

مهر مجله اندیشه

**فقط به تفسیر هر منوتیکی
از قرآن بسنده نکنیم**

مناظره مجتهد شبستری
و علیرضا قائمی نیا

عدالت خواهی در تاریخ مایک حقیقت است
گفتگو با شاپور رواسانی

**مقصود هایدگر از «اومانیته» در
«نامه ای در باب اومانیسم»**
گفتاری از گئورگ اشتنگر،
رئیس انجمن بین المللی فلسفه میان فرهنگی

حال توسعه زده ما، حال تفکر نیست
گفتاری از مزدک رجبی

فرهنگ، تمرکزگرا و تمدن، کثرت گراست
گفتگو با احمد رهدار

**نقش هدایت تحصیلی و تربیت فارغ التحصیل
شایسته در تحول علوم انسانی**
گفتگو با مهدی فیض

منطق ورزشی کودکان؛ آری اما چگونه؟
گفتگو با سعید ضراغامی

همراه با پرونده ویژه ای درباره انقلاب اسلامی با گفتارهایی از:

داوود مهدوی زادگان، موسی نجفی، مصطفی ملکوتیان و منوچهر محمدی

فهرست مطالب

- ۴ گزارش نشست رونمایی از کتاب های «دیالکتیک و تفاوت» و «شرحی بر دیالکتیک روی بسکار» اثر عماد افروغ
- ۶ زمیل، فهم فرهنگی مدرنیته را ممکن می کند/گفتاری از عباس کاظمی
- ۸ میان رشتگی یک جریان روبه رشد است/ گفتاری از احمد پاکتچی
- ۱۵ تفسیر، گفتگو با متن است/ گفتاری از مقصود فراستخواه
- ۱۹ ویژگی های مشترک تمام عرفان ها/ گفتاری از عبدالحسین خسروپناه
- ۲۰ ارتباط بین ظهور علم مدرن و باور به خداوند/ گفتاری از جان لنکس استاد ریاضی دانشگاه آکسفورد
- ۲۲ گزارش نشست نقد و بررسی کتاب «استعمارزدایی در روش»
- ۲۳ وقت آن رسیده به اصالت شرقی و هویت خودمان برگردیم/ گزارش مهر از چهارمین شب علوم انسانی
- ۲۴ موسس فرقه حلقه از مناظره گریزان است/ نامه مدیر موسسه بهداشت معنوی به موسس فرقه حلقه
- ۲۶ گزارش مهر از همایش «دین و شادی»

گزارش



- ۳۱ انقلاب اسلامی، پُست مدرن نیست؛ یک عهد جدید است/ گفتگو با موسی نجفی
- ۳۳ انقلاب اسلامی بسیاری از اندیشمندان را غافلگیر کرد/ گفتگو با مصطفی ملکوتیان
- ۳۴ انقلاب اسلامی چالشی تمدنی است/ گفتگو با داوود مهدوی زادگان
- ۴۱ منطق ورزی کودکان؛ آری اما چگونه؟/ گفتگو با سعید ضرغامی
- ۴۵ نیهیلیسم متافیزیکی با علم در تعارض نیست/ گفتگو با استاد فلسفه دانشگاه یورک انگلستان
- ۴۹ فرهنگ، تمرکزگرا و تمدن، کثرتگراست/ گفتگو با احمد رهدار
- ۵۰ عدالت خواهی در تاریخ ما یک حقیقت است/ گفتگو با شاپور رواسانی

فکر و



- ۵۳ مؤسس دیدگاه وحدت گرا خود امیرالمؤمنین (ع) بودند/ یادداشتی از حجت الاسلام زائری
- ۵۴ بازشناسی ماهیت گفتار دین/ یادداشتی از حجت الاسلام محمدباقر سعیدی روشن
- ۵۶ روش شناسی جریان سیاست متعالیه؛ از ملاصدرا تا امام خمینی (ره)/ یادداشتی از شریف لکزایی
- ۶۱ مطالعات فرهنگی؛ آکادمیزه شدن روشنفکری/ یادداشتی از ناصرالدین غراب

یادداشت



- ۶۶ «استعمار زدایی از روش»
- ۶۶ «فلسفه حکمت صدرایی»
- ۶۷ کتاب «تقد قوه شناخت»

تازه های کتاب



- ۶۹ میزگرد تأثیر فضای مجازی بر خانواده/ با حضور ستار پروین و منصور فتحی

مهر مجله اندیشه



شناسنامه مجله

مدیر مسئول: علی عسگری

شورای سردبیری: سید امیرحسین دهقانی، سعید صدراثیان، محمدالیاس قنبری

دبیر تحریریه: محمدالیاس قنبری

همکاران این شماره: خدادا خادم، سارا فرجی، رضا سلیمی نبی، عباس بنشاسته

مدیر هنری: محبوبه عزیززی

شماره تماس: ۸۸۰۹۵۰۰

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 اندیشه مهر ارسال کنند



گزارش

گزارش نشست رونمایی از کتاب های «دیالکتیک و تفاوت»
و «شرحی بر دیالکتیک روی بسکار»

افروغ: فلسفه باید خادم باشد نه مخدوم



داشتم و مطرح کردم که می خواهم آراء او را با ملاصدرا مقایسه کنم، با اینکه شناختی از ملاصدرا نداشت از این کار بسیار استقبال کرد ولی خب عمرشان در دنیا نماند.



کار ترجمه برایم سخت بود بارها سراغ ترجمه رفتم ولی دیدم ترجمه آثار او کار من نیست تا اینکه شرحی از کتاب بسکار به دستم رسید و تصمیم گرفتم آن را ترجمه کنم؛ با این حال باز هم ترجمه آن کار بسیار سختی بود، بارها آن را خواندم و تصحیح کردم و تلاش کردم کمترین تعداد غلط را داشته باشم.

افروغ با تشریح دیالکتیک روی بسکار گفت: دیالکتیک روی بسکار چهار وجه دارد؛ نا این همانی، غیاب، چرخش معنوی و کنش و عمل دگرگون ساز. این چهار وجه با دیالکتیک سه وجهی هگل اگره یکسری مشترکات دارد ولی تفاوت های اساسی هم دارد.

این جامعه شناس ایرانی در ادامه صحبت هایش به سایر مفاهیم دیالکتیک بسکار پرداخت و توضیح داد: وجود چهار سطحی، فرا نقد یک و دو و اشکال آزادی از دیگر مفاهیم دیالکتیکی روی بسکار است. روی بسکار قرائتی از آزادی دارد که اصلا با قرائت های موجود درباره آزادی همخوانی ندارد. او برای آزادی هفت شکل قانونی، از چه برای چه، رهایی استقلال، بهر روزی، بالندگی و جامعه سعادت مند را متصور است.

نویسنده شرحی بر دیالکتیک روی بسکار اضافه کرد: پس از انتشار کتاب سلوک نفس چند نفر از دانشجویان ارشد او با بسکار جلسه گپ و گفتی برگزار کردند که بعدها همین گفت و گو کتاب شد. نکته جالب این است که با وجود اینکه آنها مارکسیست بودند و نگاه ماتریالیستی داشتند ولی به نتایجی رسیدند مبنی بر اینکه امروز باید بازگشت به خدا داشته باشیم و خدا به آکادمی برگشته است. بسکار معتقد است گناه دوام نمی آورد و باطل نمی ماند. در بخشی از اثر او آمده است: خدا شرط بلا شرط و ریشه غایبی انسان است.

نویسنده «هویت ایرانی» تاکید کرد: متأسفانه امروز بین نظر و عمل ما فاصله است، چرا فلسفه نباید به کمک ما در دنیا بیاید و منبع رهایی بخش ما باشد، مگر قرار نبود فلسفه خادم باشد چرا الان مخدوم است؟ همه علوم خادم تعالی و رهایی بخشی انسان هستند نه در خدمت اسارت انسان! بسکار معتقد است که از یک زمانی به بعد دیگر به فلسفه نقد وارد است زمانی که به شدن و تغییر و قیام توجه نکرده و مترصد شرایط سیاسی شده است.

افروغ در پایان گفت: متأسفانه سه چهار ماه پیش روی بسکار از دنیا رفت، پیش از آن، بنده مکاتباتی با ایشان

مراسم رونمایی از دو کتاب «دیالکتیک و تفاوت» نوشته آلن نری با ترجمه عماد افروغ و «شرحی بر دیالکتیک روی بسکار» به قلم افروغ، در قالب هشتادمین نشست «راویان اندیشه» در فرهنگسرای اندیشه برگزار شد.

در ابتدای این مراسم افروغ، مولف و مترجم آثار گفت: دو کاری که اخیراً منتشر شده ثمره عمر من است و من ۲۴ سال منتظر چنین روزی بودم. بنده در دوران دانشجویی با رئالیسم انتقادی آشنا و به این حوزه علاقمند شدم. در زمانی هم که در دانشگاه تدریس را شروع کردم فکر کردم که جای چنین بحثی خالی است به همین دلیل هم این موضوع را پیگیری کردم تا امروز که در قالب دو کتاب منتشر شد.

وی افزود: رئالیزم انتقادی سه فاز دارد؛ فاز اولیه، دیالکتیک و چرخش معنوی، فاز اولیه بیشتر جنبه شناخت شناسی و در مقابل رئالیزم تجربی هیوم قرار دارد. البته مباحث دیالکتیک روی بسکار و کل بحث دیالکتیک یک فاز دیگری هم دارد که امروز قصد بیشتر رونمایی از این فاز است، آن هم مقایسه حرکت و عرفان ملاصدرا و بسکار است که کلیدش را زده ام و قول می دهم به زودی به نتیجه برسانم.

افروغ ادامه داد: زمانی که در دانشگاه مشغول تدریس بودم حال خوبی نداشتم چون می دیدم که همه مباحث به سمت پوزیتیویسم می رود از همین جا تصمیم گرفتم کار جدید و دیالکتیکی انجام بدهم که البته هزینه هایی هم برایم داشت و الحمدلله که هزینه داشت چون کار دیالکتیکی بدون هزینه معنایی ندارد.

نویسنده «شرحی بر دیالکتیک روی بسکار» اضافه کرد: در رئالیزم اولیه مفاهیم مختلفی وجود دارد؛ ناگذاری وجودی که نقد رئالیزم تجربی هیوم است، نسبیت معرفت شناختی، نقد انسان انگاری و مغالطه معرفت شناختی



و زبان شناختی از جمله این مفاهیم هستند. در مفهوم نسبیت معرفت شناختی، اعتقاد به ادراک انطباق با واقع وجود ندارد البته این، به معنای نسبیت در داوری نیست یعنی اینگونه نیست که همه معرفت ها به یک نسبت درست باشند. نکته قابل تامل در رئالیزم انتقادی دیالکتیک این است که عظمت این دیدگاه در غیاب است به این معنا که سهم عالم درباره غیاب یک قطره کوچک در برابر دریا و این به معنای داشتن امید و نفی استقرار دوری از پوچی و نفی بسته بودن عالم است.

این نویسنده و مترجم ادامه داد: مسائلی که تا به اینجا توضیح دادم همگی مقدمه بحث روی بسکار است. بنده با اینکه سال ها درگیر با آراء روی بسکار بودم ولی باز هم

پارسانیا: اتحاد عاقل و معقول دو گانه
سوژه و ابژه را حل می کند

حمید پارسانیا، پژوهشگر و عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی یکی از سخنرانان این مراسم بود که درباره رابطه میان آراء بسکار و ملاصدرا صحبت کرد. وی گفت: دو کتابی که امروز رونمایی شد محصول کار بیش از دو دهه آقای افروغ است. پروژه ایشان (افروغ) در این دو دهه، از بسکار ما قبل دیالکتیک تا بحث های فلسفی و مابعد دیالکتیک او بوده و عملاً بخش قابل توجه آن تحقق یافته است.

وی افزود: بسکار را در سه مقطع دیالکتیک قبل و بعد آن می توان دنبال کرد. او در برابر رویکرد تبیینی پوزیتیویستی قرار گرفته، از مسیر هگل عبور کرده و عقبه عرفان هندی هم داشته بنابراین او چند منبع معرفتی داشته است. البته او یک دانشمند محیط آنگلاساکسون است اگرچه از نظر نژادی و معرفتی

دل هیچ فلسفه ای مستقیماً سیاست به وجود نمی آید به بیان دیگر شما متقلاً از «است» نمی توانید نتیجه «باید» بگیرید یا به عبارت دیگر از احکام خبری حکم انشایی پدید نمی آید.

عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی گفت: من برخلاف آقای افروغ خوش بین نیستم اگرچه به خاطر اعتقاداتی که دارم هیچ وقت هم نمی توانم مایوس و ناامید باشم. کار آقای افروغ بنده را امیدوار کرد که هنوز می شود یک کارهایی کرد چون ایشان سال ها کوشش کرده تا بنایی برای نظام تفکر اسلامی بسازد، این را از آثار او که به سراغ این سینا، خواجه نصیر و امروز هم روی بسکار رفته می توان فهمید، روی بسکار با اینکه به نظرم با عرفان ما آشنایی نداشته ولی روح تفکر هندی در بیاناتش وجود دارد.

داوری اردکانی تصریح کرد: خوشبختانه آقای افروغ دانش را شغل خودش قرار ندهاده است چون دانشمند حق ندارد علم را شغل خودش بکند دانشمند باید در خدمت دانش باشد چون شما اگر در خدمت دانش باشی در خدمت شرف انسان هستی. ضمن اینکه یکی دیگر از کارهای خوب ایشان این بود که از سیاست فاصله گرفتند و خیلی آرام و بی سروصدا به گوشه ای رفتند و سال ها کار علمی انجام دادند. چنین کاری به پیشرفت و شرف انسان کمک می کند.

این فیلسوف و متفکر ایرانی در ادامه صحبت هایش

وقت کردم مروری بر روی آنها داشته باشم. با این حال خیلی خوشبختم که با شیوه فکری که جناب افروغ به آن توجه کردند و گسترشش دادند آشنا شدم. اینکه ایشان قصد دارند نظریان بسکار را به ملاصدرا تقریب کنند هم بسیار به جا و به حق است. به هر روی قصدمین صحبت درباره بسکار نیست چون همانطور که آقای افروغ هم اشاره کردند زبان بسکار بسیار سخت است و من در مقامی نیستم که درباره آراء او بحث کنم.

داوری اردکانی افزود: ما امروزه در مرحله ای وارد شدیم که فکر می کنیم باید راه علم را بجوئیم و خب این بسیار جای سرفرازی دارد که همگام با علم پیشرفت کنیم اما باید این سوال هم از خودمان برسیم که پیشرفت کنیم که چه بشود؟ با این پیشرفت قرار است چه چیزی به دست ما بیاید، کار بزرگ آقای افروغ انتشار این کتاب ها نیست کار بزرگ ایشان این است که هنوز دلش برای دانش می تپد و دنبال آن است. با اینکه من با ایشان درباره خیلی از مسائل از جمله اندیشه سیاسی ایشان توافق ندارم ولی خب این حرف و دغدغه ایشان را می فهمم.

رئیس فرهنگستان علوم ادامه داد: آقای افروغ می توانست مثل خیلی های دیگر برود فلسفه علوم اجتماعی تدریس کند - که شغل بالارزشی هم است- ولی این کار را نکرد و سراغ علم رفت، بنابراین مطلب مهم این است که ما

به آنجا تعلق ندارد. به هرروی بسکار جریان علمی موفقی را ایجاد کرده است.

عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی اضافه کرد: صحبت های من متناظر به حرکت جوهری است. چیزی که در حرکت جوهری است، حرکت جوهری نیست حرکت وجودی است به این معنا که حرکت به متن وجود منتقل می شود و وجود در مقطع حرکت ظهور پیدا می کند. ضمن اینکه وجود خود به دو بخش ثابت و سیال تقسیم می شود که حرکت از بخش سیال انتزاع می گردد.

پارسانیا در ادامه به عناصر شش گانه حرکت از نظر ملاصدرا پرداخت و گفت: آغاز حرکت، انجام، مسیر و مسافت، موضوع حرکت، فاعل حرکت و زمان عناصر شش گانه حرکت از نظر ملاصدرا و از متن یک حقیقت هستند. در این میان تنها منشا یک چیز یک حقیقت نیست و آن هم فاعل حرکت است چون فاعل امری مجرد و ثابت است.

استاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران ادامه داد: در تحلیل مسئله حرکت نوعی تنزل را در تفسیر عالم می بینیم و اینکه جنبه تنزیهی هستی به جنبه تشبیهی افول می کند. در حوزه حکمت متعالیه جنبه تنزیهی و تجریدی بسیار مورد توجه است چون ملاصدرا حرکت را به وجود بازمی گرداند و معتقد است عالم، وجود سیال یک حقیقت واحد است.

وی افزود: از نظر ملاصدرا انسان جسمانیه الحدوث در مرحله ای به روحانیه البقا تبدیل شده و با معرفت و اراده از این دریا به عرصه می رسد؛ انسان تا وقتی که در این عالم است ارتباطش با حرکت همیشه وجود دارد، ملاصدرا این هستی را در یک حوزه ثبات و در حوزه دیگر حرکت می داند و بین این دو پیوند برقرار می کند. به عقیده او در متن وجود سیال دریای خروشان و کرانه های این موج اراده و علم است. به بیان دیگر از نظر ملاصدرا انسان با معرفت و اراده از این دریا به عرصه می آید و تا وقتی انسان در عالم است با حرکت ارتباط دارد.

پارسانیا توضیح داد: معنا همواره مجرد است و انسان با حرکت جوهری، به وجود مجرد می رسد. اتحاد عالم و معلوم، عاقل و معقول، مرید و مراد و امثال این که انسان با معلوم خود یکی می شود تا حد زیادی دوگانه سوژه و ابژه را در تاریخ اسلامی حل می کند. همچنین انسان بارسیدن به عالم معنا و اندیشه دوگانه بر ساخته و ذات بودن معنا را به نوعی حل می کند.

وی در پایان با تأکید بر اینکه معنا در سپهر خودش ثبات دارد، گفت: فرهنگ و معنا هر کدام به لحاظ ذاتی، خودشان هویت دارند بنابراین آمدن آنها به زمین به واسطه اراده انسان است ولی به معنای این نیست که هویتشان را از انسان به دست آوردند یعنی درست است که آنها با کسب انسان به دست آمده ولی خودشان دارای ذات و هویت هستند. نتیجه اینکه معنا ذات و ثبات دارد اما نسبت انسان با معناها یکسان نیست. در پایان اینکه موضوع فاصله میان سوژه و ابژه در فلسفه اسلامی بسیار قابل طرح است.

داوری اردکانی: افروغ دانش را شغل خود نکرده است

رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم و چهره ماندگار فلسفه کشورمان به عنوان یکی از میهمانان و سخنرانان در این نشست حضور داشت. وی گفت: چندوقت پیش آقای دکتر افروغ این دو جلد کتاب را برای من فرستادند ولی من بخاطر وقت کمی که داشتم و اینکه الان دیگر پیر شده ام و خیلی نمی توانم مطالعه کنم فرصت مطالعه کل اثر را نداشتم و فقط



ضمن آرزوی موفقیت برای افروغ گفت: تا جایی که بتوانم آثار ایشان را مطالعه و برایشان آرزوی موفقیت می کنم، امیدوارم همچنان منشا آثار خوب باشند. ما امروز به کسانی احتیاج داریم که رابط میان فلسفه و علوم اجتماعی باشند آقای افروغ و پارسانیا هردو مظهر این موضوع هستند. دانشمند علوم انسانی که به فلسفه بی توجه باشد سطحی می ماند، اهل فلسفه هم اگر بی بیرون جامعه و علوم انسانی بی اعتنا باشند خیلی گرفتار مفاهیم و مفهوم سازی می شوند در حالی که ما برای فهم و روشن شدن مسائل به موارد و مثال ها احتیاج داریم، این مشکلی است که آثار بسکار هم دارد و خیلی درگیر مفاهیم است.

رئیس فرهنگستان علوم در پایان اضافه کرد: ما باید بتوانیم و یاد بگیریم که یکدیگر را نقد کنیم، هیچ فلسفه ای حتی فلسفه ملاصدرا برای این نیست که به ما معلومات درست بدهد، باید در سایه فکر و به پشتوانه فلسفه ها تفکر کنیم و از آن ها درس بگیریم.

باید ببینیم داریم چه می کنیم؟ به کدام سمت می رویم. ما صحبت از نظم دینی می کنیم اما نمی گوئیم که چگونه این نظم برقرار می شود و بنیان نظری اش چیست؟

چهره ماندگار فلسفه اضافه کرد: کار سیاستمدار با دانشمند فرق می کند، سیاست جای خودش را دارد ممکن است یک زمانی دانشمندی یک نظر موافق یا مخالف درباره یک موضوع سیاسی بدهد - چون هر کدام از ما یک موجود منتشر هستیم که نظرات موافق و مخالف داریم - ولی باید توجه کنیم که وظیفه دانشمند چیز دیگری است. احترام من هم به آقای افروغ این است که با وجود مخالفتی که با آرای سیاسی شان دارم ولی ایشان را یک دانشمند اخلاق می دانم اگرچه ایشان یک دانشمند اخلاقی هم هستند و من تا به حال از شان بدی و بی اخلاقی ندیده ام. آقای افروغ به سراغ این رفته که بفهمد فلسفه چیست و این کار بالارزشی است. توجه داشته باشید از

عباس کاظمی:

زیمل، فهم فرهنگی مدرنیته را ممکن می کند/ کاوشگر زندگی روزمره



دومین نشست از سلسله سمینارهای آشنایی با ایده های بین رشته ای در علوم انسانی با حضور دکتر عباس کاظمی درباره موضوع «گتورگ زیمل؛ فرهنگ و تامل درباره ناچیزها» برگزار شد.

عباس کاظمی، عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی وزارت علوم در ابتدای این جلسه با بیان اینکه صحبت از زیمل نسبت به دیگر جامعه شناسانی که تئوری های دسته بندی شده و دقیقی دارند مانند مارکس و... دشوارتر است، اظهار داشت: سبک زیمل با گسست ها و پراکنده نویسی ها مشخص می شود. او در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیست شناخته شده و با سنت ادبی آوانگارد همراه بوده است. زیمل در دوران خودش کم اهمیت بوده است و در دانشگاه کرسی استادی به او داده نمی شد اما برای دانشجویان جذابیت داشت. نوشته های او خیلی پراکنده است و موضوعات بسیار متنوعی را نوشته است.

وی در مورد موضوع بحث خود اظهار داشت: یکی از بحث های من این است که زیمل چگونه به عنوان یک متفکر بین رشته ای می اندیشید و دوم اینکه زیمل چگونه از طریق اهمیت دادن به جزئیات - یا ناچیزها - و اشیای پیرامون و پدیده های بسیار ناقابل که اطراف ما را احاطه کرده اند یک نوع جامعه شناسی متفاوتی را رقم می زند.

کاظمی تصویر کلی کار زیمل را اینگونه توصیف کرد: بیان کرایب چهار اصل کلی را در مورد جامعه شناسی زیمل مشخص کرده است؛ اول تفکیک بین محتوا و شکل است که بسیار تحت تاثیر فلسفه نئوکانتی هاست. چطور می شود که به تجربه عشق و خشونت و حسادت و ... پرداخت در عین حال این تجربه ها چگونه می شود در مفاهیم جامعه شناسی توضیح داده شود. نکته دوم اصل رابطه گرای و کنش متقابل است. رابطه گرای به این معنا که پدیده های اجتماعی معناداری خود را مدیون روابط خود با پدیده های دیگر هستند. هیچ پدیده و مفهومی در دنیای روزمره در ذات خود معنا ندارد مثلاً هیچ فقیری که ذاتاً فقیر باشد، نداریم و وقتی فقیر معنا دارد که یک شبکه رابطه های شکل می گیرد و در آنجا سرمایه داری وجود دارد که به فقیر بودن دیگری معنا می دهد.

وی ادامه داد: نکته سوم اصل فاصله است و همه چیز را در فواصل بین چیزها می فهمیم. بر اساس فاصله است که پدیده های اجتماعی و کنش متقابل پدید می آید. مثلاً روابط خانوادگی از طریق فاصله ها تعریف می شود که برادر، خواهر، پدر و... در فاصله هایی که ما در ارتباطات از هم داریم معنا پیدا می کنند. اصل چهارم اصل تضاد است که می توان جهان روزمره را بر حسب دوگانگی هایی تعریف کرد که متضمن تضاد هستند. زیمل یک درک خنثی از تضاد دارد. مثلاً می گوید ما در جهان مدرن توسط اشیای محاصره شده ایم که اینها امکان زیادی برای کنش روزی برای ما فراهم کرده اند اما به همان اندازه برای ما محدودیت ایجاد کرده اند و ما را در چارچوب های خود شکل می دهند.

کاظمی در ادامه بحث خود در مورد مصائب بین رشته ای بودن گفت: ما که در مورد مطالعات فرهنگی کار می کنیم خیلی ها ما را تمسخر می کنند و می گویند شما کار جدی انجام نمی دهید. مطالعات فرهنگی از هر جایی حرف می زند، در جایی به ادبیات نزدیک می شود و در جای دیگر به هنر و... زیمل جز اولین کسانی بود که به عنوان یک متخصص بین رشته ای کار می کرد و به خاطر همین هم

آنها می بینند. اما زیمل راه دیگری را مشخص می کند که شما غریبه باشید.

کاظمی با بیان اینکه زیمل یکی از کسانی است که فهم فرهنگی مدرنیته را برای ما ممکن کرده است، گفت: برای این کار زیمل ما را به سمت مطالعه زندگی روزمره می برد. برای فهم آنچه که در جامعه می گذرد باید به سمت زندگی روزمره رفت این یعنی بر خلاف آنچه پیش از این در علوم اجتماعی وجود داشته است. یعنی بر خلاف دیدن ساختارهای اجتماعی، نهادهای اجتماعی و سازمان ها، زندگی روزمره را در تمام لایه ها ببینیم. لذا زیمل از اولین کسانی است که می توان او را کاوشگر زندگی روزمره لحاظ کرد. وی اضافه کرد: زیمل نتوانسته بوده و در علوم اجتماعی جز اولین کسانی است که فلسفه را به میدان آورده و در جزئیات زندگی روزمره درگیر کرده است. آدورنو یکی از کسانی که از زیمل خیلی متأثر است می گوید زیمل فلسفه را به سوژه های عینی نزدیک کرد. ما نباید و لو کاج اینگونه زیمل را روایت می کنند که او یک جامعه شناس امپرسیونیسم است. امپرسیونیسم به معنای ثبت دقیق جزئیات زندگی روزمره بدون اینکه با رتوش نظریه شکل متفاوتی به آن داده شود. برخی زیمل را با بودلر نیز مقایسه کرده اند که نقاشی زندگی روزمره را ارائه می دهد.

زیمل به جای پرداختن به پدیده های به اصطلاح مهم به پدیده های به اصطلاح غیر مهم می پردازد. سعی می کند که در سطح زندگی روزمره شنا کند و عمق را در سطح ببیند و یا سطح را عمق ببخشد.

این استاد دانشگاه با اشاره به اینکه جامعه شناسان به مسائلی مانند ساختارهای اجتماعی و روابط بین سیستم ها و سازمان ها و... می پردازند و کمتر به مسائل جزئی و به تعبیر زیملی ناچیز پرداخته اند، گفت: یکی از پدیده هایی که تحلیل فرهنگی عمیقی در جامعه ما دارد پدیده چشم چرانی است. پدیده ای مهم که در عین حال غیرمهم در نظر گرفته شده است. خیلی جای تحلیل دارد ولی هیچ جامعه شناسی یک پروژه تحقیقاتی در مورد آن انجام نمی دهد. کاظمی در مورد عناصر روش شناختی زیمل توضیح داد: زیمل با یک نوع روش شناسی به پدیده هایی جزئی می پردازد و در این بستر نگاهی میکروسکوپی دارد. یعنی ثبت بی امان لحظه ها و اتفاقات روزمره و بعد فهم و توصیف یکتایی آن. عنصر دیگر روش شناختی زیمل حرکت از یک عنصر جزئی برای فهم کلیت است. فریزری به مثالی اشاره می کند و

در هیچ دپارتمانی جای گیر نمی شد؛ لذا برای همین هم جدی گرفته نمی شد. نوشته های او خلاقانه، داستان گونه و بین روایا و واقعیت در نوسان است. وقتی در مورد مسائل مختلف از جمله مد و فقیر و... صحبت می کند به چارچوب های تحقیق توجهی ندارد، مثلاً کارهای او بدون رفرنس بوده است.

این پژوهشگر مطالعات فرهنگی افزود: زیمل مشاهدات خود را صرفاً توصیف به معنای انسان شناسی آن نمی کند اما طوری حرف نمی زند که هیچ ارتباطی با واقعیت و زندگی روزمره نبیند. وقتی «کلانشهر و حیات ذهنی» زیمل را می خوانیم نمی دانیم در مورد چه شهری حرف می زند و چه دوره تاریخی را در نظر دارد. قاعدتاً باید در مورد برلین یعنی جایی که او زندگی می کند حرف بزند ولی برلین در نوشته های او دیده نمی شود. او از زاویه های متفاوت از یک انسان شناس یا جامعه شناس و یا فیلسوف، مسائل را می بیند. جایی می ایستد که هم یک انسان شناس و هم یک جامعه شناس و هم یک فیلسوف می تواند از آن استفاده کند.

عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی وزارت علوم افزود: غریبه برای فهم یک پژوهشگر بین رشته ای مهم است، وی در این باره گفت: زیمل، غریبه را با دوره گرد مقایسه می کند. دوره گرد می آید و می رود ولی غریبه کسی است که می ماند اگرچه بر انفعال آمدن و رفتن هنوز غلبه نکرده است. زیمل سعی می کند غریبه را با مفهوم فاصله معرفی کند. غریبه نه آنقدر نزدیک است که جزئی از آن گروه شود و نه آنقدر دور است که ما آن را نبینیم. لذا رابطه آن بر اساس دوری نزدیکی فهم می شود. غریبه نگاهی متفاوت نسبت به فرد بومی دارد و سعی می کند به اطراف خود طوری نگاه کند که در حالی که همه چیز برای افراد بومی، طبیعی و آشناست - برای او همه چیز عجیب و جذاب است. محقق به عنوان غریبه چنین حسی را باید داشته باشد. غریبه در اینجا یک امکان روش شناختی هم به ما می دهد. دو نگاه مسلط در تحقیقات اجتماعی وجود داشته است که یکی این است که من باید جزئی از بوم شوم تا جامعه را بفهمم یا باید کاملاً بیگانه باشم تا این فهم صورت گیرد؛ رویکرد دور کیمی نگاه کردن به مثابه شیء است. یعنی از دور به مسائل نگاه کنم و نوع دیگر مشاهده مشارکتی است که باید چنان ذوب فضا و رویکرد روزمره آن گروه شد که همان طوری ببینی که

روابط اولیه را به حاشیه راند و یک روابط عقلانی را در جامعه مسلط کرد. ذهنیت ما را کمی و محاسبه‌گرانه کرد. لذا وقتی پول در زندگی روزمره حضور پیدا می‌کند، حیات ذهنی خاص خودش را ایجاد می‌کند. حیات ذهنی فردی که در شهر متولد می‌شود با فردی که در روستا متولد می‌شود متفاوت است چون در شهر آدم‌ها بیشتر درگیر می‌شوند. نظام‌های عقلانی از جمله پول هستند. بنابراین مناسبات و تعاملات ما نیز عوض می‌شود.

این استاد دانشگاه، شاهکار زیمبل را در فرهنگ اشیاء، تفکیک بین فرهنگ ذهنی و فرهنگ عینی خواند و گفت: نگرانی زیمبل این است که فرهنگ عینی یعنی تولیدات و اشیاء ما بر فرهنگ ذهنی مسلط شده است. یکی از نمونه‌های فرهنگ عینی همین اشیاء هستند که ما را احاطه کرده‌اند.

وی در پایان گفت: بعد از زیمبل سنت او با بنیامین تداوم پیدا می‌کند. من بیشتر علاقه مندم زیمبل را از این حیث ترجمه کنیم یعنی زیملی که از مسیر بنیامین می‌گذرد. به نظر من این مسیر، مسیر درستی خواهد بود نه مسیر پست مدرن که بیشتر جنبه‌های هنری کار او را در نظر می‌گیرند. ما از عناصر ناچیز روزمره به آن خاطر صحبت می‌کنیم که بخواهیم یک تامل دیالکتیکی در مورد جامعه‌ای داشته باشیم که آن جامعه نیازمند نقد و شفافیت است.

مثلا چرا این چشم‌چرانی اینقدر در ایران موضوعیت و کارکرد منفی دارد؟ ناچاریم بر جزئیاتی تکیه کنیم که آن خاص بودگی جامعه مورد نظر را نشان دهد. لذا باید بگوییم جامعه ایران چه نوع جامعه‌ای است؟ مثلا ساختار مردانه جامعه ایران چشم‌چرانی را یک عمل مردانه می‌کند و ساختار متجاوزگرانه در اینجا نیز نمود پیدا می‌کند. البته چشم‌چرانی مثل تملق و چاپلوسی سیال است. لذا باید متناسب با ساختارها و شرایط جامعه ما توضیح داده شود. وی با اشاره به تکنیک‌های یاد شده گفت: زیمبل جز اولین کسانی بوده که ما را به مطالعه فرهنگ اشیاء دعوت کرده است. این امر در فلسفه بیشتر موضوعیت پیدا می‌کند و سخن از فلسفه اشیاء می‌شود. در انسان‌شناسی نیز آیدورای، راجع به زندگی اجتماعی اشیاء صحبت کرد به طوری که اشیاء در چرخه انتقال و تبادل استقلال پیدا می‌کنند و به زندگی ما هویت و شکل می‌دهند. زیمبل اعتقاد داشت که اشیاء در جامعه مدرن یک حضور مستقل دارند که مثل انسانها آنها نیز شبکه روابط دارند. زیمبل هم رویکرد مثبت به زندگی اشیاء داشت و هم رویکرد منفی. مثلا در خصوص پل‌ها و درها نقشی که اشیاء در برقراری ارتباط، برقرار می‌کنند را گوشزد می‌کند، اما در جای دیگر در مثال پول می‌گوید وقتی پول وارد جامعه می‌شود آنگاه که بر جامعه مدرن مسلط شد، نظام مبتنی بر عاطفه و

می‌گوید زیمبل امر روزمره را همان قدر برای جامعه مهم می‌داند که پزشکان سلول را برای بدن مهم می‌دانند. وقتی زیمبل از جامعه حرف می‌زند از کلیت جامعه شروع نمی‌کند بلکه از فرد و عناصر متقابل که در میان کنش‌های ما نهفته است، شروع می‌کند. مثلا برای توضیح مد از کنش متقابل شروع می‌کند.

وی با بیان اینکه یکی دیگر از تکنیک‌ها رابطه دیدن است، گفت: ما اگر بخواهیم پدیده‌ها را در خودشان ببینیم ارزش مطالعه ندارند. مثلا حسادت یک امر رابطه‌ای است و هیچ‌کس ذاتا حسود نیست، حسادت وقتی معنا می‌یابد که رابطه‌ای شکل بگیرد. اما در هر رابطه‌ای حسادت شکل نمی‌گیرد و مثلا دختر به مادر خود حسادت نمی‌کند ولی به خواهر و دوست خود می‌تواند حسادت کند. لذا این شبکه رابطه است که به حسادت معنا می‌دهد.

کاملی افزود: نکته‌نهایی در این بخش این است که زیمبل به ما می‌گوید که به ناچیزها باید به شکل انتزاعی نگاه کرد و این امر طوری باید صورت بگیرد که آن تجربه از محتوا تهی نشود. در تحلیل نظری باید دقت کنیم که جزئیاتی که در آن رویداد ثبت شده از میان نرود. شما اگر چشم‌چرانی را بخواهید با دستگاه سراسر بین فوکو توضیح دهید، اگر همان دستگاه را توضیح دهید و در آخر به چشم‌چرانی اشاره کنید، به این سوالات پاسخ نمی‌دهد که

خسرو باقری:

علم دینی اگر می‌خواهد موجه باشد باید عینیت علم را حفظ کند

جنبه‌های ایدئولوژیک را لحاظ کرد. دکتر گلشنی به این سخن استن مارک جواب داده و گفته است باید ملاک‌های غیرعلمی مانند زیبایی، سادگی و... برای گزینش بین نظریه‌ها به کار ببریم. می‌خواهد بگوید که در رابطه با نظریه‌ها عوامل دیگری غیر از تجربه هم نقش بازی می‌کنند؛ مثلا سادگی به پیچیده بودن یک نظریه ترجیح دارد. اما پاسخ دیگر ایشان این است «متاسفانه در مقام عمل گاهی برخی تصمیمات محافل علمی صرفا بر اساس استانداردهای علمی نبوده است و تعصبات ایدئولوژیک و فلسفی در تصمیم‌گیری‌ها وارد شده‌اند؛ مثلا در ۲۰۰۳ جایزه نوبل پزشکی برای کشف MRI به دو نفر داده شد ولی کاشف اصلی آن یک مسیحی متدین خلقت‌گرا بود.» می‌بینیم که آقای گلشنی به اشکال استن مارک هیچ جوابی نمی‌دهد گویا که سخن رایشنباخ را هم به دیده قبول می‌نگرد و فقط به این بیان که ایدئولوژی و تعصبات تاثیر دارند و جایزه به یکی داده می‌شود و به دیگری داده نمی‌شود، بسنده می‌کند که من فکر نمی‌کنم پاسخ رایشنباخ باشد. رایشنباخ می‌خواهد بگوید تاثیر ایدئولوژی‌ها تا زمانی که هنوز ما به دوری نرسیده ایم قبول است و از آنجا به بعد تجربه باید معلوم کند. آقای گلشنی اینکه علم خنثی هست یا نه را در طرح رایشنباخی می‌پذیرد که در قسمت اول یعنی کشف خنثی نیست و در قسمت دوم که تجربه و دوری مطرح است خنثی است. آقای گلشنی چیزی فراتر از سخن رایشنباخ بیان نکرده است.



ایده او به تهبایی کفایت نمی‌کند که از ایده علم اسلامی صحبت کنیم - یعنی به صرف اینکه در مسیر نظروزی باشد- این کافی نیست زیرا هنوز می‌توان راه مناسب برای پاسخگویی را این دانست که ایده‌های چابدارانه این عالمان را طرد کنیم پس از آنکه کشف کردیم که مبتنی بر شواهد علمی نیستند بلکه تاییدشان مبتنی بر پذیرش بعضی اعتقادات ایدئولوژیک بوده است.»

باقری در توضیح این جمله از استن مارک تصریح کرد: ایشان به رایشنباخ ارجاع می‌کند که در علم دو مقام کشف و دوری را در نظر می‌گیرد. در مقام کشف، دانشمند به دنبال کشف است و می‌تواند فکر و دینداری او تاثیرگذار باشد ولی در مقام دوری تجربه ملاک می‌باشد و نمی‌توان

که علم خنثی است ولی تفسیر عالمان چابدارانه است که دیدگاه‌های خود را به آن تزریق می‌کنند. یعنی جهان بینی‌ها را یک ورود پسینی می‌دانند نه یک ورود پیشینی. گاهی در کتاب به این نکته نیز اشاره شده است که جهان بینی‌ها در تکوین علم نیز اثر می‌گذارند.

دکتر باقری با اشاره به گفتگوی آقای گلشنی با استن مارک که در بخشی از این کتاب آمده است، گفت: استن مارک می‌گوید طبق سخن آقای گلشنی من پذیرفته‌ام که در مقام طرح مسئله و تکوین نظریه و کاربرد علم بتوانیم عنوان علم دینی را بکار ببریم. منتهی استن مارک می‌گوید «چنانکه مشهود است گلشنی مثال‌های قانع‌کننده‌ای از گرایش طبیعت گرایانه در علم معاصر به دست داده‌اند اما

نشست نقد و بررسی کتاب «از علم سکولار تا علم دینی» نوشته مهدی گلشنی، توسط خسرو باقری نوع پرست عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، دیروز دوشنبه ۲۶ بهمن ماه در دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران برگزار شد.

در ابتدای این نشست دکتر باقری با بیان اینکه این اثر کتابی تألیفی به نظر نمی‌رسد و بیشتر ممکن است بخشی از فصول این کتاب سخنرانی‌های آقای گلشنی باشد، گفت: این امر موجب شده کتاب انسجام لازم را نداشته و همچنین از فضای آکادمیک فاصله گرفته باشد.

باقری در مورد تصوراتی که از علم در این کتاب مورد اشاره قرار گرفته است، گفت: در این رابطه سخنان مختلفی در این کتاب آمده که جمع آنها ما را به یک نتیجه رهنمون می‌کند. اما قبل از نتیجه لازم است دیدگاه‌های مختلف در این زمینه عنوان شود. یک سخن این است که علم خنثی نیست بلکه با پیش فرض‌ها و مفروضاتی که دانشمندان قبل در ذهن خود شکل داده، ارتباط دارد و ما از اینکه علم‌پوزی یک امر خنثی و عینی است دور می‌کنند. در بعضی مواضع دیگر اشاره می‌کند که علم در سطوح معینی خنثی است. منظور این است که اگر بخواهیم از علم بی‌طرف و خنثی صحبت کنیم این در سطح مشاهدات جزئی‌تر است و نمی‌خواهیم یک نظریه جهانشمول ارائه کنیم. در برخی نظریات دیگر عنوان می‌کند

باقری نتیجه‌ای که از این مسائل گرفت را اینگونه بیان کرد: من فکر می‌کنم در ذهن آقای گلشنی یک تصویر پوزیتیویستی از علم وجود دارد. یعنی علم در یک سطوحی بی‌طرف و خنثی است چون تجربه است و بعد بحث‌های فوق علمی بر سر علم می‌نشینند و آن موقع می‌تواند سکولار یا دینی و... شود.

وی با تبیین دیدگاه گلشنی در پاسخ به این پرسش که اگر بخوایم علم دینی داشته باشیم یا دانشگاه را اسلامی کنیم، باید چه کنیم، گفت: پیشنهادات این کتاب در این مورد به دو دسته نظری و عملی قابل تقسیم است. جهت نظری به یک شکل نازل و یک شکل متعالی‌تر بیان شده است. شکل نازل آن این است که اگر بخوایم علم را دینی کنیم، باید حوزه‌ها نقش بازی کنند و در دانشگاه‌ها درس معارف قرار دهند. اما در جای دیگر کتاب نیز ذکر شده که این دروس معارف به تنهایی کارساز نیستند و می‌گویند بینش اسلامی باید شکل بگیرد. یعنی باید دروس تجربی و علوم انسانی در چارچوب جهانی‌سازی اسلامی قرار بگیرد. علم به مثابه عکسی است که در یک قاب قرار می‌گیرد.

وی ادامه داد: اما آقای گلشنی آنچه من، شکل متعالی‌تر اسلامی کردن علم می‌نامم را اینگونه مطرح می‌کند که از ابتدا علم را در تفسیر توحیدی از جهان قرار دهیم یعنی متافیزیک دینی را با علم همراه کنیم. اینجا گلشنی می‌خواهد رابطه علم و دین را تنگ‌تر کند. این کتاب در بخش تلاش نظری خود می‌خواهد بگوید با افزودن و یا با قرار دادن آن در چارچوب می‌توانیم آن را اسلامی کنیم.

باقری در توضیح جهت عملی اذعان داشت: بعضی معتقدند که اگر بخوایم

دانشگاه اسلامی یا علم اسلامی داشته باشیم، باید در کاربرد علم دقت کنیم و اخلاق را در کاربرد علم وارد کنیم. دکتر گلشنی اشاراتی دارند که سکولارها به کاربرد اخلاقی علم اهمیتی نمی‌دهند. ایشان در پیشگفتار کتاب می‌گوید «علم سکولار با خدا کاری ندارد و تنها برای عالم ماده شأنتی قائل است و اصولاً هدفدار بودن جهان برای آن مطرح نیست و فارغ از ارزش هاست.» که این هم سخن درستی نیست به این جهت که سکولارها اگر علم را غیر دینی می‌دانند، توجیهی ندارد که حتما در کاربرد آن هم غیر اخلاقی عمل کنند. البته اگر آمریکا بمب اتم به ژاپن می‌زند این را به حساب نگرش سکولاریستی نمی‌توان نوشت چون این کار سیاستمداران بوده و اقتضائات عالم سیاست است.

این عضو هیئت علمی دانشگاه تهران انتقادات خود به دیدگاه دکتر گلشنی را اینگونه بیان کرد: نقطه مثبت این کتاب در جایی است که به ارتباط علم با متافیزیک و چارچوب‌ها و نگرش‌ها توجه کرده و تصریحاً آنها را مرتبط دانسته است. اما در تبیین این رابطه نتوانسته خوب پیش برود. چون این رابطه را یا به مقام کاربرد و اخلاق و یا افزودن چارچوبی به علم محدود کرده است. اما آیا راه دیگری هم وجود دارد؟ سخن استن مارک و رایشناخ بیشتر در مقام داوری است. این ترس از نسبی شدن علم است. اگر بنا باشد بگوییم این علم، دینی و یا مارکسیستی و... است پس عینیت علم چه می‌شود؟ تمام امتیاز علم به objective بودن آن بود. علم برای انسان گرانقدر است نه برای گروهی. شما می‌توانید ایدئولوژی خود اعم از بودایی و مسیحی و... را داشته باشید اما

علم خصوصی نیست چون عینی است. عینیت علم را حفظ کردن مهمترین چیزی است که باید به آن توجه کرد و علم دینی اگر بخواهد معنای موجهی داشته باشد نباید این عینیت را از صحنه خارج کند. یعنی طوری باید عمل کند که عینیت علم محفوظ باشد و در آن حالت بتواند با دینی بودن یاد شود.

وی سخنان خود را اینگونه ادامه داد: نکته‌ای که در دیدگاه پوزیتیویستی به آن توجه نشده بود و هنوز هم برخی گرفتار آن هستند این است که دانشمندان با یک جهت‌گیری به جهان نگاه می‌کنند. جهت‌گیری متناسب با زمان و مکان و... است. انسان خدا نیست که مطلق باشد؛ زمان، مکان و... به شما سمت و سو می‌دهد. ما هر یک می‌توانیم از زاویه‌ای به یک شیء نگاه کنیم. اما آیا زاویه داشتن با عینی بودن غیرقابل جمع است؟ نه؛ قابل جمع است. به این صورت که شما می‌توانید در همان زاویه دید خود ادعایی کنید و بعد آن را مورد آزمون قرار دهید و آن شواهد تجربی بتواند ادعای شما را تایید کند. یافته‌های شما در همان چارچوب سوگیری شما قرار دارد. سوگیری به علاوه عینیت آن چیزی است که ما آن را گم کرده ایم و این دو را از هم جدا می‌کنیم. زاویه دید در آن یافته همراه آن است نه اینکه ما بگوییم این یافته علمی، خنثی است. منتهی جهت دار بودن و عینی بودن قابل جمع است به این صورت که شما گوشه مشخصی را از واقعیت آدمی مشاهده می‌کنید و با شواهد تجربی آن را ارزیابی می‌کنید.

باقری افزود: یافته‌های علمی دانشمندان در چارچوب متافیزیک خودشان متولد می‌شود و رشد می‌کنند نه اینکه متولد شود و بعد در یک چارچوبی قرار بگیرد. یعنی

متافیزیک در عرصه علم، پسینی وارد نمی‌شود. دانشمندی که یک جهت‌گیری اجتناب‌ناپذیر زمانی و مکانی و فرهنگی دارد با ارزیابی آن توسط شواهد تجربی به یک نتیجه هم علمی و هم متافیزیک می‌رسد. یعنی متافیزیک فوق علمی نیست بلکه در علم تنیده شده است. رابطه عکس و قابی که ذکر کردم در مورد علم صادق نیست. متافیزیک با علم همراه است نه اینکه علم متولد شود و بعد در دامن متافیزیک قرار گیرد.

وی تصریح کرد: معنای موجه علم دینی می‌تواند این باشد که اگر متافیزیک منطوری بود که می‌توانست در ذهن من فرضیه‌هایی را رشد دهد یعنی آنقدر غنی باشد که من بتوانم به کمک آن فرضیه‌پردازی کنم و پس از آن از عالم تجربه برای آن شواهد تجربی بیابم اینجاست که آن معنای عینیت با پیش فرض‌های دینی متولد می‌شود و اسم آن علم دینی خواهد بود. اگر متافیزیک نتواند فرضیه‌سازی کند که اصلاً علم دینی منتفی است.

وی در پایان گفت: نظر بنده این است که بودن علم دینی ضروری نیست. آنچه برای بشر ضروری بوده علم بوده و دین. انسان‌ها با همان جهت‌گیری‌های مختلف خود علم‌ورزی کرده‌اند و خواهند کرد و علم و دین از گذشته هر کدام کار خود را انجام داده است. اگر علم دینی متولد نشود، هیچ مشکلی در عالم پدید نخواهد آمد. در این کتاب آقای گلشنی سعی کرده رابطه بین متافیزیک و علم در مقام تکوین علم را جستجو کند اما این ناتمام مانده به خاطر اینکه تصور عینیتی که از علم وجود داشته درست نبوده و فقط ترکیب با یک متافیزیک که بیشتر پسینی می‌باشد مطرح بوده است.

پاکتچی:

میان رشتگی یک جریان روبه رشد است



وی تأکید کرد: نظام‌گریزی برخی مواقع به یک امر نظام مند تبدیل می‌شود. بحث دیگر نسیبیت در اعتباردهی است ما به جای اینکه به دنبال این باشیم که چقدر گزاره‌ای که گفته می‌شود واقع است به دنبال این باشیم که چگونه با این گزاره مواجه ایم و از چه منظرهایی می‌توانیم با آن مواجه شویم. پدیده منظرگرایی را ما در ستمان به شکل‌های مختلف داریم؛ یکی منظرگرایی فردگرایی، یکی هم منظرگرایی گفت‌مانی و یکی هم منظرگرایی است که می‌گوید یک فتوا زمانی معتبر است که مستند به یک منبع معتبر باشد.

پاکتچی در پایان گفت: اگر بخوایم بحث میان رشتگی را با مطالعات قرآنی داشته باشیم، باید از منظرهای مختلف به آن پرداخته شود و در واقع با یک جمله کلی یا با یک فضاوت چندجمله‌ای نمی‌توان درباره هزار و اندی سال سابقه علوم قرآنی قضاوت کرد.

پردازند. به هر حال ما با یک جریان روبه رشد مواجه ایم که تا امروز ادامه دارد.

پاکتچی در ادامه تأکید کرد: یکی از بحث‌هایی که از قرن‌های گذشته در حوزه معرفت‌شناسی وجود داشته، مسئله پیشینه‌گرایی معرفت است که به نوعی به یک عادت تفکری در آکادمی تبدیل شده بود. این پدیده در غرب همان دیسپلین علمی و همان نظم، عادات و التزاماتی است که یک فرد در دوره تحصیل خودش کسب می‌کند.

وی افزود: یکی از مسائلی که به عنوان عادت تفکری بسیار ارزشمند است ساختمندی یک علم یا تفکر است. در فضای علوم جدید ما با چندپارچگی علوم مواجه ایم که در ساخت نیازها به وجود می‌آیند و شکل می‌گیرند و شاید بعداً در کنار هم قرار بگیرند و یک علم را شکل بدهند. ممکن است که دریافت کنیم که علوم به دنبال رسیدن به انسجام هستند اما در علوم انسانی شاهد پدیده نظام‌گریزی هستیم که به دو دلیل با آن مواجه هستیم.

پاکتچی در ادامه گفت: در صدر اسلام برخی از متفکرین سعی کرده‌اند که مخاطب خودشان را عادت بدهند که اگر چیزی را نمی‌دانید با آن کنار بیایید و اصولاً نظام معرفتی ما به سمت ندانستن می‌رود. این در واقع همان دلیل علاج دانستن است.

دکتر احمد پاکتچی، عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع) و عضو شورای عالی علمی مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی در دومین نشست هم‌اندیشی جایگاه مطالعات قرآنی در تحول علوم انسانی که در سالن حکمت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد، سخنرانی خود را با عنوان «الزامات زبان شناختی مطالعات میان رشته‌ای در حوزه قرآن» ارائه داد.

وی سخنانش را با بیان اینکه در طول نیم قرن اخیر اتفاقات زیادی در علم افتاده است، آغاز کرد و گفت: از دهه ۷۰ ما با پدیده معرفت‌شناسی مضاعف در علوم مواجه ایم که همزمان با مبانی معرفت‌شناختی علوم پدیده میان‌رشتگی هم مورد توجه قرار گرفت. از طرفی علوم هم در مورد مواضع معرفت‌شناختی خودشان به چالش کشیده شدند و در همین راستا با بحث‌های میان‌رشته‌ای هم مواجه بودند.

وی در ادامه افزود: حوزه دیگری که در اواخر قرن بیستم پدیدار شد، علوم شناختی بود که می‌توان درباره آن از میان رشتگی شناختی صحبت کرد. در این زمان نگاهشان به معرفت، نگاهی فلسفی نبود بلکه با یک بحث میان‌رشته‌ای به تحلیل مسئله شناختی می‌

در مناظره میان مجتهد شبستری و قائمی نیا مطرح شد؛

فهم، همیشه ناتمام است / فقط به تفسیر هرمنوتیکی از قرآن بسنده نکنیم

نشست «هرمنوتیک قرآن؛ نخستین گامها در تفسیر قرآن» با سخنرانی محمد مجتهد شبستری، پژوهشگر علوم قرآنی و متخصص الهیات تطبیقی و علیرضا قائمی نیا، پژوهشگر ایرانی علوم دینی و فلسفه و رئیس پژوهشکده حکمت اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، در سالن اجتماعات دانشکده الهیات دانشگاه تهران برگزار شد.

در ابتدای این نشست مجتهد شبستری تعریفی کلی از هرمنوتیک ارائه داد و گفت: با اینکه سالهاست درباره هرمنوتیک صحبت می شود اما هنوز برای خیلی از ما اصطلاح نا آشنایی به شمار می آید؛ خیلی ها هرمنوتیک را با تفسیر و تأویل اشتباه می گیرند در حالی که تعریف ساده و کلی از هرمنوتیک این است که وقتی شما از این نشست بیرون می روید به دوستان می گوئید فلان چیزی که فلانی گفت را فهمیدم یا نفهمیدم، چیزی که از آن به عنوان فهمیدن یا نفهمیدن یاد می کنیم، هرمنوتیک است. وقتی ما از فهمیدن و تفسیر کردن حرف می زنیم منظورمان این است که در یکجایی معنای مشخصی وجود دارد.

وی افزود: نکته مهمی که در این میان وجود دارد این است که فهمیدن ها و تفسیرهای گوناگونی وجود دارد که این گوناگونی تفاسیر، معانی متفاوتی به وجود می آورد ضمن اینکه هدف های این تفاسیر هم با هم فرق دارند. به بیان دیگر متناسب با آن هدف ها تفسیرهای متفاوتی، گیر تفسیر کنندگان می آید.

شبستری ادامه داد: ما در عصر و زمانی زندگی می کنیم که علوم جدید و فلسفه های گوناگونی وجود دارد و همه آنها ما را مورد تحدی قرار می دهند که تکلیف خودتان را با فلسفه ها و علوم جدید روشن کنید و گرنه نمی توانید به فهم قابل قبولی از کتاب و سنت برسید. عمده ترین این دانش ها فلسفه های گوناگون زبان، علوم زبان شناسی، هرمنوتیک جدید، تاریخ و انسان شناسی هستند.

نویسنده کتاب «هرمنوتیک، کتاب و سنت» اضافه کرد: در چنین شرایطی ما نمی توانیم به میراث گذشته مان بسنده کنیم بلکه باید مسائل، موضوعات و استدلال های موجود در قلمروها و علوم ذکر شده را بررسی و نسبت آنها را در فهم و تفسیر خودمان از کتاب و سنت تعیین کنیم. کاری که مسلمانان در گذشته هم انجام دادند و فرهنگ و تمدن اسلامی از همین دیالوگ ها و ارتباطات به وجود آمده است.

این پژوهشگر علوم قرآنی گفت: وقتی من از هرمنوتیک قرآن حرف می زنم، منظورم این نیست که آیا متن قرآن یک معنی واحد دارد یا معانی متعدد. متأسفانه در ایران از زمانی که هرمنوتیک مطرح شد کسانی که به این موضوع پرداختند داستان را اینگونه مطرح کردند که متن قرآن یا معنی واحد دارد یا متعدد در حالی که اینگونه نیست. منظور من از هرمنوتیک قرآن همه بحث ها و موضوعاتی است که ضرورت دارد ما تکلیفمان را با آن روشن کنیم تا بتوانیم بگوئیم امروز کتاب و سنت را فهمیدیم.

وی افزود: هرمنوتیک فلسفی تا قبل از گادامر به روش

می پرداخت ولی بعد از گادامر به تفلسف پرداخت و مطرح کرد که هرمنوتیک، فلسفه است نه علم. در گذشته هرمنوتیک، دستوری بود یعنی افرادی دستور می دادند که اینگونه بفهم اما هرمنوتیک جدید اینگونه نیست. از طرفی هرمنوتیک جدید را نباید بحثی در ادامه بحث های هرمنوتیک قدیمی دانست. در گذشته کانت معتقد بود ما جهان را آنطور که می نمایم درک می کنیم نه آنگونه که هست بعد از این گفته کانت، طرفداران هرمنوتیک جدید مثل شلایرماخر مطرح کردند که ممکن است درک متن هم اینگونه باشد.

شبستری تصریح کرد: وقتی این نظریه مطرح شد شلایرماخر گفت ماجرای فهمیدن، حصول فهم است نه رسیدن به معنا؛ یعنی ما دنبال فهم هستیم نه اینکه معنا چیست. به این ترتیب فهم در مقابل معنا قرار می

یاد شده است. گادامر معتقد است: هیچ کس نمی تواند همه آنچه را در درون خود دارد بیان کند و همیشه مقداری از سخنان فرد ناتمام می ماند. به همین دلیل هرمنوتیکی ها می گویند به شنیدن حرف ها نمی توان بسنده کرد چون آن شنیده ها فقط بخشی از حرف و مانند نوک کوه یخ است؛ برای فهم یک حرف باید آن را دنبال کنیم. یکی از محققان، ۱۷ مدل تفسیر و فهم بیان کرده و برای آنها ۱۷ هدف آورده است. بنابراین هر وقت می رویم سراغ فهم یک متن باید هدفمان را مشخص کنیم و بگوئیم از متن چه می خواهیم. متأسفانه این نوع فهم و تحلیل در علمای دینی ما سابقه ندارد. شبستری اضافه کرد: تحدی که در ابتدای حرف هایم اشاره کردم اینجا مطرح می شود که از ما می پرسند براساس این اعتقاد مشهور که کل متن قرآن را خدا آورده



است، آیا می توان متن را تفسیر کرد یا نه؟ اگر بله با کدام هدف اگر خیر چرا؟ به عبارت دیگر آیا می توانیم بگوئیم که وقتی ظاهر یک آیه، نهی است باطناً هم به نهی اشاره دارد و معنی نهی می دهد؟ بنابراین نکته اصلی صحبت من این است که باید بدانیم با این اعتقادات مشهور چه کنیم. پاسخ من به این سوال این است که باید تفسیرهای گذشتگان، عارفان، فقیهان و ... را نقد و بررسی کنیم؛ به منبای این اعتقادات مشهور پردازیم و به تحدی هایی که به ما می شود با چشم باز نگاه کنیم نه اینکه از آنها چشم پوشی کنیم. به عنوان مثال تفسیر علامه طباطبائی از قرآن را نقد و بررسی کنیم. این را در نظر داشته باشید که من در اینکه این تفسیر کامل ترین و بهترین تفسیر از قرآن است شک ندارم ولی به نظرم لازم است که مورد نقد و بررسی قرار بگیرد.

پس از سخنان شبستری، علیرضا قائمی نیا بحث خود را آغاز کرد و گفت: نکته کلیدی بحث این است که ما در عصر جدید با دو دسته دانش مواجه هستیم؛ دانش های محتوایی و دانش های روشی. در هیچ دوره ای اندازه عصر ما دانش های روشی مطرح نبوده است. ما در این عصر، از دوره های اولیه که به آثار غربی دسترسی نداشتیم گذر کردیم و در متن دانش های جدید قرار

گیرد. از اینجا به بعد فهم هرمنوتیکی شلایرماخر مطرح شد و نطفه ادعای بزرگی به نام «دیگری» بسته شد. براین اساس، کتاب و سایر مکتوبات، «دیگری» نیست. «دیگری» باید ذهنی مثل تو باشد وقتی ما می گوئیم دیگری را می فهمیم به مثابه آن چه در ذهنمان است فهمیدیم. نکته قابل تامل در اینجا این است که در فهم هرمنوتیکی همیشه یک گسست و فاصله به نام نامفهومیت اتفاق می افتد و تا این نامفهومیت نباشد فهم اتفاق نمی افتد.

نویسنده «امالاتی بر قرائت انسانی از دین» ادامه داد: توجه داشته باشید که فهمیدن کلی وجود ندارد یعنی برای اینکه بتوانیم یک متن را بفهمیم باید سوال پرسیم. وقتی می گوئیم فهمیدم یعنی پاسخ سوالم را گرفتیم. فهم متن یعنی آنقدر که سوال کردی و جواب گرفتی همانقدر فهم برایت محقق شده است. از این مباحث، مسائل مهم تری به وجود می آید و آن هم اینکه همیشه فهم ناتمام است و فهم کامل معنا ندارد؛ یعنی ما نمی توانیم بگوئیم فلان کتاب را کامل فهمیدیم.

این فیلسوف و پژوهشگر توضیح داد: ناتمام ماندن فهم در آثار گادامر چیزی است که از آن به عنوان «دیگری»



گرفتیم. زبان شناسی، هرمنوتیک، معنا شناسی، نشانه شناسی و... از جمله این دانش های جدید هستند. وی افزود: هرمنوتیک از واژه هرمس گرفته شده است؛ هرمس پیام رسان معبد دلفی به دیگران بوده است. در واقع او پیام را از خدایان معبد دلفی می گرفت و برای بقیه توضیح می داد و ترجمه می کرد. یکی از تفاوت های هرمنوتیک با علوم دیگر مثل زبان شناسی و نشانه شناسی این است که یک دانش متلون است و در هر دوره تغییر می کند. هرمنوتیک جدید از زمان شلایرماخر و تقابل کاتولیک با پروتستان آغاز می شود. لوتر این سوال را مطرح کرد که وقتی با فهم های متعددی از کتاب مقدس مواجه می شویم، کدام را قبول کنیم؟ کلیسای کاتولیک پاسخ داد فهمی که کلیسای کاتولیک مطرح می کند را باید پذیرفت از همین جا دو نزاع اصلی بین قصدگرایان و کسانی که قصدگرایی را نفی می کنند به وجود آمد. توجه داشته باشید که قصدگرایی که در علم اصول ما وجود دارد با قصدگرایی هرمنوتیکی که اشاره کردم فرق دارد.

رئیس پژوهشکده حکمت اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ادامه داد: شلایرماخر به موضوع هرمنوتیک صورت کانتی داد - کانت مسائل استعلایی را در فلسفه باب کرد- به بیان دیگر شلایرماخر مطرح کرد که فهم محصولات زبانی در چه شرایطی امکانپذیر است اما مشکل هرمنوتیک شلایرماخر این است که از یک طرف تلاش می کند کلیات را شامل بشود از طرف دیگر محدودیت هایی را برای فهم قائل می شود؛ یعنی او هرمنوتیک را فهم هر چیزی نمی دانست. دلتای اما هرمنوتیک را به روش شناسی علوم روحی یا علوم انسانی انتقال داد. بنابراین همانطور که معلوم می شود هرمنوتیک دائماً در حال تغییر است. چنانکه هایدگر هم در قرن بیستم هرمنوتیک را به بحث هستی شناسی بنیادین نسبت داد.

قائمی نیا با اشاره به تغییری که گادامر به هرمنوتیک داد، گفت: مهم ترین تغییر هرمنوتیک توسط گادامر اتفاق افتاد چون او دوگانگی عمومیت و محدودیت را حذف کرد و آن را به دانش فهم تغییر داد. از نظر گادامر فهم، عمومی ترین پدیده بشری است و هر جایی فهم است، هرمنوتیک هم هست. بنابراین به عقیده او هرمنوتیک عامه ترین فلسفه است. متأسفانه در ایران هرمنوتیک ناقص متولد شده و به نظرم این دانش به یک حرکت

انتقادی احتیاج دارد. به عقیده بنده ما نیازمند فعالیت های انتقادی هم نسبت به دانش مدرن و جدید و هم نسبت به سنت هستیم؛ چون حقیقت از میان این دو زاده می شود. به بیان دیگر ما نیازمند یک رویکرد انتقادی دو طرفه هستیم. اتفاقات معرفتی عالم غرب هم به ما یادآور شد که ما به این انتقادات نیاز داریم.

نویسنده «تجربه دینی و گوهر دین» اضافه کرد: من مباحث زبان شناسی و نشانه شناسی را از هرمنوتیک بیشتر متناسب با عالم اسلام می دانم؛ گوهر هرمنوتیک فلسفی گوهر فلسفه قاره ای و گوهر فلسفه قاره ای هم تاریخیت است. مبحث تاریخیت اولین بار در مباحث هگل مطرح شد به این معنا که ما به امر واقع دسترسی نداریم و حجاب های تاریخی برای فهم آن وجود دارد. بعد از گادامر مباحث مختلفی در این باره مطرح شد؛ مثلاً اینکه تاریخیت در فهم هر فهمنده ای با یکسری محدودیت های تاریخی مواجه است، بنابراین ما فهم مطلق نداریم. از مجموعه این مباحث دو تفسیر به وجود آمد: تاریخیت ساختی گرا و تاریخیت واقع گرا؛ براساس تاریخیت ساختی گرا، خود خواننده یا فهمنده حقیقت را می سازد و حقیقت شیء مستقل از خواننده یا فهمنده نیست. براساس تاریخیت واقع گرا اگرچه انسان محدودیت های تاریخی برای فهم متن دارد اما در نهایت به هر شکلی می تواند به حقیقت برسد.

قائمی نیا گفت: به نظر من اگر قرار است که برای قرآن روش شناسی تعیین کنیم باید همه اضلاع آن را در نظر بگیریم و هرمنوتیک به تنهایی کافی نیست. ضمن اینکه هرمنوتیک فلسفی چون خصلت ضد روشی دارد، نمی توان از آن برای قرآن استفاده کرد. استفاده از هرمنوتیک روشی بهتر است. اگرچه من برای آن هم خیلی قوت و ارزش قائل نمی شوم چون تفکر هرمنوتیکی اسلامی یک نوع تفکر زبانی است. رئیس پژوهشکده حکمت اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی افزود: بنده به سنت و دانش نگاه و حیاتی ندارم و معتقدم باید هم به دانش جدید و هم به سنت نگاه انتقادی داشته باشیم. علاوه بر این به نظرم استفاده از دانش جدید می تواند انسدادی که در معرفت دینی وجود دارد را رفع کند و ما را به زوایای جدیدی از کتاب و سنت برساند. بنابراین اگر بخواهیم یک حرکت انقلابی بکنیم باید از روش ها و دانش های جدید استفاده کنیم.

پس از صحبت های مستقلی که هر کدام از میهمانان انجام دادند، در بخش دوم هر کدام به صورت مختصر آراء یکدیگر را نقد و بررسی کردند. شیبستری در این بخش گفت: منظور من از اینکه گفتیم تکلیفمان را با مسائل و ایده های جدید روشن کنیم این نیست که از هرمنوتیک شلایرماخر یا گادامر استفاده کنیم ولی نمی توانیم هم به آنها بی توجه باشیم. ضمن اینکه من با این مدعا که مسائل زبان شناسی و نشانه شناسی برای مسائل اسلام مناسب ترند، موافق نیستم چون آن ها هم مشکلات و گرفتاری های خود را دارند. ما نمی توانیم به مسائل، نگاه زبان شناسانه یا نشانه شناسانه داشته باشیم ولی به نظریات آنها توجه نکنیم.

وی افزود: مثلاً براساس نظریات ارتباطی در ارتباط باید وجود ارتباط گیرنده و پیام گیرنده احراز شده باشد در حالی که در فهم زبان شناسانه ما این کار را نمی کنیم و وجود این دو عنصر را براساس ایمان محرز شده می دانیم در حالی که اعتقاد چیزی غیر از فهم، نشانه شناسی و ارتباطات است. یکی از مشکلات ما مسلمانان هم این است که هر جا کم می آوریم، حرف ایمان و اعتقاد را به وسط می آوریم. نشانه شناسی یک علم تجربی است، بنابراین فهم و اعتقاد اینجا به درد نمی خورد.

وی ادامه داد: من در اینکه خدا پیامش را به پیامبر داده است شکی ندارم ولی از کجا می توانیم بگوئیم که این متن زبانی عیناً همان چیزی است که خدا گفته است؟ چیزی که در عالم اسلام تحدی می کند، مسئله نشانه شناسی، هرمنوتیک و... نیست، تحدی این است که مسائل علم جدید می گوید شما چگونه می توانید بگویید خداوند از طریق قرآن با شما سخن می گوید. باید ببینیم اینکه خدا گفته چنین کن و چنان کن را در عصر جدید چگونه حل کنیم.

قائمی نیا در این بخش گفت: به نظر می رسد در تفکر آقای شیبستری چرخشی به وجود آمده است، چون ایشان در کتاب «هرمنوتیک؛ کتاب و سنت» هرمنوتیک فلسفی را مبنا قرار داده اند ولی امروز به همه هرمنوتیک ها توجه کردند که البته من از این اتفاق خوشحالم. نکته مهمی که وجود دارد این است که ما فقط با یک دانش و هرمنوتیک، مدرن نمی شویم بلکه باید جایگاه سنت را هم تعیین کنیم، چون در غیر این صورت ته این ماجرا چیزی برایمان باقی نمی ماند به بیان دیگر اگر با هرمنوتیک فلسفی مباحث را جلو ببریم چیزی برایمان نمی ماند.

وی در پایان گفت: اگر می خواهیم مدرن شویم باید روز به روز آپدیت شویم و هرمنوتیک را تکمیل کنیم. من نمی گویم استفاده از روش های زبان شناسی و نشانه شناسی آخرین کار است، اتفاقاً تازه شروع کار است ولی معتقدم نمی توان آن را نادیده گرفت. علاوه بر این نباید همه چیز را مسأوی تفسیر و برداشت های انسانی دانست چون بالاخره یک واقعیت وجود دارد. به عقیده من با رویکردهای معاشناختی و زبان شناختی ممکن است به معنای متن برسیم در حالی که قائل بودن به فهم هرمنوتیکی همه چیز را محدود و دست بشر را خالی می کند.

آخرین بخش این جلسه به پرسش و پاسخ مکتوب میان حاضرین و اساتید اختصاص داشت که به دلیل بی ارتباط بودن پرسش ها به موضوع بحث از بسیاری از آنها چشم پوشی و این بخش از برنامه خیلی کوتاه برگزار شد.

رئیس انجمن بین‌المللی فلسفه میان‌فرهنگی تبیین کرد:

مقصود هایدگر از «اومانیته» در «نامه‌ای در باب اومانیزم»



پروفسور گورگ اشتنگر در دانشکده ادبیات و فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی به ارائه سخنرانی خود پیرامون مقصود هایدگر از اومانیتیه در «نامه‌ای در باب اومانیزم» پرداخت.

از سال ۲۰۰۶ عضو هیئت مدیره «انجمن بین‌المللی فلسفه میان‌فرهنگی» است و از سال ۲۰۰۹ ریاست این انجمن را به عهده دارد همچنین از سال ۲۰۱۱ استاد رسمی دانشگاه وین و صاحب کرسی فلسفه در چنانی گلوبال؛ فلسفه میان‌فرهنگی ۲۱ او همچنین رئیس انستیتو فلسفه دانشگاه وین است.

این جلسه با سخنان مقدماتی دکتر علی اکبر مصلح رئیس دانشکده پیرامون جنبه های مهم اندیشه پروفسور اشتنگر برای ما آغاز شد. وی با ذکر این نکته که پروفسور اشتنگر شاگرد شاگرد هایدگر (هاینریش رومباخ) است، متذکر شد که تا به حال آراء هیچ فیلسوف غربی به اندازه هایدگر در ایران مورد توجه قرار نگرفته است و از همین رو یقیناً نظرات کسی مانند پروفسور اشتنگر برای ما تا حد زیادی جالب توجه خواهد بود.

دکتر مصلح در ادامه صحبت های خود در باب اهمیت سخنرانی پروفسور اشتنگر با یادآوری این موضوع که زمینه اصلی پژوهش های وی، فرهنگ های ژاپنی و کره ای است عنوان کرد: به اعتقاد برخی از پژوهشگران فلسفه، فهم ما از هایدگر شباهت زیادی به فهم مدرسه فلسفه کیوتوی ژاپن دارد و از این جهت نیز اندیشه او برای ما واجد اهمیت است.

نکته دیگر اهمیت اندیشه اشتنگر از نظر دکتر مصلح طرح تاریخ وجود است که با آن چیزی که هایدگر مطرح می کند تا حدی تفاوت دارد. هایدگر در طرح خود تلاش کرد از یک متفکر اروپایی فراتر رود و نگاهی هم به فرهنگ شرقی در طرح این تاریخ وجود بیاندازد. با این حال موفقیت چشمگیری در این مورد به جهت آگاهی اندک از فرهنگ شرقی پیدا نکرد. اما پروفسور اشتنگر با استفاده از فلسفه هایدگر و همچنین آشنایی عمیق با فرهنگ های شرقی توانسته است، شکل کامل تری به این طرح هایدگری بدهد.

پروفسور اشتنگر با ذکر این نکته که این اولین بار است که به ایران می آید، از تجربه حضور دو روزه خود در اصفهان و جلسه ای که در فرهنگستان علوم برگزار کردند به نیکی یاد کرده و آن را نشستی مفید خواند.

گورگ اشتنگر در سال ۱۹۵۷ در آشفنبورگ در ایالت بایرن آلمان متولد شد. وی از سال ۱۹۷۷ تا ۱۹۸۷ در دانشگاه وورتسبورگ در رشته های زبان و ادبیات آلمانی، زبان شناسی، تاریخ هنر و مدیریت بازرگانی تحصیل کرد و در سال ۱۹۸۸ در رشته های فلسفه، زبان شناسی، تاریخ ادبیات جدید آلمانی به درجه دکتری نائل شد. پس از آن در دانشگاه های (وورتسبورگ، مونیخ، توینگن) به تدریس و تحقیق در زمینه فلسفه میان‌فرهنگی پرداخت. در طی این سال ها گرایش اصلی پژوهش های علمی- فلسفی ایشان به گفتگو و مفاهمه میان‌فرهنگی، به ویژه با فیلسوفان و اندیشمندان کشورهای آسیای شرقی (ژاپن، چین و کره)، معطوف بود و به همین دلیل، یکی از بنیان گذاران انجمن بین‌المللی فلسفه میان‌فرهنگی به شمار می رود.

اشتنگر از سال ۱۹۹۲ همکاری رسمی خود را با دانشگاه ها و متفکران ژاپنی آغاز کرد؛ از سال ۲۰۰۰ تا کنون، از ویراستاران مجموعه آثار هایدگر به زبان ژاپنی و از سال ۲۰۰۳ مسئول اصلی بخش آلمانی این مجموعه است. اساساً توجه وی به سنت فلسفه ژاپنی و رابطه نزدیک با متفکرانی نظیر ریوزوکه هاشی (Ryōsuke Ohashi) در همین رابطه شکل گرفته است. او عضو هیئت تحریریه چندین مجموعه پژوهشی مانند «مطالعات در باب فلسفه میان‌فرهنگی»، «میان‌تاریخی فلسفه میان‌فرهنگی بودن»، «هم‌اندیشی فلسفی در عرصه جهانی»، «کتابخانه میان‌فرهنگی» و «مجله پلی‌لوگ (Polylog)» است. اشتنگر در سال ۲۰۰۳ با تألیف رساله «فلسفه میان‌فرهنگی بودن- تجربه و جهان ها. مطالعه ای پدیدارشناختی» به درجه استادی رسید؛

وی موضوع سخنرانی خود را فلسفه اومانیزم بر مبنای نامه ای در باب اومانیزم هایدگر عنوان کرد و گفت: «از طریق تفکر هایدگر در قرن بیستم تلاش شده تمام فلسفه یک جا دریافت و فهمیده شود و در عین حال ثمرات آن از دل این فهم به دست آمده، بیرون کشیده شود و مهم تر از همه این ها ایجاد یک فهم بنیادین از پرسش فلسفی با همان پرسش درباره نسبت هستنده و هست یا وجود و موجود است.

وی افزود: کتاب کوچک نامه ای در باب اومانیزم از آن جهت که امکان نگاهی جامع به تفکر هایدگر را فراهم می کند بسیار مهم است. این کتاب به منزله گشت دوم برای تفکر هایدگر (در نسبت با وجود و زمان) محسوب می شود. هایدگر در این کتاب با نگاهی به فلسفه مغرب زمان نه با نیت غلبه که به عنوان یک اروپایی و یک آلمانی به آن نگاه می کند و این زمینه مساعدی را برای آغاز گفتگو در فلسفه میان‌فرهنگی ایجاد می کند.

اشتنگر پس از بیان این مقدمه در اهمیت کتاب نامه ای در باب اومانیزم هایدگر صحبت های خود را با توجه به محدودیت زمان اینگونه ادامه داد: «کل بحث اومانیزم در فلسفه اروپایی با یک پرسش بنیادین آغاز شد. آن پرسش این است که چه چیزی اروپا را اروپا کرده؟ نیچه در زمینه همین بحث خود را یک اروپایی خوب معرفی می کند، هوسرل معلم هایدگر در کتاب مشهور خود بحران در علوم اروپایی را مطرح کرد که البته وقتی او صحبت از علوم می کند مقصودش فلسفه هم هست. هوسرل در نتیجه طرح این بحث به یک اصالت عینیت و ابژکتیویته ای می رسد و غرب شناسنده و سوژه را یکسره نادیده می گیرد و به ویژه دو جنگ جهانی و خصوصاً جنگ جهانی دوم زمینه اساسی طرح این پرسش می شود که چه چیزی اروپا را اروپا کرده؟ همه این ها زمینه طرح این پرسش از هایدگر که چه فهمی از اومانیزم وجود دارد و نگارش نامه ای در باب اومانیزم را ممکن کرد. این پرسش، پرسش شخص هایدگر نیست، بلکه پرسش زمانه است و هایدگر تلاش می کند در پاسخ به این پرسش معنای جدیدی به اومانیزم و اومانیتیه ببخشد.

اشتنگر در بخش دیگری از سخنرانی خود سیر تطور تاریخی اومانیزم را این طور توضیح داد: «هایدگر تاریخ اومانیزم را با جمهوری رم آغاز می کند که صیغه ای هلنیستی و یونانی دارد. دو گانه ای که در مدینه رمی ذیل اومانیزم شکل می گیرد دوگانه انسان عاقل در برابر انسان بربر است. انسان در این تاریخ از تمام موجودات متمایز می شود نه فقط به آن جهت که حیوان ناطق است که به جهت تفریق اندیشه و زبان و در واقع رسیدن به امر تالیف. در این دوره درک امر واحد و مفهوم وحدت متناظر است با درک و کشف امر کلی. کلی مبنای

هر آن چیزی است که هست اما هیچگاه خود ظاهر نمی شود و ایجاد این فهم منجر به تولد مفهوم ذات می شود. نتیجه همه این ها توجه به امر تربیت است که مجموع شان قوام بخش مفهوم انسانیت و اومانیزم می شوند. اومانیزم اولیه بصیرتی است که نشان دهنده نسبت انسان و عقل و همچنین عقل و کلی است.

وی افزود: به دنبال این دوره ما با اومانیزم مسیحی رو به رو هستیم، که از یک طرف اندیشه ای که در مدینه رمی بود را اخذ می کند اما از طرف دیگر با توسعه مفهوم شخص به شدت عمیق تر و وسیع تر می شود. در این جا سر و کار تنها با اندیشه نیست بلکه با زندگی و آگزیستانس انضمامی است. بحث در باب دستکاری روح هر فرد است آن هم در قبال قدرت مطلقه خداوند. در این مقطع تاریخی به گفته هایدگر انسان به عنوان فرزند خدا ظاهر می شود. اومانیزم مسیحی انسان را در یک خشوع نسبت به امر الهی می بیند. دوگانه ای که در فرهنگ هلنی با عنوان انسان عاقل و بربر طرح شده بود تبدیل به انسان مسیحی و غیر مسیحی می شود.

اشتنگر در ادامه گفت: دوره بعدی دوره رنسانس است. به اعتقاد هایدگر در رنسانس ما شاهد احیای دوره رم باستان هستیم. این اعتقاد تا حدی زیادی درست است. اما باعث می شود بعضی از ویژگی های دوره جدید نادیده گرفته شود. در میان اومانیزم های این دوره هربرت و هومبالت بیشتر تأکید بر نقش زبان در فرهنگ انسانی دارند. (البته هربرت بیشتر بر نقش زبان در شکل دهی به قوم و تربیت فرهنگی و ملی و هومبالت بر نقش زبان در تربیت فردی و زبانی بودن فرد تأکید دارد). اما از سویی دیگر کانت و هگل تأکید بر سوژه کنونیته استعلاعی به عنوان شرطی برای امکان شناخت و امکان تجربه به طور کلی دارند. انسان بودن در نزد کانت عمدتاً تکیه بر مفهوم شیون و شان منزلت آن دارد. او همه انسان ها را از طریق یک قانون اخلاقی مبتنی بر تکلیف در مفهوم اومانیتیه به هم پیوند می زند و به وحدت می رساند.

وی افزود: مسئله عمده هگل نیز بحث روح مطلق و عقل تاریخی متجلی در این روح است. مجموع این نظرات باعث ظهور اومانیتیه ای می شود که حاصل زیست است و خود را در جریان زندگی نمایان می کند. هگل، آخرین فیلسوف نظام ساز در تاریخ فلسفه است. پس از او نه نیچه که کیر کگور نه مارکس هیچکدام دست به چنین عملی نمی زنند. از این پس ما با اومانیزم رو به رو هستیم که دیگر صرفاً جنبه عقلی ندارد. فیلسوفان چون فوئر باخ و بعدها مارکس توجه ما را به ساختارهای بنیادینی جلب می کنند که خود مقدم بر عقل زمینه قوام عقلی و صورت های عقلی را فراهم می کنند. از دیدگاه این متفکرین انسان طبیعی حقیقی، انسان اجتماعی است. (این

جمله متعلق به فونرباخ است که مارکس بعدها از آن پیروی کرد، در واقع این انسان اجتماعی است که زمینه را برای قدم های بعدی تحقق اومانیزم فراهم می کند. اومانو یا انسان حقیقی باید بتواند در میان همه اعمال قدرت ها و سلطه ها جای خود را باز کند. اعمال قدرت و سلطه هایی که در رونماهای فرهنگی و همچنین شیوه تولید و نظام اقتصادی خود را تحمیل می کنند. وضعیت انقلابی که در تضاد بین اومانو و ساختار قدرت رخ می دهد زمینه بروز اومانیزم خواهد بود.

وی در ادامه با اشاره به نظر سارتر در این باره و مقاله اش با عنوان «آیا اگزیستانسیالیست یک اومانیزست است؟»، گفت: سارتر با مطالعه وجود و زمان هایدگر و الهام از آن سعی در ایجاد نوعی فلسفه متعدد می کند. سارتر در این جا قصد دارد به ممکن بودن دازاین و بیرون نهادگی نهفته در دازاین و همچنین بیرونی شدن آن از هرگونه متافیزیکی اشاره کند و فارغ از هر اومانیزمی به آن پاسخ دهد. در این جا بحث بر سر فرد است. تنها اوست (فرد) که فراخوانده شده و باید به عنوان یک وجود صرف خود را طرح کند تا از این طریق بتواند به عنوان یک واقعیت صرف از خویش فراتر رود. انسان در این جا باید مجال دهد که اعمالش سخن بگویند زیرا تنها از این طریق است که می تواند از عهدۀ اومانیزم برآید. به این ترتیب نه تنها وجود بر ماهیت سبقت می گیرد بلکه آن را بنیان گذاری می کند. اگزیستانسیالیست هیچ راه دیگری را پیش رو ندارد و این یادآور سخن مشهور سارتر است که انسان محکوم به آزادی است.

وی با بیان اینکه هایدگر در ادامه دست به نوعی تبار شناسی اومانیزم می زند، گفت: به اعتقاد او تمامی اومانیزست ها ریشه در یک نوع متافیزیک دارند. چه به آن وقوف داشته باشند؛ همانند یونانی و کانت، و چه آن را نفی کنند مانند نیچه مارکس و سارتر. او تمام این دوالیسم های مطروح در نظر اومانیزست های پیش تر اشاره شده را صورت های متفرعی از یک اومانیزم بنیادی تر می داند که آن را اومانیت می نامند. مقصود هایدگر از متافیزیک و مابعدالطبیعه بخشی از فلسفه نیست بلکه وقتی سخن از متافیزیک به میان می آورد از یک نوع اندیشه و روش اندیشیدن سخن می گوید. روشی که موجود را به جای وجود می نشاند و وجود تنها موجود را می فهمد. مابعدالطبیعه هر آنچه با آن مواجه می شود را تبدیل به موضوع می کند یا به تعبیر آدرنو تبدیل به شیء می کند.

بحثی که پیرامون سوژه و ابژه در مابعدالطبیعه در گرفته یا به تعبیر هایدگر وجود و موجود، همه از نظر او فرع بر بحث در جهان بودن است که مطرح می کند. در این جا جست که هایدگر به جای پرداختن به مقولات آنچنان که در سنت مابعدالطبیعی مطرح بود بازگرداندن آن ها به اگزیستانسیالیسم یا اوصاف وجودی دازاین را وجه همت خود قرار می دهد. در این جا مسئله به جای مسئله شناخت تبدیل به مسئله دغدغه می شود. در این جا بحث صرفاً معرفتی نیست بلکه مسئله زندگی است.

رئیس انجمن بین المللی فلسفه میان فرهنگی گفت: بحث هایدگر در این رساله پاسخ به این پرسش است که چگونه می توان دوباره معنایی برای اومانیزم در نظر آورد. با استفاده از نظر هایدگر ما می توانیم بگوییم اومانیزم آنچنان که باید به نزد خودش نرسیده است. طرح مسئله اومانیزم همواره بدین گونه بود که از انسان آغاز می شد و به سوی او نیز می رفت؛ غافل از این که انسان تنها در زمانه خویش نمی زید بلکه او امکان ورود بر گشودگی وجود را پیدا کرده است. ما در این جا با مفهوم گشت مواجهیم. گشتی که بر خلاف وجود و زمان نه از جانب دازاین که این بار از جانب تاریخ هستی که یک اصل بنیادی تر است طرح می شود. گرچه ساختار بنیادین اوتولوژیک در اینجا حفظ می شود، یعنی ویژگی های دازاین از نظر هایدگر محفوظ می ماند اما دیگر بحث بر سر دازاین نیست، بلکه بحث بر سر «زاین» به معنای هستی است. اگر بخواهیم از خود هایدگر نقل قول کنیم باید این جمله را نقل کنیم که: در این جا (نامه ای در باب اومانیزم) تمامی آنچه گفتیم گشتی را طی می کند. گشت تنها تغییر موضع از کتاب وجود و زمان به موضع بعدی نیست بلکه در این گشت آن اندیشه ای که در وجود و زمان هم هایدگر کوشش کرده بود به آن دست یابد کامل شده است و به آن دست پیدا کرده است.

استاد فلسفه دانشگاه وین در ادامه گفت: هایدگر معتقد است تاریخ اندیشه، آن چیزی را فراموش کرده که اتفاقاً خود حامل تاریخ اندیشه است و آن وجود است. (مسئله تاریخ وجود که در نامه ای در باب اومانیزم به آن پرداخته می شود، یک بار دیگر در در سقزکاری با عنوان زمان و وجود به شکل مفصل تری از سوی هایدگر به بیان در می آید). اشتباه است اگر ما گمان کنیم هایدگر یک آنتی اومانیزست است. بلکه بحث او این است که اینک که در این مسیر طی شده از تاریخ وجود گشودگی وجود حاصل شده اومانیزم باید از نو اندیشیده شود و در واقع می تواند اندیشیده شود. منظور او این است که بحثی که تا به آن روز در باب انسانیت انسان شده هنوز به سطحی که باید نرسیده است. پرسش مهمی که پیش می آید این است که در نهایت این گشت چیست؟ پاسخ به این سوال از این جهت دشوار است که هایدگر در این جا از واژه ها خلاف معنای عرفی شان استفاده می کند.

پروفیسور اشتنگر گفت: برای انسان اما این مسئله است که آیا می تواند با آنچه که اقتضای ذات اوست و همچنین حوالش نیز هست منطق گردد یا خیر؟ این از این حیث اهمیت دارد که او (انسان) متناسب با ذات خویش باید نگاه بان (شیان) وجود باشد. از سوی این گشودگی تاریخ وجود یک خطایی متوجه انسان است و این عامل تکاپوی انسان برای در تناظر قرار گرفتن با این گشودگی است. بیرون ایستادگی دازاین از روشنی گاه وجود حاکمی از کوششی است برای پاسخ به همین خطاب. یا به عبارتی دیگر پاسخی به مسئله وجود. هایدگر در برابر توصیف زبان به عنوان مجموعه ای از علامات و نشانه ها معنایی، زبان را بروز و ظهور خود وجود توصیف می کند. وجودی که در عین آشکار کردن، می پوشاند. این که انسان قدرت تکلم دارد مُششاء است از همین بروز و ظهور وجود. انسان صرفاً از این جهت می تواند سخن بگوید که خود زبان سخن می گوید. هر انسانی با

زبان در زبان سر برمی آورد و می بالد. به نحوی که در وجود این انسان زبان بیش از آن چیزی که او سخن می گوید، سخن می گوید. ما در هر کلمه ای از زبان که حامل کلام ما می شود، می کوشیم تا با چیزی متناظر شویم. زبان خانه وجود است به این معناست که با هر کلمه در حال آشکار نمودن خویش و در عین حال پنهان ساختن خویش است. بدین ترتیب زبان گنجینه کلام ما است و شاید عبارت گنجینه لغت نیز از همین جا برخاسته باشد.

شاگرد شاگرد هایدگر ادامه داد: در دورانی که هایدگر در مسیر خویش از وجود و زمان سخن می گفت آنچه را که دریافت از زاویه زمان و بی بنیادی به آن می نگریست. من می خواهم این را به فرهنگ تعمیم دهم. بدین ترتیب می توان گفت زبان عبارت است از زمان مندی ای که به بیان درآمده باشد و این موهبتی است از جانب زمان. این موهبت معنای روشنیگاه، معنای وجود، معنای زمان، معنای حواله وجود و معنای وجود دوران ساز را در اختیار قرار می دهد. انسان باید خویش را در مسیر این موهبت و حواله قرار دهد و این زمانی میسر خواهد بود که او بتواند نطق باطن این موهبت را دریابد. این نطق در شکل واژه های بنیادین خود را به ظهور می رساند. این واژه ها همان واژه هایی هستند که اندیشمندان ذات اندیش و شاعران با آن ها به وجود می اندیشند. به عنوان مثلاً هایدگر در کتاب زمان و وجود واژه هایی همچون واحد، لاگاس، ایده، جوهر بودن، سوژگی، نزد کانت، موقعیت و اراده و امثال این ها نزد اندیشمندان بعدی را همان مفاهیمی بنیادی در نظر می گیرد که اندیشمندان ذات اندیش از طریق آن ها با وجود روبه رو می شوند. زبان در حقیقت تبدیل به واژه های بنیادینی می شود که خود را در روشنی قرار داده تا انسان متناظر با آن سخن بگوید و از همین رو است که انسان شبان و نگهبان وجود است. چرا که محل سکنی انسان همان خانه وجود است. این همان جایی است که هایدگر از آن به مهین و وطن تعبیر می کند. آنجایی که وطن و زادگاه اصلی انسانی بوده هست.

این شارح فلسفه هایدگر افزود: به این ترتیب معنای گشت آشکار می شود. ما در دوران پیش از گشت با مسئله فالعیت دازاین و طرح افکنی گره خورده با عزم دازاین روبه رو هستیم در حالی که در دوران گشت با یک انفعال و یک وانهادن و یک مجال داندی مواجه هستیم که متناظر است با زاین یا همان هستی. اراده مرد او تبدیل به حواله می شود یعنی آنچه در دوران فرستاده شده و سرنوشت انسان نیز هست. از دیگر سو فراهم آوری و تحیری که در وجود و زمان بود تبدیل می شود به نگهبانی و شبانی و تفکر و اندیشه تبدیل می شود به ذکر و به یاد آوردن. به یاد آوردن به این معنا که هنگامی که وجود خود را آشکار می کند ما ذکر وجود را خواهیم داشت و به نظر این نقطه عطف بزرگ تفکر هایدگر است. گشت نه تنها به مثابه نقدی که به تکنیک دارد و بیشتر به آن توجه می شود بلکه به عنوان تغییر موضع از تفکر سوژگی به ذکر است که خود را نمایان می کند.

اشتنگر گفت: فهمی که هایدگر در این کتاب از اومانیزم ارائه می کند از انسان فراتر می رود اما نه به معنای ابر انسان نیچه ای بلکه در این جا انسان بودن بر مبنای وجود است که طرح می شود و همواره ما با آشکارگی های وجود مواجه هستیم؛ آن هم با ویژگی ها و شرایط تاریخی ای که هر مدام از این آشکارگی ها با خود به همراه دارد. در این نگاه دیگر وجود، وجود بند موجود نیست بلکه خود را در یک قلمرو گشوده شده آشکار می کند و ما را مخاطب خویش قرار می دهد و ما را به سخن وامی دارد و در واقع اوست که سخن می گوید. انسان در این منظر به تناسب آن سخن است که سخن می گوید و در هر بار که به سخن می آید با ویژگی های تاریخی خویش در پاسخ آن سخن برمی آید. در واقع ما با یک تخطاب روبه رو هستیم. تخطاب انسان با تاریخ وجود. در این جا کلام هایدگر غامض تر از پیش می شود. او می گوید زبان هستی آن چیزی نیست که در قالب نهاد و گزاره و جملات به بیان درمی آید، بلکه آن چیزی است که مستقیماً به بیان در نمی آید و چه بسا که در پس آنچه به زبان می آید باید آن را جستجو کرد. خلاصه این که ما در این جا با یک مجال وجود دادن به وجود روبه رو هستیم. در واقع این فعل است اما نه در شکل مرسومش و نه بسته به اراده ما بلکه مجال دادن است. تعبیری که هایدگر در اینجا از اومانیزم دارد مبتنی بر زبان و مجال دادن به رخداد است. اندیشه هم در این جا با فعل مساوی می شود. یعنی دیگر تقسیم بندی نظر و عمل که پیشتر با آن مواجه بودیم را باید کنار بگذاریم و کمی عمیق تر شویم. به نظر دیگر آن طور نیست که ابتدا ما بیاندیشیم و سپس عمل کنیم. آن تفکری که با ابتدا اندیشیدن و سپس عمل کردن در تناظر قرار می گیرد آن اندیشه ای است که با ساختن و برپا کردن و پیش انداختن و آنچه که ما از صناعت و تکنیک می شناسیم گره خورده است. هر موقع ما صحبت از آن نوع از اندیشه می کنیم در واقع با یک حالت متفرع از اندیشه سروکار داریم. تمایز میان لوگوس و اتئوس هم به آن معنایی که پیشتر می شناختیم نخواهد بود. به همین دلیل است که هایدگر هیچگاه مستقلاً صحبتی از اخلاق و علم اخلاق به میان نیاورد. تعبیر هایدگر از اومانیزم یک نوع اومانیزم برون ایستا است. او می گوید: ایستادن در روشنیگاه وجود و من برون ایستایی انسان می نامم. انسان در این برون ایستایی دازاین را آشکار و محقق می کند. به تعبیر دیگر این اومانیزم یک نوع مجال دهنده است که وجود است. این گشت دیگر یک مسیر روشنی متفاوت در رسیدن به یک موضوع نیست بلکه گشتی است که انسان در تمامی اگزیستانس خود دارد. و در نهایت گشتی است که در اگزیستانس تمامی بشریت. به عنوان نتیجه گیری می توان گفت ما در این فهم تازه با اومانیزمی مواجهیم که دربرگیرنده تمامی فرهنگ هاست. هایدگر به همین دلیل است که وزن زیادی به شعر می دهد و تضادفی نیست که شعر ها حامل فرهنگ ها هستند.

استاد دانشگاه چستر انگلستان عنوان کرد:

بستر مناسب اروپا برای گسترش حرکت های افراطی

مسلمانان به کتاب سلمان رشدی در سال ۱۹۸۹ این اتفاق را یکی از نقاط عطف طرد از جامعه غربی معرفی کرد. وی افزود: قرار گرفتن اسلام سلفی و اسلام سیاسی در کنار یکدیگر، به شکل گیری تعریف جدید هویتی برای این گروه کمک کرد. این استاد دانشگاه، بحران رهبری را عامل موثر دیگر در ایجاد چالش در میان جوامع غربی برشمرد و امامان وارداتی (امامانی که در ترکیه و عربستان و اردن تربیت می شدند و به عنوان رهبران مذهبی به کشورهای غربی می رفتند) را عامل تشدیدکننده مسئله عنوان کرد.

سروراستار کتاب سال مسلمانان اروپا در پایان با اشاره به وجود پیش زمینه جرم در میان تازه مسلمانان را عامل حرکت های افراطی این گروه همچون انفجارهای پاریس دانست و جوان بودن، آرمان خواهی نسل جوان و جذابیت ایده خلافت در میان افراد را زمینه مساعدی برای به انحراف کشیده شدن عنوان کرد. وی افزود: شرایط پسااستعماری در خاورمیانه و انگیزه مخالفت با توافقنامه سایکس پیکو نیز در تبلیغات داعش بسیار مورد توجه هستند.

پروفسور شاربروت همچنین نسبت به تفکیک میان اسلام، اسلام سنی و اسلام سلفی تاکید کرد و آینده را نیز به دلیل عدم پاسخ مناسب و نبود برنامه جامع دولت های اروپایی تاحدودی نامیدکننده دانست و در پاسخ به سوالی در مورد شرایط فرهنگی و اجتماعی اروپا و بستر مناسب آن برای گسترش حرکت های افراطی بنیادگرا همچون داعش و فاشیسم، عنوان کرد اندیشمندان، بازیگران سیاسی و خصوصا رسانه های غربی تمایل ندارند که قرابتی میان این دو بیابند و ترجیح می دهند که همواره مسئله بنیادگرایی اسلامی را پدیده ای وارداتی قلمداد کنند، حال آنکه در حقیقت چنین قرابتی وجود دارد و می توان اینگونه از بنیادگرایی را واکنشی در برابر مدرنیته دانست.



دانست و افزود: این مسئله باعث عدم پذیرش در جامعه میدا از سوی و پذیرفته نشدن در جامعه غربی حاضر در آن از سوی دیگر شد.

پروفسور شاربروت، اقبال به اسلام سلفی را نقطه مرکزی هویت بخش به این نسل ها دانست و تمرکز اسلام سلفی را بر اصول اولیه اسلام معرفی کرد. وی با توجه دادن به گزینشی بودن قرائت اسلام سلفی از متون اصلی مانند قرآن، گفت: این نکته را فارغ از درستی و غلطی مطرح می کند.

نویسنده کتاب اقلیت شیعه در جهان معاصر، انزواطلبی را یکی از ویژگی های اصلی اسلام سلفی دانست و این نکته را عامل قطع ارتباط جوانان مسلمان اروپایی با جامعه غربی در مرحله اول و جدا شدن از سایر مسلمانان در مرتبه بعدی عنوان کرد. این استاد دانشگاه با اشاره به اعتراضات

نشست «بررسی علل پیوستن جوانان مسلمان اروپا به داعش» در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی و به میزبانی گروه تعاون و رفاه اجتماعی در سالن شهید ارشاد برگزار شد.

در این نشست، پروفسور الیور شاربروت استاد دانشگاه چستر انگلستان با اشاره به فراگیر شدن این دغدغه در جوامع اروپایی و مسلمانان ساکن اروپا، توجه به شرایط و بافتار اجتماعی مسلمانان مهاجر به اروپا در گذشته و رفتارهای این گروه به عنوان یک اقلیت را برای فهم مسئله بسیار مهم دانست.

وی در ادامه گفت: نیاز کشورهای اروپایی در سال های پس از جنگ جهانی دوم به نیروی کار، باعث شد که تعداد زیادی مهاجر به سمت کشورهای غرب اروپا راهی شوند. رئیس مرکز مطالعات اسلامی دانشگاه چستر، توهم بازگشت در میان مهاجرین را عاملی برای به حاشیه رانده شدن این گروه دانست و یاد نگرفتن زبان، برقرار نکردن تعامل و حاشیه نشینی را ثمره این تصور باطل عنوان کرد و گفت: از سوی دیگر جوامع اروپایی نیز تمایل به پذیرش این اقلیت نداشتند و کشورهای مانند هلند و آلمان با گذاشتن کلاس های عربی و ترکی برای مهاجرین، سعی در عدم جذب مهاجرین در جامعه خود داشتند. این استاد دانشگاه البته به متفاوت بودن برخورد با مهاجرین مسلمان از جامعه ای به جامعه دیگر اشاره کرد.

نویسنده کتاب کربلا در لندن با اشاره به نسل های بعدی مهاجرین مسلمان در اروپا، بیگانگی با مناسک دینی اجداد، وجود تناقض های هویتی و ضعف فرهنگی در میان این گروه را عاملی برای گسترش فردگرایی در میان این افراد

در همایش مرگ و زندگی عنوان شد؛

مرگ از دیدگاه عارفان ما، حاصل جمع زندگی است



زندگی و مرگ حل شود، مستلزم طی شدن فرآیندی است که مولوی پیشنهاد می کند: غلبه نفس جمادی بر مرگ، مستلزم ظهور نفس نباتی است و غلبه نفس نباتی بر مرگ، ظهور نفس حیوانی است و ... فرآیند تکامل و نوبه شدن

کدام دانه فرورفت در زمین که نرست؟ چرا به دانه انسانیت این گمان باشد؟ وی افزود: در عالم ماده، مرگ و زندگی متضادند. مفهوم زندگی، نظم و سازواری است و مفهوم مرگ بی نظمی و از هم پاشیدگی! اما اگر قرار باشد تضاد بین

مرگ در عالم هنر، ادبیات و همه فنون، زندگی را معنی دارتر و عمیق تر می سازد و برخلاف برخی سطحی نگران که نتیجه معکوس از آن دریافتند، مقدمات زیبایی مرگ که همان زندگی است، چنانچه هنرمندان و هنرشناسان و هنرورزانه طی شود، انجامش آن را نیز نیکو خواهد ساخت، سخن و تبیین مولوی این دقیقه را زیبا به تصویر می کشد:

به روز مرگ چو تابوت من روان باشد
گمان مبر که مرا در این جهان باشد
برای من تو مگرئی و مگو: «دریغ! دریغ!»
به دام دیو درافتی دریغ آن باشد
جنازهام چو ببینی مگو: «فراق! فراق!»
مرا وصال و ملاقات آن زمان باشد
مرا به گور سپاری مگو: «وداع! وداع!»
که گور پرده جمعیت جنان باشد
فروشدن چو بدیدی برآمدن بنگر
غروب شمس و قمر را چرا زیان باشد؟
تو را غروب نماید، ولی شروق بود
لُخْد چو حبس نماید خلاص جان باشد

اولین همایش ملی مردم شناسی «مرگ و زندگی» در موزه ملی تهران برگزار شد.

در این مراسم حسینعلی قبادی، سرپرست پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی گفت: در نظرگاه عرفان اسلامی، آنچه جهان برون و جهان پسین آدمی را می سازد، همین جهان درون، یعنی معرفت و عمل و رفتار ماست. مرگ از دیدگاه عارفان ما، حاصل جمع زندگی است. لذا نه انقطاع و گسست است، نه اضطراب و وحشت، بلکه انس و خلوت با خالق است، به قول مولوی: «مرگ ما هست و عروسی ابد». یا آنجا که می فرماید:

مرگ اگر مرد است، گو نزد من آی
تا در آغوش بگیرم تنگ تنگ
من ز او عمری ستانم جاودان
او ز من دلقی ستاند رنگ رنگ
از این روی، توجه هر چه بیشتر به سرانجام، وقوع آن را پذیرفتنی تر و مانوس تر و شناخته شده تر خواهد ساخت، عنایت به حقیقت

نفس انسان فرآیندی بسیار پیچیده است! در کنار مولوی، سعدی، ایستاده که راه برون رفت از مرگ را چنین تصویر می کند: رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند

بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت! یک قرن بعد حافظ، فرآیند تبدیل مرگ به زندگی جاودانی را عشق می داند!

هرگز نمیداند که دلش زنده شد به عشق ثبت است در جریده عالم دوام ما

قبادی ادامه داد: اما این «جریده عالم» چیست؟ بخشی از «جریده»، قبل از انسان ساخته شده است و بخشی به وسیله

و مشارکت خود انسان! از وقتی انسان در ساختن جریده عالم ورود کرده، نام

آن فرهنگ و تمدن شده است. انسان می کوشد از طریق انسانی کردن هستی

خود را جاودان کند! به رغم همه تنوع‌ها

و تکثرات گوناگون در میدان زندگی امام و ملل، همت اصلی بشر، پیمودن مسیر استکمالی است. بشر می خواهد خود را کامل کند و الگوی او، در این راه، خالق بشر است! ملت‌ها بنا به محدودیت‌های خود، فرهنگ خود را می سازند و آرزو دارند خود را در جریده فرهنگی خود جاودان کنند! محدودیت، تکثر و تنوع می سازد و تنوع اسباب تفرق است و تفرق، اختلاف می سازد و اختلاف، نزاع می آفریند و نزاع استکمال را به استثمار و استعمار و ... می کشاند.

وی افزود: آنگاه خدا از طریق پیامبران «برنامه» را می فرستد که فرآیندهای اصلاحی را بر فرهنگ بشر اعمال نماید! مثلاً می فرماید با آنکه شما را به صورت شعوب و قباایل آفریده‌ایم تا

توانید همدیگر را بشناسید و بدینوسیله هر یک در حضور سیطره فرهنگی خود، راه استکمال را بیمایید؛ اما برای پیشگیری از اختلاف و تفرق و پاشیدگی و ویرایش و جنگ، معیار تقوی را بشناسید و بر اساس آن در تعاملات اجتماعی، بین المللی و جهانی عمل کنید! آرمان امت واحد دین اسلام و حتی ادیان ابراهیم، با هدف آفرینش فرهنگ یا جریده واحد است که در آن هر عضو این امت واحد جایگاه استکمالی ویژه خود را خواهد داشت!

سرپرست پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تصریح کرد: استقرار در فرهنگ یا جریده امت واحد یعنی عبور از خرجه مرگ و زندگی و فرآوری از سلطه تکثر و تنوع متزاحم و پیوستن

به جاودانگی است! خدا چنین می خواهد! یعنی در قرآن به برنامه مدون برای استکمال انسان، خدا می خواهد که انسان با ورود به زندگی جمعی به متن آن جریده «جاودانه سرشت» وارد شود که فرمود: «فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی!» ظاهراً این جنت می تواند جامعه ایمانی مومنان یا بندگان خدا نیز باشد که بالطبع فرهنگی خواهد داشت و مدنی و نظامی و آدابی و ارکانی و مراتبی و مناسباتی و ... و این جامعه و فرهنگ آن پایدارترین ساختار بشری است که ضامن دوام و بقای زندگی فرد و اجتماعی نوع، هم در موقعیت زیستانی اوست و هم در موقعیت تاریخی و فراتاریخ نوعیت بشر! و این در کلیت تاریخ و در کلیت آفرینش و در کلیت انسان طنین دارد!

بی آزار شیرازی در همایش «گفت و گو برای زندگی» عنوان کرد؛

گفت و گوی سازنده؛ راه حل علمی رسیدن به امت واحد

اتمام برسانیم، خاطرنشان کرد: راه حل علمی تقریب در روش امام موسی صدر مسأله گفت و گو و شناخت مستقیم بوده است. متأسفانه برخی شناخت مذاهب را از نوشته‌های مخالفان دریافت می کنند و با نفی دیگران، خود را اثبات می کنند.

حجت الاسلام و المسلمین بی آزار شیرازی تأکید کرد: امام موسی صدر ضمن گفت و گو با علمای اهل تسنن لبنان با علمای الا زهر نیز گفت و گوها و نامه نگاری های مختلفی داشته است. نتیجه این گفت و گو سبب می شود که شیخ الا زهر به ایران سفر کرده و با علمای قم، مشهد و تهران دیدار داشته باشد.

وی ادامه داد: نتیجه دوستی امام موسی صدر با شیخ فحام (شیخ الا زهر) سبب می شود که وقتی از این شیخ اهل تسنن خواسته می شود تا فتوایی علیه فتوای شیخ شلتوت صادر کند، ولی این کار را نکرده و جواب دندان شکنی به مخالفان می دهد.

عضو شورای عالی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی با یادآوری حضور امام موسی صدر در مجمع البحوث الاسلامیه مصر گفت: گفت و گوی امام موسی صدر سبب شناختن مکتب اهل بیت (ع) می شود. ما نیز باید همانند امام خمینی (ره)، آیت الله العظمی بروجردی، امام موسی صدر، شیخ شلتوت، کاشف الغطا و ... برای وحدت و همبستگی مسلمانان گفت و گوی مسالمت آمیزی داشته باشیم.

وی افزود: تجمع العلما المسلمین لبنان نیز از ثمرات وحدت فقهی امام موسی صدر است. تلاش کنیم با گفت و گوی سازنده، اختلافات را برداشته و یک امت واحد شویم. برخی از افراد بد نیستند ولی مطالب برایشان بد تفهیم شده است که ما نیز باید همانند امام موسی صدر مکتب ائمه اطهار (ع) را به درستی معرفی کنیم.

حجت الاسلام و المسلمین بی آزار شیرازی در بخش دیگری از سخنان خود با اشاره به فعالیت ماهواره های تفرقه افکن به ویژه در لندن تصریح کرد: امروز استعمارگران شبکه های ماهواره ای را دست افرادی می دهند که تنها به دنبال فحاشی و ایجاد اختلاف هستند. ولی با این وجود فردی همانند امام موسی صدر که بر وحدت تأکید داشته اند را می ربایند.



علمای اهل تسنن بی بردم.

وی یادآور شد: امام موسی صدر تأکید می کند که نخست تقریب را از پدرشان فرا گرفته اند. حتی در زمینه تقریب کتابی با نام «لوا الحمد» نوشته اند که در آن احادیث مشترک میان شیعه و سنی را بیان کرده اند. آیت الله عبدالحسین شرف الدین که عالم شیعیان لبنان بوده نیز وصیت می کند: «امام موسی صدر جانشین من هستند».

عضو شورای عالی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، امام خمینی (ره)، آیت الله العظمی بروجردی، امام موسی صدر و آیت الله شرف الدین را مظهر ادب و کلام در نگارش مطالب نسبت به سایر مذاهب عنوان کرد و گفت: دیگران نیز باید از این بزرگواران یاد گرفته و بدانند که چگونه باید مکتب اهل بیت (ع) را معرفی کرد.

وی با بیان این که امام موسی صدر تأکید می کند باید کار ناتمام سید جمال الدین اسد آبادی را به

حجت الاسلام و المسلمین عبدالکریم بی آزار شیرازی عضو شورای عالی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی ۲۸ بهمن ماه سال ۹۴ در همایش «گفت و گو برای زندگی» که با محوریت بررسی تجربه امام موسی صدر در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی شهر مقدس قم برگزار شد، با اشاره به آیات قرآن به بررسی دلایل اختلافات میان امت‌ها پرداخت و اظهار کرد: اختلاف میان امت‌ها را می توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست، امت‌هایی که در برابر یکدیگر جدل دارند. دوم، امت‌هایی که به تعبیر امام موسی صدر با یکدیگر رقابت سازنده داشته و سبب ترقی، تعالی و تعافی می شوند.

وی افزود: اختلاف میان امت‌ها و انسان‌ها همواره وجود داشته و دارد، ولی افرادی که دارای روحیه رحمانی هستند اختلافات میان یکدیگر را وسیله رشد قرار می دهند، ولی افرادی که در جهل مرکب هستند این اختلافات را وسیله نابودی یکدیگر قرار داده و خودشان را سفید و دیگران را سیاه می بینند.

عضو شورای عالی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی با تأکید بر این که متعصبان شیعه و سنی می گویند جمع میان سیاه و سفید، نور و ظلمت صورت نمی گیرد، گفت: مخالفان تقریب می گویند که ما نور هستیم و دیگران تاریکی؛ در حالی که رجال و اهل تقریب تعبیری متفاوت تر از این متعصبان دارند. خواست رجال تقریب این است که ما خوبان هر امت را شناسایی کرده و با هم متحد کنیم.

وی ادامه داد: در هر امتی افراد خوب و بد وجود دارد، ولی باید به تعبیر امام موسی صدر خوبان هر امتی را کنار یکدیگر جمع کرده و علیه دشمنان خدا متحد کنیم. خود امام موسی صدر نیز با چنین باوری توانست در میان اختلافات فراوان فرقه های مختلف، وحدت ایجاد کند.

حجت الاسلام و المسلمین بی آزار شیرازی با اشاره به سفر سال ۵۲ خود به لبنان و دیدار با امام موسی صدر اظهار کرد: در این سفر ایشان دستور داد تا کتاب «قرآن و طبیعت» بنده به عربی برای مدارس لبنان ترجمه شود. همچنین بنده پس از سفر به لبنان به مصر رفتم که در آن جا به جایگاه و عظمت امام موسی صدر در میان

مقصود فراستخواه:

تفسیر، گفتگو با متن است/ میان رشتگی؛ امکانی برای معرفت بشری



مقصود فراستخواه، عضو هیئت علمی موسسه پژوهش و برنامه ریزی آموزش عالی در دومین نشست هم اندیشی جایگاه مطالعات قرآنی در تحول علوم انسانی که ۲۴ بهمن در سالن حکمت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد، سخنرانی خود را با عنوان «پژوهش های میان رشته ای و تاثیر آن بر تفسیر قرآن» ارائه داد.

وی گفت: میان رشته ای شدن نتیجه یک بحران و انباشت است. یعنی جرحی در علم اتفاق افتاده است که نتیجه اش این است که ما با یک تحول دورانی در علم مواجهه ایم. در پایان قرن هیجده ما تنوع اندکی در علم داشتیم اما اواخر قرن بیستم ساختار درختی علم در هم شکست و یک حالت دورانی یا شبکه ای پیدا کرد. فراستخواه افزود: اگر ما به کانتکس علم بشر توجه کنیم می بینیم که علم دارد به دموکراتیزه شدن می رسد و امروزه محدودیت های دیسیپلینی نمی تواند کلیت امر واقع را بیان کند و از منظر های مختلف باید به آن نگاه کرد که این فضا، فضای میان رشته ای است. وی در ادامه با اشاره به اینکه امروزه علم پیچیده شده است، گفت: در امر انسانی، اجتماعی، معرفتی و دینی این ناآشنایی و پیچیدگی و چندسویگی حقیقت به اوج می رسد و فرهنگ و تاریخ ما با این درک ها بیگانه نیست. اما این حرف به این معنا نیست که امروزه دنیا به آن چیزی رسیده است که ما قبلا می دانستیم، بلکه ما نمی دانستیم و الان هم نمی دانیم و باید خیلی چیزها را آگاهانه یاد بگیریم.

عضو هیئت علمی موسسه پژوهش و برنامه ریزی آموزش عالی در ادامه گفت: من به عنوان یک دانش آموز دارم گزارش یا حدیث نفس می کنم؛ چگونه می شود امر دینی را بررسی کرد بدون اینکه آن را بررسی تاریخی کرد، پس تاریخ لازم است. چگونه می شود امر دینی را بدون اینکه آن را یک امر اجتماعی قلمداد کرد، بررسی کرد؟ چگونه می توان امر دینی را بدون تحلیل زبان، قدرت، انسان شناسی، معرفت شناسی، تحلیل گفتمان و... بررسی کرد. در غیاب همه منظرهای دیگر نمی شود یک پژوهش کارآمد داشت. این مبادلات، معادلات و ارتباطات چیزی است که در اطلس علم در حال اتفاق افتادن است. در اینجا است که ظرفیت های میان رشته ای مطرح می شود.

وی در ادامه در توضیح میان رشتگی تاکید کرد: در میان رشته ای شدن هر توصیفی که می کنیم احساس می کنیم که ناتمام است و چیزهایی هنوز مانده است که دیگران باید توصیف کنند. مرتب جستجو می کنیم تا پیچیدگی امور و درهم تنیدگی امور را درک کنیم. فراستخواه افزود: در میان رشتگی، حیرت وجود دارد در گذشته که حیرتی وجود نداشت فرض بر این بود که همه چیز را یا می دانیم یا نمی دانیم، اگر می دانیم که می دانیم که قطعی است. اگر هم نمی دانیم که لازم هم نیست که بدانیم. در اینجا اصلا حیرت و تنشی وجود ندارد و تنشی برای معرفت نداریم. خلاصه می کنم که در حوزه میان رشتگی، آگاهی گفتگویی به وجود می آید. آگاهی و شناختن نیاز به گفتگو دارد و هر چه گفتگو عمیق تر شود، امکان های آگاهی بیشتر می شود.

فراستخواه افزود: ساختار معرفتی علم ناهرمونیک می

شود یعنی در درون آن تفوق، سلطه و... بحث انگیز و مسئله می شود و دیگر هژمونی یک رشته وجود ندارد. بلکه مرتب تجربه است و اساسا اسطوره پیشرفت زیر سوال می رود، یعنی دیگر قدیم را نمی توان دور انداخت به دلیل اینکه قدیم است. هژمونی جدید وجود ندارد، همانطور که هژمونی سنت هم وجود ندارد و مرتب تجربه و یافتن و جستجو و پرسش است. به نظرم این امکانی برای معرفت بشری است. یعنی در واقع امید

به صلح معرفتی را افزایش می دهد. ما به یک صلح معرفتی امیدوار می شویم و به خشونت زدایی از زبان علم و معرفت انسان امیدوار می شویم. وی در ادامه تصریح کرد: ببینید هر فردی که چیزی را می گوید مثلا الان که من دارم بیان می کنم، دارم یک دعوی صدق می کنم. در نتیجه یک نوع قدرت ایجاد می کنم یا یک نوع استیلا میان خودم و دیگران ایجاد می کنم. چون رژیم صدق ایجاد می کنم. میان خودم و امور واقع و گفتارهای دیگران یک رژیم صدق ایجاد می کنم. اینجا است که چرخه ای از قدرت و مقاومت مبتنی بر خشونت به وجود می آید و یک راه برای این خشونت زدایی و این رژیم صدقی که بشر با دعای خودش و به طور دیسیپلینی می خواهد برای نظم ایجاد بکند، راهبرد میان رشته ای است. از جمله گفتگوی میان دانش های دینی و دانش های عرفی مانند فلسفه، تاریخ و... اما همچنان مسئله به قوت خودش باقی است. چرا که راه حل ها مرتب به مسئله تبدیل می شوند و اساسا میان رشتگی به جایی می رسد که بی رشتگی اتفاق می افتد.

فراستخواه در ادامه سخنان خود به بخش دوم بحثش که تفسیر بود پرداخت و گفت: تفسیر را یک عمل خواندن می دانم. تفسیر، یک نوع بسط آگاهی گفتگویی با متن است که خود این یک نوع آگاهی گفتگویی است. دو مسیر اصلی شناخت وجود دارد یکی تحلیل و دیگری تفسیر است. در تحلیل شما گفتار دارید اما در تفسیر من و تویی است که یکی در مقابلتان است که دیگر گفتار نیست بلکه گفتگوست.

وی با اشاره به ساختار زبانی قرآن گفت: ساختار زبانی قرآن به گونه ای است که به تفسیر دعوت می کند. وقتی که می گوئیم تفسیر نکنیم با ساختار متن تحکمی برخورد می کنیم. قرآن مخاطب خالی الذهن نمی خواهد بلکه مخاطب واسع الذهن می خواهد. قرآن منابع معرفتی را به رسمیت می شناسد و می خواهد آن منابع با او گفتگو کنند. به همین دلیل است که افعالی مانند یتدبرون، یتفکرون و... بسیار در آیات قرآن دیده می شود.

عضو هیئت علمی موسسه پژوهش و برنامه ریزی آموزش عالی در ادامه گفت: یک نفر را نمی توان پیدا کرد که قرآن را بدون اطلاعات قبلی فهمیده باشد. اینگونه فهمی را قرآن از هیچ کسی نمی خواهد. با توجه به شواهد و قرائن می توان گفت که اهل خرد و علم و دانش را بیشتر مخاطب خود قرار می دهد و بیشتر می توانند مخاطب باشند.

وی در بخش سوم بحثش که در واقع ترکیب دو بحث قبلی بود با اشاره به اینکه مخاطبان با عمل خواندن به چه نتیجه ای می خواهند برسند و اینکه مشکل در کجاست، گفت: مشکل ما مسلمانان در اینجا است که دانش نداریم. مشکل مسلمانان این است که دانش ندارند و برای فهم قرآن پس زمینه شان ضعیف است و فقر دارند. به فرض مثال تمام حوزه هایی که ما داریم دانش رشته ای و حقوقی است که فرضش انسان مکلف است. دانش کلامی است که فرضش معتقدین دلیل آور است. دانش ادبی است که فرضش انسان با صور خیال و زیباشناسی است. دانش فلسفی است که فرضش مومنانی جویای برهان است. دانش عرفانی است که فرضش مومنانی است که واجد اخلاق و مواجهند و اهل دلند و تجربه ها و مکاشفات دارند.

فراستخواه افزود: ما غیر از این چیزی نداریم و در واقع جغرافیای معرفتی ما نحیف است در این صورت چه ارتباطی می توانیم با قرآن داشته باشیم؟ هر چه این جغرافیای میان رشته ای وسیع تر باشد امکان خلاقیت های تفسیری در آن بیشتر می شود. هرچه این جغرافیای معرفتی وسیع تر باشد دانش معرفتی در آن بیشتر می شود.

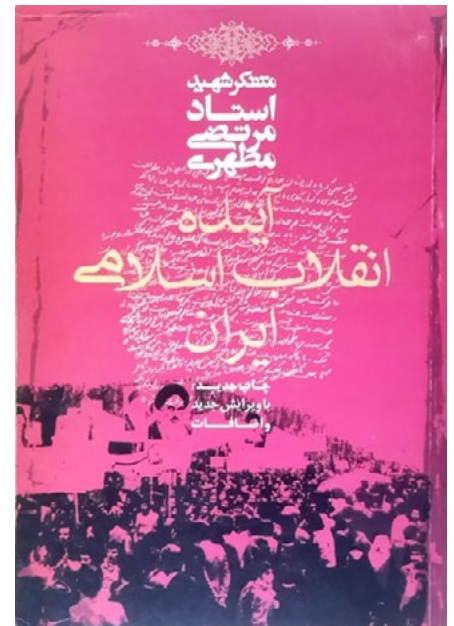
کتاب‌شناسی انقلاب اسلامی

برخی از مهمترین کتاب‌های تألیف شده توسط نویسندگان ایرانی و خارجی پیرامون تبیین وقوع انقلاب اسلامی و تحلیل جایگاه آن در جهان را مشاهده می‌کنید.

وقوع انقلاب اسلامی برای نظریه‌پردازان غربی، همان‌طور که بهتر از هر جایگی، می‌توان در آثار تدا اسکاج پل (۱۳۷۶/۱۹۷۹) «دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی» و میشل فوکو (۱۳۷۷/۱۹۷۸) «ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟» سراغ گرفت، بیش از هر چیز، اسباب حیرت یا تقض قاعده بوده است، اما برای اهل نظری که آن را از نزدیک دیده‌اند، اسباب تأمل، روشن است که انسانی که از بیرون می‌نگرد، به جهت اقتضائات زمانی و مکانی، امکان تفسیر و تبیین آنچه از دور می‌بیند را بهتر و زودتر می‌یابد و آنکه درون درگیر ماجرا بوده است، هر چند به لحاظ زمانی، دیرتر امکان مکتوب کردن آنچه دیده است را دارد، اما تحلیلش به واقع نزدیک‌تر است.

به نظر می‌رسد به این دلیل است که تأملات متفکرین ایرانی، پیرامون تبیین وقوع انقلاب اسلامی و تحلیل جایگاه آن در جهان فعلی، به لحاظ زمانی دیرتر از تحلیل‌های متفکرین غربی صورت گرفته است. آنچه در ذیل می‌آید، «برخی» از این دو دسته تأملات است که بر اساس تاریخ انتشار مرتب شده‌اند.

الف) برخی از مهمترین تحلیل‌های متفکرین ایرانی



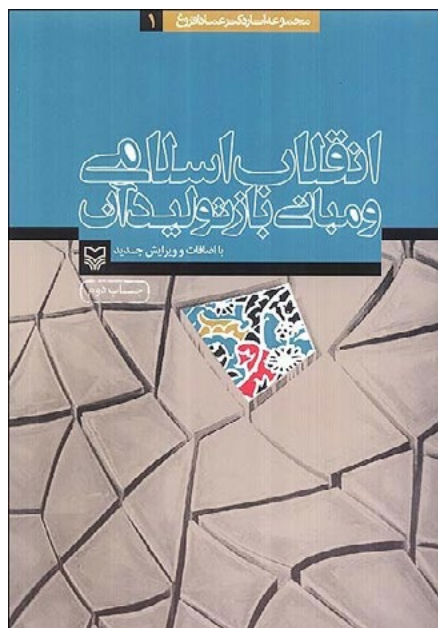
آینده انقلاب اسلامی ایران

استاد مرتضی مطهری
انتشارات صدرا، ۱۳۶۲

متن اولیه کتاب، پیشتر با عنوان «پیرامون انقلاب اسلامی» منتشر شده و این مجلد که همراه با اضافاتی است، مشتمل بر شش بخش است. بخش اول به بررسی اهداف روحانیت در مبارزات می‌پردازد. شهید مطهری بر این باور است که روحانیت در مبارزات خود برای انقلاب اسلامی، تنها یک بُعدی عمل نکرده‌اند؛ بلکه خواسته‌اند تمام وجوه اسلام در جامعه تحقق پیدا کند. اما از آنجا که رسیدن به این خواسته، تغییر در آنچه اساس و زمینه ایجاد آن را تشکیل می‌دهد است، باید گفت اساسی‌ترین



مهمترین نکته در باب این کتاب، منحصرنشدن انقلاب، به ساحت سیاست و تأکید دآوری بر انقلاب در تفکر و ایجاد تفکر نو است. لذا انقلاب حقیقی، انقلاب در زندگی بشر انقلابی است که بشر را به فطرت اصلی خود بازمی‌گرداند و از این رو بسط انقلاب را منوط به قوه قهریه نمی‌داند؛ آنچه باید بسط پیدا کند، تفکر حاصل از انقلاب است.



انقلاب اسلامی و مبانی باز تولید آن

عماد افروغ

انتشارات سوره مهر؛ ۱۳۸۶

کتاب مذکور، همچون بسیاری از آثار دکتر افروغ، مجموعه مقالاتی است که البته به‌رغم پراکندگی ظاهری، واجد خط فکرها و اشتراکات معنایی قابل توجهی است. کتاب شامل ۱۵ گفتار است. گفتارهای اول و دوم، «پیش‌گفتار» و «مقدمه» است و گفتار سوم و چهارم، «اسبب‌شناسی انقلاب اسلامی» و «ماهیت، ضرورت و ارکان نقد در جمهوری اسلامی» است. اما بحث اصلی کتاب از گفتار پنجم آغاز می‌شود؛ جایی که دکتر افروغ به «تبیین فلسفی انقلاب اسلامی بر اساس حکمت متعالیه» می‌پردازد. گفتارهای «ربط دو گفتمان مشروطه و انقلاب اسلامی»، «خودآگاهی تاریخی» و «مشروطیت در نگرش امام خمینی (ره)» به لحاظ

هدف روحانیت، همان چیزی است که در صدر اسلام اتفاق افتاد، یعنی تغییر حاکم و حکومت فاسد و اصلاح آن که این با تشکیل حکومت اسلامی محقق می‌گردد (صص ۲۶-۲۷). بخش دوم که متن سخنرانی استاد شهید در دانشکده الاهیات در تاریخ ۵۷/۱۱/۲ است، به «مفهوم آزادی عقیده» می‌پردازد. بنا به نظر سخنران، میان آزادی عقیده و آزادی تفکر تفاوت وجود دارد؛ هر عقیده‌ای ناشی از تفکر نیست. شرط آزادی تفکر، صراحت و عدم نفاق است (ص ۴۱). بخش سوم، با عنوان «تحلیل انقلاب ایران»، مباحثی هم چون نظریه‌ها درباره ماهیت انقلاب‌ها و از جمله، ماهیت انقلاب اسلامی ایران را مورد نظر دارد (صص ۶۴-۶۷). این شهید، در ارتباط با ماهیت انقلاب اسلامی ایران، چهار نظریه آورده و از میان آن‌ها، نظریه «انقلاب اسلامی چندبُعدی و همه‌جانبه» را مقبول می‌داند (همان).

بخش چهارم، با عنوان «آینده انقلاب اسلامی ایران» در نه فصل، می‌کوشد هم به تبیین ریشه‌های انقلاب اسلامی بپردازد و هم مسائل پیش روی آن را حل نماید:

۱. ماهیت انقلاب ایران که در ادامه بخش سوم، نظریاتی را در ارتباط با ریشه انقلاب‌ها آورده است (صص ۱۲۱-۱۲۵).
۲. ریشه‌های انقلاب اسلامی است که مهمترین بحث آن، این است که انقلاب روحی، مقدمه انقلاب اجتماعی است (ص ۱۳۲). در صفحه ۱۳۲ چنین می‌خوانیم «آیا ممکن است جامعه‌های انقلاب کند، نظامات اجتماعی حاکم بر آن جامعه را دگرگون کند، بدون آنکه مردم از نظر روحیه و شخصیت روحی دگرگون شده باشند؟ ... این امکان ندارد». استاد مطهری ارکان انقلاب روحی مردم ایران را دو چیز دانسته‌اند: دمیده شدن روح امر به معروف و جهاد در آنها، احساس شخصیت» (صص ۱۳۳-۱۳۴). عدالت اجتماعی؛ معنویت، پایه و جزء لاینفک عدالت اجتماعی است (ص ۱۵۵).
۴. استقلال و آزادی؛ در این قسمت گفته می‌شود «عدم استقلال فرد» به شکل‌های گوناگونی می‌تواند باشد (ص ۱۵۷). همچنین از انواع مختلفی از استقلال مانند استقلال اقتصادی، استقلال فرهنگی و استقلال مکتبی صحبت شده است. ۵. معنویت در انقلاب اسلامی؛ ع روحانیت و انقلاب اسلامی؛ ۷. وظایف حوزه‌های علمیه؛ ۸. نقش زن در جمهوری اسلامی؛ ۹. نقش بانوان در تاریخ معاصر ایران. بخش پنجم کتاب، مجموعه مصاحبه‌هایی از استاد مطهری است با عنوان «درباره جمهوری اسلامی» و معطوف به مسائل آینده نظام جمهوری اسلامی و بخش ششم که بخش پایانی و ضمیمه شده به کتاب است، به تبیین‌های درخشان استاد مطهری پیرامون اعلامیه جهانی حقوق بشر، اسلام و آزادی تفکر و فرقی بین فکر و عقیده می‌پردازد.

انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم

رضا دآوری اردکانی

انتشارات مهر نیوشا، چاپ اول، ۱۳۸۷، ۱۳۶۱

هرچند میان انتشار و ویراست اول و دوم کتاب، ۲۶ سال است، اما بنابر صلاح‌دید نویسنده، نوشته‌های کتاب، حتی اشتباهات سهوی و تحت‌اللفظی آن، تغییر نکرده است. این کتاب که مجموعه‌ای از مقالات است، حاصل فکر و ذکر و زندگی نویسنده در سال‌های اول انقلاب بوده است. لذاست که تغییر آن در این شرایط، معنا و مفهوم خاصی ندارد. مقالات هشت‌گانه کتاب عبارتند از: «روشنفکری و روشنفکران»، «عقل سیاسی»، «زهری در مشروطیت انقلاب اسلامی»، «فلسفه و انقلاب»، «انقلاب اسلامی و برخی مسائل جهانی»، «امپریالیسم»، «انقلاب اسلامی»، «انقلاب ایران». دکتر دآوری کوشیده است تا در این کتاب، به بررسی پدیدارشناسانه انقلاب اسلامی بپردازد و شاید

راه برون رفت از عالم غربی»، «انقلاب اسلامی و برگشت به تماشگری راز»، «انقلاب اسلامی، بستر توحید در قرن حاضر»، «انقلاب اسلامی و گشودن جبهه حق در ظلمات دوران» و «ای امام». همان طور که عنوان نشان می‌دهند، طاهرزاده اولاً انقلاب اسلامی را یک انقلاب معنوی در برابر دنیای مادی غرب می‌داند و ثانیاً همان طوری که فصل پایانی نشان می‌دهد، تاکید زیادی بر نقش بی‌بدیل امام خمین (ره)، بالاخص وجوه عرفانی شخصیت ایشان دارد. بنابراین طاهرزاده کوشیده تا انقلاب اسلامی را به عنوان ملاک و معیار حق و باطل جلوه دهد: می‌توان انقلاب اسلامی را «یک رستاخیز معنوی به شمار آورد که حساب و جایگاه هر کس در دوران کنونی که دوران تقابل انقلاب اسلامی با فرهنگ مدرنیته است، تعیین می‌کند» (ص ۱۴). نکته دیگری که طاهرزاده در فصل به آن می‌پردازد، پیوند مبانی تفکر شیعه، نظیر واقعه غدیر و انتظار در عصر غیبت با انقلاب اسلامی است. اما نویسنده در فصل دوم، به قطب متضاد انقلاب اسلامی، یعنی غرب و مدرنیته می‌پردازد و با مقابل قرار دادن هدف این دو جبهه، راه‌برون رفت از



نجفی، در پس حوادث تاریخی، تبیینی مبتنی بر فلسفه تاریخ شیعی ارائه می‌دهد. به همین جهت، در فصل دوم با عنوان «نظریه‌پردازی و انقلاب اسلامی ایران»، موج چهارم را وا می‌کند. «پرسش از غرب در ساحت بیداری اسلامی»، «فلسفه قیام عاشورا با فلسفه انقلاب اسلامی»، «انقلاب اسلامی، بنیاد شالوده‌شکنی در نظریه‌پردازی غرب» سه مقاله‌ای است که محتوای آن، همگی مبتنی بر تبیین این نکته است که انقلاب اسلامی ایران، هرچند در واکنش به مدرنیته به وقوع پیوسته، اما متکی بر مبانی دینی است و لذا، انقلابی فرامردن است که در ذیل تاریخ دینی فهم می‌شود. این انقلاب، نظریه‌پردازی غربی را در همه حوزه‌ها به چالش کشید و لذا، نجفی می‌کوشد تا در بخش‌های سوم و چهارم، نسبت فضای مابعدانقلابی را به گونه‌ای بدیع تشریح کند. از این رو است که در بخش سوم، مقالات و مصاحبه‌هایی را قرار داده که «فلسفه مدنی ایران» را تبیین می‌کنند و در بخش چهارم، با عنوان «تمدن اسلامی»، سومین و بالاترین سطح نظریه‌پردازی پیرامون ایران مابعدانقلاب اسلامی را که همان سطح تمدن‌سازی است، تشریح می‌نماید. نجفی در مقاله پایانی، با عنوان «انقلاب فرامردن»، مهمترین ارکان نظریه‌اش پیرامون تاریخ ایران و انقلاب اسلامی را تشریح کرده است. شاید مهمترین مسئله، این است که به‌زعم او، برخلاف دیدگاه‌های شرق‌شناسانه و مدرن در تحلیل تاریخ ایران، پرسش از ماهیت تحولات تاریخ ایران را باید از عصر صفویه آغاز کرد نه از قاجار یا مشروطه. زیرا اگر با این پیش‌فرض نجفی همراه باشیم که سهم ما از مدرنیته، مدرنیزاسیون بوده است، آنگاه، انقلاب اسلامی، تلاشی برای کنارزدن این پروژه و احیاء سنتی بوده است که به لحاظ تاریخی، در بطن تاریخ ایران وجود داشته و کل پروژه مدرنیزاسیون، کوشیده است تا این باطن تاریخی را بزدايد. «لذا مشخصات اصلی انقلاب اسلامی، عبارت بودند از: ۱. واکنش به مدرنیزاسیون دوران پهلوی ۲. رجوع به سنت در همه ابعاد آن ۳. احیاء سنت در مابعد مدرنیته» (ص ۳۰۵).

انقلاب اسلامی، برون رفت از عالم غربی

اصغر طاهرزاده

لب‌المیزان، ۱۳۸۸

همان‌طور که عنوان کتاب نشان می‌دهد، مسئله اصلی کتاب، حول دو محور کلی می‌گردد: مبانی دینی و بالاخص عرفان شیعی انقلاب و تضاد ذاتی آن با مبانی مدرنیته غربی. استاد طاهرزاده در این کتاب که شامل شش بخش اصلی است، کوشیده تا «انقلاب اسلامی را از منظری بنمایاند که راه تفکر نسبت به آن گشوده گردد» (ص ۲۵). بخش‌هایی شش‌گانه کتاب، عبارتند از: «انقلاب اسلامی، بستر عبور از غرب یا بسط مدرنیته؟»، «انقلاب اسلامی و

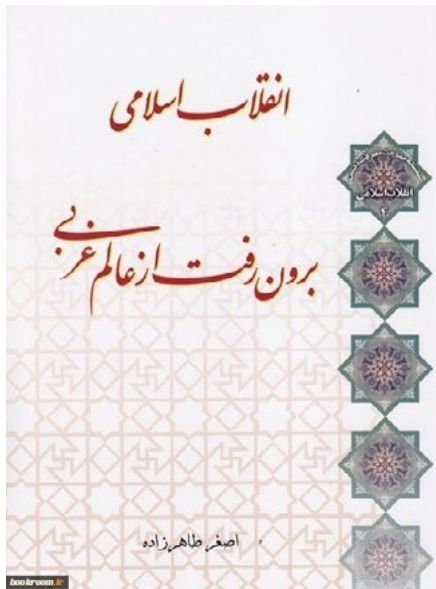
محتوایی، قرابت زیادی با گفتار پنجم دارند. تبیین و بحث پیرامون مسائل انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی، عمدتاً در گفتارهای نهم، دهم و یازدهم به ترتیب با عناوین «معناداری مردم‌سالاری دینی»، «آزادی در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)» و «دموکراسی در اندیشه سیاسی امام خمینی» آمده است. افروغ در گفتارهای دوازدهم و سیزدهم، بحثی پیرامون جایگاه انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی با عناوین «انقلاب اسلامی، رنسان دیگرم» و «جمهوری اسلامی، ترجمان فلسفه سیاسی سوم» مطرح ساخته است. گفتارهای چهاردهم و پانزدهم، «بایسته‌های اصول‌گرایی خلاق و انتقادی» و «جنبش حزب‌الله، بسط یافته انقلاب اسلامی»، «اولی مقاله‌های کوتاه و فشرده و دومی سخنرانی نویسنده در همایش شه‌های مقاومت لبنان است». مرگ‌آگاهی و فرهنگ ایشار» ضمیمه فصول پانزدهم و آخرین بحث این کتاب است. در میان این پرآکنده‌گی ظاهری، می‌توان چند نکته را به‌عنوان شاخصه مباحث افروغ بررسی کرد: اول، روش‌شناسی رئالیسم انتقادی صدرایی است که افروغ با تکیه بر آن، به تحلیل انقلاب اسلامی، به‌عنوان یک پدیده اجتماعی-سیاسی می‌پردازد. دلیل تأکید افروغ بر این روش در قیاس با روش‌های پوزیتیویستی و هرمنوتیکی، التزام این روش به وجود یک جوهر باطنی و نفس‌الامری در ورای تغییرات معرفتی و اجتماعی است. با استناد به فرمایش حضرت امام (ره) که «این انقلاب، هدیه و تحفه‌ای الهی و واقعیتی منحصر به فرد است»، بررسی این پدیده، نظریه‌ای منحصر به فرد و ناظر به جوهر الهی را می‌طلبد (ص ۶۰). نکته دومی که می‌توان از این کتاب استخراج کرد، این است که سفر چهارم اسفار اربعه صدرایی نیز به تبیین انقلاب اسلامی با تأکید بر نقش بی‌بدیل حضرت امام (ره) تأکید دارد. افزون بر این، تأکید افروغ بر اینکه «انقلاب اسلامی، ریشه در نگرش صدرایی امام (ره) داشته، معطوف به نکاتی مانند کل‌گرایی توحیدی و یکی شدن دین و سیاست در این مکتب فلسفی نیز می‌گردد» (صص ۱۰۸-۱۱۱). نکته سوم، معطوف به مسئله مشروعیت که در نظام صدرایی و اندیشه امام خمینی (ره) آمیخته‌ای از «حقانیت» و «مقبولیت» است، می‌گردد (ص ۵۵). بنابراین تأکید دکتر افروغ بر تبیین صدرایی، صرفاً به وقوع انقلاب اسلامی باز نمی‌گردد، بلکه نویسنده، با دل‌نگرانی از استمرار انقلاب اسلامی در قالب نظام جمهوری اسلامی، مبانی صدرایی را فرما می‌خواند تا این مسائل را تبیین نماید. لذا است که بر همین اساس، به آسیب‌شناسی انقلاب اسلامی و نقد جمهوری اسلامی می‌پردازد و مهمترین آسیب این انقلاب را «تئوریزه نکردن انقلاب اسلامی به‌مثابه واقعیتی منحصر به فرد» می‌داند.

انقلاب فرامردن و تمدن اسلامی: موج چهارم بیداری اسلامی در ایران

موسی نجفی

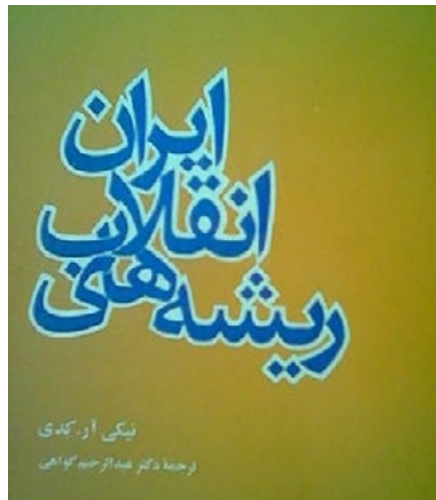
مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۷؛

مجموعه مقالات و مصاحبه‌هایی که تقریباً یک خط فکری را به نمایش می‌گذارند، در این کتاب، در چهار بخش تنظیم شده‌اند. در بخش اول با عنوان «بیداری اسلامی در گستره تاریخ ایران»، این چهار موج ترسیم می‌شوند: موج اول، نهضت‌های اسلامی قبل از مشروطیت؛ موج دوم بیداری اسلامی، با تحریم تنباکو آغاز می‌شود و منتهی به نظام‌های سیاسی مشروطیت می‌گردد؛ موج سوم، نهضت‌ها و حرکت‌های اسلامی بعد از مشروطیت را شامل می‌گردد و با نهضت ملی شدن صنعت نفت، پایان می‌یابد. موج چهارم از حدود سال ۱۳۴۰ و با حرکت انقلابی حضرت امام (ره) آغاز می‌گردد و تاکنون ادامه می‌یابد و نظام جمهوری اسلامی، تفصیل آن است. هرچند این نظام، خود اجمالی از تفصیلی است که در عصر ظهور حضرت حجت (عج)، محقق خواهد شد. این چهار موج، نشان می‌دهد که



عالم غربی را منحصر به انقلاب اسلامی می‌داند. لذا در فصل سوم، به مصادیق تقابل انقلاب اسلامی و مدرنیته مانند محدودیت‌های علم تجربی، وارونگی فرهنگی و نظایر آنها اشاراتی دارد. فصل چهارم، به مصادیق مبارزه جبهه توحیدی و جبهه غرب می‌پردازد و در ضمن آن، به تفاوت‌های انقلاب اسلامی و انقلاب مشروطه نیز توجهاتی دارد. نکته قابل توجه که بیشتر در فصول اول تا چهارم دیده می‌شود، توجه شدیدی است که طاهرزاده به «ذات‌داشتن» انقلاب اسلامی و «بی‌ذات» بودن مدرنیته و نگاه‌های غربی دارد، تا جایی که مبنای اصلی کتاب حاضر را ذات‌داشتن انقلاب اسلامی می‌داند (ص ۱۷). فصل پنجم، به مباحث جزئی‌تری می‌پردازد که در عصر مابعد انقلابی به کار می‌آیند. طاهرزاده در این فصل، به تکیه بر مبانی فلسفه تاریخی شیعه که در انقلاب اسلامی به ظهور رسیده، به ظرفیت‌های انقلاب اسلامی مانند «مدیریت معنوی»، «معنی‌کامیابی» و «شاخصه اصلی انقلاب اسلامی» اشاره می‌کند. فصل پایانی، به نوعی سخنان نویسنده در کتابی دیگر با عنوان «امام خمینی (ره) و خودآگاهی تاریخی» بسط یافته‌اند. طاهرزاده، از آن دسته از متفکرینی است که شدیداً به نقش بی‌بدیل امام خمینی (ره)، بالاخص افق‌های عرفانی ایشان در شکل‌گیری و نیز تبیین انقلاب اسلامی معتقد است. در صفحات پایانی کتاب در وصف پیوند انقلاب اسلامی و جایگاه حضرت امام (ره) چنین آمده است: «ای امام!

بر شخصیت فقهی و عرفانی امام خمینی (ره) و تحلیل تاریخ تشیع در ایران می‌گردد. با این حال با توجه به حضور حامد الگار در بطن انقلاب اسلامی و تعلق خاطر وی به تشیع، می‌توان این کتاب را در دسته پیشین قرار داد.



کدی، نیکئی، آر (۱۳۷۵)

ریشه‌های انقلاب ایران
ترجمه عبدالرحیم گواهی
دفتر نشر فرهنگ اسلامی

اصل کتاب، با عنوان «ریشه‌های انقلاب: تاریخ تفسیری ایران مدرن» در ۱۹۸۱ منتشر شده است. کدی در تحلیل خود از چرایی وقوع انقلاب ایران، تلاش کرده تا توأمان به عوامل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه ایران که در طول تاریخ معاصر (از قرن نوزدهم میلادی و آغاز رویارویی اجتناب‌ناپذیر ایران با غرب) شکل گرفته‌اند، توجه داشته باشد. با این حال، کتاب بیش از آنکه تحلیلی نظری ارائه دهد، متکی بر گزارش است.



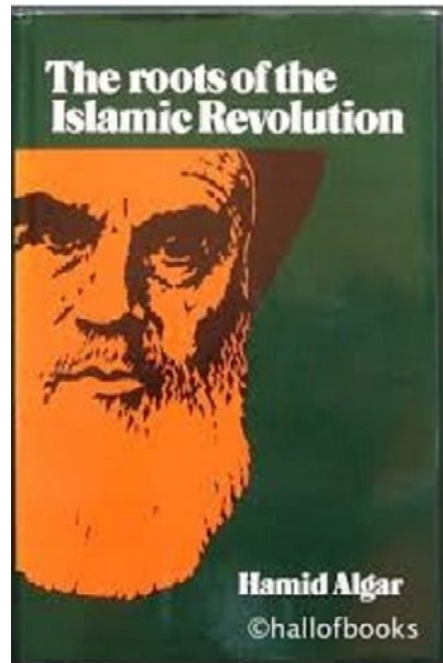
فوکو، میشل (۱۳۷۷)

ایرانیان چه رویایی در سر دارند؟
ترجمه حسین معصومی همدانی
نشر هرمس

اصل کتاب، گزارش نویسنده از انقلاب ایران در پی مأموریت روزنامه «کوریه ره دلا سرا» است که در ۱۹۸۷ منتشر شده است. ایده مبنایی کتاب که هشت یادداشت از نویسنده است و توسط مترجم، تالیف شده، همان چیزی است که فوکو، معنویت سیاسی می‌نامد. با توجه به دانش گسترده و عمیق فوکو، تحلیل وی در این کتاب، ناظر بر پرسشی

روشن است که نویسنده در فصل دوم، «جنبش‌های منطقه و هویت اسلامی» آنها را «پیامد شرایط تاریخی انقلاب کبیر اسلامی» بداند و با ارائه شواهد متعدد، نشان دهد که نزاع اصلی در این جنبش‌ها، نزاع بر سر این دو هویت متضاد است. لذا در فصل سوم، «قطع پیوند نهضت‌های منطقه با اسلام و انقلاب اسلامی» را مترادف با «مصادره هویت و تاریخ» می‌داند؛ تاریخی که دیگر نمی‌توان در آن سهمی برای انقلاب اسلامی در نظر نگرفت. نویسنده در فصل پایانی با عنوان «سخنی از گذشته برای آینده» خواننده و تمامی کسانی که کوچکترین امکان نقش‌آفرینی در این منازعات را دارند را مختار به انتخاب دو گزینه می‌داند: ۱. دل‌سپردن به هویت تجدیدی این جنبش‌ها و گرفتار شدن مجدد در هویت تجدیدی تاریخ که پیش از این در کشورهای منطقه سابقه داشته است؛ ۲. تادن به شرایط انقلابی اسلام که با انقلاب اسلامی، وارد تاریخ بشری شده است قبول تمامی الزامات آن؛ در صفحات پایانی کتاب چنین آمده است: «مردمی که با جنبش‌های خود در صدد احیاء عزت و مجد از دست‌رفته‌اند و نگران استقلال کشورهای خود هستند، تنها با طرد یک‌پارچه و کامل غرب با تمام ضمائم و حاشیه‌هایش می‌توانند به مقاصد خود نائل شوند. اسلام، تنها راه‌حل جهان اسلام و بلکه بشریت است ... بدون این نبرد، جنبش‌های مذکور به سادگی در معرض این قرار خواهند گرفت که مصادره شده و به تاریخ ناسازگار و دشمن با ماهیت و حقیقت خود ملحق شوند. تنها نتیجه این رویداد که نشانه‌های خطرناک و دردناک آن بعضاً به چشم می‌خورد، مرگ درون تاریخ [تجدیدی] خواهد بود که اساساً برای همین نیز به درون آن رانده و کشانده می‌شویم» (ص ۲۷۸-۲۷۹).

(ب) برخی از تحلیل‌های غربی



حامد، الگار (۱۳۶۰)

انقلاب اسلامی در ایران
مرتضی اسعدی
نشر قلم

اصل کتاب در ۱۹۸۱ به زبان انگلیسی نوشته شده و شامل چهار سخنرانی نویسنده در موسسه اسلامی لندن است: ایران و تشیع، آیت‌الله خمینی: تجسم یک سنت، اسلام به‌عنوان ایدئولوژی: اندیشه‌های علی شریعتی، ۱۳۸۹، ۱۳۹۹؛ سال انقلاب (بررسی تاریخی وقایع انقلاب). محور اصلی کتاب،

تو به ما درس صحیح زندگی کردن دادی و تا تو را شاگردی می‌کنیم، زنده‌ایم؛ از خود انقلابی به جای گذاشتی که خورشیدی است در شب تاریک و یخ‌زده این قرن. تو رمز و زار حیات آسمانی و عزت زمینی را بر جای گذاردی، حال از خدایت بخواه تا بتوانیم از آن پاسداری کنیم» (ص ۲۳۳).

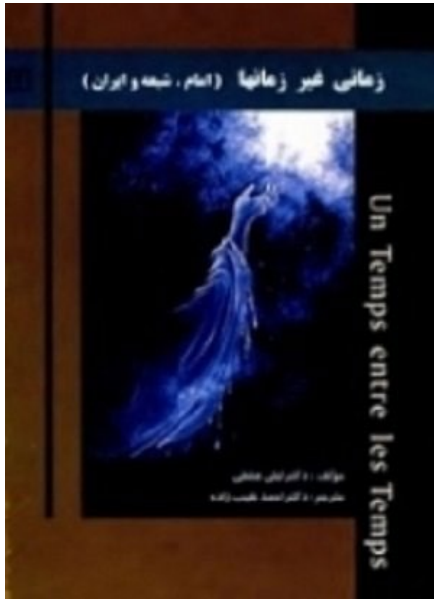


انقلاب اسلامی ایران و افتتاح تاریخ: بیداری اسلامی در بهار عربی

حسین کجوبان

انتشارات سوره مهر، ۱۳۹۱؛

عنوان اصلی و فرعی این کتاب، گویای آن است که این کتاب، صرفاً نمی‌کوشد تبیینی از وقوع انقلاب اسلامی ارائه دهد، بلکه مسئله‌های گسترده‌تر را تبیین می‌کند. کجوبان در مقدمه با عنوان «موضوعی سوال برانگیز: ابهامات هویتی حول ماهیت جنبش‌های منطقه اسلامی»، اولاً به فرضیات متضاد پیرامون این جنبش‌ها اشاره دارد و سپس، به رویکرد روشی این کتاب می‌پردازد. رویکرد روشی نویسنده در تحلیل این جنبش‌ها، بررسی «شرایط تاریخی-اجتماعی به‌مثابه عامل تعیین‌کننده ماهیت جنبش‌های انقلابی» است. این موضع روش‌شناختی، کافی است تا دریابیم که چرا نویسنده به انقلاب اسلامی، به‌عنوان شرایط تاریخی-اجتماعی می‌نگرد که در ماهیت جنبش‌های عربی تأثیرگذار است. از این‌رو، فصل نخست، به انقلابات کبیر، به‌عنوان عامل «تغییر شرایط تاریخی اجتماعی و ایجاد نیروی تاریخی جدید» اختصاص یافته است. پس روشن شد که واحد تحلیل نویسنده، انقلابات، به‌عنوان شرایطی است که زمینه تغییرات زیادی را ایجاد می‌کند. لذا عنوانی که نویسنده برای سه انقلاب کبیر بشری برگزیده است، گویای توصیف وی از ماهیت آنها و جایگاهی است که این انقلابات برای تبیین مسئله وی در این کتاب دارند: «انقلاب کبیر فرانسه: انحرافی ساختاری در تاریخ بشری یا ظهور تاریخ سکولار»، «انقلاب کبیر اکتبر: معارضة نیروهای درونی تاریخ تجدید» و «انقلاب کبیر اسلامی ایران: افتتاح باب تاریخ الهی یا بازگشت دین به تاریخ». سپس کجوبان به تقابل دو نیروی تاریخی کنونی اشاره می‌کند. او از یک سو به ابزارهای تقابل جهان تجدید برای مهار گسترش فراملی انقلاب کبیر اسلامی، مانند نظم نوین جهانی یا سلطه دموکراتیک و ایران‌هراسی و اسلام‌هراسی می‌پردازد و از سوی دیگر، جنبش‌های انقلابی که مابعد از انقلاب اسلامی اتفاق افتاده‌اند را متأثر از امواج و نیروهای رها شده توسط انقلاب اسلامی می‌داند. با نظر به این دو نکته،



است و بیش از همه به تشریح مفهوم امام می‌پردازد. فصل «تاریخ»، به نوعی روایت‌گری تاریخی از تشیع و نسبت آن با دیگر مفاهیم و مقولات است. این فصل می‌کوشد تا توضیح دهد که چرا انقلاب اسلامی، «ته خارج از تشیع و نه جایی غیر از ایران» ممکن نبود رخ بدهد. در فصل آخر کتاب، «بازگشت از ملکوت»، عشقی آنچه در بخش‌های قبل در باب اندیشه و تاریخ خوانده بودیم را با یکدیگر پیوند می‌دهد.

اسکاج پل، تدا (۱۳۷۶)
دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی ترجمه سید مجید روبین تن، انتشارات سروش
این کتاب که در ۱۹۷۸ منتشر شده، از جمله آثار مربوط به نسل سوم نظریه‌های انقلاب است. اسکاجپول در این کتاب، می‌کوشد تا با تکیه بر مارکسیسم ساختارگرا، از ساختارهای اجتماعی نظیر دولت، سیستم‌های اقتصادی و نظایر آنها، تبیینی علی در مورد انقلاب‌ها ارائه دهد. مهمترین تعبیر نویسنده در مورد تبیین وقوع انقلاب‌ها را می‌توان در این عبارت یافت: «انقلاب‌ها می‌آیند و نه اینکه ساخته شوند». اما نویسنده در مقاله «دولت تحصیل دار و اسلام شیعی در انقلاب ایران» (۱۹۸۲) منتشر کرد، انقلاب اسلامی را نقض‌کننده قاعده فوق و استثنائی در میان انقلاب‌ها دانست، مهمترین مسئله، وجود اراده دینی در انقلاب ایران بود که با نظریه اولیه اسکاجپول، سازگاری نداشت.

عشقی، لیلی (۱۳۷۸)
زمانی غیر زمان‌ها (امام، شیعه و ایران)
ترجمه احمد نقیب‌زاده
مرکز بازشناسی اسلام و ایران
عشقی با تأثیر از ایده «معنویت سیاسی» فوکو، در ۱۹۹۲ این کتاب را منتشر ساخته است، هرچند به لحاظ تحلیل و نوع ادبیات، نسبت به فوکو، کمتر به چارچوب‌های رایج علوم اجتماعی غرب پایبند است. تأکید کتاب بیش از همه بر سنت عرفان اسلامی است و در سه فصل تنظیم شده است: فصل اول، «اندیشه»، معطوف به تشریح چارچوبی کلی از عرفان نظری و در امتداد آن، عرفان شیعی و عقاید تشیع

عمیق نسبت به ماهیت حیرت‌آمیز انقلاب اسلامی برای غرب است. تعابیری نظیر اینکه «نظام حقیقت آنان، با نظام حقیقت ما یکی نیست» یا «اسلام در سال ۱۹۷۸ آفیون مردم نبوده است، دقیقتاً روح یک جهان بی‌روح بوده است»، نشان از عمق دیدگاه فوکو درباره انقلاب اسلامی ایران دارد.



خسروپناه تبیین کرد؛

ویژگی‌های مشترک تمام عرفان‌ها

گفتاری از عبدالحسین خسروپناه، مدیر موسسه آموزشی و پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به نقل از کانال تلگرام شخصی وی در پی می‌آید؛

می‌توان گفت تمام عرفان‌ها در چهار ویژگی مشترک هستند: اول، سلوک طریقت است. عرفانی یافت نمی‌شود که توصیه به سلوک طریقت ندهد. تمام عرفان‌ها می‌گویند که باید منازلی را طی کرد، البته در نوع طریقت با هم متفاوت هستند، دوم، شهود واقعیت است. تمام عرفان‌ها ادعای شهود دارند. علتش هم این است که فرض بر این است که روش عرفان تجربه حسی نیست؛ استدلال عقلی هم نیست؛ بلکه شهود است. سوم، همه عرفان‌ها از وحدت حقیقت سخن می‌گویند. یعنی قائل به وحدتی هستند. حال یا وحدتی است که کثرت را نمی‌بیند و یا وحدتی است که کثرت‌نگر است، ولی در اینکه آن وحدت چیست، اختلاف دارند.

مثلاً بعضی‌ها می‌گویند وحدت یعنی وحدت کل این عالم طبیعت یا وحدت چند خدا-انگاری یا وحدت وجود یا وحدت شهود. بعضی‌ها مثل ابن عربی قائل به وحدت وجود هستند. قبل از ابن عربی،



است از عقاید، احکام و اخلاق. علم کلام، عقاید را بیان می‌کند. دانش فقه، احکام را بیان می‌کند. عارف معتقد است این‌ها، یک اسرار و باطنی دارد. این باطن را باید سلوک کرد، سیر کرد و طی کرد. طی کردن این باطن، طریقت است. و اگر فردی این راه را طی کرد، به باطن عالم می‌رسد که همان حقیقت است. اگرچه بعضی هستند که بعد از این مرحله، اهل کرامت می‌شوند. بیان نظام مند این سلوک، علم عرفان عملی است و بیان نظام مند این حقیقت، علم عرفان نظری است.

همین شریعت و شهودی که یافتند، طریقتی پیدا کردند که همان عرفان عملی است و حقیقتی را یافتند که عرفان نظری شده است. شریعت، طریقت و حقیقت، عرفان را تشکیل می‌دهد. فرق عارف با غیرعارف در این است که عارف معتقد است که علاوه بر این ظواهر شریعت، این شریعت یک اسرار و باطنی هم دارد که باید طی شود. اسم این طی کردن و سلوک، طریقت است. در مرحله بعد باید به حقیقت رسید. حال اگر فرد توانست حقیقت را به صورت نظام‌مند بیان کند، در واقع علم عرفان نظری را هم دارد.

در دین شریعت آمده است؛ شریعت عبارت

عرفای اسلامی وحدت شهودی بودند و می‌گفتند ما وحدت را یافتیم، نه این که عالم وحدت دارد. ولی ابن عربی معتقد بود اصلاً هستی وحدت دارد. چهارم، جذب معنویت است. همه این عرفان‌ها به یک جذب معنویت و معنوی نه جذب مادی قائل هستند. یک حال معنوی خاصی در همه آنها هست و یک احساس معنوی دارند. حتی بعضی از عرفان‌های کاذب؛ مثل عرفان اشو که مرکز در یونان هندوستان است، دو ماه به باغ بزرگی که متعلق به آقای اشو می‌روند و یک مکانی در آن باغ هست که افراد دو ماه سیر و سلوک می‌کنند و به تعبیر خودشان حال معنوی ای پیدا می‌کنند. مخصوصاً در دنیای مدرنیته که انسان به شدت گرفتار اضطراب و دلهره و رنج است، برای آنها مهم است که به آنجا بروند، دو ماه کامل زندگی خود را وقف می‌کنند و مشغول ریاضت‌هایی می‌شوند و یک حالت جذب ای به آنها دست می‌دهد. اگرچه ممکن است این جذب به آنها از دید عرفان‌های حقیقی تنها حالات روانشناختی باشد.

ما یک شریعت داریم که همین ظاهر احکامی است که عمل می‌کنیم، عارفان از

علم از نشانه های خداست / ارتباط بین ظهور علم مدرن و باور به خداوند

مطلب پیش رو سخنرانی پروفیسور جان لنتکس، استاد ریاضی دانشگاه آکسفورد درباره نسبت علم و باور به خداوند است که توسط زهیر باقری نوع پرست به فارسی ترجمه شده است؛



در پاسخ به این پرسش که «آیا علم خدا را دفن کرده است»، باید گفت نه تنها علم خدا را دفن نکرده که در واقع علم از نشانه های خداوند است و این خداوندی است که علم را دفن کرده است. باور رایج این است که علم یک طرف قرار دارد و باور به خدا در طرف دیگر، این دو با هم در تعارض هستند و به یکدیگر ارتباط ندارند. این تصویر خیلی ساده انگارانه است. یک مثال بزنم، سال گذشته جایزه نوبل به فیزیکدان اسکاتلندی پیترو هیگز اعطا شد، به خاطر پیش بینی ذره بنیادی هیگز بوزون. پیترو هیگز خدا ناباور است. چند سال پیش جایزه نوبل فیزیک به ویلیام فیلیپس اعطا شد، فیزیکدان آمریکایی که مسیحی است. شرایط جالبی است، هر دو این افراد جایزه نوبل فیزیک را برده اند، فیزیکدانان خارق العاده ای هستند، آنچه آنها را از یکدیگر جدا می کند علم نیست. آنچه آنها را از یکدیگر جدا می کند جهان بینی آنهاست، یکی خدا ناباور و دیگری مسیحی است، تعارضی که وجود دارد بین خداوند و علم نیست، تعارضی که وجود دارد بین دو جهان بینی است؛ جهان بینی خدا ناباورانه و جهان بینی خدا ناباورانه تعارض بین این دو جهان بینی از دیرباز وجود داشته است.

گونه بحث ها سوتفاهم های زیادی وجود دارد و باعث می شود افراد متوجه نشوند این بحث دقیقاً درباره چیست. من ریاضی دان هستم ولی در مورد اثبات های منطقی صحبت نخواهم کرد. اثبات منطقی تنها در ریاضیات محض و منطقی ممکن است. آنچه من می خواهم درباره آن صحبت کنم شواهد است. این بدین معنا نیست که می خواهم در مورد چیزی صحبت کنم که به لحاظ مدت ۴۶ سال است که ازدواج کرده ام، نمی توانم به شکل ریاضیاتی به شما ثابت کنم که همسرم عاشق من است ولی من زندگی ام را بر این باور بنا کرده ام، من فکر می کنم که شواهد به اندازه کافی قوی است که خود را به زندگی مشترک متعهد کنم. بنابراین اگر نتوانیم اثبات منطقی ارائه کنیم به این معنا نیست که شواهدی نداریم. وقتی به تاریخ علم نگاه می کنیم در می یابیم که بنیان گذاران علم مدرن، کوپرنیک، کپلر، گالیله، نیوتن همه به خداوند باور داشتند. این واقعیت خیلی مهمی است. وقتی جوزف نیدم چندین سال با پیش فرض های تاریخی مارکسیسم، تلاش می کرد بفهمد چرا علم مدرن در چین به وجود نیامد، نتوانست به پاسخ مشخصی برسد، در پایان او عنوان کرد که تنها تفاوتی که بین شرق دور و غرب می بینم این است که شرق دور مفهوم «خالق واحد جهان» را در متن زندگی خود نداشت - مفهومی که جهان را مجموعه منظمی می داند که مخلوق واحدی دارد. به عبارت دیگر، ارتباطی بین ظهور علم مدرن و باور به خداوند وجود دارد. سی اس لویس می گوید انسان ها علمی شدند چون توقع داشتند در طبیعت قوانینی وجود داشته باشد، و به قوانین طبیعت باور داشتند چرا که به قانون گذار باور داشتند. آلفرد وایتهد عنوان کرد که علم مدرن از پافشاری افراد در سده های میانی بر عقلانیت خداوند به وجود آمده است. هنگامی که با ریچارد داوکینز در این باره بحث می کردم، او می گفت یا خدایی وجود دارد یا ندارد، همه در سده های میانی به خداوند باور داشتند، بنابراین عجیب نیست که علم در فرهنگی که به خداوند باور داشت

ظهور کرد. من به او یادآوری کردم که همه افراد در اروپای غربی زندگی نمی کردند و نمی کنند، و او چنین را فراموش کرده است و همان نکته ای که در مورد جوزف نیدم مطرح کردم را با او در میان گذاشتم. مورخان و فیلسوفان علم به طور کلی بر این باور هستند که رابطه ای عمیق بین ایمان به خداوند به عنوان هوش عقلانی در پس جهان و ظهور علم وجود دارد. البته دلیل منطقی ای برای آن وجود دارد. باور به خداوند مانع از علم نشده بلکه موتوری است که باعث ظهور علم شده است. تمایل دارم به شکلی دقیق تر این مطلب را بیان کنم. برای این کار دو شخصیت را با هم مقایسه می کنم، نیوتن و استیون هاوکینگ. هر دو فیزیکدان های خارق العاده ای هستند و هر دو در دانشگاه کمبریج تدریس می کردند. نکته جالب این است که نیوتن قانون جاذبه را کشف کرد و این برای او دلیلی برای باور به خداوند بود، استیون هاوکینگ در مقابل بر این باور است که جاذبه دلیلی است برای اینکه به خدایی باور نداشته باشیم. این برای من خیلی جالب است و مشتاقم بررسی کنم چه اتفاقی افتاده است و چرا این تفاوت وجود دارد. چرا کاشف قانون جاذبه به خداوند باور دارد و چرا استیون هاوکینگ که مشهورترین دانشمند زنده جهان است می گوید که قانون جاذبه باعث می شود به خدایی باور نداشته باشد. من به استدلال اصلی کتاب «طرح بزرگ» هاوکینگ اشاره می کنم. او در این کتاب اینگونه استدلال می کند: چون قانون جاذبه وجود دارد، جهان می تواند خود را از هیچ بیافریند و چنین می کند. این بخش اصلی استدلال هاوکینگ برای نفی وجود خداوند است. در حالی که نیوتن می گوید علم و خداوند، هاوکینگ می گوید یا خداوند یا علم.

جهان را خلق کرده و آن را اداره می کند. ولی دیگر اینگونه نیست، نمی توانیم فرض بگیریم که همه منظور ما از واژه «خداوند» را متوجه می شوند. آیا علم خداوند را دفن کرده است؟ بله و خیر. علم بسیاری از خدایان را دفن کرده است. در بحث های بسیاری که با دوستان خدا ناباور خود داشته ام به این نتیجه رسیده ام که آنها فکر می کنند من به آنچه به «خدای رخنه ها» مشهور است باور دارم. خدای رخنه ها به زبان ساده یعنی هر جا نتوانیم چیزی را تبیین کنیم می گوئیم این کار خداوند است. مثلاً رعد و برق روی می دهد و من می ترسم و بعد می گویم خدای رعد و برق وجود دارد. اما وقتی در دانشگاه به تحصیل می پردازم رعد و برق را برایم به لحاظ علمی تبیین می کنند و خدای رعد و برق ناپدید می شود. این خدای رخنه ها است، خدایی که علم آن را رد می کند اگر به خدای رخنه ها باور داشته باشید مجبور هستید بین خداوند و علم یکی را انتخاب کنید، چون خدا را اینچنین تعریف کرده اید. همچنین اگر تعریف شما از خدا این باشد که همه چیز را تبیین می کند مادامی که تبیینی علمی ارائه نشده باشد، آنگاه طبق تعریف باید بین علم و خداوند یکی را انتخاب کنید. این یکی از مه گرفتگی های موجود در این بحث است. افراد مشخصاً نمی گویند منظورشان از «خدا» در این بحث ها چیست. به عنوان یک دانشمند اگر به من بگویند بین خدای رخنه ها و علم کدام را انتخاب می کنی، البته خواهم گفت علم را انتخاب می کنم. ولی خداوند، خدای رخنه ها نیست، او خدای کل ماجراست، یعنی او هم خالق بخش هایی است که ما نمی فهمیم، و هم خالق بخش هایی که می فهمیم. بگذارید به نیوتن بازگردم. نیوتن با کشف قانون جاذبه مدعی نشد که من قانون جاذبه دارم و دیگر به خداوند نیاز ندارم. در عوض او کتاب «اصول ریاضی فلسفه طبیعی» که احتمالاً مهم ترین کتاب علمی تاریخ است را نوشت، وی در این کتاب امیدوار است کشف جاذبه افراد را متقاعد کند به خداوند باور پیدا کنند. به عبارتی هر چه فهم او از جهان بیشتر شد، تحسین خداوندی که اینچنین آن را خلق کرده است نیز افزایش یافت. معمولاً ما اینگونه عمل می کنیم. هر چه بیشتر از مهندسی سر در بیابیم بیشتر می توانیم رولز-رویس را تحسین کنیم، هر چه بیشتر از هنر سر در بیابیم بیشتر می توانیم رمبراند را ستایش کنیم. بنابراین هر چه طبیعت را بیشتر بفهمیم بیشتر مشتاقیم خداوندی که خالق آن است را تحسین کنیم. چرا که خداوند، خدای رخنه ها نیست، بلکه خداوند کل داستان است، خداوندی که خالق آنچه که من می فهمم و آنچه که نمی فهمم است. بسیاری فکر می کنند که من به خدای رخنه ها باور دارم و بنابراین از نظر عقلی کمبود دارم، چرا که بین علم و خداوند انتخابی انجام نمی دهم. قطعاً اگر مفهوم غلطی از خدا

جاذبه چیست. قانون جاذبه به ما این امکان را می دهد تا تاثیرات جاذبه را محاسبه کنیم، و این خارق العاده است. به ما اجازه می دهد سفر به کره ماه را حتی بدون در نظر گرفتن نظریه اینشتین انجام دهیم. ولی همانطور که نیوتن خودش متوجه شد قانون جاذبه به ما نمی گوید جاذبه چیست. ریچارد فاینمن یک بار عنوان کرد که هیچ کس نمی داند جاذبه یا انرژی چیست. وقتی می گوئیم علم تبیین می کند، بسیاری فکر می کنند دیگر همین است و هیچ تبیین دیگری ممکن نیست، ولی نه تنها علم، تمام تبیین های ممکن نیست، بلکه تبیین های علمی حتی تمام تبیین های ممکن درین علم را نیز انجام نمی دهند. قانون جاذبه خارق العاده است، من واقعا دوست داشتم خودم کشفش می کردم، ولی متاسفانه نشد، نیوتن این کار را کرد. او کار خارق العاده ای کرد. ولی قانون جاذبه به شما نمی گوید جاذبه چیست. این روزها خیلی می شنویم می گویند، ما تبیین علمی داریم و به خدا نیازی نیست. این سخن بنا به دلایلی که در مورد تبیین گفتیم، دقیق نیست.

من به جز همسرم عاشق زبان ها و ریاضیات هستم. ریاضیات محض خود یک زبان است و در منتهای طیف زبانها قرار دارد، و زیباترین زبان هاست. ریاضیات برای فهم طبیعت به کار می رود، زبان های انسانی ولی برای برقراری ارتباط به کار می روند. ما مولد زبان هستیم. علاوه بر این در دیان ای ما یک متن وجود دارد. همچنین ما قادریم جهان را با زبان ریاضیات بفهمیم. این خارق العاده است. اینشتین می گوید تنها چیزی که درباره جهان قابل فهم نیست، این است که قابل فهم است. یوجین ویکنر برنده جایزه نوبل فیزیک در اثر خود از ریاضی دانی سخن می گوید که در ذهن خود مشغول فکر کردن است و به فرمول هایی می رسد که در مورد جهان بیرون است، چگونه چنین چیزی ممکن است؟ چگونه یک سری از مفاهیم انتزاعی در ذهن انسان به جهان خارج مرتبط می شود؟ خود ویکنر می گوید که این غیرعقلانی است. ولی این موضع بستگی به جهان بینی شما دارد.

میخواهم بگویم که بزرگترین نشانه خداوند زبان است، در تمامی سطوح آن. در سطح دیان ای، این واقعیت که ما انسان ها زبان داریم، و عقلانی هستیم و می توانیم جهان را با ریاضیات رام کنیم. من اغلب از همکاران در آکسفورد می پرسم با چه چیزی علم ورزی می کنید؟ آنها می گویند منظورت چیست؟ می گویم منظورت درون ذهنتان است. اغلب می خواهند بگویند ذهن، ولی با کمی احتیاط می گویند با مغز، چرا که خیلی از آنها باور ندارند که تمایزی بین ذهن و مغز وجود دارد. سپس به آنها می گویم در مورد مغز که با آن علم ورزی می کنی سخن بگو. مغز تو چیست؟ خیلی از آنها پاسخی شبیه به این می دهند: مغز مرحله پایانی فرآیندی بدون ذهن و هدایت نشده است. سپس من می پرسم چرا به مغزت اعتماد می کنی؟ اگر می دانستید که کامپیوتر شما مرحله پایانی فرآیندی بدون ذهن و هدایت نشده است هیچ گاه به آن اعتماد نمی کردید. این استدلال من نیست، استدلال داروین است.

پول تولید کند. هاوکینگ فکر می کند که قانون جاذبه علت است و خلق می کند. اولین مثال او از قانون این است که خورشید در شرق طلوع و در غرب غروب می کند. ولی این قانون و نظم، نه خورشید را خلق می کند، نه شرق و نه غرب را، بلکه توصیفی است از آنچه که در طبیعت رخ می دهد. به نظر من در سطح فلسفی نوعی سردرگمی وجود دارد. دوباره تکرار کنم: به خاطر قانون جاذبه، جهان می تواند خود را از عدم خلق کند و چنین می کند. اگر من به شما بگویم «الف»، «ب» را خلق می کند، یعنی چه؟ یعنی اگر الف را داشته باشید، «ب» را هم خواهید داشت. اگر به شما بگویم «الف»، «الف» را خلق می کند یعنی چه؟ به نظر من مهم، مهم، باقی خواهد ماند حتی اگر باهوش ترین دانشمندان آن را نبویسند. نامفهوم است، ایده آفرینش جهان از هیچ به پیوسته ترین سخنانی انجامیده که من تا به حال خوانده ام.

بگذارید نقل قولی از یکی از اخترازیکیدان های شناخته شده برایشان مطرح کنم: «چون چیزی فیزیکی است، «هیچ» باید فیزیکی باشد، به خصوص اگر «هیچ» را نبود چیزی تعریف کنید». این سخن مهمی متعلق به لاورنس کراوس است. او در کتابی که نوشته است ادعا می کند که نشان داده چگونه جهان از عدم به وجود آمده است، در حالی که به چنین موفقیتی نرسیده است. کاری که او کرده بازتعریف «هیچ» است. این تمرین بسیار جالبی است، اغلب ما می دانیم هیچ یعنی چه، اگر من بگویم به میدانی در شهر رفتن و هیچ کسی را ندیدم به این معنا نیست که شخصی به نام «هیچ کس» را ندیدم، بلکه به این معناست که هیچ کسی را ندیدم. چند سال پیش فرصتی داشتم با آلن گوت در مورد نظریه «تورم کیهانی» مناظره کنم. گفتم درمیان عموم مردم سردرگمی بزرگی در مورد واژه «هیچ» ایجاد شده است. از او پرسیدم وقتی از واژه «هیچ» استفاده می کنی، منظورت «هیچ» به معنای فلسفی است، یعنی به معنای عدم و نبود جوهر؟ او در پاسخ گفت البته که نه، «حالت خلا» عدم نیست. این ایده که فضا آغازی دارد - هر چند بر سر این ایده اجماع بین فیزیکیدانان وجود ندارد - افراد را مجبور می کند به پرسش لاینپس پاسخ دهند، «چرا به جای هیچ، چیزی وجود دارد؟». از نظر دینداری مثل من از یک منظر پاسخ ساده ای وجود دارد، جهانی وجود دارد چون خداوند علت بوجود آمدن آن است. خداوند «هیچ» نیست، ولی فیزیکی نیست، روح است، ولی اگر دخالت خداوند در خلقت را نادیده بگیرد مشکل بزرگی پیدا می کند، باید توضیح دهید چگونه چیزی از عدم بوجود آمده است، برخی افراد در این شرایط به بازتعریف هیچ می پردازند.

بگذارید دوباره به تبیین برگردم. گفتم که تبیین مراتب متفاوتی دارد. اجازه بدهید در مورد تبیین های علمی صحبت کنیم. قانون جاذبه چه چیزی را تبیین می کند. وقتی اولین بار در مدرسه به من قانون جاذبه را تدریس کردند فکر کردم این قانون، جاذبه را تبیین می کند. ولی چنین نیست، هیچ کس نمی داند

بت می نامیم چند هستند. استدلال اصلی دین این است که خداوند ازلی و ابدی است، اگر چیزی ازلی یا ابدی باشد و بپرسم چه کسی آن را خلق کرده است، مرتکب تناقض شده ایم. بنابراین اگر استدلال داوکینز را درباره خداوند بپرسم به تناقض منجر می شود، ولی میتوان این پرسش را درباره خدایان خلق شده پرسید. من در مناظره ای که با ریچارد داوکینز داشتم از او پرسیدم «تو باور داری که جهان تو را خلق کرده است، حال بگذار پرسش را از خودت بپرسم، چه کسی خالق تو یعنی جهان، را خلق کرده است؟». این پرسش را هشت سال پیش در مناظره ای با او پرسیدم، و هنوز منتظر پاسخی از او هستم.

واقعیت برای خدایانواران ماده-انرژی است، برخی از آنها جهان های چندگانه را مطرح می کنند، ولی این روزها ایده ای در حال گسترش است: واقعیت بنیادین «هیچ» است. دوباره به هاوکینگ گوش دهید: با قانون جاذبه، جهان می تواند خود را از عدم خلق کند و چنین می کند. برای خداواری مثل من، واقعیت بنیادین خداوند است. امروز در عالم اندیشه به جایگاه جالبی رسیده ایم، پیش زمینه هستی یا خداوند است یا هیچ. این روزها من در حال درس دادن در مورد «هیچ» هستم، که جالب ترین موضوع هاست. بنابراین پرسش این نیست که آیا واقعیتی بنیادین وجود دارد یا نه، پرسش این است که کدام واقعیت بنیادین است؟ بگذارید در مورد منطق تبیین هاوکینگ نکته ای را ذکر کنم؛ چون قانون جاذبه وجود دارد، جهان می تواند خود را از عدم خلق کند و چنین می کند. وقتی اولین بار این مطلب را خواندم به خود گفتم یک دقیقا صبر کن، چون چیزی وجود دارد می تواند خود را از عدم خلق کند. ولی این یک تناقض است.

نکته دیگر این است که او می گوید به خاطر قانون جاذبه، او نمی گوید جاذبه وجود دارد. ولی اگر هیچ چیزی وجود نداشته باشد که قانون جاذبه را تبیین کند، قانون جاذبه به چه معنا خواهد بود؟ این مطلب در دیگر به سوی ابهام در مورد قوانین طبیعت می گشاید. قوانین حرکت اجسام نیوتن هیچ گاه باعث نشدند چیزی در تاریخ حرکت کند، قوانین حرکت نیوتن حرکت را توصیف می کنند. علت حرکت گوی های روی میز بلیارد، قوانین حرکت نیوتن نیست، علت حرکت کردن آنها این است که شخصی در حال ضربه زدن به آنهاست، قوانین نیوتن این حرکت را توصیف می کند. این ایده که قوانین چیزی را به وجود می آورد ایده بسیار عجیبی است و البته همه ما با آن آشنا هستیم. یک بار با پیتر اتکینز که فیزیکیدان خدانا باور معروفی در دانشگاه آکسفورد است صحبت می کردم. از او پرسیدم به نظراو چه چیزی جهان را خلق کرد؟ او در پاسخ گفت ریاضیات. من خنده ام گرفت، او پرسید چرا می خندی؟ گفتم پیتر، من ریاضی دان هستم، تا به حال $2=1+1$ در جیب تو دو پوند استرلینگ گذاشته است؟ از او پرسیدم چه چیزی باعث شکل گیری بحران اقتصادی شد؟ چون برخی فکر می کردند ریاضیات می تواند پول تولید کند. آیا بحران مالی را به یاد دارید؟ ما همه قربانی این باور هستیم که ریاضیات می تواند

داشته باشیم مجبوریم بین خدا و علم یکی را انتخاب کنیم.

مسئله بعدی ماهیت «تبیین» است. تبیین چیست؟ تبیین علمی چیست؟ آیا «خداوند» و «علم» گونه ای واحد از تبیین هستند؟ ریچارد داوکینز بر این باور است خداوند با تبیین های علمی تفاوتی ندارد، بنابراین باید علم را به خداوند ترجیح داد. بگذارید یک مثال بزنم. چرا آب درون کتری در حال جوشیدن است؟ در حال جوشیدن است چون انرژی گرمایشی به سطح کتری رسیده است و این گرما با تأثیری که بر مولکول های آب می گذارد منجر به جوشیدن آب می شود. ممکن است کسی بگوید نه، آب دارد می جوشد چون من یک فنجان چای می خواهم. این سخن بیهوده است. آب به دلیل گرمایش در حال جوشیدن است و آب در حال جوشیدن است چون من می خواهم چای بنوشم، دو مرحله متفاوت از تبیین هستند. یک تبیین در سطح علمی و دیگری تبیین در سطح تمایلات، عاملیت و قصد فردی است. خیلی مشخص است که این دو نوع تبیین با هم در تضاد نیستند و رقابت نمی کنند بلکه مکمل یکدیگرند.

درواقع علم گرایی، یعنی این ایده که علم تنها راه رسیدن به حقیقت است، به این واقعیت که بیش از یک سطح تبیین وجود دارد بی توجه است. این ادعا که خداوند جهان را آفرید با علم تعارضی ندارد، همانطور که اگر بگویم هنری فورد ماشین فورد و موتور ماشین را آفرید، با قوانین موتور درون سوز در تضاد نیست. اگر به شما بگویم بین هنری فورد و قوانین موتور درون سوز یکی را باید انتخاب کنید می گویند «شوخی نکن، هر دو را انتخاب می کنم». تبیین مراتب متفاوتی دارد، تبیین های علمی و تبیین هایی در سطح عاملیت. ریچارد اسیون برن از همکاران من در آکسفورد می گوید علم تبیین می کند ولی من خداوند را اصل قرار می دهم تا مشخص شود که چرا علم تبیین می کند. یکی از استدلال های اصلی کتاب «توهم خدا» نوشته ریچارد داوکینز این است که اگر خداوند را به عنوان خالق هستی اصل قرار دهید، آنگاه به لحاظ منطقی باید پرسید چه کسی خداوند را خلق کرده است؟ سپس باید پرسید چه کسی خداوندی که خداوند را خلق کرد، خلق کرده است؟ و این پرسش تا بی نهایت تکرار می شود، داوکینز از این استدلال نتیجه می گیرد که خداوند وجود ندارد.

هنگامی که این استدلال را دیدم حیرت زده شدم، چون تحلیل ساده منطقی نشان می دهد وقتی می پرسیم چه کسی یا چه چیزی «الف» را خلق کرد، پیش فرضی دارد. پیش فرض این است که «الف» خلق شده است، برای همین می پرسیم چه کسی «الف» را خلق کرده است. اگر «الف» خلق نشده باشد، دیگر این پرسش در مورد آن بی معنی است. داوکینز فکر می کند با پرسیدن این سوال خداوند را از بین برده، در حالی که پرسش او تنها متوجه خدایان خلق شده است. اگر کمی فکر کنیم متوجه می شویم که برای از بین بردن خدایان خلق شده به علم نیازی نیست، همه می دانیم که خدایان خلق شده که آنها را

گزارش نشست نقد و بررسی کتاب «استعمارزدایی در روش»

جلسه نقد و بررسی کتاب «استعمارزدایی از روش» نوشته لیندا اسمیت با ترجمه احمد نادری و الهام اکبری با حضور ابراهیم فیاض، محمد توحدفام و مترجمان کتاب در محل موسسه «ترجمان علوم انسانی» برگزار شد.



روش های معرفت غربی منجر به استعمار می شود
نادری در ابتدای جلسه مفهوم استعمار را به چهار دسته تقسیم کرد و گفت: از نظر بنده استعمار به چهار دسته تقسیم می شود؛ استعمار سنتی که شامل الحاق کردن واحدهای سیاسی به دلیل انگیزه های مختلف است. در این نوع از استعمار اصلی ترین دلیل، علائق اقتصادی است ولی علائق دیگری مثل انگیزه های شخصی، انتقام گیری و امثال آن هم دخیل هستند. نوع دیگر استعمار، استعمار کلاسیک است در این نوه از استعمار که از ابتدای قرن ۱۵ شروع می شود و تا جنگ جهانی دوم هم ادامه دارد استعمارگران برای خودشان رسالتی فرض کرده بودند مبنی بر اینکه باید مردم را به سمتی هدایت کنند که دلشان می خواهد. نسل کشی های متعدد و فتح آمریکا توسط اروپایی ها در این دوره اتفاق افتاد. در همین دوره نیز شاهد شکل گیری discipline های غربی هستیم.

وی افزود: استعمار نو، گونه دیگری از استعمار است که از بعد جنگ جهانی دوم آغاز می شود. در این نوع از استعمار حضور، فیزیکی و مستقیم نیست و کشورها از طریق نهادهای غربی و بزرگ مثل سازمان تجارت جهانی کنترل می شوند. آخرین نوع استعمار، استعمار پسا نو است که اگرچه هدف این استعمار هم اقتصادی است ولی بیشترین تمرکز آن روی ذهنان تک تک انسان ها است، به عبارت دیگر در این دوره شاهد استعمار فرهنگی هستیم و در دوره فعلی در همین نوع استعمار به سر می بریم. در استعمار پسا نو غرب سعی می کند که همه کشورها را شبیه خودش کند. نادری ادامه داد: کتاب استعمارزدایی از روش، از زمان استعمار کلاسیک آغاز می شود و در استعمار پسا نو به اوج خودش می رسد. کلیت بحث کتاب مورد نقد این است که خانم اسمیت اعتقاد دارد نظام آموزشی فعلی چه در سطح مدارس چه در سطح دانشگاه ها هدفش این است که نوعی از اسطوره های بنیادین را در ذهن بشر جا بیندازد و این همان چیزی است که فوکو هم مطرح کرد؛ به عقیده فوکو قدرت دانش تولید می کند. به تعبیر خانم اسمیت رشته های مردم شناسی و انسان شناسی شکل گرفتند تا ابژه ای برای مطالعه بسازند. نویسنده در این کتاب می گوید: من با روش های معرفت غربی مخالفم چون این روش ها منجر به استعمار می شود.

مدیر گروه انسان شناسی دانشگاه تهران در پایان گفت: بحث اساسی نویسنده در کتاب استعمارزدایی از روش این است که غربی ها نه تنها نظام فکری خودشان را به شرق انتقال دادند بلکه دپارتمان هایشان را هم به شرق منتقل کردند و تنها راه حل بیرون آمدن از این استعمار، دگرگون کردن روش ها و پارادایم های تحقیق است، باید به جایی برسیم که هر جایی برای خودش یک پارادایم بومی داشته باشد.

سخنران بعدی این مراسم، محمد توحدفام، استاد علوم سیاسی دانشگاه آزاد بود که به جای مسعود کوثری در این جلسه نقد و بررسی حاضر شده بود؛ وی با اشاره به اینکه فرصت کمی برای مطالعه کتاب داشته است گفت: ترجمه کتاب بسیار خوب و روان بود ولی من به طور کلی با این شیوه نقد که فقط مترجم حاضر باشد موافق نیستم چون در چنین جلساتی مسئولیت نویسنده هم به دوش مترجم می

افتد.

وی افزود: وقتی این کتاب را مطالعه کردم بسیار تعجب کردم از اینکه یک نویسنده تا به این حد به روش منفی نگاه کرده است چرا که روش چیزی است که دانش توسط آن تولید می شود و وقتی روش نباشد، تولیدی شکل نمی گیرد. به نظرم در این کتاب بی انصافی های زیادی وجود دارد. در عصر حاضر که جوامع دگرگون شده اند، طبیعی است که روش ها هم تغییر کنند. بنابراین دلیلی ندارد که تا این حد متعصبانه به روش نگاه کنیم و از آن بد بگوئیم. این استاد دانشگاه در پایان اضافه کرد: معنی عام روش، ساختار کلی تحقیق و معنای خاص آن تولید دانش است. روش تحقیق به ما کمک می کند که فرضیه را مورد آزمایش قرار دهیم به بیان دیگر، روش تحقیق به ما کمک می کند که روابط بین پدیده ها را مورد آزمون قرار دهیم. ضمن اینکه روش ها بر مبنای انسان ها شکل گرفته اند. بنابراین اینکه آن ها را به مفهوم استعماری تقلیل دهیم خیلی کار درستی نیست. روش ها نحوه مواجهه ما با جهان را تعیین می کنند. بنابراین نباید به آنها تا این حد منفی نگاه کنیم.

نخبگان و روشنفکران ما نحوه مواجهه با غرب را درست ترسیم نکردند

آخرین سخنران این مراسم ابراهیم فیاض بود. وی گفت: جای این کتاب در بین آثار ما بسیار خالی بود ما سال های سال ژان ژاک روسو و فوکو می خواندیم ولی تا به حال کتابی درباره جامعه پسا استعمار نخوانده بودیم. متأسفانه در کشور ما نخبگان و روشنفکران سالهاست که نحوه مواجهه با غرب را درست ترسیم نکردند به همین دلیل دچار نوعی جهالت عالمانه نسبت به مسائل خودمان شده ایم. اگر بگویم که ملاحظراً و امثال او هم نسبت به مسائل خودشان بیگانه بوده اند، سخن گزافی نگفتم. آن ها هم مثل روشنفکران فعلی از دور و بر خودشان مطلع نبودند. ما امروز به ترجمه های خوب مثل این کتاب احتیاج داریم، چون اکثر ترجمه های موجود در بازار مبتذل است. وی افزود: یکی از نقدهای من به کتاب خانم اسمیت این است که نویسنده، جغرافیای خودش را تعیین نکرده است، خوب بود مترجم اثر از نویسنده یک مقدمه یا نوشته می گرفت و از او می خواست که این موضوع را توضیح دهد. نکته مثبت اثر هم این است که چون آقای نادری خودش به این موضوع اعتقاد دارد، ترجمه بسیار همدلانه ای از اثر داشته است.

فیاض اضافه کرد: این کتاب ضد پیشرفت و طرفدار زندگی است؛ به بیان دیگر اسمیت معتقد است که هر کسی زندگی

محور فکر می کند، ضد روش هم است. امثال فرید و صوفی ها اینگونه فکر می کنند. صوفیان معتقد بودند که نباید نوشت به همین دلیل مراسم کتابسوزی و کتابشویی داشتند.

این استاد جامعه شناسی ادامه داد: پروتوتایپ کتاب آمریکای لاتین است ولی ما متأسفانه از آمریکای لاتین غافل هستیم. این روزها کشورهای آمریکای لاتین در حال قدرت گرفتن هستند و قدرت هم اندیشه تولید می کند. متأسفانه دانشگاهیان ما هم از این موضوع غافلند و هنوز در قرن ۱۹ به سر می برند. ما هنوز با حوزه های فکری خارج از کشور آشنایی نداریم و ذهنمان در دو قرن پیش مانده است.

فیاض اضافه کرد: ما همیشه عادت کرده ایم در معرفت شناسی درجه اول بمانیم و به معرفت شناسی درجه دوم نمی رسیم در حالی که خلاقیت و تولید دانش در معرفت شناسی درجه دوم شکل می گیرد. در این میان غرب دور راه به ما نشان می دهد: فاندائالیسم و پست مدرن، راه فاندائالیسم همان راه مسیحی ارتدوکس و ضد غرب است، همان راهی که دولت نهم و دهم در ایران طی کرد. اما راه پست مدرن راهی است که هیچ مرز معرفتی برای خودش قائل نیست، اصلاح طلبان در ایران این راه را انتخاب کردند.

این جامعه شناس و پژوهشگر گفت: در ایران ما مشکل قدرت و اندیشه داریم و دچار خلاء قدرت هستیم. در کشور ما قدرت، مخرب اندیشه و اندیشه مخرب قدرت است؛ تا وقتی هم که چارچوب های معرفتی و راه تبدیل قدرت به اندیشه و اندیشه به قدرت را یاد نگیریم، همیشه قافیه را می بازیم. باید یکسری از کتاب هایی شبیه استعمارزدایی از روش نوشته شود و برای آنها چارچوب تئوری آماده و از یک جایی کار را شروع کنیم. تا وقتی که دچار خلاء قدرت هستیم به هیچ جا نمی رسیم. ما کتاب در حوزه اندیشه کم نداریم ولی تولید اندیشه نداریم به همین دلیل اندیشه هایی که داریم را مرتب تکرار می کنیم.

فیاض در پایان تصریح کرد: در کشور ما هیچ مدل و پارادایم خاصی وجود ندارد. به همین دلیل هم اقتصاد امروز کشور ما شاهنشاهی شده است. ما تئوری و مدلی برای نحوه مواجهه با غرب نداریم. دولت قبلی کارش راحت بود. ارتباطش را قطع کرده بود و مرگ بر آمریکا می گفت، دولت فعلی هم برگشته به دوران شاهنشاهی و وابستگی؛ همان کارهایی را می کند که در زمان شاه انجام می شد. بنابراین ما پیش از هر چیزی باید به فکر تولد اندیشه و پارادایم باشیم تنها راهش هم این است که دانشگاهی ها و امثال آن تولید قدرت کنند. البته این بحث مفصلی است که طرح آن در این جلسه نمی گنجد.

گزارش مهر از چهارمین شب علوم انسانی:

وقت آن رسیده به اصالت شرقی و هویت خودمان برگردیم



چهارمین «شب علوم انسانی» با حضور پرفسور الکساندر دوگین، فیلسوف سیاسی روس و مشاور ولادیمیر پوتین رئیس‌جمهور روسیه همراه با بزرگداشت دکتر منوچهر آشتیانی، جامعه‌شناس سرشناس ایرانی به همت مجله عصر اندیشه و با مشارکت مرکز تحقیقات صدا، در فرهنگسرای اندیشه برگزار شد.

در ابتدای این مراسم سجاد نوروزی، رئیس فرهنگسرای اندیشه گفت: درباره پروفیسور دوگین چیزی که خیلی اهمیت دارد عبور و خرق عادت است که در فلسفه ورزی ایشان شکل گرفته است چرا که نقد غرب در شرق کار بسیار سختی است؛ در شرق، اکثراً شیفته غرب هستند و خوب اینکه یک نفر بخواهد آن را نقد کند کار بسیار سختی است.

وی افزود: فلسفه سیاسی دوگین با توجه به امر سیاسی شکل گرفته است؛ منظور او هم از امر سیاسی امر واقع است؛ یعنی فلسفه وی در آسمان‌ها شکل نگرفته است بلکه روی زمین و براساس امر واقع به وجود آمده است. دوگین با مدد گرفتن از امر واقع تئوری چهارم سیاست را معرفی می‌کند.

رئیس فرهنگسرای اندیشه ادامه داد: به عقیده من الکساندر دوگین به دنبال یک رنسانس شرقی و احیای هویت در شرق است و این شاید مهم‌ترین نیاز جوامع شرقی باشد. به بیان دیگر دوگین بر روی ضروری‌ترین نیاز جوامع شرق دست گذاشته است. به بیان دیگر این فیلسوف روسی در بازیابی هویتی شرق را به عنوان مینا قرار می‌دهد تا غرب را تحلیل کند.

پس از سخنرانی نوروزی، مراسم تقدیر و اهدای جوایز به پروفیسور دوگین و منوچهر آشتیانی برگزار شد.

برگزاری میزگردی با حضور جهانگیر کرمی، استاد روابط بین‌الملل، منوچهر آشتیانی، جامعه‌شناس ایرانی، نادر طالب زاده کارگردان و مستندساز ایرانی و پروفیسور دوگین بخش پایانی این مراسم بود.

فرهنگ انتظار میان روسیه و ایران مشترک است

دوگین در ابتدای این مراسم گفت: اکنون ایران و روسیه در حالت دوستی قرار دارند و هر دو در کنار دولت سوریه می‌جنگند؛ ایران و روسیه فقط دو کشور همسایه نیستند بلکه دو تمدن قدیمی هم هستند. نگاه آنتولوژیک از گذشته تاکنون بین ایران و روسیه وجود داشته است. هر دوی ما به فرهنگ انتظار اعتقاد داریم؛ ایرانیان در انتظار امام مهدی هستند و در اندیشه مسیحی ارتدوکس هم ما منتظر بازگشت عیسی مسیح هستیم. بنابراین بنیان انتظار بین این دو کشور مشترک است؛ همانطور که نگاه ما هم به شیطان مشترک است. چنانکه هر دوی ما امپریالیسم را شیطان و دشمن خود می‌دانیم. مواجهه‌ای که ایران و روسیه در سوریه دارند، نوعی مواجهه متفاوتی است نه فقط یک مواجهه سیاسی و ژئوپولیتیک.

وقت آن رسیده که به اصالت مشرق زمینی خودمان برگردیم

این فیلسوف روسی با اشاره به داستان‌های غربی‌نویس

سهرودی افزود: وقت آن رسیده که به اصالت مشرق زمینی، هویت خودمان و ریشه‌های حقیقتمان برگردیم. وقت آن رسیده که به الگوها و نمادهای سهرودی برگردیم. در روسیه نیاز به این بازگشت بسیار جدی است. در ایران هم نیاز به این بازگشت وجود دارد بنابراین هر دو کشور روح مشترک بازگشت دارند.

دوگین اضافه کرد: انقلاب اسلامی خواستار بازگشت به اندیشه شیعی است همانطور که در روسیه هم بازگشت به اندیشه مسیحی ارتدوکسی وجود دارد. ایران و روسیه هر دو تئوری‌های لیبرالیسم، کمونیسم، ناسیونالیسم و فاشیسم را دوست ندارند و در فلسفه سیاسی شان به آن اعتقاد ندارند.

وی در پایان با ابراز خرسندی از حضور در این محفل از کسانی که در مراسم حضور داشتند و بحث کردند تشکر کرد و گفت: ممنونم از کسانی که در اینجا بودند و بحث کردند تا به عمق حقیقت برسند.

پس از دوگین، منوچهر آشتیانی جامعه‌شناس و پژوهشگر ایرانی گفت: اینکه همیشه ما از یک دیگری مثل غرب، روسیه، آمریکا و ... صحبت می‌کنیم همیشه وجود داشته است و دانشمندان همواره درباره آن صحبت کرده‌اند، تعداد زیادی هم کتاب در این باره وجود دارد به بیان دیگر بازخورد عمیق بین لوگوس یونانی و تئوس مسیحی همواره وجود داشته است.

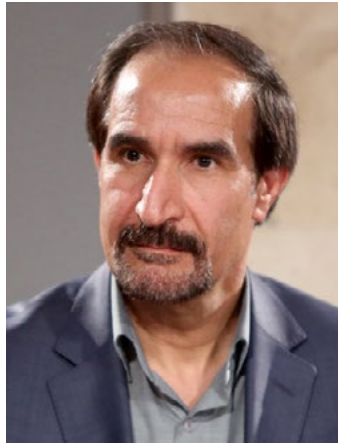
وی افزود: فردوسی در شعر خود می‌گوید به نام خداوند جان و خرد به عبارات دیگر فردوسی نبرد بین بیوس و لوگوس یا موجود جاندار و بی‌جان را مطرح کرده است. به هیچ وجه نمی‌توان گفت که کدام از این قرائت‌ها درست است ولی چیزی که وجود دارد این است که چه شرقی، چه غربی، چه هندی چه یونانی یک امر خیلی ساده وجود دارد و آن هم اینکه آنچه در مشارکت و برخورد بین شرق و غرب یا ما و اروپا صورت می‌گیرد، بر اساس تفسیر گادامر یک تفسیر هرمنوتیک است. یعنی اگر من ایرانی می‌خواهم درباره آلمان حرف بزنم و آلمانی را درک کنم باید ابتدا دیگری آلمانی را درک کنم و بعد آلمانی‌ت را درون خودم برگردانم. به بیان دیگر ما باید در عین خود بودن دیگری بودن را هم

احساس کنیم. آشتیانی اضافه کرد: ما در طول روز مدام این کار را در مورد گذشته و آینده انجام می‌دهیم منتها به آن آگاهی هرمنوتیکی نداریم، مادامی که این تفسیر هرمنوتیکی را انجام ندهیم به نتیجه نمی‌رسیم.

این پژوهشگر ایرانی در پایان در خصوص فرهنگ انتظار توضیح داد: اینکه گفته شد فرهنگ انتظار بین همه مشترک است یک اشتاتولوژی فراجاهانی است که از دوران رنسانس به بعد تغییر کرد. دقیقاً در اشتاتولوژی هم از انتظار حرف زده می‌شود ولی تعیین نمی‌شود که کی و چه زمانی این اتفاق قرار است بیفتد؛ این دقیقاً مثل امید است؛ امید چیزی است که به شما امید می‌دهد اما هیچ وقت هم محقق نمی‌شود، انتظار هم با شما این کار را می‌کند، شما را با خودش می‌کشاند اما محقق نمی‌شود.

جهانگیر کرمی، هیأت علمی گروه مطالعات روسیه دانشکده مطالعات جهان دانشگاه تهران، سخنران دیگر این مراسم بود. وی گفت: روسیه بعد از زمان پتر، مدرن شد و بعد از آن اندیشه‌های غرب‌گرایانه حاکم شد. از آن دوران به بعد همیشه این تضاد بین غربی شدن و ضدغربی شدن وجود داشته است. به قول سیدجواد طباطبائی ذیل تاریخ غرب صدر تاریخ روسیه شد. برداشت من از تئوری آقای دوگین این است که تئوری ایشان ترکیبی از سنت‌های روسی با مکتب‌های فرانکفورت و ژئوپولیتیک گرایمی است. وی افزود: ایشان به ایران زیاد سفر کرده و اندیشه‌های جذابی هم برای ما دارد چون ما با روسیه درد مشترک داریم اما متأسفانه هنوز از ایشان کتابی به فارسی ترجمه نشده است. بنابراین خوب است که موسساتی شروع به انجام این کار کنند.

این استاد دانشگاه در ادامه به نقد تئوری الکساندر دوگین پرداخت و گفت: یکی از نقدهای من به تئوری پروفیسور دوگین این است که تفکر ایشان هنوز اسم ندارد بنابراین بهتر است بگوئیم یک تفکر در راه است و قرار است به وجود بیاید ولی هنوز به وجود نیامده است؛ علاوه براینکه ایشان می‌گویند غرب بد است



زنده بود وضعیت روسیه به گونه دیگری رقم می خورد. بعد از این تمهیدات ارتباط و حضور با ایشان اندیشیده شد و از ایشان دعوت کردیم که به ایران بیاید. این کارگردان و مستندساز توضیح داد: در طی حضور ایشان در ایران دیدارهایی با افرادی چون آقایان رحیم پورازغدی، زرشناس، فیاض و قائم مقامی داشتند که همگی دیدارهای خیلی خوبی بود و مصاحبه و گفتگوهای من با ایشان که خیلی هم مفصل است پنجشنبه و جمعه همین هفته پخش می شود. مطمئنا حضور ایشان در ایران بعدها غرب را بسیار عصبانی می کند. وی ادامه داد: امروز روسیه در کنار ما و نیروهای حزب الله در یک خط مشترک می جنگد و این یک گفتمان جدید است و این جدید بودن خیلی ها را برانگیخته می کند. امروز روسیه به صورت عملیاتی در کنار نیروهای حق ایستاده و می جنگد. روسیه یکی از نزدیکترین همسایه های ماست ولی ما چیز زیادی از آن نمی دانیم و هر چه می دانیم درباره آمریکا و انگلیس است.

آخرین سخنران این مراسم نادر طالب زاده بود؛ کسی که باب آشنایی پروفیسور دوگین با برنامه چهارمین شب علوم انسانی را باز کرده بود و به نوعی معرف و واسطه این فیلسوف روسی بود. وی گفت: حضور آقای دوگین در ایران آن هم در این مقطع بسیار مهم است و بعدها همین حضور در همه رسانه های غربی خبرساز می شود. ایشان دفعات زیادی به ایران آمده اند ولی حضور ایشان در محافل مختلف این بار خیلی بیشتر شده است به عبارت دیگر ایشان در این بار خیلی بیشتر دیده شده اند و این هم از سیاست جاسوسان بریتانیایی در ایران است که در هر مقطعی که بخواهند کاری می کنند یک نفر دیده شود یا دیده نشود. طالب زاده در خصوص شیوه آشنایی با این فیلسوف روسی گفت: در یک برنامه ای که من اجرا کردم از طریق اسکایپ با ایشان صحبت کردیم و در آن برنامه مطرح کردند که ما امروز نیاز به نامه دیگری مثل نامه امام خمینی به گورباچف داریم و اگر امروز گورباچف

ولی نگفتند که اگر قرار است غرب نباشد چه چیزی باید جای آن بگذاریم. گرمی ادامه داد: یکی دیگر از نقدهای من به تئوری این فیلسوف روسی این است که چگونه می توان ملی گرایی روسی را با جهان گرایی و اوراسیایی جمع کرد. بنابراین ما حق داریم راهمان را انتخاب کنیم ولی باید حواسمان جمع باشد به خاطر مشکلی که با غرب داریم در دام فاشیسم نیفتیم.

اتحاد ایران و روسیه، سیاسی و ژئوپولتیکی است

این کارشناس روابط بین الملل در پایان اضافه کرد: اینکه ما با روسیه در حال جنگ برای سوریه هستیم یک ماجرای سیاسی و ژئوپولتیکی است و جنبه تاکتیکی دارد در این جنگ هر کشور براساس منافع خودش می جنگد. روسیه هم امروز براساس همین منافع در کنار ما قرار گرفته همانطور که ممکن است چند سال دیگر در مقابل ما قرار بگیرد بنابراین نباید این جنگیدن و در یک خط مشترک قرار گرفتن را به مسائل الهی و مذهبی مثل انتظار ربط دهیم.

نامه مدیر موسسه بهداشت معنوی به موسس فرقه حلقه؛

موسس فرقه حلقه از مناظره گریزان است/ فرار از مناظره با طرفند توبه!



حجت الاسلام مظاهری سیف، مدیر موسسه بهداشت معنوی گفت که «دیگر تکلیف را از عهده خود ساقط می دانم»!!

حجت الاسلام مظاهری سیف در پاسخ به این نامه با اشاره به تناقضات رفتاری متعدد طاهری، به خلف وعده موسس جریان حلقه در زمستان ۸۹ درخصوص برگزاری جلسات مناظره اشاره کرده و با ابراز تأسف از فرار موسس این فرقه در پاسخگویی، خطاب به وی آورده است: هیچ کس نیست که از افکار شما به طور قانونی و رسمی دفاع کند! مدیر موسسه بهداشت معنوی خطاب

۲۰ ماه ۹۴ نامه ای از طرف موسس فرقه حلقه توسط وکیل وی، برای مدیر موسسه بهداشت معنوی، یکی از موسسات فعال در حوزه نقد علمی جریان های معنوی نوظهور، ارسال شد.

طاهری، موسس فرقه حلقه در این نامه با کمال تعجب و با تغییر موضع ۱۸۰ درجه ای از مواضع قبلی خود؛ با ابراز پشیمانی از مسیر گذشته اعلام کرده که «دیگر انگیزه ای برای دغدغه های عرفانی گذشته ندارم!» و در جواب دعوت به مناظره

به منتقدان داد. برای کسانی که سالها در زمان آزادی و در دوران زندانی جناب طاهری برای گفتگوی انتقادی در باب عرفان حلقه تلاش می کردند، گشوده شدن همین روزنه امید هم بسیار سرور انگیز است.

به وکیل موسس جریان حلقه می نویسد: از دیدن نامه شما بسیار خوشحال شدم. خوشحال از اینکه چشم اندازی امیدوار کننده از عرفان حلقه پدیدار شد و از کاخ تسلیم طلبی بیرون آمد و پاسخی هر چند مبهم و مختصر

پس از اینکه نقدها را می شنوند، می گویند ما نظر خودمان را می گوئیم.

ما برای برگزاری هر نوع بحث علمی و نقد و گفتگو در زندان یا بیرون از آن آماده ایم. حتی اگر لازم باشد با مسئولان قوه قضائیه مکاتبه و پیگیری می کنیم، تا این فرصت فراهم شود. اما اگر شما نخواهید و وکیل تان پی گیری نکند، همه ی تلاش های ما بیهوده خواهد بود. همانطور که تا کنون نتیجه ای نداشته است.

آقای طاهری!

توبه یا اظهار اسقاط تکلیف در قلمرو دانش و اندیشه، راهکار مناسبی برای گریز از اندیشه ورزی و سرکوب منتقدان نیست. شما مسئول افکاری هستید که در جامعه منتشر کرده اید و همه از شما انتظار دارند که خودتان یا مسترهای تان، در زندان یا بیرون از زندان پاسخگو باشید.

شما به خاطر اعمال تان در زندان هستید، نه افکار تان و در زندان بودن به خاطر اعمال، عذری برای پاسخگو نبودن در برابر افکار نیست. بنابر اخبار منتشر شده در خبرگزاری ها جرایمی نظیر توهین به مقدسات، مداخله غیر مجاز در امور درمانی و درآمد نامشروع، از جمله رفتارهای خلاف شرع و قانون شما بوده است و نمی توانید به جهت داشتن کتاب و مقالات منتشر شده، انتظار مصونیت قضایی داشته باشید، یا بخواهید که متفاوت با سایر مجرمان با شما برخورد شود. در طول این چندسال کوشیده ام برای طرفداران و مخالفان شما این موضوع را روشن کنم، که در دادگاه پاسخگوی مسائل عملی تان هستیم و در جلسات علمی و بحث و مناظره پاسخگوی مسائل فکری تان.

موسسه بهداشت معنوی یا هر مرکز علمی و فرهنگی دیگری که شما را نقد می کند، دادگاه نیست و اعضای آن دشمن شما نیستند، اگر اندیشه ای مستقیم و درست داشته باشید، همین موسسات منتقد موجب نشر افکار شما خواهند شد.

همه آنچه گفتیم برای استقبال از این خواسته ی شما بود که نقدها و ایرادات شما را با خودتان در میان بگذاریم.

منتظر دیدار شما در جلسات نقد و مناظره هستیم.

حمیدرضا مظاهری سیف

جوانان عارف این سرزمین برای اندیشه و ایمان شان جان خود را فدا کردند. الگوی ما کسی است که به کفار قریش گفت اگر خورشید را در دست راست و ماه را در دست چپ من بگذارید، از راه خود دست بر نمی دارم. او از روح القدس الهام می گرفت، که شما هم مدعی دریافت آگاهی از او هستید. چه طور ممکن است که به خاطر سوء تفاهم، تکلیف خود را ساقط بدانید!!!

فیلمی از شما منتشر شده که در زمان آزادی و عافیت گفته اید اگر من را گرفتند و برخلاف گفته هایم چیزی بیان کردم، باور نکنید، زیرا تحت فشار بوده ام!!!

آیا اساتید عرفان این طور حق مداری و حق گوئی را به شاگردان شان آموزش می دهند؟!!!

برخی می گویند قصد شما از ماجرای عرفان حلقه کسب شهرت و ثروت بوده و حالا که به نتیجه رسیده اید، بیش از پیش خود را از مباحثات علمی و انتقادی کنار می کشید. در این صورت زحمات ما برای مواجهه ی علمی با افکار شما بیهوده است. شما با پذیرش دعوت به مناظره و گفتگو می توانید این حرفها را رد کنید. ما در کنار شما هستیم، تا جلسات گفتگو و مناظره را هر جا که قانون اجازه می دهد، برگزار کنیم.

مدت هاست تلاش می کنیم، تا اگرچه در محکومیت هستید، برای بحث و مناظره با شما فرصتی فراهم شود، ولی به ما می گویند: «باید خودش بخواهد، جرم طاهری و مجازاتش مشخص است و ما نمی توانیم او را به گفتگو و مناظره مجبور کنیم.»

بهتر بود پیش از این برای گفتگو و مناظره از مسئولان زندان فرصت می گرفتید. یا در کنار وکلای گوناگون که برای آزادی جسم تان تدبیر می کنند، وکیلی پیدا می کردید که بتواند از افکار شما دفاع کند و به نقدهای وارد شده پاسخ دهد.

چرا با وجود صدها استاد عرفان حلقه، هیچ کس نیست که از افکار شما به طور قانونی و رسمی دفاع کند؟ خوب است کسی را معرفی کنید که به جای تشکیل جلسات مخفی و برگزاری کلاس های غیر قانونی، در جلسات قانونی و رسمی نقد و گفتگو حاضر شود و مدافع افکار شما باشد. البته گاهی افرادی می آیند و خود را وکیل مدافع عرفان حلقه معرفی می کنند، اما

به مسائل حقوقی و قضائی شما وارد نشوم و به عنوان یک پژوهشگر عرفان، به افکار و آثار تان بپردازم. در نامه اخیر که علیرغم محروم بودن از قلم و کاغذ، قلم به دست شده و نوشته اید، با شگفتی تمام این جمله را دیدم: «بهتر بود شما ایرادات خود را مطرح می کردید و من توضیح می دادم تا اگر شما بر خطا بودید رفع شبهه و ایراد می شد و اگر من بر خطا بودم فهم خود را اصلاح می کردم.»

جناب طاهری!

حتما فراموش نکرده اید، که یک بعد از ظهر زمستانی در سال ۸۹ اطراف دانشگاه تهران و در دفتر یکی از دوستان ملاقاتی با هم داشتیم. جلسه دقایقی بعد از اذان ظهر آغاز شد و تا نزدیک غروب آفتاب طول کشید. در آن دیدار بخشی از نقدهایم را به شما عرض کردم و اگرچه پاسخ روشنی به اشکالات ما ندادید، اما در پایان یکدیگر را در آغوش گرفتیم و قرار شد مباحثاتمان ادامه داشته باشد. همان جلسه ای که اجازه ی فیلم برداری ندادید و چند روز پس از آن در جمع دوستان تان مؤسسه بهداشت معنوی را دادگاه خصوصی و محل تجمع افرادی که به هیچ چیز پایبند نیستند، توصیف کردید. برآستی چطور توانستید به چنین قضاوتی برسید؟ و این رفتار متضاد را داشته باشید؟

بهتر بود از همان موقع حاضر به ادامه گفتگوها، پاسخ گوئی به نقدها و مستند سازی مباحث می شدید. اما همین که اکنون چنین آرزویی را دارید بسیار خوب است و هنوز فرصت های بسیاری برای شنیده شدن و شنیدن دارید.

متأسفانه این پذیرش و آمادگی گفتگو از سوی شما، با گریز از آزادی اندیشه و فرار از گفتگو همراه است. آنجا که نوشته اید: «دیگر انگیزه ای برای دغدغه های عرفانی گذشته ندارم. تکلیف منوط به استطاعت است و با توجه به سوء تفاهم های پیش آمده دیگر تکلیف را از خود ساقط می دانم.»

چطور ممکن است یک اندیشمند به خاطر سوء تفاهم از اندیشه اش دست بکشد. آن هم اندیشه های عرفانی که آتشی خاموش نشدن در دل و خورشیدی کسوف ناپذیر در سپهر اندیشه است.

ما در کشوری زندگی می کنیم که

مظاهری سیف در ادامه آورده است: ما که بیش از شش سال است غیر از اتهام و اهانت پاسخی نشنیده ایم، از این تغییر رویه واقعاً خشنود و مسروریم و آرزو می کنیم که این امید و شادمانی کامیاب برآید و پایه گذاران و هواداران عرفان حلقه حاضر شوند در یک فضای علمی و با حضور منتقدان به بحث و گفتگو بنشینند. اکنون که زحمت کشیده و نامه جناب طاهری را به ما رسانده اید، لطف را کامل کنید و پاسخ ما را هم به ایشان برسانید.

متن نامه حجت الاسلام مظاهری سیف، مدیر موسسه بهداشت معنوی، خطاب به موسس فرقه حلقه که در اختیار خبرگزاری مهر قرار داده شده است، بدین شرح است:

جناب آقای محمد علی طاهری

سلام علیکم

نامه متفاوت شما را دیدم و از اینکه پاسخ دادید، سپاسگزارم. اما من حقوقدان نیستم و از جزئیات پرونده شما هم اطلاعی ندارم؛ از اینکه آیا دادگاه شما قانونی برگزار شده یانه؟ اینکه در شرایط نامناسب دوران حبس را سپری کرده اید یانه؟ و اینکه دیوان عالی حکم شما را نقض کرده یا به علت نقص آن را به شعبه دیگر ارجاع داده است؛ اینها همه مطالبی است که به طور ضد و نقیض از گوشه و کنار می شنویم. یک روز می خوانیم که زیر شکنجه هستید و حال شما وخیم است، روز بعد می گویند شما خودکشی کرده اید، روز دیگر خبر می رسد که شما را کشته اند و شاگردان تان برای تان قبر می خرنند، سپس در خبرها می خوانیم که اعتصاب غذا کرده اید، و پس از هفتاد روز اعتصاب را شکسته و در صحت کامل هستید!!!

وقتی نامه دردناک شما را می بینم که در آن نوشته از ارتباط با بیرون محروم هستید، به یاد می آید که با خانواده ملاقات دارید، مرخصی نوروزی می روید، نطق دفاعیات تان در دادگاه منتشر می شود، دیوان عالی حکم قاضی پرونده را به نفع شما ناقص ارزیابی می کند، و کیلتان آزادانه می تواند نامه های شما را به منتقدان و هواداران برساند. در مجموع احساس می کنیم که شما تضادهای فراوانی را درباره خود به وجود آورده اید.

با این وصف ترجیح می دهم که

گزارش مهر از همایش «دین و شادی»

همایش یک روزه «دین و شادی» در سالن انجمن جامعه شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران با حضور اساتید و دانشجویان علاقمند برگزار شد.

در ابتدای این مراسم محمدرضا کلاهی، مدیر گروه دین انجمن جامعه شناسی گفت: ایده اولیه این همایش را دکتر محدثی پیشنهاد دادند و از همان ابتدا هم که این موضوع طرح شد با واکنش‌ها و مناقشات فراوانی همراه بود.

وی در ادامه افزود: به نظر می‌رسد در تصور عمومی جامعه اینگونه جا افتاده که دین بیشتر با غم متناظر و همراه است و شادی خیلی جایگاهی ندارد به بیان دیگر گویا در تصورات عمومی کنشگر دینی یک فرد گناهکار است که باید دائما عجز و لابه و زاری کند تا گناهانش بخشیده شود. قصد ما در همایش «دین و شادی» این است که از این تصور رایج فراتر برویم و مسائل مرتبط با آن را بحث و بررسی کنیم. در اینجا دو پرسش مطرح می‌شود: اول اینکه آیا در دین امکان تأسیس نهادهای شادی وجود دارد یا خیر؟ و پرسش دوم اینکه آیا دینداران نسبت به بی‌دینان شادترند به بیان دیگر آیا میزان شادی با میزان دینداری نسبت دارد؟ پرسش اول دورگیمی و پرسش دوم وبری است.

کلاهی اضافه کرد: بنده به هر پژوهشی که برخورد کردم چه ایرانی چه خارجی، متوجه شدم که دینداران نسبت به بی‌دینان شادترند یا به بیان دیگر دیندارترها نسبت به کم‌دیندارترها شادی‌شان بیشتر است. قرار است در این همایش مجموعه‌ای از این موضوعات طرح و بررسی شود.

دینداران از بی‌دینان شادترند

پس از کلاهی، سید محمود نجاتی حسینی، مدیر بخش جامعه شناسی دین موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران درباره موضوع «تقویم دینی غمناکی و شادکامی: الهیات سوگ و الهیات سرور» سخنرانی کرد. وی گفت: به عقیده بنده بحث درباره دین و شادی و دین و غم باید بیشتر ذیل مباحث الهیاتی طرح بشود، خب همانطور که دکتر کلاهی اشاره کردند در کشور ما ثابت شده که دینداران از بی‌دینان شادترند منتها در این میان باید ببینیم منظورمان از شادی و دینداری چیست؟ شاید دینداری که اذعان به شادبودن می‌کنند، دیندار واقعی نیستند و شادی‌شان هم شادی واقعی نیست بنابراین لازم است در این حوزه پژوهش‌های بیشتری صورت بگیرد.

وی افزود: ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که در تقویم آن ۹۲ روز، مناسبت سوگواری و ۲۵ روز مناسبت شادی وجود دارد. بنابراین در تقویم ما نسبت غم به شادی می‌چربد. یکی از مسائلی که موجب این موضوع شده، بحث تردید افکنی درباره شادی از منظر فقهی است به این معنا که در تقویم ما خیلی به مناسبت‌های شادی بها داده نشده است. از طرفی ایران بعد از انقلاب هم یک انقلاب خونین و سراسر جنگ بود بنابراین در چنین شرایطی چگونه می‌توان پای شادی را به جامعه و دین باز کرد.

نجاتی حسینی ادامه داد: آنچه بنده تفحص کردم نشان داد که از منظر الهیاتی چند واژه مهم در قرآن وجود دارد که با شادی در ارتباط است؛ فرح، سرور، عَشْر، قَرَح و

بَطْر. از منظر جامعه‌شناسی شادی دو گونه مثبت و منفی دارد بر همین اساس قَرَح که در قرآن مطرح شده شادی کاذب، منفی و مضموم است. نکته مهم اینکه از میان این واژگان فقط دو نوع شادی ممدوح و مثبت است. بنابراین از منظر الهیات و قرآن دینداران خیلی نباید دنبال شادی باشند چون در شادی نوعی دنیاجویی است که فرد را از معنویت دور می‌کند. البته این نکته را هم مطرح کنم که در قرآن هیچ چیز ایجابی درباره غمناکی پیدا نکردم یعنی در هیچ جای قرآن نیامده بود که غمناک باشید و یا اینکه مومن نباید به دنبال شادی باشد.

این استاد جامعه‌شناسی در پایان گفت: به عقیده بنده دستورالعملی که در الهیات دینی ما غالب است، عبارت است از اینکه امر دنیایی با شادکامی مرتبط است، امر اخروی با غمناکی مرتبط است، عطش شادکامی در دنیا باید کم شود، باید به استقبال غمناکی برای آخرت برویم، دنیا محل سوگ و آخرت محل سرور است.

وضعیت شادی ایران در سطح جهان خوب نیست مقصود فراستخواه، عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی و مدرس دانشگاه از دیگر سخنرانان این همایش بود. وی گفت: فرض اولیه من در سخنرانی ام این است که شادی ما پیوسته پرولماتیک

موضوع بررسی شده که همگی یک نتیجه واحد دارند و آن هم اینکه در کشور ما شادی و نشاط وضعیت خوبی ندارد.

فراستخواه با نقد عنوان این همایش توضیح داد: نقدی که من به عنوان این همایش دارم این است که باید تلاش کنیم تا از این ژانر دین و آنچه همه خوبان دارند فاصله بگیریم چون صحبت درباره عناوینی چون دین و شادی، دین و حقوق بشر، دین و حقوق زن و امثالهم راه به جایی نمی‌برد و به نظر من مغالطه در باب دین است به بیان دیگر اینگونه صحبت کردن راجع به دین نوعی مغالطه ذات باورانه و ذهن سوز درباره دین است. علاوه بر این، اینکه بگوئیم برخی دیندارها شاد و برخی ناشادند همگی قضایای مهملی هستند که قطعیت ندارند و راه به جایی نمی‌برند. بنابراین درباره موضوعی مثل دین و شادی نمی‌توان انتزاعی صحبت کرد.

این مدرس دانشگاه در پایان گفت: باید در بحث دین و شادی این موضوع را هم در نظر داشته باشیم که ایران کشوری است که در آن حوادث بسیار زیادی رخ داده است به بیان دیگر ما تاریخ غمباری داشته ایم و همواره در حسرت شادی بوده ایم. از طرف دیگر امر دینی در جامعه ما همیشه یک وضعیت خاص داشته به این معنا



که دین خدامدار بوده است؛ بنابراین عسرت تاریخی یک ملت به علاوه خدامداری خودش شادی را از جامعه دور می‌کند. توصیه من این است که به جای طرح کردن موضوع دین شادی بخش، موضوع انسان شادمان را طرح کنیم و به این موضوع بپردازیم که چگونه انسان شادمان داشته باشیم.

ضرورت ایجاد زمینه اجتماعی مناسب برای شادی

سارا شریعتی، استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران به عنوان سخنران دیگر این همایش گفت: شادی یک مسئله و مطالبه اجتماعی است و شادی فردی باید حتما تأیید اجتماعی بشود به بیان دیگر تا زمانی که زمینه اجتماعی و زیرساخت

و مسئله ساز است. با نگاهی به تاریخ هم به این مسئله ساز بودن پی می‌بریم. براساس اندیشه‌های رواقی ساخت این جهان برای خوشی نیست و خوشی‌ها همگی مقدمه‌ای برای غم هستند. البته بعدها عده‌ای این اندیشه را نقد کردند. به عنوان نمونه ارسطو در مقابل طرز فکر رواقی‌ها بحث عقلانی سازی شادی را پیش کشید. او فعالیت نفس آدمی در مطابقت با خردمندی را شادی تعریف می‌کند.

وی افزود: نگاهی به شاخص‌های جهانی نشاط نشان می‌دهد که کشور ما جایگاه خوبی در میان سایر کشورها ندارد به طوری که براساس شاخص جهانی نشاط که در سال ۲۰۱۵ اندازه‌گیری شده است، ایران از میان ۱۵۶ کشور در رتبه ۱۱۵ قرار دارد. علاوه بر این، با شاخص‌ها و آزمون‌های معروف دیگری هم این

آخرین سخنران این مراسم حجت الاسلام و المسلمین سروش محلاتی، پژوهشگر دینی معاصر بود. وی گفت: موضوع دین و شادی یک موضوع میان رشته ای است؛ یعنی برای بررسی همه جانبه این موضوع هم لازم است روانشناسان وارد بحث شوند و هم جامعه شناسان و عالمان دینی.

وی افزود: برخی سعی دارند همه تاریخ شیعه را به واقعه عاشورا و عزاداری هایش تقلیل بدهند و به عبارت دیگر تشیع را در امام حسین خلاصه کنند که این کار اشتباهی است اگرچه واقعه عاشورا بخش مهمی از تاریخ شیعه است ولی همه تاریخ شیعه نیست. بنابراین اول از همه لازم است این نوع افکار دینی اصلاح شود چون افکار جاهلانه و افراطی گری بیشتر مواقع برای ما مدرس ساز شده است.

حجت الاسلام محلاتی در خصوص چرایی وضع نامطلوب موجود در جامعه توضیح داد: متأسفانه یکی از مشکلاتی که علمای امروز با آن درگیر هستند این است که سخنگویی درباره دین به قشر وسیعی از جامعه واگذار شده که عالم دینی نیستند و اطلاعات صحیحی درباره دین ندارند؛ قشر مداحان جزو این دسته هستند، آنها عالمان را به حاشیه کشانده اند و برای مردم تعیین می کنند که چه دینی داشته باشند و چگونه دینداری باشند به بیان دیگر عالم دینی در جامعه امروز مهجور است.

این پژوهشگر حوزه دین اضافه کرد: مسئله معیشت مردم خود نیز از دیگر عوامل تاثیرگذار در این بحث است، شادی با وضعیت معیشت و زندگی انسان گره خورده است چگونه از فردی که نان برای خوردن ندارد، توقع داشته باشیم شاد باشد؟ به عقیده من تزریق شادی به جامعه دردمند، ظلم به مردم آن کشور است و جنبه تخریبی دارد چون صحبت کردن از شادی در این جامعه به معنای سرگرم کردن آنها به امر دیگر است در حالی که مردم باید واقعیت های جامعه را ببینند.

وی در پایان گفت: نکته دیگری که درباره وضعیت شادی در جامعه وجود دارد این است که در جامعه هم رنج و هم شادی به شدت تحت مدیریت و کنترل است و ما نمی توانیم خارج از مدیریت شادی داشته باشیم. این کنترل و محدودیت مانع ایجاد شادی می شود



حال یک پیش نیاز جدی و تعدادی سوال مهم مورد بی توجهی قرار گرفت و آن هم اینکه کسی توضیح نداد شادی چیست؟ چگونه تعریف می شود؟ آیا شادی و غم ضد یکدیگرند؟ آیا شادی یک امر مطلوب است؟ آیا شادی بر ناشادی ارجح است؟ آیا خنده همان شادی و گریه همان غم است؟ آیا جامعه شناس صلاحیت صحبت درباره این موضوع را دارد یا خیر؟ آیا فرهنگ یک ملت بر شاد بودن آن ملت تاثیر دارد؟ در مباحثی که دوستان مطرح کردند به نظر می رسید شادی یک امر بدیهی است و همه با آن آشنا هستند در حالی که اینطور نیست.

وی افزود: همانطور که دوستان هم اشاره کردند ایران به نسبت سایر کشورها از لحاظ شادی در مرتبه پایینی قرار دارد و همین موضوع نشانگر آن است که شادی در کشور ما مسئله دارد. انباشت تاریخی اندوهناک یا حافظه رنج و غم ما می تواند به عنوان یکی از دلایل کم بودن شادی در جامعه باشد؛ علاوه بر این به نظر می رسد در فرهنگ دینی ما حزن بر شادی ترجیح دارد و مومن نمی تواند در این دنیا شاد باشد.

دین و شادی یک موضوع میان رشته ای است

مناسب برای شادی فراهم نشود به شادی نمی رسیم. به عقیده من هیچ تئولوژی ای نمی تواند شادی آفرین باشد حتی اگر ثابت کنیم که بین دین و شادی ارتباط مستقیم وجود دارد.

وی افزود: بعد از انقلاب که جنگ تمام شد، مسئولان و سیاستمداران ما متوجه شدند که مردم به شادی احتیاج دارند سیاستگذاری هایی در این راستا صورت گرفت؛ مثلاً برای ایجاد شادی شروع به مناسبت سازی و ثبت مناسبت هایی مثل روز دختر، روز نوجوان و جوان و اینها کردند. برنامه ریزی های شهری مثل ایجاد سامانه های نشاط شهرداری در پارک ها از دیگر سیاستگذاری های در راستای شادی بود ولی هیچ کدام این دو راهکار نتوانست موفق باشد و راه به جایی نبرد.

شریعتی با اشاره به دلایل ناموفق بودن سیاستگذاری های ایجاد شادی توضیح داد: هیچ کدام این سیاستگذاری ها موفق نبودند چون اولاً ما تاریخ و یا سنت پیشینی برای شادی نداریم و گویی تاریخ ما با غم قریب بیشتری دارد. دوماً این سیاستگذاری و الگوها چنان اقتدارگرایانه و سرشار از محدودیت بود که نتوانست راه به جایی نبرد. کافی است فقط یک بار دستور العمل اجرایی برگزاری سامانه های نشاط شهرداری را بخوانید تا متوجه این امر شوید. همه افعال این دستورالعمل منفی و همراه با محدودیت و ممنوعیت است.

این استاد جامعه شناسی در پایان گفت: تا اینجا بحث، تصویری از شرایط موجود و وضعیت شادی در جامعه ارائه دادم حال می خواهم بگویم که در چنین اوضاعی چه اتفاقی می افتد؟ در جامعه ای که با شادی سر مهر ندارد دو اتفاق می افتد؛ اول اینکه دگردیسی شادی رخ می دهد به این معنا که شادی در اشکال شناخته شده و متداول عیان نمی شود بلکه در مجالس دیگر مثل مراسم عزاداری و ترحیم و اینها نمود پیدا می کند، دوم هم اینکه شادی در چنین جامعه ای مخاطره انگیز می شود یعنی در چنین جامعه ای وقتی شادی خودجوش پیش بیاید، مردم همه خطوط قرمز را زیر پا می گذارند و بعضاً هم اتفاقات خطرناکی رخ می دهد.

حافظه و انباشت تاریخی غمناکی داریم

حسن محدثی، استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز مدتی است روی موضوع نسبت دین و شادی تحقیق می کند و در یک سال گذشته هم مشغول این موضوع بوده است؛ او که با یک مقاله ۸۰ صفحه ای درباره این موضوع در همایش حاضر شده بود، گفت: متأسفانه در صحبت های همه سخنرانان تا به



مدرس فلسفه دانشگاه شهید بهشتی:

حال توسعه زده ما، حال تفکر نیست/ فلسفه؛ بنیاد تمدن غربی است



سمینار علمی «تأملی بر وضع فلسفه در ایران» به همت پژوهشکده غرب‌شناسی و علم‌پژوهی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، در سالن حکمت این پژوهشگاه برگزار شد. مزدک رجیبی، مدرس دانشگاه شهید بهشتی و عضو هیئت علمی پژوهشکده غرب‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی یکی از سخنرانان این سمینار بود که به دلیل سفر خارج از کشور نتوانست در این سمینار حاضر شود. آنچه می‌خوانید متن سخنرانی مزدک رجیبی است که در اختیار خبرنگار مهر گذاشته شده است؛

پرسشی که سالهاست من را با همه وجود به خود مشغول کرده و به هیچ روی از آن خلاص نمی‌شوم این است که فلسفه چیست و به چه کار می‌آید؟ این شاید بزرگترین پرسشی است که بیش و پیش از هر کس خود فیلسوفان طی تاریخ بیش از دو هزار و پانصد ساله تفکر فلسفی در غرب و جهان ادیان ابراهیمی یعنی مسیحیت، اسلام و یهودیت بدان مشغول بوده‌اند. در آن از همان آغاز پیدایش تفکر فلسفی پیشاکوراس و پارمیدس و سقراط و افلاطون و ارسطو با این پرسش زبستند. در جهان مسیحیت متالهان مسیحی این پرسش را جدی تلقی کردند و نسبت فلسفه و وحی برایشان مطرح بود زیرا دغدغه حقیقت داشتند و در جهان اسلام نیز متالهان و فیلسوفان از چیستی، روش و غایت فلسفه پرسیدند زیرا برای ایشان نیز همانند همتایان مسیحی شان نسبت میان دین و فلسفه و نسبت آن دو با حقیقت مطرح بود. در دوران مدرن پرسش از چیستی فلسفه با نگاهی تازه به دین و خود فلسفه مجدداً طرح شد بدین مضمون که ماهیت فلسفه چیست و اگر فلسفه دانش و آگاهی است چگونه دانشی است و البته این بار در تمدن مدرن غربی پرسش وجه تازه‌ای داشت و آن وجه این بود که دانش در حال پیدایی چگونه چیزی است و پرسش از فلسفه در جهت تکوین و توضیح آن، معنی یافته بود. در آغازین دهه‌های سده بیستم که نشانه‌های افول تمدن مدرن با آهنگی ملایم از دور توسط برخی متفکران بیدار شنیده شد باز هم از سخن از چیستی فلسفه به میان آمد. هوسرل طرحی نو برای فلسفه درانداخت تا دوباره به خاستگاه بنیادیش در آتن بازگردد و بنیان همه دانشها و تجربه دانش Erleben بشری اعم از دانش و کنش باشد. فلسفه چونان دانش دقیق و دقیقترین دانش و البته دانش و بنیاد آگاهی یعنی نظر و عمل بشر. همزمان و شاید پیش‌آهنگام، تمدن مدرن البته در حال سست شدن بود، هرچند در ظاهر خیلی استوار بود و هست و هنوز خیل عظیم بشریت رو به قبله آن نماز می‌خواندند و جز آن چیزی را حتی تصور نمی‌کنند. در این میانه بود که سخن نیچه که در زمان حیات وی به تعبیر خود وی بسیار ناهنگام و زودرس بود توسط هایدگر شنیده و زنده و پرطنین گشت که فلسفه یعنی متافیزیک که بنیاد تمدن غربی است همانند آن تمدن در شرف غروب است و دیر نخواهد پایید و در این میان بود که سخن از چیستی فلسفه با پایان آن توانمند شد.

حکایت سهمگین و تکان دهنده‌ای است که فلسفه این بار هم مانند همیشه تاریخ اش، خود دریاب خود و برای خود حکم کرده است. راستی این چه فعلیت شگفت‌انگیزی است که همواره از همه چیز می‌پرسد و به خود نیز رحم نمی‌کند و به تعبیر کانت همه چیز بشری را به دادگاه عقل می‌کشاند حتی خود عقل را. چنین فعلیتی نمی‌تواند و نباید روانشناسانه باشد زیرا فعلیتی است که در فرد ظهور میکند ولی فردی نیست؛ از همین روی از افلاطون که آن را تمرین مردن و مردگی دانست تا هوسرل که آن را خودآگاهی زیربنای همه نظر و عمل انسانی دانست، فلسفه با فردیت و به تعبیر تفکر مدرن، روانشناسانه بودن سر ستیز داشته است.

فلسفه کنش یا فعلیتی است که در فرد رخ می‌دهد ولی فردی نیست و از او فراتر می‌رود، به همین جهت فعلیتی در و با هستی است. عامدانه و آگاهانه نگفتم هستی شناسانه که در تمایز و تقابل با شناخت شناسانه قرار نگیرد، که خود تمایز و تقابلی برخاسته از تمدن و تفکر مدرن است. این فعالیت در و با هستی به راستی چیست. تنها آگاهی‌ای که از چیستی و ماهیت می‌پرسد و طالب آن است، فلسفه بوده است و تنها آن هنگام که به واسطه هایدگر به مرز و انجام و فرجام خود باز میگردد reflection دوباره از چیستی خود می‌پرسد و می‌تواند بپرسد البته این بار با آگاهی از تمامیت یافتگی اش.

پس از هایدگر همه تلاش فلسفی ناتوان تمدن غربی اکنون globalized شده، که فهم این ناتوانی اکنون و اینجا مطرح نیست، آگاهانه و ناآگاهانه متوجه و رو به سوی سخن از پایان فلسفه بوده است که به واسطه وی بروز کرد. ایران سرزمین من اما داستانی تازه و حیرت‌انگیز است که شنیدنی است.

ایران فرهنگی، عامدانه و آگاهانه این تعبیر را به جای ایران به کار می‌گیرد، در اوج قدرت تکنیکی - علمی و آغاز شباهنگام تفکر فلسفی با تمدن غرب مواجه شد و مانند همه جهان غیر غربی درون غرب هضم شد، آنچنانکه نای و توان هضم خود این هضم شدگی را نداشت چه رسد به تفکر فلسفی reflection. آن هنگام به خود آمد که هضم و جذب تاریخ اینک جهانی globalized شده بود، با همراه با توهمی دن کیشوت وار آن را پس زد و تلاش کرد نفی و نابودش کند یا غایت آن را غایت خود و مسیر آن را تنها طریق توسعه و پیشرفت دانست. در این کشاکش به این واقعیت بنیادین توجه نشد که متافیزیک یا فلسفه غربی بنیان تمدن غربی است نه مهندسی و پزشکی و علوم انسانی و اجتماعی و اگر فردید و داوری از زبان هایدگر از این پایان یافتگی سخنی گفتند و نوشتند آن بزرگواران سخن تفکر را به ارتجاعی بودن و فاشیست بودن و توتالیتر بودن و دست در دست مستبدان داشتن متهم کردند. این نفی روانشناسانه سهمناکی این واقعیت تمدنی را از میان بر نمیدارد، که البته این اوهم در واقع از سوی اشخاص نبوده و نیست بلکه وجهی از طلب و خواست زمانه است که یاری شنیدن آن سخنان نیست و توانایی و شایستگی گوش سپردن به نقد بنیادین تفکر اصیل را ندارد که حال و مقام همیشه فلسفه بوده حتی اگر مانند فردید کلیت آن تاریخ غربی را بر بنیان تجربه بشری Erleben بدانیم و از حق الیقین به جای علم الیقین که فلسفه غربی است سخن بگوییم.

به هرروی این تفکر است که از ما می‌خواهد و ما را وامی‌دارد

که گوش دهیم و از دست دهیم به جای آن که مانند دانشهای دیگر جمع و انباشته کنیم و در فلسفه چیزی کسب نمی‌شود و فراگرفته نمی‌شود بلکه از دست می‌رود همانند عرفان که باید از خود رها شوی. این گوش فرادادن بنیاد همه چیز را به پرسش می‌کشد، فردید هم با همه سخنش از وجه دیگر تفکر یعنی وجه معنوی و یکجا دیدن همه تاریخ متافیزیک غربی، حال ما را هم خراب می‌کند و امکانات و تنها حدود جهان را برای ما آشکار می‌کند که البته سهمگین ترین کارهاست. از سقراط تا فردید تفکر اصیل همین گونه بروز و ظهور داشته است و البته که حال روزمره و توسعه زده ایرانی را یاری شنیدن آن نیست. چه چیزی در تفکر اصیل و فلسفه غربی چونان یکی از تجلیات آن نهفته است که انسان توسعه زده امروز ایرانی خواست و حال گوش سپردن به آن ندارد؟

هماره فلسفه بوده است که از سقراط و افلاطون و ارسطو در آتن تا دکارت و کانت و هگل در جهان مدرن نسبت همه امور را روشن ساخته از جمله اینکه در تمدن مدرن همه چیز باید کارا باشد تا چیز مهم و خوبی باشد و اصلاً چیزی به حساب آید. حال توسعه زده‌ی البته از این هم فراتر رفته است: هر چیز مصرفی و کارایی را مفید و خوب و مهم می‌داند ولی خود فلسفه چونان تفکری بنیادین و ریشه‌ای چنین نیست و نمی‌تواند باشد در حالیکه در غرب چنین بود، بنابراین طبیعی است که حال توسعه زده طالب آن نیست. توسعه زده‌ی حتی مهندسی و پزشکی را هم چونان دانش برای دانش نمی‌خواهد بلکه آنها را برای پل ساختن و جراحی و بهبودی سلامت انسانی و ماشین سازی و هواپیما سازی می‌خواهد. ممکن است این پرسش مقدر پرسیده شود که در خود غرب هم فلسفه از بیکن به بعد، علم مدرن را با غایت مهندسی طبیعت و در سده بیستم با مهندسی اجتماعی تعریف کرد و قوام بخشید پس توصیف پیشین وصف حال آن تمدن است که اکنون جهانی globalized شده است.

بله آن سخن درستی است ولی جهان توسعه نیافته که تشنه پیشرفت و توسعه است دانش مدرن را که ذاتش تسلط بر طبیعت و انسان است نیز تنها چونان ابزاری برای رسیدن به قافله پیشرفت و توسعه می‌خواهد نه چونان کپرنیک و گالیله و کپلر و نیوتن و لاپلاس و لاوازیه و فرانکلین و داروینو اینشتاین و گودل و ... تلاش و اهتمام در کشف طبیعت و حقیقت موجودات که البته در ذات برای تسلط و احاطه بوده است. این ترازوی تازه‌ای در تاریخ جهانی است که از سرشت و سرنوشت یکتا و بی‌همتای جهان توسعه نیافته حکایت می‌کند که تاریخش با

تاریخ غربی متفاوت است هر چند اکنون چندصباحی است که درون آن تاریخ جهانی جای گرفته است. در چنین وضعیتی است که حال ما به واسطه مواجهه ما با هستی، حال و مقام تفکر و ایضا فلسفه نیست. اینکه از تفکر به نحو عام ذکر کردم مراد عرفان و تاله نیز هست به جز علم که حکایت آن را تا اندازه ای بازگو کردم. عرفان نیز برای حال ایرانی معاصر ابزاری است برای شاد شدن در جهت لذت بردن از هر آنچه که مفید است و خود نیز چون برای غلبه بر استرس های زیست صنعتی - شهری مدرن مفید است پس چیز خوبی است یعنی به درد بخور است یعنی کاراست و از آن روست که روانشناسی های موفقیت درست می کنند و آن را در ثروتمند شدن و موفق شدن به کار می گیرند. اساس فلسفه و اساس عرفان اما به این معنی کارا نیستند و به درد بخور نمی توانند باشند از این رو ما را با آنها کاری نیست.

هر چه دپارتمان فلسفه درست کنیم و دانشجو بیرویم و استاد تربیت شود و این حلقه ادامه یابد سلسله ای دراز از پول خرج کردن است که عده ای حق دارند مدعی باشند که پول دور ریختن است و مشاوره دهند که آن را برای توسعه هزینه کنید و همه سخنان مثلاً مدافعان فلسفه و فرهنگ هم در برابر این مدعیای موجه شعاری و توخالی و پوچ جلوه می کند زیرا آنها از حال واقعی ما سخن میگویند ولی به ظاهر، مدافعان، سخن نقلی و رباکارانه می گویند البته قصدم توهین به همه مدافعان نیست که مثلاً آثار داوری همه اش دفاع یک دردمند فلسفه و تفکر از فلسفه و تفکر است، با اذعان به اینکه من از وی آموختم که حال ما حال دانش و فلسفه نیست و حتی حال توسعه هم نیست بلکه رسیدن و برنده شدن در مسابقه پرشتاب توسعه است بدون تفکر و تأمل درباب آن و سخن من هم به عنوان شاگرد کوچک و ناچیز داوری در صحنه تفکر همین است. من از اصطلاح توسعه زده استفاده کردم که همین حال را وصف کنم

با چنین حالی نمی توان به فلسفه و تفکر روی آورد. حال تمدنی دیگری باید بر جهان توسعه زده چیره شود تا مانند سده های آغازین پس از اسلام فلسفه و عرفان شکوفا شود. در جهان توسعه زده فلسفه و عرفان مفید نیستند پس طبیعی است که وجهی بازاری و مطابق قواعد سرمایه داری از آنها بروز می کند. شگفتا، و نه شگفتا چون نوشتن طبیعی است، روشنفکرانی که آثار مکتب فرانکفورت (چپ و ناقد و نافی سرمایه داری) و البته بسیاری از متفکران معاصر دیگر را به ایرانیان معرفی کرده اند و از این بابت فخر می فروشند، اکنون در بازار دی وی دی درسگفتارهایشان را می فروشند و داوری و ... و من کمترین را متهم می کنند که

جیره خوار دولتهای نفتی همیشه مستبد شرقی هستند. این وضعیت فلسفه است در ایران با چندین و چند دپارتمان فلسفه و الهی ماشاء الله دانشجو و استاد و فضل فروشی و پایان نامه های کیلویی، از جمله پایان نامه خودم، و خرید و فروش پایان نامه و دزدی مقاله و سرقت ادبی و کتابسازی و ارتقاء علمی و ... حال توسعه زده یعنی اول شدن حتی با تقلب در ساختن یا تخریب طبیعت و بشر است که البته در جهان توسعه یافته اصل و اریجینالش رخ می دهد و اینجا تقلبی و فیکش . غربت ما افزون از غربت غربی است، غربتی غریب تر زیرا رو به قبله خدایی نماز میخوانیم که نه دیگر خدایش همانند قبل مورد توافق همه است، نه ما به نمازش باور داریم، بلکه تنها به دست آوردن بهشت توسعه اش چشم دوخته ایم.

خود به این نوشته، اعتراض بنیادی می توانم داشت که خطایی است و نه از جنس تفکر و البته طبیعی است زیرا نگارنده به هیچ روی مدعی تفکر نیست و نمی تواند باشد، ولی این اعتراف صادقانه از سهمناکی وضعیتمان به هیچ روی حتی اندکی نمی کاهد: آنگاه که نسبتمان با هستی دگرگون شود حال تفکر و فلسفه در ما پیدا خواهد شد که البته باید زمانه اش فرا برسد و امری برنامہ ریزی شده و ارادی نیست و نمی تواند باشد.

و تا اندازه یک اشارت کوچک آن را آشکار کنم که امیدوارم در آینده، مفصل از آن سخن بگویم.

عده ای بیرون از به اصطلاح آکادمی مدعی اند که نبض فلسفه در حیات فکری آنها جریان دارد و آنها تنها تجلی راستین تفکرند که البته شنونده هوشیار می داند از چه سخن می گویم. روشنفکری، ترجمه ایدئولوژیک فلسفه و ... این حال نیز همان توهم را که بسیاری از مدافعان آکادمیک فلسفه دارند دارد افزون بر یک خودبزرگ بینی مغرورانه مثال زدنی که از ذات روشنفکری جهان توسعه نیافته و توسعه زده می آید. اینها در آخرین نسخه نجات خود، که کار روشنفکری جهان توسعه نیافته همواره نسخه پیچی برای بشر بدبخت جهان سوم می بوده است، تفکر را همان ترجمه دانسته اند، شگفتا چه کشف محیرالقولی. این که همان وصف حال روزمره مای ایرانی است که آخرین ماشین و گوشی و خانه و ابزار الات را می خواهیم پس حضرات هم آخرین دستاوردهای فکری پاریس را ترجمه می فرمایند که همانند همان ابزار مفید، در صحنه تفکر هم عقب نماییم و بروز باشیم و برای مای ایرانی البته تفکر همین ترجمه ها و دست و پنجه نرم کردن با آن است و جز این نمی تواند باشد.

وجهی از وصف حال ما در این سخن اِلِهانه خود را به ما تحمیل می کند، راست است زیرا حال ما حال تفکر نیست. به باور اینها ترجمه بدیو و آگامین که در آکادمیهای فلسفه به آنها توجه نمی شود و البته خیلی به روز و شیک و مطابق مُدُنْد، عین تفکر است ولی چند نفری هایدگری مسلمان گناه کبیره مرتکب شده به هایدگر توجه کرده اند که نیاز حال روشنفکری ما را برآورده نمی کند، زیرا جهتش رو به آینده است نه تحکیم وضعیت فعلی مرنبته و به همین دلیل وصفی ضد اومانیتیک و نیهیلیستیک است، ضمن آنکه با آن ترجمه ها فرسنگها از زبان حال روزمره ایرانی فاصله می گیریم و با آن پُر روشنفکری می دهیم و عوام را هم مسخره میکنیم که از مدرنیته هیچ نمی فهمند و ما حضرات مدرنیته شناسیم.

آیت الله رشاد:

جامعه دچار سقوط اخلاقی است / توجه کافی به فلسفه و فقه اخلاق نداشتیم

کرده و محیط دانشگاهیان ما را هم گرفته است. وضع اسفناکی بر دانشگاه های ما احاطه یافته است. چند فیلسوف اخلاق در دانشگاه ها و حوزه ها داریم؟ همانگونه که فقه جواهری از سوی حوزه ها ارائه شده است، باید اخلاق جواهری ارائه دهیم. بایستی اخلاق جواهری و کرسی های مربوط به آن فعال شوند تا علوم اخلاقی در جامعه ساری و جاری شوند.

آیت الله رشاد در پایان گفت: ما علم اخلاق نداریم، علوم اخلاقی داریم مانند علوم اجتماعی و علوم تربیتی که از مجموعه ای از دانشها شکل گرفته اند. تأسیس دروس اخلاق در حوزه ها و دانشگاه ها از اهم واجبات است. به غیر از یک مرکز تحقیقات اخلاق در قم و چند گروه اخلاق در پژوهشگاه های پیرامونی درباره فلسفه اخلاق و بالاتر از آن در فقه الاخلاق کاری صورت نداده ایم. باید در کنار فقه و کلام و اصول به مثابه یک رشته مستقل علوم اخلاق را دایر کنیم زیرا سهم یک چهارمی از ارکان دین را داراست. باید مجتهد اخلاقی پرورش دهیم و حاج آقا مجتبی تهرانی یکی از معدود افراد مجتهد اخلاقی بودند که با ایشان مراد داشتیم و از ایشان تلمذ کرده بودم.

فقه رجوع می کنیم و یا کم و بیش به عقل رجوع می کنیم در حوزه علوم دینی در قرون اخیر و در حوزه اخلاق می بینیم که در تمام قرون پیش توجه کافی به اخلاق نداشتیم. وی با بیان اینکه در بخش اخلاق بسیار فقیر هستیم، گفت: سرمایه و مباحث معرفتی به جای مانده از سلف خود عمیق است اما به آن حد که درخور اهمیت و شأن اخلاق باشد نبوده است. عدد کتب اخلاقی ما در قیاس با سایر حوزه های معرفتی دیگر قابل ارائه نیست. ما هیچ تلاشی در فهم گزاره های اخلاقی نکرده ایم. گاهی رفتارهایی را مشاهده می کنیم که نمی توانیم آنها را توجیه کنیم و این رفتارها در سطح علمای دینی ما و کسبه و تجار و دانشگاهیان ما هم سر می زند. شاهدیم که رفتارهایی که با اخلاق نبوی و علوی قابل توجیه نیست، در جامعه توسط افرادی سر می زند.

وی افزود: ما امروز از لحاظ اخلاقی دچار سقوط شده ایم. این را باید اعتراف کنیم اگر چه رسانه ای هم می شود. اگر مشکل اخلاقی را در جمهوری اسلامی حل نکنیم انقلاب به بار و ثمر نخواهد نشست و به مقاصد عالیه انقلاب نمی رسیم. این مشکلی است که از حوزه به جامعه سرایت

خداوند می فرماید: «وانک لعلی خلق عظیم» عظمت اصلی آن بزرگوار به خلق عظیمشان است اگرچه اسلام، احکام مترقی و باید و نبایدهای بسیاری دارد اما بی شک اخلاقی پیامبر اکرم(ص) اشرف شرایع است و اصولاً اخلاق پیامبر(ص) یک معجزه است. رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ادامه داد: اگر به این معجزه پیامبر(ص) توجه کافی و لازم پیدا می کردیم امروز در دنیا به بی اخلاقی و بد اخلاقی متهم نمی بودیم. پیامبر(ص) با توجه به خلق خوش، همه آحاد را به سمت خود جلب می کند. قرآن می فرماید اگر اینطور نبود اینقدر مردم شیفته عاشق تو نمی شدند.

رشاد تصریح کرد: مسلمانان در حالی به بی اخلاقی و بد اخلاقی متهم می شوند که اخلاق یکی از ارکان دین ما و معجزه دوم پیامبر(ص) بعد از قرآن است. ما اهتمام کافی به اخلاق نکردیم. مردم آینه دار علمای فقهی، للامی و علمی و فکری جامعه خویش هستند. اگر ناراستی و کاستی به محیط جامعه وارد شود، منشأ آن کاستی و ناراستی است که در علما و روشنفکران حوزوی ما وارد شده است. باید بپذیریم که مقصریم و نه قاصر. یعنی مردم ممکن است قاصر باشند اما وقتی که به

به همت گروه اخلاق پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و با همکاری مدرسه علمیه امام رضا(ع) پیش همایش ملی فلسفه اخلاق؛ نکوداشت مقام علمی و اخلاقی آیت الله العظمی مجتبی تهرانی(ره)، امروز چهارشنبه ۷ بهمن ماه با حضور علی اکبر رشاد، احمد بهشتی و امیر غنوی در سالن اجتماعات حوزه علمیه امام رضا(ع) برگزار شد.

آیت الله رشاد در این مراسم گفت: دین بر ۴ رکن معرفتی و شناختی استوار است. باورهای مقدس، گزاره هایی که ذاتاً متعلق به ایمانند یعنی عقاید، و گزاره هایی که اگر ذاتاً متعلق به ایمان نیستند اما از منابع دینی به دست می آیند یعنی علوم و دسته سوم آموزه های بایسته ای که در همگی آنها ثواب و عقاب مترتب است. دسته چهارم آموزه های شایسته ای هستند که بر فعل ثواب و عقاب مترتب هستند یعنی اخلاقیات.

وی افزود: از آنجایی که در اسلام به اخلاق تأکید بسیاری شده، تا جایی که پیامبر اسلام(ص) به داشتن خلق عظیم مورد خطاب قرار گرفته اهمیت اخلاق نشان داده می شود.



گفتگو



دیبر اجرایی همایش ملی اعجاز قرآن در گفتگو با مهر: محور اعجاز قرآن به مثابه مطالعات میان رشته ای به همایش اضافه شد

سومین همایش ملی اعجاز قرآن به همت پژوهشکده اعجاز قرآن دانشگاه شهید بهشتی انجمن علمی اعجاز قرآن خرداد ماه سال ۱۳۹۵ برگزار می شود.

قاسم درزی، دبیر اجرایی این همایش با اشاره به استقبال از برگزاری این دوره از همایش گفت: با اینکه بین برگزاری دوره دوم همایش ملی اعجاز قرآن و دوره سوم (فعلی) یکسال فاصله افتاده بود ولی استقبال بسیار خوبی از برگزاری این دوره از همایش شد؛ به طوری که بنابر این استقبال تصمیم گرفتیم فرصت ارسال مقالات را تا بیستم اسفندماه تمدید کنیم. وی افزود: تاکنون حدود ۶۰ مقاله به دبیرخانه این همایش ارسال شده و اولویت ما با مقالاتی است که پیرامون موضوع اعجاز قرآن اعم از اعجاز علمی، ادبی و بلاغی باشد. البته مقالات حوزه تاریخ نگاری و پرداختن به تاریخچه اعجاز قرآن هم اهمیت ویژه ای دارند.

درزی با اشاره به یکی از تفاوت های سومین دوره همایش ملی اعجاز قرآن با دوره قبلی توضیح داد: یکی از تفاوت

های این دوره از همایش با دوره های قبلی این است که در این دوره از مقالاتی که به موضوع اعجاز قرآن نگاه انتقادی دارند هم استقبال می شود، به بیان دیگر در دوره های پیشین رویکرد انتقادی به موضوع اعجاز قرآن مدنظر ما نبود اما در این دوره جزو اولویت های ماست و می خواهیم که همه نگرش ها وجود داشته باشد و نوعی گفتگوی مفید و سازنده شکل بگیرد. به طوری که تمرکز دوره های قبلی همایش بر روی بحث محتوایی اعجاز قرآن بوده در حالی که در دوره فعلی به محورهای انتقادی هم توجه می شود.

دبیر اجرایی همایش ملی اعجاز قرآن ادامه داد: یکی از محورهای ویژه ای که برای اولین بار است به آن می پردازیم محور اعجاز قرآن به مثابه مطالعات میان رشته ای است؛ به این معنا که اگر بخواهیم پژوهشمان در حوزه اعجاز قرآن صحیح باشد باید چه مطالعاتی انجام بدهیم و چه پژوهش هایی از ضوابط مطالعات میان رشته ای تبعیت می کند.

درزی گفت: درباره موضوع اعجاز قرآن دو دسته آرا وجود دارد؛ موافقین اعجاز قرآن و

در سومین دوره همایش ملی اعجاز قرآن زمینه گفتگو و بحث برای هردو دسته از این آراء فراهم می شود.

وی در پایان گفت: سومین دوره همایش ملی اعجاز قرآن روز چهارشنبه پنجم خرداد ماه با حضور اساتید برجسته کشور در پژوهشکده اعجاز قرآن دانشگاه شهید بهشتی برگزار می شود. در این روز به صاحبان مقالات برگزیده جایزه اهدا و ضمن اینکه مقالات برگزیده در مجلات علمی - پژوهشی هم منتشر می شود.

مخالفین اعجاز قرآن؛ موافقین اعجاز قرآن کسانی هستند که علاقه زیادی دارند که مباحث علمی را با موضوعات قرآنی تطبیق دهند و معتقدند که ارتباط میان علم و قرآن می تواند بسیار کمک کننده باشد. هم قرآن می تواند به علم کمک کند و هم بالعکس؛ به عنوان مثال مسائل علمی مثل کیهان شناسی می تواند به فهم قرآن کمک کند. دسته مخالفین افرادی هستند قرآن را به عنوان یک پدیده قبول دارند ولی آن را یک اعجاز علمی نمی دانند.

تحلیل انقلاب اسلامی در گفتگو با موسی نجفی؛

انقلاب اسلامی، پُست مدرن نیست؛ یک عهد جدید است

می شوند و می گویند وضع بد است و می خواهند آن را تغییر دهند. اما برخی از انقلاب ها، می گویند نه، وضع فعلی بد است و وضع خوب این چنین است. در مورد دوم، فلسفه سیاسی هم نیاز است که انقلاب اسلامی، واجد آن است. لذا هم به وضع گذشته انتقاد و هم برای وضع ایده آل برنامه داشته است. البته همه انقلاب ها، فلسفه سیاسی به این گستردگی ندارند.

|| مثلاً کدام انقلاب ها چنین فلسفه سیاسی ندارند؟

انقلاب های بزرگ، مثل انقلاب فرانسه، روسیه یا انگلیس دارند. در انقلاب های کوچک بر روی مبانی فلسفی حکومت ایده آل کار نشده است. مثلاً در انقلاب مشروطه در ایران، شکی نیست که فلسفه سیاسی وجود داشته است، اما مشروطه خواهان نمی دانستند هدف از مشروطه چیست. برای همین در نوشتن قانون اساسی دچار مشکل شدند یا در نهضت ملی شدن صنعت نفت، به طور مبهم می دانستند که سلطه بیگانه وجود دارد، اما نمی دانستند که فلسفه سیاسی که با تکیه بر آن، می خواهند وضع فعلی را تغییر دهند چیست. لذا وقتی شاه از ایران فرار کرد، هیچ برنامه مدونی برای کشور نداشتند. از این رو نمی توان گفت مشروطه به هیچ وجه فلسفه سیاسی نداشته، اما مسلمانان ناقص بوده است. در حالی که انقلاب اسلامی، فلسفه سیاسی کاملی دارد. با فلسفه سیاسی انقلاب هم می توان وضع «قبل از انقلاب»، هم «وضع موجود» و هم «وضع مطلوب» را مشخص کرد و لذا فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی، ناظر بر این سه وضعیت است.



دکتر موسی نجفی، با دفاع از پایان نامه «مراتب ظهور فلسفه سیاست در متون فرهنگ و تمدن اسلام» در ۱۳۷۹ از پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی دکترای علوم سیاسی دریافت کرد و هم اکنون رئیس پژوهشکده «فرهنگ، انقلاب و تمدن اسلامی» این پژوهشگاه است که برگزارکننده دوره های دکتری تخصصی است. برای پی بردن به مهمترین دغدغه های نجفی، کافی است تا هدف تأسیس این پژوهشکده را بدانیم: «نسبت فرهنگ و انقلاب اسلامی با تمدن اگر چه می تواند به معنای بررسی تمدن اسلامی در گستره تاریخ گذشته باشد اما بیش و پیش از آن هدف این پژوهشکده تعیین چشم اندازهای آینده تمدن اسلامی با تکیه بر آرمان های انقلاب اسلامی است». نجفی به عنوان نظریه پرداز «نظریه تکوین و تکون هویت ملی ایرانیان» نیز شناخته می شود، اما مصاحبه زیر، پیرامون دیدگاه وی در مورد انقلاب اسلامی و نظریه «اندیشه تعالی و من متعالی» انجام شده است که از نظر می گذرد؛

|| در کتاب «انقلاب فرامردن و تمدن اسلامی» به تعبیر «فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی» اشاره کرده اید. منظورتان از این تعبیر چیست؟

بحتم بیشتر ناظر به فلسفه سیاسی است که مبتنی بر فلسفه تاریخ است. البته انقلاب ها می توانند پرسش های فلسفه سیاسی را هم جواب دهند؛ مانند پرسش از مشروعیت یا از قدرت. یکی

از این پرسش ها، پرسش از حکومت ایده آل است و انقلاب ها هم با توجه به اینکه در مورد حکومت ایده آل سخن می گویند، بایستی پاسخی به آن بدهند و می دهند. انقلابیون چرا انقلاب می کنند؟ چون از وضع موجود ناراضی اند. اما چرا ناراضی اند؟ چون حکومت ایده آل نیست و دارای اشکالاتی است. اینجا دو پرسش وجود دارد: بعضی از انقلاب ها، تا این حد متوقف

اگر براساس مدل انقلاب فرامردن، انقلاب اسلامی را در افق بیداری اسلامی ببینیم، می‌توان با فلسفه سیاسی به این سه بُرش پردازیم. جنبش‌ها و نهضت‌ها، مدل نظام سیاسی که اتفاقاً در فلسفه‌های سیاسی، مسئله خلی جدی است و مدل تمدن جدید اسلامی که به وضع مطلوب عالم و طرح یک عالم دینی نگریسته می‌شود. در قسمت سوم است که فلسفه سیاسی یا فلسفه تاریخ پیوند می‌خورد. در فلسفه سیاسی غرب مثلاً نظریه پایان تاریخ یا جنگ تمدن‌های هانتینگتون هم همین‌طور بوده است. اینها نوعی فلسفه تاریخ است که آینده جهان را براساس الگوی لیبرال - دموکراسی تبیین می‌کند.

مُدل تمدن نوین اسلامی، دو مرحله دارد: قبل از عصر ظهور و عصر ظهور. اگر بتوان نظام سیاسی اسلامی قبل از ظهور را ایجاد کرد، تمدن نوین اسلامی هم ایجاد می‌شود. تمدن نوین اسلامی، می‌تواند شکننده تمدن نوین غرب باشد و هم یکی از پیش‌زمینه‌های ظهور مهدویت تلقی شود. البته ممکن است شکل تام تمدن اسلامی در عصر ظهور محقق شود.

|| شما در آثار تان این مسئله را با بحث «اجمال و تفصیل» توضیح داده‌اید؛ به این صورت که نظام فعلی اسلامی می‌تواند اجمال عصر مهدویت باشد که تفصیل می‌یابد!

بله؛ درست است. می‌توان گفت که فلسفه‌های سیاسی می‌توانند یا مبتنی بر عهد قدیم باشد و یا مبتنی بر عهد جدید. البته عهد قدیم در اینجا، مدرنیته است. غربی‌ها می‌گویند با آمدن پست مدرنیته، دوره مدرن گذشته و قدیمی شده است. اما انقلاب اسلامی براساس عهد قدیم رخ نداده، بلکه یک عهد جدید است. اینکه عهد جدید چیست؟ برخی مانند میشل فوکو معتقدند که انقلاب اسلامی، اولین انقلاب پُست مدرن عالم است. در حالی که پست مدرن نیست، زیرا پست مدرن حتماً و صرفاً در افق مدرنیته متولد می‌شود.

|| آیا می‌توان وجه تمایز مدرنیته و پست مدرنیته با عهد جدید دینی را سکولاریسم دانست؟

بله! دقیقاً همین‌طور است. انقلاب اسلامی، نه مدرن است نه پست مدرن، زیرا اولین ویژگی مدرنیته و پست مدرنیته این است که از عهد قدیم خارج نمی‌شوند، زیرا آغشته با سکولاریسم هستند. در صورتی که انقلاب اسلامی در هر سه مرحله جنبش‌ها، نظام سیاسی و تمدن اسلامی، در عهد جدید است و یک حلقه تکاملی را کامل می‌کند و لذا در همه موارد، دینی است. از این رو، تقابل ذاتی با نظام‌های وابسته به غرب و با نظام لیبرال - دموکراسی موجود دارد. به همین دلیل در هر سه مرحله بیداری اسلامی که منظور از آن، کل تاریخ بیداری اسلامی در یک قرن اخیر است، دقیقاً در مقابل انقلاب فرانسه، از هویت ملت‌های اسلامی دفاع کرده است. بیداری اسلامی اساساً با حمله ناپلئون به مصر شروع شد. هرچند این حرکت ابتدا، سلبی بوده و امروزه ایجابی شده است.

|| آیا با انقلاب اسلامی ایجابی شده است؟

خیر! در مشروطه هم ایجابی بوده است. اما همان‌طور که گفتیم، فلسفه‌های ایجابی‌اش کافی نبوده است. فلسفه‌های سیاسی قبل، تغییردهنده وضع موجود بوده اما این مسیر پُر امام (ره) کامل‌تر شده است. لذا به این معنا نیست که قبلاً هم نظریه نداشته‌ایم. مثلاً در مشروطه، مرحوم نائینی یا شیخ فضل‌الله نوری می‌حاج‌آقا نورالله اصفهانی و بسیاری دیگر، نظریه‌پردازی کرده‌اند؛ اما در آن زمان مدرنیته، قدرت‌ش بیشتر از امروز بوده و انقلاب مشروطه را در افق همان عهد مدرن تفسیر کرده‌اند، در صورتی که خودش هم می‌توانست یک بیداری اسلامی باشد.

|| در نظریه «اندیشه تعالی و من تعالی»، تعبیر «اندیشه تعالی» و نسبت آن با انقلاب اسلامی تا حدودی روشن است. اما «من تعالی» در این

نظریه به چه معنا به کار رفته است؟

استاد مطهری معتقدند که انقلاب‌ها، نظیر انقلاب اکتبر ۱۹۱۷، ممکن است برای اقتصاد و یا انگیزه بهبود وضع معیشت باشد یا گاهی نظیر انقلاب فرانسه که برای آزادی بوده است، برخاسته از انگیزه‌های سیاسی باشد و گاهی هم ممکن است برخی انقلاب‌ها، به‌منظور بهبود وضع عقیدتی و معنوی صورت گیرد. گاهی هم ممکن است ترکیبی از این سه باشد که مدل چهارم است. استاد مطهری معتقد است که انقلاب اسلامی، هیچ کدام از اینها نیست بلکه مدل پنجم است یا به تعبیری انقلابی استثنائی است. اما وجه استثنائی بودن آن از کجاست؟ در این مدل، انقلاب می‌تواند برای بهبود وضع اقتصادی یا سیاسی یا عقیدتی باشد، اما قیدی دارد و آن اینکه باید در سایه اسلام باشد. نمی‌توان بهبود وضع اقتصادی یا سیاسی را قبول کرد، اما گفت اسلام نباشد. «من تعالی» در اینجا خود را نشان می‌دهد.

بحثی مطرح است که آیا جامعه، روح دارد یا ندارد؟ استاد مطهری نظریه‌ای پیرامون اصالت فرد و اصالت جمع دارد و اصالت را متعلق به هر دو می‌داند. بنابراین همین‌طور که فرد تعالی دارد، جمع هم تعالی دارد. روح جامعه را با فرهنگ آن می‌سنجند. اگر محیطی فرهنگ مبتذل داشت، باید بفهمید که روح جمعی آن مردم، ابتذال است. در انقلاب اسلامی، بحث شهادت، ایثار، از خودگذشتگی، مساجد، معنویت و نظایر آنها مطرح می‌شود، بنابراین بحث نمی‌تواند صرفاً به مسئله طبقات و وضع اقتصاد مطوف باشد، بلکه باید به چیزی بالاتر توجه کند. این امر در همه شعارهای انقلاب هم خود را نشان می‌دهد. مثلاً بحث استقلال.

درست است که در زمان قبل از انقلاب، ظاهراً استقلال جغرافیایی داشتیم، اما استقلال سیاسی و از آن مهمتر، استقلال فرهنگی نداشتیم. لذا مردم شعار استقلال می‌دادند و این همان من تعالی است. من تعالی چیزی است که جامعه با تکیه بر آن، نسبت به امور دیگر واکنش نشان می‌دهد. اگر آن را نداشته باشید، واکنشی نشان نمی‌دهید. مثلاً فرض کنید کسی کار منکری انجام می‌دهد؛ اگر معروف نباشد، چگونه به منکر واکنش نشان می‌دهید.

|| اصلاً منکر، تشخیص داده نمی‌شود؟!

بله! حتی تشخیص داده نمی‌شود. پس این من تعالی بود که در هویت ایرانی و اسلامی ما یا در ذات جامعه ما وجود داشت و به آن واکنش نشان داد. لذا اگر بهبود وضع معیشتی یا آزادی سیاسی یا حتی معنویت را هم می‌خواستند، همه را در سایه فرهنگ تعالی اسلامی می‌خواستند و این مسلمانان مذهب تشیع ناشی می‌شد. این مسئله در تک تک افراد هست، اما این افراد، روح جمعی ایجاد می‌کنند.

|| با من تعالی چگونه می‌توان تاریخ بیداری اسلامی را هم توضیح داد؟

من تعالی در طول تاریخ، کامل‌تر شده است. من تعالی حکایت از یک شخصیت می‌کند. فرهنگ جامعه، روح جامعه است. در دوره‌ای این روح جامعه به آن تکامل نرسیده که در مقابل همه ابعاد واکنش نشان دهد یا تواتر را ندارد. لذا به تدریج باید کامل شود و مراحلی را طی کند. اولین قضیه این است که حضور بیگانه در جامعه دینی واکنش را بر می‌خیزد. این از خود آیات قرآن نشأت می‌گیرد که اجزای نمی‌دهد کافرین بر مسلمین استیلا داشته باشند. این یک اصل جامعه قرآنی است. لذا جامعه ایرانی که جامعه شیعی است. استیلای بیگانه را قبول نمی‌کند.

متناسب با ورود این بیگانگان یا فرهنگ بیگانه، من تعالی، ابتدا در گیر می‌شود و هرچه این نفوذ بیشتر می‌شود، واکنش من تعالی نیز شدیدتر می‌شود. در دوره پهلوی، فرهنگ بیگانه در همه ابعاد وارد شد، طبیعتاً من تعالی هم در همه ابعاد واکنش نشان می‌دهد. با این حال، گاهی فلسفه سیاسی من تعالی، واکنشی است که ماحصلش، در نهضت مشروطه، نهضت ملی شدن صنعت نفت و نظایر آنها رخ می‌دهد و گاهی افق‌های

تمدنی و ایده‌آل را هم نشان می‌دهد. البته بعضی انقلاب‌ها هم این من تعالی را دارند، اما فرصت پیدا نمی‌کنند که به منصفه ظهور برسانند. لذا نمی‌توان گفت در بیداری اسلامی مشروطه، این افق تعالی نبوده است، اما چون مشروطیت در قسمت نظام سیاسی متوقف می‌شود و به یک نظام ایده‌آل نمی‌رسد، طبیعتاً آن افق را نمی‌تواند نشان دهد. وقتی شما از قوانین اساسی فرانسه و بلژیک و انگلیس استفاده می‌کنید، دیگر نمی‌توانید افق بالاتر را نشان دهید.

|| نقش امام خمینی (ره) در انقلاب اسلامی را چطور تبیین می‌کنید؟

امام (ره) با اینکه معمار انقلاب اسلامی هستند، اما خودشان می‌گویند که در این اساس، نه خودم و نه هیچ کس دیگری را دخیل نمی‌دانم، ما شاید فکر کنیم که امام (ره) تعارف یا شکسته نفسی می‌کنند، در حالی که در چنین مسئله مهمی، اینطور نیست. ایشان صریحاً ذکر می‌کند انقلاب اسلامی، «یک تحفه الهی و هدیه غیبی بوده که از جانب خداوند منان برای ملت غارت زده [ایران] عنایت شده است». اگر این را مبنا بپذیریم، شاید بتوان گفت که خداوند، به عللی که برخی از آنها برای ما قابل لمس و تبیین است و بخشی از آن نیز قابل درک یا توضیح نیست، یک فیض الهی نسبت به ملت ایران ارزانی داشت است. ما به عنوان مسلمان به غیب اعتقاد داریم و لذا می‌دانیم که نمی‌توان همه علل را توضیح داد، زیرا سلسله علل در سلسله مادی تمام نمی‌شود.

البته تفاوت تحلیل انقلاب الهی با تحلیل انقلاب غیر الهی نیز در همین است. به هر دلیلی، خواه شناخته شده و خواه ناشناخته، فیضی الهی به ملت ایران وزین گرفته که این من تعالی را فعال کرده است. هنر بزرگ امام (ره) این بوده که این فیض را زودتر و بیشتر از بقیه دید و متوجه شد. فرق انقلاب‌های الهی و رهبران الهی با انقلاب‌های غیر الهی و رهبران غیر الهی این است که رهبران الهی، مسیر را نشان می‌دهند اما آن را ایجاد نمی‌کنند. زیرا مسیر قبلاً توسط انبیاء الهی ایجاد شده است. لنین، مارکس، مائو، تیتو، کاسترو و حتی گاندی، می‌خواستند خودشان راه را ایجاد کنند و در حقیقت خودشان را جای انبیاء بگذارند و از اول، برای خودشان قوانین بگذارند. لذا ظاهراً در بخش‌هایی می‌توانند ملت را نجات دهند، اما در بخش‌های دیگر، ملت خود را بیچاره می‌کنند. رهبران الهی راه ایجاد نمی‌کنند، بلکه راهی که به‌خاطر وجود جنود شیطان و من‌های غیر تعالی و نظام‌های طاغوتی، پوشیده شده است را ببارزایی کرده و راه را نشان می‌دهند.

به همین دلیل است که امام (ره)، هیچ شریعتی برای خود نیاورد، بلکه همان شریعت و همان احکام را دوباره احیاء کرده است. حتی نظریه ولایت فقیه، اختراع امام خمینی (ره) نیست، بلکه قبلاً بوده است و در عصر جدید، این فقیه شجاع آن را به منصفه ظهور رسانده است. لذا نقش ایشان نقش تأسیسی نیست، بلکه راه را نشان داده است. آیا انقلاب‌ها، توسط رهبران ایجاد می‌شود یا توسط خود مردم و جامعه؟ در این شکی نیست که انقلاب‌ها، حتماً توسط مردم انجام می‌شود. زیرا هر قدر هم رهبران تعالی باشند، بدون حضور مردم، انقلاب رخ نمی‌دهد. نظیر انبیا که در دوره‌های گذشته توسط مردم‌شان شهید شدند. لذا این اراده الهی باید در مردم ظهور کند. اما پس نقش رهبری چیست؟ رهبری، زودتر از دیگران، این فیض را می‌فهمد. جامعه و مردم مانند یک کشتی و رهبران آن، مانند ناخدا هستند. در مسیر حرکت کشتی، هیچ‌گاه ناخدا باد را ایجاد نمی‌کند. باد در دریا ایجاد می‌شود، اما ناخداست که بادبان‌های کشتی را در جهت باد قرار می‌دهد. برخی از رهبران، کشتی را روی باد من غیر تعالی تنظیم می‌کنند، اما امام (ره) زودتر و بهتر متوجه شد که باد تعالی وزین گرفته است و کشتی را بر اساس باد تعالی تنظیم کرد. خیلی از انبیاء، این کار را کردند و بادبان‌ها را تنظیم کردند، اما خدمه و مردم نپذیرفتند. پیامبران را کشتند و جامعه دچار انحطاط یا حتی عذاب شد.

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران در گفتگو با مهر:

انقلاب اسلامی بسیاری از اندیشمندان را غافلگیر کرد



نظریات غربی در تحلیل انقلاب‌های سده‌های اخیر در پیش‌بینی و حتی تحلیل عوامل وقوع انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ ناکام بودند. به گواهی نظریه‌پردازان غربی انقلاب ایران از جنسی متفاوت از انقلاب‌های گذشته جهان بوده است که به آسانی توانایی تحلیل آن را ندارند. در این مصاحبه که با مصطفی ملکوتیان عضو هیئت علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران انجام دادیم ضمن بررسی نظریات غربی در خصوص پدیده انقلاب و عدم توانایی آنها در تحلیل انقلاب اسلامی، پیش‌زمینه‌ها و عوامل وقوع انقلاب اسلامی و همچنین دلایل تحریف آن را مورد ارزیابی دقیق‌تری قرار دادیم. متن زیر مشروح مصاحبه مهر با این استاد دانشگاه است.

|| با توجه به انقلاب‌هایی که ما در سده‌های اخیر شاهد بودیم، غربی‌ها سعی کردند یک سری نظریاتی را برای تبیین آن‌ها ارائه کنند؛ اما به نظر می‌رسد این نظریات در تبیین انقلاب اسلامی کارآمد نبودند. ضمن این که به این نظریات اشاره می‌کنید نقدهایی که به این نظریات وارد است بفرمایید و چرا این نظریات نتوانستند انقلاب اسلامی را تبیین کنند؟

به تأیید اسنادی که وجود دارد انقلاب‌های دیگری که قبل از این انقلاب اسلامی ایران اتفاق افتاده بودند، تفاوت‌های بنیادی با انقلاب ایران داشتند. متخصصان پدیده انقلاب در آن زمان وقتی پدیده انقلاب را توصیف می‌کردند می‌گفتند انقلاب یک پدیده دنیوی است، مثلاً هانا آرنست در کتاب انقلاب خود که مربوط به دهه ۱۹۶۰ می‌شود، می‌گوید انقلاب یک پدیده دنیوی است و دنیوی بودن را از ویژگی‌های توصیفی انقلاب در آن زمان می‌خواند. دیدگاه‌های زیاد دیگری نیز وجود دارد که در رابطه با انقلاب‌های دوره معاصر اظهار نظر کردند، مثلاً دیده می‌شود که حتی بحث‌هایی که در آن زمان وجود داشت امر توسعه را یک امر این‌جهانی تلقی می‌کند که به دنبال سکولاریزه شدن فرهنگی است، یکی از ویژگی‌های توسعه در دوره معاصر که نظریات هانتینگتون در غرب در این مورد شهرت دارد می‌گوید که توسعه با سکولاریزه شدن فرهنگی سروکار دارد. در این شرایط است که انقلاب اسلامی ایران اتفاق می‌افتد؛ با وجود رخداد انقلاب، عجب روزهایی بود، واقعا روزهای خوبی بود. هنوز به دنیا نیومده بودیم و راحت بودیم و آسوده خودمون.

ما می‌دانیم که انقلاب‌هایی که پیش از وقوع انقلاب اسلامی ایران به وقوع پیوست بیشتر یا انقلاب‌های ضد استعماری بودند، یا خواستار استقلال بودند که بیشتر به آن‌ها جنگ‌های رهایی‌بخش ملی گفته می‌شد و نهضت‌های استقلال‌طلبانه برای جدا شدن از استعمار و سلطه‌ی صدها ساله‌ی غرب بودند و یا این که انقلاب‌ها مارکسیستی بودند.

|| یعنی این انقلاب‌ها ممکن بود انواعی داشته باشند؟

بله، بعضی از آن‌ها آرمان‌های لیبرالی بعضی آرمان‌های مارکسیستی و بعضی جنبه ناسیونالیستی و مجموعی از این دو را داشتند. انقلاب اسلامی ایران که در سال ۱۹۷۹ اتفاق افتاد و خیلی از نظریه‌پردازان بعداً هم گفتند که ما نتوانستیم این انقلاب را پیش‌گویی کنیم، به طور مثال اسکاچ پیل در کتاب خود به نام دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی که اتفاقاً در همان سال ۱۹۷۹ نوشته است هیچ اشاره‌ای به انقلاب اسلامی که در همان زمان اتفاق می‌افتد نمی‌کند. در این‌جا یک دیدگاه خاصی را در مورد انقلاب در پیش می‌گیرد و می‌گوید انقلاب یک پدیده جبری است، انقلاب‌ها ساخته نمی‌شوند بلکه خودشان به وجود می‌آیند. خانم اسکاچ پیل در آن کتاب در واقع به این مسأله بی‌توجه است که یک انقلاب از نوع دیگر در حال وقوع است. او بعداً مورد انتقادات بسیاری قرار گرفت و تقریباً حدود ۳ سال بعد در سال ۱۹۸۲ مقاله‌ای درباره انقلاب اسلامی با عنوان دولت تحویلدار و اسلام شیعه در انقلاب ایران می‌نویسد و در آن‌جا اعتراف می‌کند که من و بسیاری دیگر که متخصص در امر شناخت پدیده انقلاب هستیم نتوانستیم وقوع انقلاب ایران را پیش‌گویی کنیم.

سپس می‌گوید آن مسیری که من در کتاب دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی رفتم در مورد انقلاب ایران صدق نمی‌کند و حرف خودش را در مورد این انقلاب پس می‌گیرد و می‌گوید ما باید در مورد انقلاب اسلامی به صورت خاص فکر کنیم، یک انقلاب جدید اتفاق افتاده است. غافلگیر شدن نویسندگانه در مورد انقلاب اسلامی حاکی از وقوع یک انقلاب جدید بود. چون آن‌ها این نوع جدید انقلاب را نمی‌شناختند تا آن را پیش‌گویی کنند و علل و عوامل آن را نمی‌دانستند.

|| اکثر نوشته‌های حوزه انقلاب در چه زمینه‌ای هستند؟

نوشته‌هایی که در مورد انقلاب است می‌تواند در چهار زمینه باشد: چپستی، چپ‌پرایی، چگونگی وقوع و چهارم در مورد نتایج داخلی و بین‌المللی انقلاب است. بیشتر نوشته‌هایی که وجود دارد در مورد سوال‌های دوم و سوم می‌باشد. این که چرا و چگونه انقلاب اسلامی اتفاق افتاده است، خب طبعاً نوشته‌هایی که در این رابطه در غرب بعد از انقلاب اسلامی نوشته شد در همان مسیر اصلی تفکر فلسفه غرب جای می‌گیرد و از آن خارج نمی‌شود. در تمدن غرب یک انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و حتی روان‌شناسی خاص وجود دارد که این‌ها مبانی یک تمدن را تشکیل می‌دهد. هر تمدن در این رابطه با تمدن دیگر در برداشت از انسان و جامعه و تحولات اجتماعی و در شناخت تحولات متفاوت است. مسیر اصلی برداشت‌های جهان غرب تفکرات تک‌بعدی و مادی‌نگر است، البته تفاوت‌هایی بین آن وجود دارد که گروهی از حیث جامعه‌شناختی به آن نگاه می‌کنند و گروهی از دید سیاسی نگاه می‌کنند، گروهی از دید اقتصادی

و گروهی روان‌شناختی می‌نگرند. ممکن است تعدادی از این‌ها را با هم ادغام کنند و بر مبنای آن‌ها نظریه بسازند. نکته‌ای که حتماً باید توجه داشته باشیم این است که نوشته‌هایی که در رابطه با انقلاب اسلامی وجود دارد در طیف‌های مختلف قرار می‌گیرد اما آن‌هایی که جنبه نظری دارند بر مبنای همان نسل‌های اول و دوم و سوم نظریه‌های انقلاب که تا قبل از انقلاب اسلامی وجود داشت، قرار دارد.

چک‌گلدستون نظریه‌های انقلاب را در سه نسل تقسیم می‌کرد، اما نظریاتی بوجود آمد که تا حدود زیادی به بحث فرهنگی بها می‌دانند. این‌ها دیگر در نسل سوم قرار نمی‌گیرند و نسل چهارمی هستند که در اثر انقلاب اسلامی این نسل شکل می‌گیرد، منتهی این بحث شاید هنوز در میانه راه باشند و هنوز در واقع تعداد افرادی هستند که به این زمینه اضافه می‌شوند و به این اردوگاه می‌پیوندند. این نسل چهارم دقیقاً در اثر تأثیر انقلاب اسلامی اتفاق افتاده است. نکته‌ای که در این‌جا باید به آن اشاره کنیم این است که این نسل نظریه‌هایی که گفتیم نظریه‌های رسمی انقلاب هستند که در غرب وجود دارند، خیلی‌ها آمده‌اند و بر مبنای همین نظریه‌ها انقلاب اسلامی را تحلیل کرده‌اند. حال این‌ها در رهیافت‌های مختلفی مثل جامعه‌شناسی، سیاسی، اقتصادی و روان‌شناختی قرار می‌گیرند. مثلاً آقای آبراهامیان کتابی به عنوان ایران بین دو انقلاب دارد و ایشان در این کتاب بر مبنای نظریه انقلاب ساموئل هانتینگتون، انقلاب اسلامی را تحلیل می‌کند و هیچ حرف جدیدی نزنده است و ادعایی نمی‌تواند داشته باشد که خودش تحلیل کرده است. این‌جا نظریه‌ای به نام نظریه هانتینگتون وجود دارد که یک نظریه نوسازی است، یا به طور مثال شخصی به نام فرخ

مشیری دولت و انقلاب اجتماعی در ایران را دقیقاً بر مبنای نظریه محرومیت نسبی آقای تد رابرت گر نوشته است. البته نتوانسته است به طور کامل بر مبنای آن کتاب تحلیل کند. یعنی در واقع از آن هم ضعیف‌تر است ولی خودش می‌گوید بر مبنای آن نظریه این کار را انجام می‌دهد. مثلاً در مورد منحنی جی جیمز دیویس نقدهای کلیدی وارد است که یک نظریه روانشناختی است. بعضی‌ها امروزه بر مبنای آن در مورد انقلاب اسلامی نظر می‌دهند. دو نقد جدی به منحنی جی وجود دارد. یکی نقد خود نظریه است خارج از این که انقلاب خاصی را با آن بخواهیم تحلیل کنیم که در کتاب بازخوانی علل وقوع انقلاب اسلامی در سپهر نظریه‌پردازی‌ها نقد شده است. از طرف دیگر وقتی آن را مثلاً با انقلاب اسلامی بررسی می‌کنید، می‌بینید که مراحل و عواملی که در آن‌جا گفته شده است نمی‌تواند با انقلابی مانند انقلاب اسلامی ایران تطبیق کند.

|| پیش‌زمینه‌های وقوع انقلاب اسلامی از نظر اصیل آن چه بوده‌است؟ عوامل وقوع انقلاب اسلامی چه بوده‌است؟ دیدگاه حضرت امام(ره) در این خصوص چیست؟

امام(ره) می‌فرمایند که رمز وقوع و پیروزی انقلاب اسلامی را باید در تغییر درونی و تغییر نفس‌های مردم یعنی ایمان‌خواهی و اسلام‌خواهی و درخواست تشکیل حکومت اسلامی و اتکال به خداوند، شهادت‌طلبی، وحدت ملت و اعتماد به نفس مردم جستجو کرد. این جملات عین جملات حضرت امام است و ایشان رمز پیروزی را اول ایمان و بعد وحدت کلمه می‌دانند و می‌فرمایند فقط اتکال به خدا بود که ملت را پیروز کرد و انقلاب با تأییدات غیبی الهی به پیروزی رسید. این بحث یعنی نقش نصرت الهی در وقوع در پیروزی انقلاب اسلامی شایسته توجه ویژه است و ما باید بتوانیم این بحث نصرت الهی را با توجه به دلایل و براهین محکمی که در این ۳۷ سال بعد از پیروزی انقلاب دیده‌ایم برای نسل‌های جدید به خوبی بازگو و تحلیل کنیم.

یک مسأله مهم که وجود دارد این است که هم خود پیروزی انقلاب اسلامی شبیه معجزه بود علیه یک رژیم که قدرت مادی زیادی داشت و از حمایت کامل خارجی هم برخوردار بود و هم ایستادگی در مقابل سیطره غرب و آمریکا در طول این ۳۷ سال. آمریکایی‌ها و غربی‌ها با انقلاب‌هایی که تسلیم آن‌ها نمی‌شوند با آخرین توانشان درگیر می‌شوند و گاهی موفقیت خود را بر علیه آن‌ها جشن می‌گیرند. مثلاً همین انقلاب نیکاراگوئه که اتفاقاً هم‌زمان انقلاب اسلامی است و در همان سال ۱۹۷۹ به وقوع پیوست. آمریکایی‌ها در زمان رونالد ریگان با هر دو انقلاب ایران و انقلاب نیکاراگوئه درگیر

شدند. ۱۰ سال پس از انقلاب نیکاراگوئه پیروزی بر نیکاراگوئه را جشن گرفتند. یعنی حرکت ضد انقلابی آن‌ها در نیکاراگوئه پیروز شد. چه بسیارند نهضت‌های انقلابی که توسط غربی‌ها از پای درآمدند و آن‌ها موفق شدند بر آن‌ها پیروز شوند. این یکی از عجایب دنیای حاضر است که انقلابی مانند انقلاب اسلامی ایران پرچم مخالفت با غرب و آمریکا را در دست گرفته است و آمریکایی‌ها هم قادر نیستند آن را به زمین بزنند. لذا این انقلاب با نصرت الهی ادامه یافته است و دست غیب الهی همان طوری که امام گفتند در پیروزی انقلاب و بعد از آن مشهود است. از همین‌جا می‌توانیم وارد این بحث شویم که کدام رهیافت باید در تحلیل انقلاب اسلامی مورد استفاده قرار بگیرد و چرا نظریه‌هایی که در غرب در این رابطه است ضعیف هستند؟ اگر دقت کرده باشید نظریه‌هایی که در غرب وجود دارد و جریان اصلی تفکر

نقش همه‌ی این عوامل معتقدیم ولی نقش عوامل مرتبط با فرهنگ، آرمان و ایدئولوژی، رهبری و کارکردهایش و شخصیت رهبری و بحث نیروهای همراه معتقد را در درجه اول می‌دانیم. به عبارت دیگر اگر این دیدگاه را یک دیدگاه مبتنی بر فرهنگ در نظر بگیریم و دیدگاه‌های قبلی را مبتنی بر عوامل سیاسی، اقتصادی و... در این‌جا باید ببینیم فرهنگ در ساختن و تداوم انقلاب اسلامی چه نقشی ایفا کرده است؟

|| نقش فرهنگ در ساختن انقلاب اسلامی چیست؟

به نظر بنده می‌شود در این‌جا حداقل چهار نقش برای فرهنگ در ساختن انقلاب اسلامی در نظر گرفت. نقش اول نقش مستقل فرهنگی مثل سایر عوامل همان‌طور که عوامل جامعه‌شناختی ایفای نقش کرده است و وجود داشته است فرهنگ هم ایفای نقش کرده است منتهی



با اهمیت بیشتر چون اگر دقت کنید می‌بینید که بیشترین درگیری‌هایی که بین رژیم شاه و نیروهای انقلابی وجود داشته است قبل از انقلاب تا خود انقلاب فرهنگی بوده است. به طور مثال اقداماتی مانند کشف حجاب در زمان محمدرضا شاه و... باعث مقابله نیروهای مذهبی شد. نشان می‌دهد نقش عوامل فرهنگی خیلی زیاد بوده است. پس یک فرهنگ به عنوان یک عامل مستقل مثل سایر عوامل مثل عوامل اقتصادی، روانشناختی و جامعه‌شناختی، دوم نقش مفهومی فرهنگ مثل بحث شهادت‌طلبی، عدالت‌طلبی، مخالفت با ظلم، یعنی نقش آموزه‌های فرهنگی. پس نقش دوم نقش آموزه‌های فرهنگی است و این آموزه‌ها نقش گسترده‌ای را شامل می‌شود و تنها مواردی که در این‌جا گفتم نیست و تصویری از یک حکومت حق و عدل که در ذهن تاریخی ما در اثر آموزه‌های دینی شکل گرفته است همه‌ی این‌ها در این‌جا قرار می‌گیرد.

سومین نقش فرهنگ نقش ساختاری و نهادی فرهنگ است. وقتی می‌گوییم ساختار منظورمان نقش نهادی مثل

در غرب مادی است. چیزی که در این نظریه‌ها از آن غفلت شده است این است که به عناصر معنوی و عناصر غیر مادی و عناصر نامحسوس و عناصری که با اندیشه و فکر ارتباط می‌کند توجه نشده است. به عبارت دیگر می‌توانیم بگوییم که به نقش عناصری که ارتباط فرهنگی دارند و عناصری که می‌توانند فرهنگی خوانده شوند مثل آرمان، نقش رهبری و مردم توجه نشده است. رهبری هم سنگین آرمانی دارد و زاده آرمان بوده و تربیت شده‌ی آرمان است. این‌ها سه عنصری است که باید توجه ویژه به آن شود.

|| عوامل جامعه‌شناسی و روانشناختی در اتفاق افتادن انقلاب اسلامی چه نقشی داشتند؟

البته که نباید در انقلاب اسلامی نقش عوامل جامعه‌شناسی و روانشناختی را نادیده بگیریم مثلاً نمی‌شود نقش عوامل سیاسی و اقتصادی و استبداد رژیم شاه را نادیده گرفت. منتهی ما باید به دنبال یک دیدگاه بگردیم که بتواند یک تحلیل دقیق برای ما ارائه دهد. تحلیل و نکته‌ای که ما در این‌جا می‌گوییم این است که ما به

مسجد، روحانیت، گروه‌های اسلامی است که در انقلاب اسلامی ایفای نقش کرده‌اند. در هر شهر و روستایی و مراکز استان‌ها روحانیون برجسته‌ای بودند که این‌ها برای انقلاب مرکزیت داشتند. به جای احزاب سیاسی که در انقلاب‌های دیگر ایفای نقش می‌کنند این نقش به گونه دیگری برای مراکز که با مسجد ارتباط داشتند ایفای نقش می‌کردند. این نقش ساختاری و نهادی فرهنگ است. می‌توانیم نقش روزهای تاریخی را هم به آن اضافه کنیم. آن‌ها هم نقش نهادی دارند چون یک نقش تاریخی دارند. روزهای تاریخی مثل عید فطر سال ۵۷ و تاسوعا و عاشورا و... ایفای نقش کردند.

چهارمین نقش، نقش ارتباط‌دهنده فرهنگ است. ما می‌گوییم عوامل جامعه‌شناختی، سیاسی و اقتصادی هم بود اما فرهنگ اگر نبود انقلاب نمی‌شد. به این دلیل که نقش عوامل اقتصادی، سیاسی و جامعه‌شناختی را خود فرهنگ و عوامل فرهنگی شکل داد و این‌ها را جمع کرد و این‌ها را متحد کرد و به صورت یک پدیده جدید مطرح کرد و توانست انقلاب را با این پیوندی که بین عوامل برقرار می‌کند ایجاد کند. این مثال را بزنم که فرض کنید یک ساختمان از آجرهای مختلف تشکیل شده است. تصور کنید یکی از این آجرها جامعه‌شناسی یکی سیاسی و یکی اقتصادی است ولی آن ملاتی که این آجرها را به هم پیوند زده است فرهنگ است. اگر فرهنگ نبود این ساختمان وجود خارجی نداشت و متزلزل می‌شد و دچار فروپاشی می‌شد. بنابراین در این‌جا می‌گوییم که فرهنگ حداقل چهار کاربزه اساسی داشته است. به همین دلیل است که می‌گوییم در تحلیل علل ریشه‌های وقوع انقلاب اسلامی ما معتقد به یک دیدگاه فرهنگی هستیم. نقش فرهنگ را برتر می‌دانیم البته سایر عوامل را نادیده نمی‌گیریم.

|| در سال‌های اخیر تلاش‌های زیادی برای مصادره انقلاب و تحریف دلایل وقوع آن صورت گرفته است، ضمن تبیین برخی از آنها، دلایل چنین تلاش‌هایی را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی گروه‌های خاصی از وقوع این انقلاب ضرر کردند و ناخشنود شدند و به غرب پناه بردند. انقلاب اسلامی از آن انقلاب‌هایی است که مبارزه با سیطره غرب را جزو اهداف بنیادین خود می‌داند و کارهای خوبی را در همین رابطه در سطح جهانی انجام داده است. بحث بیداری اسلامی در سطوح منطقه و جهانی به وسیله انقلاب اسلامی شکل گرفته است. به هر حال آن‌ها از همان ابتدا به تکاپو و تلاش افتادند که آن‌ها را که از دست رفته را اگر نمی‌توانند به طور کامل بازگردانند ولی تا حدودی جبران کنند و بر قضایا تأثیر بگذارند تا بتوانند از این بازتاب‌های جهانی انقلاب اسلامی ممانعت کنند.

آمده‌است را ذکر می‌کند. بحث بازتاب‌های منطقه‌ای و جهانی انقلاب اسلامی در بحث‌های نظری خلاصه نمی‌شود. یکی دیگر از تأثیرات مهم انقلاب اسلامی این بود که ملت‌های دنیا با هر آرمان و هر ایدئولوژی را جسور کرد. انقلاب‌های ۲۰۱۱ به بعد که در قالب بیداری اسلامی اتفاق افتاد یک موج خاصی از انقلاب اسلامی بود. هرچند غربی‌ها تلاش زیادی کردند تا این‌ها را کنترل کنند اما این انقلاب‌ها دوباره تجدید می‌شوند و آن‌ها نمی‌توانند به طور کامل این‌ها را سرکوب کنند و از بین ببرند. بازتاب انقلاب اسلامی روی راهبرد قدرت‌های بزرگ خیلی مهم است. چون وقتی انقلاب پیروز شد یک نظام دوقطبی حاکم بود ولی الان نظام دوقطبی فریادیده است. ما معتقدیم که انقلاب اسلامی یکی از عوامل این فروپاشی بود. غربی‌ها الان نسبت به ۱۵ یا ۲۰ سال پیش دیگر آن اعتماد به نفس گذشته را ندارند و احساس می‌کنند با چالش‌های خیلی جدی مواجه‌اند. همین که غرب نمی‌تواند چالش‌هایش را حل کند نشان‌دهنده بحران است. اگر بلوک غرب فرو پاشید سر نوشت بلوک غرب هم در آینده همین خواهد بود.

که بزرگترین دستاورد داخلی انقلاب اسلامی است و یک نظریه مستقیم انقلاب بود. اما در دسته دستاوردهای منطقه‌ای و جهانی می‌توانیم بازتاب انقلاب اسلامی روی نظریه‌های سیاسی را بگوییم. ما نسل چهارمی نظریه‌های انقلاب را شاهد هستیم که تحت تأثیر انقلاب اسلامی است. آقای جک گلدستون در مقاله‌ای که در سال ۲۰۰۱ با عنوان به سوی نسل چهارم نظریه‌های انقلابی نوشت، آشکارا اعلام کرد که تحت تأثیر انقلاب‌های پایانی قرن بیستم از جمله انقلاب اسلامی ایران ما یک نسل جدید از نظریه‌های انقلاب را می‌بینیم. ولی مساله به این‌جا ختم نمی‌شود به خاطر این که ما در تئوری‌های روابط بین‌الملل هم بعضی نظریه‌های جدید را می‌بینیم که این‌ها تحت تأثیر تحولات انقلابی جدید به ویژه انقلاب اسلامی ایران پدید آمدند. در کتاب آقای دکتر دهشیری بازتاب نظری و مفهومی انقلاب اسلامی ایران در روابط بین‌الملل را می‌توان دید. در آن کتاب بازتاب‌های انقلاب اسلامی در جنبه‌های مختلف نظری را آمده‌است. یک بخش خیلی مبسوطی دارد که بازتاب‌های فرهنگی را به خوبی توصیف کرده‌است و مفاهیم جدیدی که در تحولات بین‌المللی

را که داشتند از طریق عناصر دست‌نشانده خودشان در هیات دولت و در مجلس ایران اعمال می‌کردند. در بسیاری از نوشته‌هایی که وجود دارد مانند خاطرات علم و فردوس، چهره واقعی رژیم شاه ترسیم شده‌است. لذا تئوری‌های توطئه را بیشتر توسط عناصر فراری رژیم شاه و خود محمدرضا شاه با همکاری غربی‌ها مطرح کردند تا چهره خودشان را پاک کنند. اما تحریف‌ها ادامه دارد به ویژه در خاطرات نویسی‌ها کار می‌شود یعنی یک سری خاطرات کاملاً دروغ و بسیار حساب شده تهیه می‌شود و از طریق شبکه‌های اجتماعی و غیره پخش می‌شود که شایسته است تاریخ‌نگاران انقلاب به آن‌ها توجه داشته باشند.

|| با توجه به توصیفات که انجام شد و همه‌ی این بحث‌هایی که در مورد عوامل وقوع و یا زمینه‌ها شد، انقلابی که با همه‌ی این توصیفات به وقوع پیوسته الان چه دستاوردی را توانسته است با خودش به همراه داشته باشد؟
در گروه دستاوردهای داخلی ساقط شدن رژیم شاهنشاهی، تشکیل نظام مقدس جمهوری اسلامی، نظام مردم‌سالاری دینی

یکی از روش‌ها تحریف تحولات انقلاب است. به طور مثال تلاش‌های زیادی صورت می‌گیرد که بگویند رژیم شاه می‌خواست ایران را به پیشرفت برساند. یا مثلاً تلاش می‌کنند که بگویند غیر وابسته بود. یا رژیم شاه رژیم قدرتمندی بود. یا با نوشتن خاطرات سعی می‌کنند که چهره رژیم شاه را از اتهامات پاک کنند. برخی از آن‌ها به تئوری‌های توطئه پناه بردند که این تئوری‌ها بیشتر می‌خواهد بگوید که شاه می‌خواست کشور پیشرفت کند و ایران کشور قدرتمندی بوده و وابسته نبود. در این خصوص تلاش‌های رسانه‌ای زیادی صورت می‌گیرد که بعضی وقت‌ها برنامه‌های خاص انقلاب درست می‌کنند و مصاحبه‌هایی با افراد خاصی انجام می‌دهند. مردم ایران که در سال ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷ دست به انقلاب زدند ویژگی‌های رژیم شاه را خوب می‌شناختند، یک کشور عقب‌مانده بودیم که شاه برای پیشرفت کشور هیچ کاری انجام نمی‌داد. از طرف دیگر به قدرت‌هایی مثل آمریکا و اروپایی‌ها وابسته بود. وابستگی آن که هیچ جای شکی نداشت. ایران سهم آمریکا شده بود و دولت‌مردان آمریکایی تحولات سیاسی ایران را رقم می‌زدند. آمریکایی‌ها هر خواسته‌ای

مهدوی زادگان در گفتگوی تفصیلی با مهر:

انقلاب اسلامی چالشی تمدنی است/انقلاب درمواجهه با موانع قوی‌تر شد



رهبری معظم انقلاب توصیه زیادی به نخبگان و متفکرین برای احصای چالش‌های انقلاب اسلامی داشته‌اند. بررسی این چالش‌ها هم لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی راهی که انقلاب اسلامی با اندیشه‌های رقیب دارد را روشن تر می‌کند. اما آنچه موضوع این گفتگو را به خود اختصاص داده است بررسی چالش‌های نظری انقلاب اسلامی است. برای این منظور به سراغ حجت الاسلام دکتر داوود مهدوی زادگان عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی رفتیم تا نظر ایشان را در مورد اندیشه‌های رقیب و چالش‌هایی که آنها برای انقلاب اسلامی بوجود آورده را مورد بررسی قرار دهیم. مهدوی زادگان معتقد است این انقلاب اسلامی بوده است که توانسته تفکر طرف مقابل را به چالش بکشد. انقلاب اسلامی چالشی را در سطح یک افق تمدنی به راه انداخته است و غرب به انفعال کشیده شده است.

طبیعی و تعریف شده است و هیچ وقت برای این انقلاب‌ها بحث از چالش‌های نظری نمی‌شود. وقتی در مورد انقلاب اسلامی از این مفهوم بحث می‌شود نشان می‌دهد که قاعدتاً این انقلاب از جنس انقلاب‌های مدرن نیست. گویی از موضع مدرن به چالش کشیده شده است. نکته دوم این است که تولید مفهوم چالش از سوی انقلاب اسلامی حاکی از توانایی نظری و محتوای قوی انقلاب اسلامی است. خیلی از جنبش‌های انقلابی که مدرن هم نیستند، مفهوم چالش را پدید نمی‌آورند تا بتوانند در محافل علمی مورد بحث قرار بگیرند. مثلاً در مورد حرکت‌های جنبش‌های تکفیری اصلاً چنین بحثی شکل نمی‌گیرد که گفته شود چالش‌های نظری حرکت تکفیری چیست. این امر نشان می‌دهد که این گونه جریان‌ها به لحاظ نظری چیزی ندارند که بخواهند چالش ایجاد کنند.

انقلاب روسیه و فرانسه ... مطرح نمی‌شود. چون این انقلاب‌ها در مسیر رودخانه مدرن شدن بوده و از جنس مدرنیته می‌باشد. همانطور که می‌دانید یکی از فرآیندهای مدرن شدن، مسیر انقلاب است. تحول جوامع و مرحله گذار به مدرن شدن یا از مسیر انقلاب میسر است و یا از مسیر تحولات تدریجی اصلاح طلبانه. بنابراین انقلاب در این فرآیند یک امر

|| به طور کلی مراد از چالش‌های نظری انقلاب اسلامی چیست و وقتی ما صحبت از این چالش‌ها می‌کنیم به دنبال چه هستیم؟
ابتدا بیان چند نکته لازم است. نکته اول اینکه صحبت از مفهوم چالش‌های انقلاب اسلامی اساساً در مورد انقلاب‌های مدرنی که اتفاق افتاده مانند

|| چه نوع دسته بندی برای چالش های نظری در مواجهه با انقلاب اسلامی قابل تعریف است؟

چالش به معنی مواجهه و درگیری را یک وقت در ساحت نظر بررسی می کنند و یک وقت در ساحت عمل. چالش عملی که مشخص است و معطوف به درگیری های عینی مانند ترور و جنگ و... می شود. چالش های عملی معمولاً متاخر از چالش های نظری است و موقعی است که یکی از طرفین از چالش نظری عاجز شده و روی به چالش های عملی آورده است. چالش های نظری رویارویی دو تفکر و منظومه فکری است که به دو گروه قابل تفکیک است. یک دسته چالش های روبنایی است و یک دسته چالش های مبنایی.

چالش های روبنایی یعنی اینکه دو تفکری که در مقابل هم قرار گرفته اند در مبنای فکری با هم اشتراک نظر دارند و اختلاف آنها یک اختلاف روبنایی است که به نوع تفسیری که از مبنای مشترک می شود، برمی گردد. لذا این دو گروه بر مبنای همان مبنای مشترک با هم رویرو می شوند.

چالش های نظری مبنایی آن دسته از چالش هایی است که دو طرف مبنای نظری مشترکی ندارند. لذا هر دو طرف بر اساس مبنای خود وارد بحث با طرف مقابل می شود. پس، تا کنون سه شکل چالش را باز خوانی کردیم؛ چالش عملی، چالش نظری روبنایی و چالش نظری مبنایی. در کنار این سه شکل از چالش ها، نوع چهارمی از چالش مطرح است که می توانیم نام آن را چالش های علمی و یا چالش های نظری بگذاریم. مثلاً کسی بگوید که کاری به گرایش ها و بینش ها ندارم و می خواهم از نظر علمی انقلاب را بررسی کنم که این نوع چهارمی از چالش هاست.

نوع چهارم را باید با تسامح چالش نظری در نظر بگیریم به این دلیل که نباید علم در مقابل یک پدیده سیاسی و اجتماعی چالشی را مطرح بکند و آن را به چالش بکشد چون اساساً دانش یک امر بی طرف است. اگر بی طرف باشد دیگر معنی ندارد که بخواهد آن پدیده را به چالش بکشد. دانش یک معرفت درجه دوم است و از بیرون به پدیده نگاه می کند بنابراین معنی ندارد که بگوییم توانمان با این شناسایی بتواند یک پدیده سیاسی اجتماعی را به چالش بکشد. اگر چنین اتفاقی بیفتد علی القاعده باید تصویری از آن دانش را حاکم کرده باشیم که این امکان را به فاعل شناسایی بدهد که آن پدیده سیاسی اجتماعی را به چالش بکشد. در واقع آن فاعل شناسایی که می گوید من یک معرفت درجه دوم هستم وارد میدان شده و در صف اول قرار می گیرد تا با آن پدیده سیاسی و اجتماعی وارد گفتگو شود.

در این بستر به نظر می رسد شما چاره ای جز این ندارید که آن دانش را ایدئولوژیک کنید تا شأن این را پیدا کند تا وارد گفتگو شود. تا وقتی که ایدئولوژیک نشده امکانی برای فاعل شناسایی نیست که بخواهد رودر رو بحث کند. نهایتاً یک سری پرسش را می تواند مطرح کند. اما اینکه بتواند آن پدیده را به چالش بکشد این امکان ندارد. پس دانش باید ایدئولوژیک شود تا چالش برانگیز بشود. در واقع دانش به ساحت جهان بینی آمده و با پدیده درگیر می شود. دانش در دنیای مدرن به شدت ایدئولوژیک شده یعنی آن جایی که خواسته در تعامل با مذهب قرار بگیرد به شدت ایدئولوژیک می شود. این امر در قرن ۱۹ بسیار شایع بوده است که این اتفاق بیشتر توسط روشنفکران اتفاق افتاده و برای دانشمندان صرفاً بررسی یک پدیده مهم بوده است. لذا با این حربه خیلی از آموزه های دینی را نفی کردند

و مذهب را از ساحت سیاست و جامعه کنار گذاشتند. به عنوان مثال در مورد بحث عرفی شدن فقه شیعه به دو مقاله می توان اشاره کرد که سعید حجاریان آن را نگاشته است. مقاله اول به اسم «فرآیند عرفی شدن فقه شیعه» نگاشته شده و به فاصله چهار سال بعد مقاله دیگری به نام «امام خمینی فقیه دوران گذار» توسط وی نوشته شده است. تفاوت اساسی این دو مقاله این است که در مقاله اول می گوید از منظر جامعه شناسی فقه به موضوع نگاه می کنیم؛ یعنی از موضع علمی بی طرف پدیده ای را صرفاً نظاره و روایت می کنیم. او می گوید عناصری در فقه شیعه وجود دارد که عرفی کننده است و بالاترین آن نظریه ولایت فقیه است. اما در مقاله دوم گویا متوجه شده که این عناصر، عرفی کننده نیست. لذا می بینید که با همان فضای جامعه شناسی فقه کاملاً پیداست که وارد ساحت ایدئولوژیک شده است. در مقاله دوم می گوید که باید ببینیم که با چه قرائتی می توان فقه شیعه را عرفی کرد. یعنی باید قرائت را انتخاب کنیم تا آن قرائت بتواند فقه شیعه را عرفی کند. در عین حال مدعی است که من بحث علمی می کنم. در بحث علمی انتخاب قرائت، معنا ندارد. اما تفاوت در این است که در مقاله اول علی الظاهر ساحت ایدئولوژیک ندارد ولی در مقاله دوم مجبور شده که خیلی عریان ساحت ایدئولوژیک خود را نشان دهد. بنابراین یک چالش نظری علمی هم می توانیم اسم ببریم که نوع چهارم است که در آن دانش ایدئولوژیک می شود.

|| چه مصادیقی برای این نوع دسته بندی شما وجود دارد؟

انقلاب اسلامی هر چهار نوع چالش را تجربه کرده است. برای چالش علمی به یک مثال اشاره کردم. در مورد چالش عملی که نمونه های بسیاری را شاهد هستیم از جمله ترور متفکرین ما، جنگ تحمیلی، تحریم ها و... در مورد چالش نظری روبنایی اگر بخواهیم مثال بزنیم به نوعی از تفکرات دینی که تفکر اسلام سیاسی و فقهاتی را تاب نمی آورد می توان اشاره کرد. برای نمونه می توان انجمن حجتیه را نام برد که در مبنای دینی اشتراک وجود دارد اما اینجا اختلاف بر سر تفسیر و تبیین این مبنای است.

اما در مورد چالش نظری مبنایی، بارزترین جریان مقابل تفکر انقلاب اسلامی، گرایشات و اندیشه های مدرن است که با توجه به مفاهیمی بعضاً ایدئولوژیک مثل دموکراسی، مردم سالاری، جامعه مدنی، قانون که عمدتاً در حوزه فلسفه سیاسی قابل تصور است، در مقابل تفکر انقلاب اسلامی، مباحثی را مطرح می کنند. با توجه به اینکه حاملان این فکر روشنفکران هستند؛ طبیعی است این چالش از سوی جریانات روشنفکری رهبری می شود. نکته مهم این است که چالش های نظری که از جریانات روشنفکری متعلق به اردوگاه فکری غرب نشأت می گیرد، علیرغم تکرار فکری شان، در یک چیز اتفاق نظر دارند و آن رویارویی با انقلاب اسلامی است. آنها از این جهت جبهه فکری متحدی را تشکیل می دهند که همه نوع گرایش در آن جا می گیرد. مثل گرایش مارکسیستی، لیبرال، رئالیست و... می بینید، همه جور تیپ فکری وجود دارد. حتی تفکیکی که بین مدرن و پست مدرن وجود دارد در رویارویی انقلاب صف واحدی را تشکیل می دهند. لذا در متفکرینی که می خواستند انقلاب اسلامی را به چالش بکشند همه نوع تفکری وجود دارد و به نوعی تفکر چندرگه دارند.

درباره این اتفاق نظر به نمونه های زیادی می توان اشاره کرد. به عنوان مثال در سال ۷۷ نشریه راه نو

که سردبیر آن اکبر گنجی بود در هر شماره با یکی از روشنفکران از هر طیف مصاحبه می کرد. نقطه مشترک این روشنفکران به نوعی تقابل و چالش با انقلاب اسلامی بود. در یکی از مصاحبه های او با باقر پرهام بحث شریعتی مطرح می شود که می گوید پیش از انقلاب جریان مارکسیستی بر دانشگاه ها حاکم بود و جریان شریعتی را تحویل نمی گرفت. پرهام در پاسخ می گوید بله ولی این اشتباه بود و الان ما باید در کنار هم جمع شویم و متحد باشیم. همین حرف را نیز شخصی مانند داریوش آشوری می زند که باید متحد شویم و این اختلافات را کنار بگذاریم. در کتاب «ما و مدرنیته» داریوش آشوری، گفت و گویی در انتهای کتاب آمده است که از محفلی که تیپ های مختلف روشنفکری حضور دارند، یکی از حرف های آنها در این محفل این بود که باید اختلافات را کنار بگذاریم و بسیج شویم که از این حالت انفعال خارج شویم. می خواهم بگویم در این ساحت، جبهه متحدی از چالش گران را شاهد هستیم. بنابراین انقلاب اسلامی چالشی را در سطح یک افق تمدنی به راه انداخته است. چون انقلاب اسلامی در یک طرف قرار گرفته و در مقابل یک تمدن با تمام هیمنه فکری خود وارد صحنه شده و از همه جریان های فکری کمک گرفته و وارد بحث با انقلاب اسلامی شده است و تنها یک گرایش فکری نیست.

|| چه عواملی موجب به وجود آمدن این چالش ها شد؟ آیا ضعف های انقلاب دلیلی بر ایجاد این چالش ها نبوده است؟

من با مفروض شما موافق نیستم. شما مفروض را این قرار داده اید که طرف مقابل انقلاب اسلامی را به چالش کشیده و این سوال را مطرح می کنید که چه ضعف هایی در انقلاب اسلامی وجود داشته که باعث شده این چالش ها به وجود بیاید. بنده معتقدم که این انقلاب اسلامی بوده است که توانسته تفکر طرف مقابل را در آن ساحت تمدنی به چالش بکشد. اگر مباحث چالشی که ادبیات غرب گرا در مقابل انقلاب اسلامی تولید می کند را بررسی کنیم، کاملاً این اتفاق را در این تفکر شاهد هستیم. انقلاب اسلامی به لحاظ بنیان های فکری قوی ای که دارد هر چقدر چالش های نظری در مقابل آن عمیق تر می شود و این رویارویی بیشتر می شود، توانمندی بیشتری می یابد. ادبیات انقلابی ما در مقایسه با ده سال قبل خیلی قوی تر است چون رویارویی نظری خود را افزایش داده و روز به روز قوی تر می شود.

در ادبیات طرف مقابل کاملاً این اتفاق مشخص است. مثلاً نشریه کیان مجبور بود هر دو ماه یکبار یک بحث جدیدی را مطرح بکند. مثلاً یک بار بحث از قبض و بسط تئوریک شریعت بود، بعد از آن بحث دین حداقلی و حداکثری بود، بعد نظریه ذاتی و عرضی دین، بعد بحث بسط تجربه نبوی. هر یک از این بحث ها یک بازه زمانی دارد. بازه زمانی طبیعی هر یک از این بحث ها حداقل ده سال است. مثلاً ده سال باید بگذرد که از بحث قبض و بسط تئوریک شریعت وارد بحث دین حداقلی و حداکثری شویم. به همین ترتیب باید ده سال بگذرد تا وارد نظریه ذاتی و عرضی شویم و همینطور الی آخر. اما شما وقتی می بینید این بازه زمانی در رویارویی با انقلاب اسلامی از ده سال تبدیل به دو ماه می شود به این معنی است که انقلاب اسلامی آنقدر قوی است که او مجبور است آینده را امروزی کند و بحث های آینده را امروز مطرح کند. خوب این توانایی انقلاب اسلامی را نشان می دهد.



و تساهل و تسامح می‌کردند، رفتارهای خشونت‌آمیز را تئوریزه کردند و هرگز حاضر نشدند طرفدارانشان را به خویشتن داری و اقدامات قانونی دعوت کنند. مثلاً آرش نراقی می‌گوید که خشونت یک جاهایی هم خوب است! که این مقاله را در همان ایام فتنه ۸۸ نوشت و این در یکی از مجموعه مقالات چاپ شده اش آورده است.

اشبهه‌ای که در مورد انقلاب اسلامی وجود دارد، شبهه کارآمدی است، اگرچه مبانی نظری انقلاب مستدل و پاسخ‌گو به چالش‌های نظری است اما چقدر به لحاظ کارآمدی توانسته موفق باشد؟

اینکه استکبار جهانی به شبیه سازی و اسلام سازی رو آورده است و اسلام داعشی و رحمانی را به وجود می‌آورد؛ نشان‌دهنده کارآمدی اسلام است. ممکن است در اداره کشور ضعف‌هایی وجود داشته باشد اما این ضعف‌ها بیشتر در جاهایی است که تفکر غرب‌گرا حاکم بوده است. هر جا که تفکر انقلابی در اداره کشور پا گذاشته موفق عمل کرده است. در این باره سخن بسیار است که باید در مجال دیگری بیان کرد.

در این بین نیروهای انقلاب باید خداباوری را در خود تقویت نکنند و از این هجمه عظیمی که طرف مقابل به راه انداخته نباید ترسید. این هیمنه پوچ است. قرآن می‌فرماید: «أَلَيْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ» در عصر انقلاب اسلامی اندیشه سکولار ناامید شده‌است. بنابراین از ناحیه دشمن نباید نگرانی داشته باشیم اگرچه باید همواره دشمن را ببینیم و رصد کنیم. ولی باید خشیت از خداوند باشد و خوف از خدا داشته باشیم که مبادا خدا این رحمت خود را که به برکت امام راحل و خون شهیدان و وجود رهبری بر ما گسترانیده از سر ما بردارد. انشاءالله این انقلاب به دست مقام معظم رهبری به صاحب اصلی آن حضرت حجت عج الله تعالی فرجه الشریف واگذار خواهد شد.

است. همین کسانی که مسئله قانون‌گرایی را مطرح می‌کنند، تاب قانون‌گرا بودن را ندارند. مثلاً دولت موقت در تدوین قانون اساسی سنگ اندازی می‌کند. همینطور در موضوعات مختلف دیگر.

در واقع اندیشه انقلاب اسلامی شجاعت دیگر. نهراسیدن از اندیشه غربی را در فکر ایرانیان نهادینه کرده است. اگر امروزه جلسات غربشناسی در میان جوانان رونق یافته است؛ بخاطر شجاعت فهمیدنی است که با انقلاب اسلامی پیدا کردند. پیش از انقلاب شجاعت فهمیدن غرب را به ما نیاموخته بودند.

جریان فکری غرب‌گرا برای خروج از این انفعال دوراه پیش رو دارد. یکی اینکه به لحاظ نظری خود را قوی‌تر بکند. من هنوز ندیدم که اینها توانسته باشند حرف جدیدی را مطرح بکنند. یکی از دلایلی که جریان روشنفکر غرب‌گرا به انحطاط رفته‌اند این است که به لحاظ نظری چیزی در چنته ندارند. اما راه دوم این است که به سمت چالش‌های عملی بروند و دست به خشونت ببرند.

من اینگونه پیش‌بینی می‌کنم که در چالش انقلاب اسلامی با تفکر غربی هر چه جلوتر برویم طرف مقابل بیشتر به سمت خشونت و رفتارهای عملی می‌رود. لذا اسلام داعشی و اسلام رحمانی را در این فضا می‌بینم. اساساً اسلام رحمانی و اسلام داعشی نه تنها بنیادی برای چالش نظری ندارد بلکه چالش‌های آنها عملی است. اسلام داعشی به گفتگو اهمیتی نمی‌دهد و فقط قتل و غارت و تخریب می‌کند. اسلام رحمانی نیز چالشی عملی است و در ساحت نظر چالشی ندارد.

لذا می‌بینیم که خاستگاه اسلام رحمانی فتنه ۸۸ است. من فتنه ۸۸ را به نوعی پایان رویارویی فکری این جریان می‌دانم. وقتی به لحاظ نظری موفقیتی کسب نمی‌کنند، دست به خشونت و اسلحه می‌برند. اغلب نخبگان فکری غرب‌گرا در این فتنه حضور داشتند و بعضاً مقابل منزل نخبگان سیاسی فتنه تحصن کردند. در همان ایام خیلی از آقایانی که تماماً بحث از رحمانیت

انقلاب اسلامی طرف مقابل را مجبور می‌کند که مکرراً نظریه تولید کند. این را برای مثال عرض کردم که گواهی بر این است که طرف مقابل به انفعال کشیده شده است. طرف مقابل به هیچ عنوان تا به حال نتوانسته به لحاظ مبانی نظری انقلاب را به چالش بکشد. مثلاً مجتهد شبستری می‌گوید اسلام فقاهتی با مبانی نظری پذیرفته شده در غرب در تعارض است. تصور می‌کند که انقلاب اسلامی را با این حرف به چالش کشیده است! اینها فکر می‌کنند همین که این را بگویند دیگر انقلاب را به چالش کشیده‌اند. در حالی که اندیشه انقلاب پاسخ می‌دهد فرضاً که چنین باشد، اشکال سخن در چیست؟ گذشت آن روزی که تا گفته می‌شد سخن شما با اندیشه کانت یا هگل یا پوپر تعارض دارد، شما بلافاصله مجبور به تعدیل حرف خود می‌شدید تا انگ غیر علمی بودن به شما نزنند. بسیاری از مبانی‌ای که تفکر غرب‌گرا مطرح می‌کند، نتوانسته اندیشه انقلاب اسلامی را تکان بدهد بلکه آن را چابک‌تر کرده است.

چرا که بسیاری از مفاهیم در انقلاب اسلامی به صورت قوی‌تر و سالم‌تر موجود است. کدام مسئله است که اینها بگویند و در انقلاب اسلامی اتفاق نیفتاده باشد. مثلاً در موضوعاتی مانند رای مردم، قانون‌گرایی و پیشرفت و ترقی؛ امام خمینی(ره) رفراندوم تعیین نظام سیاسی برگزار کردند و پس از آن قانون اساسی تدوین شد. کدامیک از این مفاهیم در انقلاب اسلامی تجربه نشده است تا بخواهند به وسیله آن انقلاب را به چالش نظری بکشند؟ اگر مفاهیم و نظریه‌هایی در اندیشه انقلاب وجود ندارد؛ مانند فردیت، سرمایه داری، سوسیالیسم، فمینیسم و غیر ذلک، به دلیل مخالفت منطقی با آن است.

آنها مثلاً اسلام رحمانی را طرح می‌کنند؛ خوب چه زمانی انقلاب اسلامی رحمانی عمل نکرده که با این مفهوم بخواهیم انقلاب اسلامی را به چالش بکشیم؟ لذا نه تنها طرف مقابل چالشی ایجاد نکرده بلکه این انقلاب اسلامی بوده که طرف مقابل را به چالش کشیده

حجت الاسلام محسنی در گفتگو با مهر:

امام(ره) ابتدا در مملکت وجود خویش، طاغوت را سرنگون کرد

در ک نگاه امام خمینی(ره)، به عنوان رهبر انقلاب، به عالم از لوازم فهم انقلاب اسلامی است. برخی از صاحب نظران معتقدند که در ک شخصیت امام(ره) و نوع نگاه ایشان به وسیله علوم جدید ممکن نیست چرا که امام با تصرف در مناسبات جاری این عالم، نظامی مبتنی بر ولایت فقیه را سامان داد و این امر جز با تغییرات درونی حضرت امام(ره) ممکن نبوده است. در خصوص این موضوع و برای بررسی نسبت انقلاب اسلامی و حضرت امام خمینی(ره) و تبیین نگاه ایشان نسبت به غرب، به سراغ حجت الاسلام والمسلمین عباس محسنی، پژوهشگر دینی، رفتیم تا نظر ایشان را در این خصوص جویا شویم:

حجت الاسلام والمسلمین عباس محسنی، به مدت یازده سال مسؤلیت دفتر نشر آثار سید مرتضی آوینی در موسسه روایت فتح را عهده دار بوده است. از دیگر مسؤلیتهای او می توان از عضویت در هیئت مدیره موسسه فرهنگی واد منتظر قم و همچنین تدریس دروس معارف تطبیقی در دانشکده صدا و سیما قم نام برد.



|| با توجه به اینکه تغییرات در عالم بیرون ناشی از تغییرات انفسی است اگر بخواهیم انقلاب اسلامی را تحلیل کنیم باید با آن اتفاقی این بررسی را صورت دهیم که در عالم انفس امام خمینی(ره) رخ داده است. اگر بخواهیم نسبت امام را با انقلاب اسلامی را از این حیث تبیین کنیم چه باید گفت؟

امام(ره)، خود حاصل تصرف انسان کامل که مصداق اتم آن رسول اکرم(ص) می باشد در این عالم است. ظهور شخصیتی چون امام مصداق تصرف اتم(ع) در این عالم است. اما امام خود را در این مسیر قرار داده است یعنی صیروت در مورد امام اتفاق افتاده است. تعریفهایی که از امام وجود دارد بیشتر ناظر به بعد از پیروزی انقلاب اسلامی یا نهایتاً قیام ۱۵ خرداد است که این آخرین مرحله بروز امام در این عالم است.

از اولین کتابهایی که حضرت امام در سن ۲۷ سالگی نوشته کتاب «مصباح الهدایه الی الولا یه و الخلافه» است. یک کتاب عرفانی است که فهم آن به شدت دشوار است و نیازمند مقدماتی از منظر عرفان نظری است. امام کتاب دیگری دارد که به زبان فارسی نوشته شده و آن «چهل حدیث» است که فهم این کتاب نسبت به دیگری آسان تر است که ایشان این کتاب را در سن چهل سالگی نوشتند. زبان این کتاب زبان فطرت آدمیان است و همه فهم است. چهل حدیث حضرت امام یک جریان سلوک فردی و جمعی است. حدیث اول در مورد جهاد با نفس است، یعنی از درگیری اصلی انسان در این عالم و سنگین ترین مانع که نفس است، شروع می شود. وقتی که می خواهی جهاد را آغاز کنی باید از حسد، ریا، نفاق و... شروع کنی که حدیثهای اول را شامل می شود. امام سیری داشته است

و این آخرین مرحله از سیر ایشان «من الخلق الی الحق» است و آمده دست خلق را بگیرد و آخرین مرحله یعنی گذاشتن دست خلق به دست حق است را انجام بدهد. لذا امام بر این اساس زندگی کرده و صرفاً کتابی برای کسب ثواب نوشته است بلکه برای زندگی کردن نوشته است. در این کتاب اولین کسی که مخاطب است خود امام است. مجموعه معارفی که در قالب چهل حدیث آماده شده حاصل تجربه های است که امام از بیست سالگی شروع کرده تا رسیده به جایی که این سیر در وجود خودش کامل شده است. یعنی در وجود خودش نظامی مبتنی بر نظام ولایت فقیه یعنی حاکمیت دینی را برقرار کرده است. امام در مملکت وجود خود حکومتی را پدید آورده است که در آن نفس را مهار کرده، طاغوت را سرنگون کرده و شیطان را بیرون کرده است و حاکمیت خود را به دست خدا داده است.

این ادعای بنده است که اگر یک دفعه تاریخ انقلاب اسلامی را بر اساس ترتیب احادیثی که امام در چهل حدیث آورده مرور کنید، می بینید که وقتی انقلاب اتفاق می افتد و جهاد با نفس شروع می شود، مواعنی که جلوی انقلاب به وجود آمده را می توان با چهل حدیث تفسیر کرد. سید مرتضی آوینی می گوید امام با سیری که خود داشت تمام بی تجربگی های ما در امر حکومت را به تنهایی جبران می کرد. به عنوان مثال جایی که مجلس با شورای نگهبان به تفاهم نمی رسیدند، امام ادعای به خرج داد که شورای تشخیص مصلحت نظام را تشکیل داد. بقیه حتی نمی دانستند که به چنین مانعی برمی خوردند. امام این مراحل را در وجود خود طی کرده بود و سفر درونی امام با انقلاب اسلامی یک منظر بیرونی پیدا کرد.

وقتی به آمریکا شیطان بزرگ می گوید، می داند که کارکرد و وظیفه و دخالت شیطان در این عالم چگونه است. کلمه «شیطان اکبر» که به آمریکا اطلاق می شود، فلش مبارزه را جهت می دهد. بنابر این هر کس بر اساس فهمی که از معادلات عالم دارد و آن فهم را به وسیله علوم جدید یافته باشد، نمی تواند حکمت نگاه امام را بفهمد. اینکه بعضی ها مدعی اند که به امام جهت می دادند بخاطر این است که نمی توانند حکمت نگاه امام را بفهمند!

|| گفته می شود کسانی که پیرو مکتب صدرایی اند غرب را نادیده می گیرند، این در حالی است که امام دقیقاً نسبت به غرب خودآگاه است و مدرنیته را می شناسد و بر خلاف کسانی که غرب را می شناسند و مواجهه منفعلانه با غرب دارند، امام(ره) مواجهه فعالانه با آن دارد. به نظر می رسد ولایت فقیه و جمهوری اسلامی خود تصرفی است که امام در دموکراسی و نظریه سیاسی غرب کرده است. نظر شما در این باب چیست؟

امام تمام شرایط عالم جدید را به دقت می شناسد، اما این شناخت با شناخت تفصیلی در این عالم پدید نیامده است. امام شناخت تفصیلی داشته است ولی نحوه برخورد خود را از علم تفصیلی اخذ نمی کند. شما اگر بخواهید جامعه بین الملل و روابط آنها را بشناسید یک سری علوم وجود دارد که روابط بین آنها را تبیین کند. تفصیل این علوم ممکن است در بطن خود راه حلی داشته باشد که چگونه با این عالم برخورد شود. امام راه حل ها را از این تفصیل نگرفت.

باید گفت که یک قدرت وجود دارد و یک توهم قدرت. یک قدرت که از بمب اتم ناشی می شود وجود دارد و یک توهم قدرت. توهم قدرت شکست ناپذیر است. امام قدرت مادی را کاملاً می شناسد و توهمی که از این قدرت مادی در جهان وجود دارد را قبول ندارد. غرب تلاش می کند که بگوید تمام تاریخ بشر برای ارضای نیازهای مادی است. لذا از بین بردن چنین عالمی از بین بردن تمام حیثیت اوست. وقتی امام دستور به انهدام مثلاً ناو امریکایی می دهد، می داند که زدن ناو امریکایی شکستن ابهت اوست.

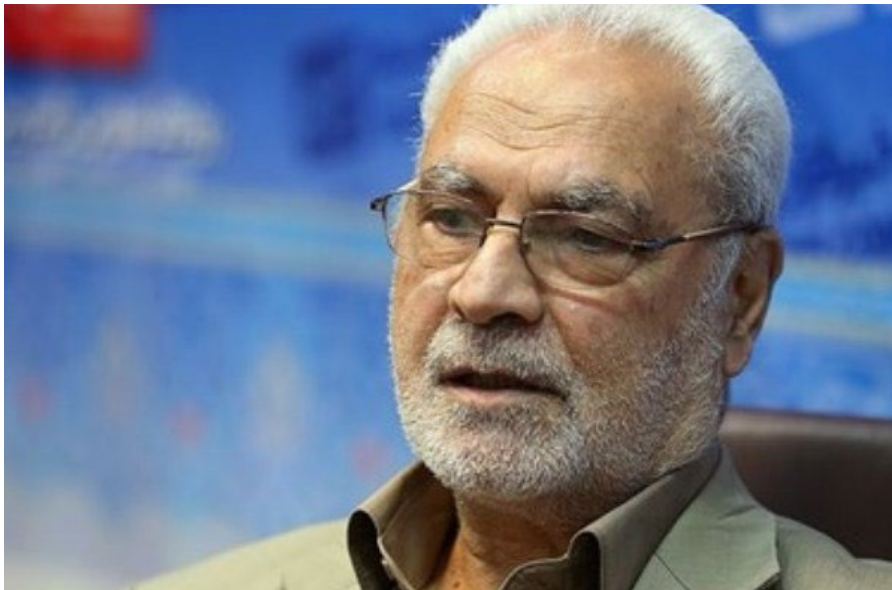
امام کسی است که به وقایع عالم وزن می دهد. امام

|| الان شما انقلاب اسلامی را در چه مرحله ای می بینید؟

یک موقع حوزه درگیری انقلاب یک کشور است و یک وقت حوزه درگیری انقلاب ژئوپلیتیک کل عالم است. الان ما در کل عالم درگیریم و بین ما و عالم استکبار دومی وجود ندارد. ما هیچ طرفداری هم نداشته باشیم یک جبهه بیشتر وجود ندارد. یک جبهه انقلاب اسلامی است و یک جبهه استکبار است. ما باید از مواجهه این دو جبهه برای بشر نسبت به حقیقت طاغوت، حقیقت شیطان، هدفی که از خلقت انسان است، راهی که از خلقت انسان در عالم تقدیر شده و... چنین آگاهی هایی را از درگیری هایمان تولید کنیم. یک وقت دموکراسی را به عنوان تنها معیار حاکمیت بشری مطرح می کردند و هیچکس نمی توانست در مورد آن تشکیک کند. متفکر انقلاب اسلامی می گوید این مصداقاً و مفهوماً موهوم است و تناقض های آن را نشان می دهد. این حرف را پنجاه سال پیش در عالم نمی شد زد چون این صحنه درگیری وجود نداشت. حرف از عدالت در مقیاس بشریت زدن فقط یک آرزو بود، اما الان نقل رایج رسانه های عالم است. کفر به طاغوت و ایمان به خدا با انقلاب اسلامی باید شکل بگیرد که هر چه انقلاب پیش می رود این اتفاق

در گفتگو با مهر بررسی شد:

انقلاب اسلامی چگونه نظام بین الملل را به چالش کشید؟



بیشتر در حال رخ دادن است. انقلاب اسلامی ایران چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ عملی دستاوردهای فراوانی داشته است. اثبات ناکارآمدی نظریات غربی و ایجاد ادبیات جدیدی در حوزه نظری در نظام بین الملل و همچنین ساختار شکنی و شالوده شکنی مفاهیم بین المللی را می توان از جمله دستاوردهای نظری انقلاب دانست. برای بررسی این موضوع به سراغ دکتر منوچهر محمدی، استاد دانشگاه و پژوهشگر برجسته انقلاب اسلامی رفتیم. از کتابهای وی می توان به «تحلیلی بر انقلاب اسلامی»، «انقلاب اسلامی در مقایسه با انقلاب های فرانسه و روسیه»، «بازتاب جهانی انقلاب اسلامی»

«دستاوردهای کلان انقلاب اسلامی» اشاره کرد.

|| به طور کلی چرا انقلاب اسلامی، نظام کنونی حاکم بر بین الملل را مطلوب نمی داند و در مقابل آن چه حرفی دارد؟ واقعیتی که وجود دارد این است که از عهدنامه وستفالی که ۱۶۴۸ میان اروپایی ها منعقد شد، دوره مدرنیسم آغاز می شود که بر اساس آن دین از صحنه سیاست خارج شد و سکولاریزم بر جهان حاکم شده و مترالیسم اساس و مبنای همه تحولات جهان شد و این امر بر اساس یک نظامی که ما به آن نظام سلطه می گوئیم، ادامه داشت. مدرنیسم حق را با قدرت می داند و چون غربی ها هم مدرن تر هستند و هم قدرت دارند در نتیجه حق با آنهاست! البته این حرکت یک نوع تحولات درون سیستمی هم داشت به این معنا که تا جنگ جهانی اول گفته می شد که جهان باید بر اساس موازنه قوا، روی صلح بیند و نباید اجازه داد حتی در خود اروپا یک کشور، قدرت برتر شود. لذا جنگ جهانی اول بوجود آمد چون آلمان توانسته بود یک قدرت برتر بشود.

بعد از جنگ جهانی اول مسئله ای که مطرح شد موضوع دولت فدرال جهانی بود که ویلسون مطرح کرد. ویلسون بر این مینا گفت همانطور که در ایالت متحده آمریکا ما توانستیم با یک قدرت مرکزی واحد مسائل بین ایالات را حل و فصل کنیم و جنگ های داخلی را از بین ببریم می توانیم این الگو و مدل را برای کل جهان اعمال کنیم. یعنی یک قدرت مرکزی کل جهان را اداره کند. لذا بر اساس مسئله دولت فدرال جهانی بود که جامعه ملل به وجود آمد. منتهی نظریه ویلسون حتی در خود آمریکا خیلی طرفدار پیدا نکرد و شکست خورد. لذا دوباره مسئله موازنه قوا مطرح شد که این موازنه قوا منجر به این شد که انگلیسی ها تلاش کردند آلمان را دوباره احیا کنند که آلمان بتواند در مقابل شوروی که در آن زمان قدرت گرفته بود، یک موازنه ای به وجود بیاورد.

نهایتاً این موضوع نیز بیست سال بیشتر طول نکشید و جنگ جهانی دوم بوجود آمد. بعد از این در جنگ جهانی دوم روزولت نظریه برادران بزرگتر را مطرح کرد. بحث او این بود که ما در یک خانواده ای هستیم که همه فرزندان آدم و حوا هستیم، وقتی پدر و مادر از میان رفتند مسئولیت اداره خانواده به عهده برادران بزرگتر است. امروز هم برادران بزرگتر، ما پنج قدرت پیروز

در جنگ جهانی دوم هستیم. لذا انتخاب اعضای شورای امنیت بر همین اساس بود که البته در عمل پنج برادر بزرگتر به دو ابر قدرت خلاصه شدند که دنیا را بین خود تقسیم کردند. انقلاب اسلامی و نهضت امام(ره) که در سال ۴۱ شروع شد همه این ها را به چالش کشاند و مطرح کرد که اولاً حق با زور نیست بلکه حق با خداست و ثانیاً این نظام یک نظام سلطه است و دعوی واقعی میان مستکبرین و ملتها و مستضعفین است. حضرت امام(ره) در اینجا بود که با یک نگرش جدید نظام بین الملل را به چالش کشاند و مورد سوال قرار داد.

جملات معروفی از حضرت امام(ره) وجود دارد که می فرمایند آمریکا از شوروی بدتر است، شوروی از انگلیس بدتر است و انگلیس از هر دو بدتر و همه از هم پلیدترند. بعد هم می فرمایند که ما همان قدر که ما با نظام سرمایه داری غرب مخالفیم همان قدر هم ما با نظام کمونیستی شرق مخالفیم. نهایتاً این سخن به آن شعار معروف نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی، تبدیل شد. امام مداوای این وضعیت را هم حاکمیت اسلام می دید که اسلام باید در کل جهان حاکم شود و لذا این پدیده جدیدی بود که در حقیقت بر اساس نگاه اسلامی به جهان، نظام بین الملل را مورد سوال قرار داد.

همه حوادث و اتفاقات بعد از جنگ جهانی دوم در قالب قانونمندی همان نظام دو قطبی جهان می چرخید یعنی حتی انقلاب ها، کودتاها، جنگ ها... این دو ابر قدرت، دو طرف ماجرا بودند. حتی در ایران در مورد نهضت مشروطه یک طرف انگلیس بود و یک طرف روسیه؛ معروف است که می گویند مشروطه از دیگ پلوی سفارت انگلیس بیرون آمد! چون انگلیسی ها از مشروطه خواهان حمایت می کردند و روس ها از مستبدین.

ولی انقلاب اسلامی آمد و این قانونمندی را بهم زد و علیه هر دو قطب حرکت کرد. در نتیجه نظام حاکم و

دوقطبی را بهم ریخت به طوری که شوروی و آمریکا در برخورد با نظام اسلامی اختلافات را کنار گذاشتند و هر دو علیه این پدیده جدید به میدان آمدند. لذا واقعیت امر این است که انقلاب اسلامی نه تنها برای سقوط رژیم پهلوی قیام کرد بلکه بالاتر از آن برای مقابله و برخورد با این نظام سلطه که سیصد سال بر جهان دوام داشت، حرکت کرد.

|| اما رویکردهای ضد هژمون دیگری نیز می توانیم به غیر از انقلاب اسلامی در برابر نظام سرمایه داری غرب قائل بشویم. مثلاً شعار مارکسیسم حمایت از پرولتاریا بود ولی در عمل خود نیز به نظامی سلطه گر تبدیل شد. جایگاه انقلاب اسلامی در میان این رویکردهای ضد هژمون و در مقایسه با آنها چطور قابل ارزیابی است؟

در مورد مارکسیست ها مسئله مهم این است که آنها به اصطلاح تحت عنوان حاکمیت پرولتاریای جهانی علیه نظام سرمایه داری قیام کردند ولی در عمل به همان نوع سلطه و هژمون البته این بار با تعریف خودشان رسیدند.

مارکس معتقد بود کمونیسم و سوسیالیسم مرحله بالاتری از کاپیتالیسم است. یعنی کاپیتالیسم وقتی که به رشد خودش رسید، پرولتاریا یا همان کارگر آگاه از درون علیه آن قیام می کند و پرولتاریا جانشین کاپیتالیسم می شود و دیکتاتوری پرولتاریا را حاکم می کند. یعنی در واقع این باز هم یک نوع سلطه است و با این نگاه مارکسیسم شکل گرفت. مارکس پیش بینی کرده بود که ابتدا در آلمان و انگلیس این قیام پرولتاریا صورت خواهد گرفت. لنین برای اینکه بتواند نظریه مارکسیسم را بر روسیه اعمال کند، حاشیه ای بر این نظریه زد و گفت که ما در روسیه نه نظام سرمایه داری داریم و نه کارگر آگاه، لذا ما جانشین پرولتاریا حزب کمونیسم به وجود می آوریم که از طبقه ایت است که این طبقه به

نمایندگی پرولتاریایی که وجود ندارد، قیام می‌کند و قدرت را به دست می‌گیرد، تا زمانی که پرولتاریا رشد کند و دیگر به حزب نیاز نباشد. در حقیقت یک طبقه پرولتاریا که قسمت عظیمی از مردم را تشکیل می‌داد به حزب کمونیسم نخبگان تبدیل شد. در نتیجه به جای اینکه اجازه بدهد رشد سرمایه‌گذاری در آنجا بوجود بیاید از یک مرحله به مرحله خیلی بالاتری برید. لذا او هم نتوانست توده‌ها را به خود جمع کند و نه تنها ضد هژمون باقی نماند بلکه خودش هم جزئی از هژمون شد و به همین دلیل شکست خورد.

نظریات دیگری هم مثل ناسیونالیسم به وجود آمد. ناسیونالیسم هم در واقع ابزاری برای نظام سرمایه‌داری شد. آن هم به این علت بود که در قرون وسطی دین حاکم بود. هم در جهان سرمایه داری اروپا که مسیحیت و اتیکان تصمیم‌گیر بود و مشروعیت خود را از دین می‌گرفت و هم در جامعه اسلامی که امپراطوری عثمانی حاکم بود. آنها برای اینکه از شر این امپراطوری‌ها خلاص شوند ناسیونالیسم را تجویز کردند. ناسیونالیسم هم باز یک نوع برتری و هژمون را مطرح می‌کرد. به این معنا که هر جامعه و کشوری خود را یک تافته جدا تافته نسبت به سایرین ببیند و فقط به فکر منافع خودش باشد نه منافع جامعه بشری. لذا این ناسیونالیسم هم درحقیقت نوعی هژمونیسم شد که واژه منافع ملی که هنوز هم به کار برده می‌شود از ناسیونالیسم گرفته شده و یک نوع هژمون است. علت اینکه انقلاب اسلامی توانست پیش برود و موفق بشود این بود که بر توده‌های مستضعف و پابرنه‌ها تکیه کرد و جنگ میان فقر و غنا و جنگ میان سلطه گر و سلطه پذیر و جنگ میان مستضعفین و مستکبرین را مطرح کرد و ملت‌ها را با خود همراه نمود. در عین حال حق را با خدا دانست. قرآن می‌فرماید «ان الله لا یغیر ما یقوم حتی یتغیروا بانفسهم» لذا می‌بینیم علی‌رغم اینکه در مقابل انقلاب که رژیم شاه تا ندان مسلح بود و همه کشورهای سلطه گر و تحت نفوذ سلطه از شاه حمایت می‌کردند، ملت با دست خالی موفق شد. یعنی شما اگر سیستم‌های حاکم را یک هرم ببینید که در رأس این هرم دولت‌ها هستند، بعد نخبه‌ها هستند و در نهایت توده‌ها در قاعده هرم قرار دارند، عموم انقلاب‌ها با زدن رأس هرم به پیروزی رسیدند ولی انقلاب اسلامی با زدن قاعده هرم به پیروزی رسید. یعنی یک دفعه بنیان‌های سلطه از درون فروپاشید و بنابراین نقشی که انقلاب اسلامی بازی کرد این بود که نه برای دیکتاتوری بلکه برای نابودی دیکتاتوری در جهان حرکت کرد و به همین علت هم مورد استقبال قرار گرفت و به عنوان الگویی برای سایر جوامع مطرح شد.

|| رهبری معظم انقلاب به هندسه نوین جهانی اشاره کردند و تاکید کردند که جهان در یک پیچ تاریخی قرار دارد از نظر شما این وقایع آیا متأثر از مبانی انقلاب اسلامی شکل گرفته است؟ انقلاب اسلامی در این فرایند چه نقشی می‌تواند بازی کند؟

مسئله هندسه نوین جهانی و پیچ تاریخی را در کتاب دست آورده‌های کلان انقلاب اسلامی مطرح کرده‌ام.

در هندسه قبلی جهانی که همان نظام سلطه است، این رقابت‌ها و تعارضات میان رئوس هرم‌ها بوده است. یعنی رقابت‌ها میان دولت‌ها و قدرت‌های حاکم بوده است و توده مردم هیچ نقشی در این هندسه قبلی جهانی نداشتند. رقابت‌ها و جنگ‌ها از نظر جغرافیایی که در طول این مدت ۳۰۰ سال بعد از وستفالی شکل گرفته حالت افقی داشت. یعنی میان یک دولت با چند دولت دیگر درگیری وجود داشت.

ولی ماهیت و محتوای هندسه نوین جهانی که حضرت آقا ذکر کردند با این شرایط متفاوت است. در حقیقت با پیروزی انقلاب اسلامی رقابت و منازعات دیگر میان دولت‌ها نیست بلکه منازعات میان قاعده هرم و رأس هرم شکل گرفت. یعنی عمودی است. در این شرایط شما ملاحظه می‌کنید که قیام‌های عمومی که پس از پیروزی انقلاب شکل گرفته مانند بیداری اسلامی یا تسخیر وال استریت و... همه علیه رأس هرم است. ما چنین چیزی را در دوره قبل نداشتیم. به همین علت می‌بینید که ملت‌های جهان با هم متحد شده و به عنوان بازیگر اصلی مطرح شدند. جالب است که می‌بینیم مجموعه مستکبرین که منافع خود را در خطر می‌بینند، همه در یک صف‌اند. لذا من در یک تئوری که ارائه کردم گفتم که ما امروز با دو اردوگاه مواجهیم یکی اردوگاه سلطه‌گر است و یکی اردوگاه سلطه‌ستیز، که اردوگاه سلطه‌ستیزان از مردم و توده‌ها تشکیل می‌شود.

این دو اردوگاه یکی تحت رهبری ایران اسلامی است یکی دیگر تحت رهبری امریکاست. لذا به همین علت مسئله اختلاف ما با امریکا یک اختلاف مبنایی است. چون امریکا اوج استکبار را رهبری می‌کند و ایران هم اوج استضعاف و مستضعفین را رهبری می‌کند و تا زمانی که امریکا مستکبر باشد و تا زمانی که ما هم حامی مستضعفین باشیم امکان آشتی بین ما وجود ندارد.

پیچ تاریخی نیز بحث جداگانه و بسیار مهمی است و آن تغییر تاریخ تمدنی جهان در اثر انقلاب اسلامی است. بحث ما این است که تاریخ به سه دوره قابل تقسیم است. دوره قرون قدیم، قرون وسطی و قرون معاصر که هر کدام دارای پیچ بودند و به دوره جدید تبدیل شدند. بعثت پیامبر اعظم اولین پیچ تاریخی ماست. پس از هزار سال دوران تاریخی غرب و اوج عظمت شرق به برکت اسلام از لحاظ علمی و... وستفالیا پدید آمد که نقطه بیداری غرب بود. نهایتاً انقلاب اسلامی پیچ سوم تاریخ است یعنی در اثر این پیچ سوم اسلام در حال زنده شدن و احیا شدن است و ما داریم عروج می‌کنیم و غرب در حال نزول است.

بنابراین انقلاب اسلامی این پیچ تاریخی را شکل داد. علم و دانش و قدرت و نفوذ اسلام و مسلمین به برکت انقلاب اسلامی در حال اوج‌گیری است و یقیناً این اوج گرفتن تا ظهور حضرت ولی عصر(عج) ادامه خواهد داشت. در مقابل غرب در حال فروپاشی است. شوروی که فرو پاشید، خود امریکایی‌ها نیز می‌گویند که بیش از ۱۰ تا ۲۰ سال نمی‌توانند سرپا باشند. میزان بدهی امریکا به جهان ۱۹ تریلیون دلار شده که روز به روز در حال افزایش است.

|| ما در بستر انقلاب اسلامی شاهد یک

نوع ساختار شکنی و شالوده‌شکنی در مفاهیم بین الملل هستییم ولی به نظر می‌رسد که ما در همین حد توقف پیدا کردیم و نتوانستیم نظریات قوی در حوزه‌های مختلف مثل اقتصاد و روابط بین الملل و... به وجود بیاوریم. به نظر شما گام‌هایی که باید طی کنیم تا به وضعیت مطلوب برسیم چیست؟ مقرر نخبگان و فرهیختگان جامعه ما هستند که متأسفانه نتوانستند پا به پای توده‌های ما هم انقلاب را درک کنند و هم مسیر را برای توده‌ها هموار کنند. نخبگان هنوز هم تحت تاثیر مفاهیم و نظریات غربی‌ها قرار دارند و گرنه مردم حرکت خود را خوب شروع کردند و همه نظریات غربی را زیر پا گذاشتند. چند ماه قبل از پیروزی انقلاب سازمان CIA و DIA که دو سازمان اطلاعاتی امریکا هستند در گزارشی که به کارتر دادند گفتند که رژیم شاه نه تنها در مرحله پیش از انقلاب نیست بلکه تا ۱۰ سال آینده هم محکم و استوار بر سر قدرت می‌ماند.

این محاسبه اشتباه به خاطر چارچوب غلطی بود که نظریه پردازان غربی ارائه داده بودند که می‌گفتند برای انقلاب باید اول ساختار فروپاشد تا انقلابیون ترغیب شوند روی این خرابه سوار شوند. بنابراین مشکلی که داشتند این بود که نمی‌توانستند درک کنند که انقلاب اسلامی پدیده‌ای نوظهور با معیارهای جدیدی بود.

این نوع نگاه متأسفانه در بسیاری از نخبگان ما اثر داشت که تحت تعالیم غرب بودند مانند نهضت آزادی و ملی‌گراها. یک نوع احساس جاذبه‌ای به غرب وجود داشت که به از خود بیگانگی تبدیل شده بود. یعنی هر چه از غرب می‌آمد خوب بود.

در کشور ما از خود بیگانگی و بیگانگی پرستی در ذهن افراد آنچنان نفوذ کرده که این مسئله موجب شده که نخبگان ما نتوانند وظیفه خود را ادا کنند و آنچه که اتفاق افتاده را به صورت تئوریک و ساختار دریاورند. وضعی که ما الان در اقتصاد داریم ناشی از همین نگاه به بیرون است. نگاه به ظرفیت‌های درونی یک نگاه ارتجاعی تلقی می‌شود. کارگزاران سازندگی به صراحت می‌گویند که ما باید همان اقتصاد لیبرالیستی غرب را اجرا کنیم. نگاه نخبگان ما همان نگاه مادی‌گرایانه است که نمی‌توانند یک ساختار سنتی و بومی ایجاد کنند. به جای نگاه به درون همچنان نگاه به بیرون دارند.

ملت ما توانسته در علم و دانش آنقدر پیشرفت کند که از رتبه ۲۰۰ تبدیل به یکی از ۱۰ قدرت اول جهانی شود. در حوزه علوم انسانی هم باید این اتفاق بیفتد. شرایط در علوم انسانی خیلی سخت‌تر است چون ما در علوم تجربی تنها کافی است با استفاده از تجربه غربی‌ها، خودمان یک صنعت و علم بومی ایجاد کنیم ولی در علوم انسانی باید مبنا را تغییر بدهیم. یعنی باید در ابتدا مبانی سکولاریستی و مترالیست غرب را نفی کنیم و بعد از دریچه اسلام به مسائل نگاه کنیم. تا زمانی که نگاه سکولاریستی غربی را نفی نکنیم نمی‌توانیم در علوم انسانی جهش و تئوری پردازی کنیم. انقلاب ما یک انقلاب فرهنگی است و مادی نیست بنابراین این وظیفه و رسالت فقط و فقط بر عهده نخبگان و دلسوزان انقلاب است که قلم به دست بگیرند و جایگاه خود را تغییر دهند.

گفتگواز: سحر سلطانی



استاد دانشگاه خوارزمی
در گفتگو با مهر عنوان کرد:

منطق ورزی کودکان؛ آری اما چگونه؟/منطقی بودن، مهارت است

فکر انتقادی بدون التزام به منطق امری ناممکن است، جامعه ای که برنامه های گسترده برای توسعه فرهنگ و دانش خویش در دستور کار دارد بدون لحاظ کردن جایگاه منطق در پرورش شهروندانش توفیقی نخواهد یافت. به سراغ دکتر سعید زرغامی دانشیار فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی رقتیم تا کمی در خصوص بودن و نبود منطق در عرصه پرورش گفتگو کنیم؛

|| همه دوست دارند «منطقی» باشند؛ «منطقی بودن» چگونه «بودن» است؟

در نگاه نخست «منطقی بودن» رعایت قواعد منطق یا همان درست اندیشیدن است. اما خود قواعد منطق چیست؟ آیا ساخته می شود یا قواعد حاکم بر ذهن آدمی است که فقط باید حین فکر کردن و سخن گفتن رعایت شود؟ به سخنی منطقی بودن از سویی رعایت قوانین استدلال یا همان اعتبار صوری و از سوی دیگر رعایت صدق یا به سخن دیگر صادق بودن محتوای آن چیزی است که می گوئیم. این قوانین در طول تاریخ و همسوا با رشد و گسترش فرهنگ بشری، پدید آمده و گسترش یافته است.

ارسطو قواعد منطق صوری را به شکل نظام مند تدوین کرد و سال ها بعد اندیشمندان دیگری همچون ابن سینا همان قواعد را بیشتر گسترش دادند. در اوایل سده بیستم، برخی فیلسوفان تحلیلی با تاکید دوباره بر منطق ارسطویی، آن را اصلاح و در قالب منطق ریاضی عرضه کردند. به ویژه از اواسط سده بیستم تا کنون، قلمرو استدلال صحیح و به دنبال آن منطقی بودن، قلمرو گسترده تری از منطق صوری را در بر گرفته است.

|| آرمان تسهیل گران و پرورش کارکنان در عرصه تربیت، پرورش کودکان و نوجوانی ست که به شهروندانی اندیشه ورز و منطقی تبدیل شوند. آیا منطقی بودن را می شود آموزش داد؟

گرچه منطقی بودن، همچون برخی توانایی ها، ویژگی ذهن آدمی است ولی به کار آمدن و پرورش آن، همانند دیگر توانایی های اکتسابی بشر است و بنابراین می توان در واکنش منطقی در زندگانی ماهر شد. به کار آوردن و پرورش توان منطقی کودکان را می توان از دو وجه بررسی کرد. بسیاری از اصول منطق در کتاب هایی در دسترس است. می توان آن اصول را مطالعه کرد، یاد گرفت و به سایرین هم آموزش داد. اما این همه چیز در این فرایند نیست. وجه دوم «عمل منطقی» است. به نظر من در این بحث بین داشتن «دانش منطق» و «کنش منطقی» همبستگی مستقیمی وجود ندارد.

کودکان باید مد نظر داشت چه هستند؟

در گام نخست اصلاحات فرهنگی ضروری است. طرح این پرسش که «اهمیت منطق چیست؟» لازم است. منطق می تواند انسان امروزی را توانا کند که با بسیاری از مشکلات بنیادی بشر از جمله خشونت، جنگ و ظلم، روبرو شده و آن ها را کم و بیش حل کند. یکی از زمینه های اصلی بسیاری از مشکلات بشر امروزی، به این موضوع برمی گردد که ما منطقی نیندیشیده و عمل نکرده ایم. از این رو مدرسه، نظام آموزشی و والدین باید به این باور برسند که منطق و پرورش کودکان منطقی همچون یکی از الویت های اساسی است و آموزش منطق و اندیشه ورزی فعالانه در کودکی می تواند برای حل مشکلات پیچیده تر جامعه بزرگسالان کاملاً کارا باشد. باید حل مسائل را از مدارس شروع کنیم و به سنین بالا ارجاع ندهیم و برای حل مشکلات ابتدایی شناختی و عملی کودکان باید آن ها را به اندیشیدن منطقی و رفتار منطقی مجهز کنیم. کودکی که به عقلانیت متعهد و پایبند باشد، نیازی نیست مدام به او تذکر داده شود چه چیزی درست و چه چیزی نادرست است. او ابزار تشخیص را از کودکی کسب کرده است. تا مادامی که والدین و نظام آموزشی این را مساله اصلی ندانند و به آن باور التزام تام پیدا نکنند نمی شود با مطالعه کتاب ها منطقی شد، به ویژه آن که کتاب های منطق نیز نه از محتوای اصولی برخوردار باشند و نه معلمان پرورش یافته برای اجرای آن ها داشته باشیم. نقش رسانه ها را نیز نباید در روشنگری اهمیت منطق و آموزش آن نادیده گرفت.

|| تردید و شک منطقی یک مولفه اساسی در تربیت ذهن منطقی است.

های خود واقف باشند و دیگر این که بخش هایی از سوگیری ها که به استدلال منطقی آسیب جدی می رساند را حذف کنند.

در این باره نکته دیگر تشویق کودکان به مشاهده دقیق، و رجوع به منابع اصلی و مستند درباره موضوعی است که می خواهند درباره آن نظر داده و بحث کنند. اما در خصوص «صورت» هر استدلالی، باید به سراغ تکنیک ها و مهارت هایی رفت که در منطق آموزش می دهند. شناخت قواعد پنج گانه منطق و همچنین شناخت مغالطه ها ضروری است. اما یک نکته بسیار کلیدی نباید فراموش شود؛ این قواعد برای کودکان و بزرگسالان یکی هستند ولی شیوه آموزش آن ها و ابزارهای آموزشی متفاوتی برای آن ها لازم است. من بر این باورم که کودکان به راحتی می توانند این قواعد پنجگانه منطق را درک و درونی کنند. در این باره اصل اساسی آن است که منطقی بودن، مهارت است و نه دانش و اطلاعات و همچون هر مهارت دیگری، هنگامی آموخته و عمق می یابد که تمرین شود.

اگر قرار است فردی فوتبالیست ماهری شود، باید تمرین کند. به همین نسبت اگر می خواهیم فراگیرانی داشته باشیم که مهارت منطقی بودن داشته باشند، باید در عمل تمرین کنند که منطقی باشند. ماتیو لیمن هم مبتنی بر همین ادعا در برنامه خود از همان سال های نخستین به ویژه در «برنامه هری» به آموزش کاربردی و بسیار ساده منطق و روش شناسی به کودکان می پردازد. آموزش درست فکر کردن و درست استدلال کردن را در تجارب روزانه کودکان می توان دید.

|| مقدمات و الویت هایی که برای آموزش کنش‌مندان منطقی به

منطق خوانی و حتی منطق دانسی لزوماً نمی تواند منجر به کنشگری منطقی شود. شاهد مثال این ادعا معلمانی هستند که منطق درس می دهند ولی عملکرد منطقی ندارند. بله منطق قابل آموزش در مدارس و دانشگاه هاست و کتاب های زیادی هم در این خصوص نگاشته شده اما آن چه حائز اهمیت است، «آموزش منطقی عمل کردن» است که یک «مهارت» است. آموزش این مهارت برای کودکان لازم است، زیرا کودکان همان گونه که توان فراگیری مهارت های ورزشی و یا زبانی بیشتری دارند، در خصوص مهارت های منطقی و درونی کردن خرد ورزی مستدل هم لایق تر و آماده ترند.

|| آموزش مهارت منطق به کودکان به شکل عملی و کنش مند چگونه است؟

در منطق فرا می گیریم که چگونه درست بیندیشیم و از آن جا که اندیشیدن به واسطه مفهوم ها و گزاره ها است، به سخنی منطق علم «تعریف صحیح مفهوم ها و استدلال های صحیح» است. در گام اول باید به کودکان «تعریف کردن» را آموزش دهیم تا معیارهای «تعریف درست» از «تعریف نادرست» را بشناسد و بداند برای هر استدلالی که می آورد هم به اعتبار صورت و هم درستی محتوا دقت کند. محتوای جمله هایی که انتخاب می شود، می تواند به صورتی ارائه شود که درست نباشد، برای مثال (۱) برخلاف واقعیت ها و مستندات علمی باشد. (۲) برآمده از سوگیری هایی باشد که از حالت هایی مانند خشم، منافع شخصی و مانند آن باشد.

البته این نکته نیز هست که هیچ بیان و اندیشه ای بدون سوگیری نیست و آن چه باید در آموزش منطق بدان توجه کرد این است که نخست فراگیران به سوگیری

کودکان چگونه باید هم شک و رزانه پیش روند هم در مقابل داشته های سنتی قرار نگیرند؟

آموزش سنتی این شک و تردید منطقی را بر نمی تابد زیرا پیش فرض های اساسی آموزش سنتی بر «انتقال اطلاعات» نهاده شده است. در واقع هدف هم همین انتقال یک سویه است. همین طور «معیار» اساسی محک زدن توانایی هم می شود کنکور. وقتی همه اقشار حتی طبقات متوسط به بالا هم الویت های پرورشی خود را منطبق بر این هدف و معیار تنظیم می کنند، پیش از همه والدین و نظام آموزشی ایران باید ببینند که در برهه ای از تاریخ ایستاده ایم که هدف، انتقال اطلاعات نیست بلکه مشارکت در ساخت دانش است. لازم است آموزش سنتی معیار انتقال اطلاعات و الزام هایی که دانش آموزان را به حفظ اطلاعات (برای نمونه در قالب پاسخ به پرسش های تستی) و امی دارد، را به کنار نهد. باید پذیرفت دانش بیش از آن که انتقال دانی باشد، ساخته شدنی است.

هر پرسش فراگیر در دل خود پرسش های دیگر را خواهد ساخت و فرایند طرح پرسش و درگیری برای پاسخ به آن، سبب پدید آمدن دانش ساخته شده و موقتی می شود که می تواند فراگیر

را در رویارویی با موقعیت های متنوع زندگی توانمند کند. چنین فرایندی او را هر روز بیش از پیش منطقی و نیز توانا برای حل مشکلات زندگی واقعی می کند. این وضعیت را نمی توان با انتقال مجموعه سنتی اطلاعات مهیا کرد. البته چنین تغییر بینشی به معنای افول جایگاه والدین و مربی ها در فرایند آموزش کودکان نیست بلکه برعکس به معنای دشواری و مسؤلیت بیشتر و نیاز به توانایی های بیشتر و در نتیجه ارتقای جایگاه آن ها در فرایند آموزش است. بدین ترتیب یکی از اصلی ترین وظایف والدین و خانواده ها، بستر سازی برای اندیشه و رفتار منطقی کودکان است. برای نمونه آن ها می توانند با طرح سوال های درست و یا کمک به کودکان برای این کار و نیز زمینه سازی برای درگیری و یافتن پاسخ های احتمالی، به کودکان کمک کنند. برای رویارویی با مصائب و مشکلات کالانی که از سطح خانواده امروزی تا مدرسه، جامعه و سطح بین المللی با آن درگیریم، باید میزان اعتماد خود را به زندگی منطقی تقویت کنیم.

برای شکل گیری باور جدید به

ضرورت زیست منطقی در نهادهای فرهنگی چه پیشنهادی دارید؟

مهمترین رکن برای تغییر باور و اندیشه از نظر من معلمان هستند. معلمانی باید تربیت کنیم که باور داشته باشند در تحول و پیشرفت جامعه نقشی اساسی دارند. در این مورد خاص لازم است در دوره های تربیت معلم، آموزش ها مبتنی بر یادگیری تعامل و آموزش فعال باشد. بنابراین نخست لازم است معلمانی داشته باشیم که در راستای اندیشه و رفتار منطقی، آموزش های لازم را در دوره های تربیت معلم دیده باشند. وقتی از منطقی بودن مربی می گوئیم باید به شکل کاملاً منسجم و کاربردی مباحث مرتبط با تعریف و تصدیق و مغالطه ها و کاربستشان در زندگی روزمره را بشناسد و آن ها را بکار ببندد. استدلال ها و قیاس ها را با مثالهایی به کودکان آموزش دهد که در بستر داستان ها و بازی ها ممکن است و مربی باید توان استخراج این روایت ها و بازی ها از دل زندگی بازی کودکان را داشته باشد. علل و عوامل دیگری نیز هست ولی من فکر می کنم مهم ترین آن ها معلم است.

دانشجویان فلسفه تعلیم و تربیت در خصوص طراحی برنامه ای مدون در آموزش منطقی به شکل

کاربرد به کودکان قدمی برداشته اند؟

علاوه بر گام هایی که در برنامه لیمن و آموزش منطقی در خلال برنامه P4C انجام شده، رساله ها و پایان نامه هایی نیز در این باره نگاشته شده است. در حوزه تفکر انتقادی کارهای بیشتری انجام شده است که یکی از بخش های مرتبط می تواند تفکر منطقی باشد و در این زمینه کارهایی انجام شده است. در ارزیابی وضعیت آموزش فلسفه و منطق در دوره متوسطه نیز بنده تحقیقی را برای سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی انجام داده ام. پژوهشی نیز با عنوان الگوی نظری فلسفه برای کودکان در ایران انجام شده است که بخش هایی از آن به تفکر منطقی و آموزش آن اختصاص دارد. این ها فقط نمونه هایی است که اشاره شد.

در زمینه پژوهش دانشگاهی و علمی، کارهای زیادی انجام شده است. گرچه هنوز به تعبیری در آغاز راه هستیم و لازم است پژوهش های عمیق تر و گسترده تری انجام شود. از سوی دیگر باید به جنبه های عملی این موضوع نیز توجه بیشتری شود.

رایزن فرهنگی سابق ایران در قریزستان:

دلیل گرایش به داعش در آسیای مرکزی، توسعه نیافتن اندیشه اسلامی است



علی کبریایی زاده، رایزن فرهنگی پیشین ایران در کشور قریزستان ضمن تشریح فعالیت های فرهنگی و توسعه ظرفیت های سخت افزاری توسط گروه تکفیری داعش به ارائه راهکارهایی در مورد مقابله با داعش در آسیای مرکزی و تبیین آخرین حربه های فرهنگی داعش علیه دولت ها و مردم مسلمان آسیای مرکزی و قفقاز پرداخت. در ادامه مشروح این گفتگو را با هم می خوانیم:

گفته می شود اکنون چندین هزار نفر از اتباع آسیای مرکزی در کنار داعش می جنگند. به نظر شما چه عواملی باعث این اتفاق شده است؟

قبل از هر چیز باید عرض کنم آسیای مرکزی منطقه ای است به مساحت ۴ میلیون کیلومتر مربع با بیش از شصت میلیون نفر جمعیت که تقریباً ۸۵ درصد این جمعیت، مسلمان حنفی مذهب اند. منطقه ای که سهم زیادی در تکوین و شیكوفاتی تمدن اسلامی داشته است، اما نفوذ و تسلط حدوداً ۲۰۰ ساله روسیه بر این منطقه خصوصاً هفت دهه حکومت کمونیستی و مبارزه شدید این نظام ملحد با دین اگرچه نتوانست اسلام را در این منطقه از بین برد اما مشکلات بسیاری را به وجود آورد؛ از جمله مدارس که به آموزش علوم دینی مشغول بودند تعطیل شدند، بسیاری از علماء کشته یا تبعید شدند، متون دینی از بین رفت و ... با فروپاشی شوروی در سال ۱۹۹۱، سران احزاب کمونیست در ۴ کشور آسیای مرکزی به جز قریزستان به قدرت رسیدند؛ کسانی که از همان نخستین سال های استقلال بعضاً اسلام را مترادف افراط گرایی دانستند و با تصویب قوانین متعدد به اسلام ستیزی روی آوردند و محدودیت های فراوانی را برای اسلام گرایان ایجاد کردند. قرائت جدیدی

سیاسی نیز کار آسانی نیست. بنابراین اولین و مهمترین دلیلی که باعث شده چندین هزار نفر از اتباع آسیای مرکزی در کنار داعش بجنگند، عدم توسعه اسلام به دلیل محدودیت ها و تنگناهایی است که نخبگان سیاسی ایجاد کرده اند. مضایقی که موجب شده جوانان تشنه اسلام، نتوانند با اسلام اصیل و اصول اساسی اسلام آشنا شوند، ضمن آنکه این محدودیت ها اسلام گرایان را سوق داده به فعالیت های تند و خشن، حتی بعضاً با مشی مسلحانه که دقیقاً نابودی برخی دولت های سکولار منطقه را هدف اصلی خود عنوان

تحت عنوان اسلام دولتی در این منطقه شکل گرفت. اسلام دولتی یعنی اسلامی که بقاء حاکمیت آنها را تضمین کند. بنابراین مشاهده می کنیم همچنان نخبگان سیاسی مطابق با معیارهای زمان شوروی به دین نگاه می کنند. این رویکرد باعث شده با وفور گرایش های اسلامی در این منطقه مواجه باشیم؛ گرایشاتی که عموماً در تضاد با هم عمل می کنند و چالش های جدی را برای امنیت آسیای مرکزی به وجود آورده اند. در بیست سال گذشته تجربه نشان داده تغییر دیدگاه نخبگان

می کنند؛ اجزایی و جریاناتی مانند جنبش اسلامی ازبکستان، حزب التحریر، جنبش اکرمیه، حزب ترکستان شرقی، جندالخلافة، انصارالله و احزاب و گروه های متعدد دیگر. حتی در همین اواخر رفتار خشونت آمیز با رهبران و اعضای حزب نهضت اسلامی تاجیکستان این جریان معتدل که می توانست با مشارکت خود در روندهای سیاسی این کشور نقش موثری داشته باشد چنانکه طی سال های گذشته نیز حضور حزب در حاکمیت ثمرات فراوانی داشت اما بالاخره اختلافات سرباز کرد و با نهضت اسلامی به عنوان حزبی افراطی برخورد شد.

در چنین اوضاعی بدیهی است که افراط گرایان محبوبیت پیدا کنند و جوانانی بسیاری نیز تحت تاثیر تبلیغات دروغین افراط گرایان و تندروان تکفیری به بیراهه کشیده شوند. صد البته دلایل دیگری از قبیل تبعیض و بی عدالتی اجتماعی گسترده، فقر و محرومیت اقتصادی، فسادفراگیر، بحران اعتماد مردم به نهادهای دولتی، افزایش قیمت ها، رشد بیکاری، ناکارآمدی نهادهای دینی و متولیان امور دینی؛ بی سوادی روحانیون نیز مزید بر علت شده است. به نظر می رسد برای درک بهتر آنچه ذکر شد اشاره ای بکنم به اینکه چند ماه قبل از خاتمه ماموریت اینجانب در قرقیزستان خانمی به همراه دخترش به ریزنی فرهنگی مراجعه و عنوان کرد که قصد دارد دخترش را برای کمک به داعش به سوریه فرستد وی دلیل این تصمیم را بی عدالتی اجتماعی، تبعیض و محرومیت در جامعه عنوان کرد و گفت می خواهم در استقرار عدالت سهمی داشته باشم. کاملاً روشن بود که اولاً این خانم از بی عدالتی رنج کشیده و رنج می کشد تا جایی که حاضر شده دخترش را قربانی کند و ثانیاً از ماهیت داعش بی اطلاع است. به هر حال گفتگوهایی صورت گرفت و منابعی برای مطالعه به ایشان معرفی شد و برخی از اقدامات داعش برای ایشان توضیح داده شد که الحمدلله موثر واقع شد. همینطور نباید از فعالیت برخی کشورهای عرب که مروج تفکرات تکفیری و افراطی در آسیای مرکزی هستند نیز غافل شد.

|| خطر داعش و سایر گروه های تروریستی را برای منطقه آسیای مرکزی چگونه ارزیابی می کنید، این تهدید را چقدر جدی می دانید و ضریب این خطر در چه مناطقی از آسیای مرکزی بیشتر است؟

دولت ها و اقوام آسیای مرکزی با وضعیت پیچیده ای مواجه اند و می بایست برای دفع این بلا در بخش های مختلف اقدامات سریع و دقیقی را به انجام رسانند. این اقدامات می تواند در سطوح ملی، منطقه ای و فراق منطقه ای تعریف شود. لازم است عرض کنم در سطح ملی، جمهوری قرقیزستان مجموعه ای از برنامه ها را در دست اقدام دارد که مهمترین آن تصویب طرح شفاف سازی دین و دولت در ژانویه سال ۲۰۱۳ است. در این چارچوب کار گروه شورای دفاع تشکیل شد که وظیفه این کار گروه بهبود سیاست های دولت در حوزه دینی است. این کار گروه موظف شد پیشنهادهای را در ارتباط با اعمال اصلاحات در قوانین کشور در جهت تعامل بیشتر حوزه دینی با دولت ارائه نماید. نیز به تحلیل عملکرد اداره مفتیات به عنوان مهمترین نهاد دینی پردازد و در جهت ارتقاء سطح آگاهی دینی مردم و ارتقاء دانش دینی روحانیون عمل کند.

جدیت قرقیزستان در مقابله با داعش تا جایی است که تحلیل گران این اقدامات را الگویی برای سایر کشورهای آسیای مرکزی عنوان می کنند. برگزاری نشست ها، همایش ها جلسات اطلاع رسانی در زمینه افشاء ماهیت داعش و سایر گروه های تروریستی در سطح کشور، انجام اقدامات هماهنگ میان وزارت کشور بخش مبارزه با تروریسم، سازمان امنیت کشور برای کشف افراد و گروه هایی که اقدام به فریب جوانان و اعزام آنها به سوریه

می کنند، وزارت امور خارجه در جهت کنترل کسانی که به تحصیلات دینی در خارج از قرقیزستان مشغولند، مفتیات و حتی با وزارت بهداشت جهت بررسی روانی کسانی که جذب گروه های افراط گرا می شوند در شمار این اقدامات است. علی ایحال به نظر می رسد لازم است تمامی کشورهای آسیای مرکزی اولاً در سطح نخبگان سیاسی لازم است دیدگاه خود را نسبت به اسلام تغییر دهند و اسلام را به عنوان مهمترین عامل انسجام ملی و صلح و ثبات در نظر بگیرند، به خصوص با ایجاد موسسات دین پژوهشی در مراکز علمی و دانشگاهی که حقیقتاً نیاز امروز کشورهای آسیای مرکزی است عمل نمایند. همینطور لازم است موسسات و مراکز آموزشی برخی دولت های خارجی در کشورهای آسیای مرکزی را که به عنوان پلران معنوی و حامیان مالی جریان افراطی شناخته می شوند را کنترل جدی نمایند. نیز عوامل این کشورها را که نوعاً مروجان تفکرات افراط گرایان و تکفیریان هستند و در دستگاه ها و نهادهای حساس حتی مراکز نظامی و امنیتی کشورهای آسیای مرکزی نفوذ کرده اند را مورد شناسایی و مجازات قرار دهند.

همچنین یکی از معضلات، ناکافی بودن دانش پلیس امنیت و پلیس انتظامی این کشورها نسبت به ماهیت داعش و سایر گروه های افراط گرا است. مسئله ای که باعث شده شناسایی این افراد و گروه ها دشوار باشد. لذا آموزش پلیس در این ارتباط بسیار ضروری است، نظارت و کنترل فضای مجاری و امان اینترنتی از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است. مقابله با سلفیانی که متأسفانه روز به روز در تمامی کشورهای آسیای مرکزی به نفوذ و فعالیت شان افزوده می شود و صلح و ثبات منطقه را متزلزل می کنند از ضروریات است.

بهره گیری از ظرفیت رسانه های برای افشاء ماهیت داعش و گروه های تروریستی ضروری است. ظرفیتی که حتی در قرقیزستان به عنوان کشور پیشرو در مبارزه با داعش هنوز به طور مطلوب مورد بهره برداری قرار نگرفته است، در سطح منطقه ای، همکاری بیشتر و تجمع امکانات برای مقابله با داعش ضرورتی انکار ناپذیر است. پیمان های امنیتی میان کشورهای آسیای مرکزی ظرفیت خوبی است برای شناسایی و نابودی افراد و گروه های افراط گرا در سطح بین المللی. استفاده از تجارب کشورهایی که در زمینه مبارزه با تروریسم و افراط گرایی پیش گام هستند و همینطور استفاده از ظرفیت های سازمان های بین المللی اسلامی می تواند کارساز باشد.

در نظر داشته باشید که افراط گرایی در آسیای مرکزی از چالش های جدی این منطقه است. چالش و تهدیدی که داعش همچون هیزمی بر آتش آن عمل می کند در واقع جریانان های افراط گرا در این منطقه خطر دائمی هستند. اکنون حزب التحریر، جنبش اسلامی ازبکستان، جنبش اسلامی ترکستان شرقی، اتحاد جهاد اسلامی، اتحاد جهاد اسلامی به دلیل اختلافات راهبردی از جنبش اسلامی ازبکستان جدا شده اند. این اختلاف ناشی از این است که جنبش اسلامی ازبکستان صرفاً به استقرار خلافت در ازبکستان می اندیشد، اما اتحاد جهاد اسلامی به استقرار خلافت در تمام آسیای مرکزی معتقد است. همین جنبش اسلامی ازبکستان سال گذشته اعلام کرد که خلافت دو ستون نظامی را تشکیل خواهد داد که یک ستون به خاور میانه و دومی در ماوراءالنهر عمل خواهد کرد.

به هر حال همه این جریانان و گروه هایی که معتقد به ناکارآمدی نظام های سکولار منطقه هستند، استقرار خلافت را در آسیای مرکزی دنبال می کنند. این گروه ها در شمال افغانستان در نزدیک مرزهای تاجیکستان، ترکمنستان و ازبکستان مستقر هستند. در چند ماه گذشته چندین مورد درگیری از سوی جریان داعش یا گروه های منتسب به داعش در جمهوری قرقیزستان اتفاق افتاده است که البته

چیزی جز شکست برای آنها به همراه نداشتن از این دست اقدامات در قزاقستان نیز به دفعات در رخ داده است. ضمناً این نکته را نیز باید عرض کنم که اخیراً جریانی بنام جیش المهدی که برخی تلاش داشتند به دلیل اسم این جریان آن را شیعی نشان دهند، در قرقیزستان فعال شده است.

البته سابقه تاسیس آن به سال ۲۰۰۸ برمی گردد. اما چند ماهی است که به فعالیت های خود افزوده و وارد صحنه شده است. علی ایحال با روشننگری برخی کارشناسان منصف و آگاه قرقیزستان مشخص شد این جریان پدیده ای صرفاً قرقیزی بادیگاه افراطی و تکفیری است. سه ماه قبل نیروهای امنیتی قرقیزستان ۴ نفر از اعضای این جنبش را به هلاکت رساندند، اما نقطه داغ آسیای مرکزی و منطقه ای که مداخله مستقیم گروه های افراطی و داعش در آنجا بسیار محتمل است، منطقه ای است موسوم به دره فرغانه؛ تقاطع سه کشور ازبکستان، قرقیزستان و تاجیکستان، دره فرغانه از ویژگی های خاصی برخوردار است. مردمان ساکن در این منطقه از ریشه های عمیق دینی برخوردارند و خیزش های اسلامی از گذشته دور در این سرزمین جریان داشته است. حتی در زمان شوروی نیز نظام کمونیستی در این منطقه همیشه با چالش های جدی مواجه بود. قیام باسماچیان که قیامی ملی و مذهبی بود و فکر می کنم در فاصله سال های ۱۹۱۸ تا ۱۹۳۰ رخ داد در این منطقه بود. اکنون هم اغلب گروه های تندرویی که نام برده شد در این منطقه مستقر هستند. همینطور دره فرغانه محل درگیری ها و پیچیدگی های قومی میان ازبک ها، تاجیک ها و قرقیزهاست. اختلافات و منازعات مرزی که از زمان استالین پایه آن شکل گرفته به صورت حادی در این نقطه در جریان است. ضمن آنکه مردم دره فرغانه نسبت به سایر مناطق از محرومیت اقتصادی فراوانی رنج می برند. بنابراین وضعیت ژئوپلیتیکی پیچیده این منطقه نشان می دهد که به احتمال بسیار قوی تحولات جریانات وابسته به داعش در آسیای مرکزی از این منطقه ساماندهی شود. همین الان اگر یک آماری تهیه گردد، مشخص می شود بیشتر کسانی که به داعش پیوسته اند، از این منطقه هستند.

|| هدف مهم داعش و سایر گروه های تندرو در آسیای مرکزی چیست؟

پیش تر هم به نوعی به این موضوع اشاره شد که مصائب بی شمار مردم آسیای مرکزی که از زمان استقرار نظام کمونیستی شروع شده و با وجود استقلال کشورهای این منطقه در سال ۱۹۹۱ همچنان ادامه دارد و در مواردی مانند مقابله با اسلام حداقل می شود گفت آنچه اکنون در برخی از کشورهای آسیای میانه صورت می گیرد کمتر از دوره شوروی نیست. اقداماتی که حتی به محبوبیت گروه های افراط گرا کمک شایانی می کند.

از سوی دیگر تبلیغات وسیع داعش و گروه های افراطی به این امر متمرکز است که تنها تشکیل خلافت می تواند به بی عدالتی های نظام سکولار پایان دهد موضوعی که برای مردم رنج کشیده این منطقه جذاب است. لذا به طور مشخص هدف گروه های تروریستی اعلام جهاد علیه نظام های سکولار منطقه و ایجاد بی ثباتی از طریق اقدامات تروریستی است. اکنون داعش و گروه های دیگر تلاش می کنند حتی عوامل جنایی در منطقه را نیز با خود همراه کنند. به همین دلیل زندان های قزاقستان، قرقیزستان و بقیه کشورهای منطقه به پایگاهی برای جذب این عناصر تبدیل شده است.

|| آیا همکاری دولت های آسیای مرکزی با احزاب و گروه های معتدل اسلامی در منطقه می تواند به عنوان مانعی در برابر فعالیت های

افراط گرایان محسوب شود؟

صدا البته یکی از مهمترین راه کارهای مقابله با افراط گرایی، توجه دولت های منطقه به جریانات معتدل است. خصوصاً که اسلام گرایان در همه کشورهای آسیای مرکزی به جریانات معتدل گرایش دارند اما متأسفانه روندها غیر از این است. به عنوان مثال اتفاقی که اخیراً در تاجیکستان در ارتباط با حزب نهضت اسلامی افتاد و دستگیری و زندانی شدن رهبران این حزب را به دنبال داشت، نشان داد که نخبگان سیاسی درک درستی از شرایط اجتماعی و دینی جامعه خود ندارند. در شرایط حاضر دولت های منطقه می بایست ضمن پرهیز از اعمال فشار بر جریانات معتدل به مشارکت سیاسی آنها بپردازند نه به حذف، آن هم با خشن ترین شکل ممکن. نخبگان سیاسی لازم است سیاستی را اتخاذ نمایند که مبتنی باشد بر حسن تفاهم و برقراری گفتگو میان دین و دولت. در این زمینه دولت قرقیزستان از سال ۲۰۱۵ طرحی را تحت عنوان طرح شفاف سازی دین و دولت در دستور کار قرار داده است.

بر اساس این طرح نقش دولت در حوزه دینی پررنگ تر می شود. تا قبل از آن دولت تنها نقش یک ناظر را داشت اما بر اساس این طرح دولت به ترویج اسلام بر اساس فقه حنفی کمک می کند. باز لازم است به این نکته بپردازیم که در قرقیزستان جریان جماعت التبلیغ فعال است؛ جماعتی که ریشه و خواستگاهش شبه قاره یعنی کشورهای پاکستان و بنگلادش است. فعالیت این جماعت در روسیه و بقیه کشورهای آسیای مرکزی ممنوع است و این جماعت در ردیف مثلاً حزب التحریر یا جنبش اسلامی از پاکستان ارزیابی شده است. اخیراً پیمان امنیت دسته جمعی به قرقیزستان توصیه نموده از فعالیت جماعت التبلیغ جلوگیری کند اما تحلیل گران و کارشناسان حداقل فعالیت جماعت در قرقیزستان را تا کنون بدون تنش می دانند و معتقدند چنانچه از فعالیت این جماعت در قرقیزستان برغم تمام اشکالاتی که به آن وارد است ممانعت به عمل آید، این کشور می بایست خود را آماده مقابله با عملیات های انتحاری کند اتفاقی که در قزاقستان رخ داد.

برخی معتقدند سلفیان تندرو زمانی در قزاقستان قدرت گرفتند و به حجم فعالیت های خود افزودند که از فعالیت جماعت جلوگیری شد. لازم است عرض کنم اینجانب از نزدیک در مواردی شاهد فعالیت اعضای جماعت تبلیغ در قرقیزستان بوده ام و با روحیات اعضای جماعت کم و بیش آشنا هستم. از این رو با نظر کارشناسان قرقیز موافقم و معتقدم به لحاظ خصوصیات روانی و ایدئولوژیکی حاکم بر جماعت تبلیغی ها هر گونه اقدام نسنجیده دولت با این جماعت می تواند تبعات بسیاری را به همراه داشته باشد. تردید نیست اکنون جماعت مانع بزرگی برای فعالیت سلفیان تندرو در قرقیزستان به شمار می رود مانعی که در دیگر کشورهای منطقه برای سلفیان وجود ندارد.

همگرایی کشورهای آسیای مرکزی برای مقابله با داعش و تمامی گروه های تروریستی

می تواند یک راهکار مهم تلقی شود. آیا شما در شرایط کنونی تحقق همگرایی میان دولت های منطقه را میسر می دانید؟

اکنون داعش تهدید مشترک روسیه و کشورهای آسیای مرکزی است و اساساً تهدیدی جدی برای امت اسلامی و برای جهانیان است. تهدیدی که برخی از کشورهای منطقه خصوصاً کشورهای فقیر از جمله تاجیکستان و قرقیزستان به تنهایی توان مقابله با آن را ندارند. اگر چه کشورهای قدرتمند آسیای مرکزی از جمله قزاقستان نیز مشاهده شده که در دفع بلای افراط گرایان موفقیتی چندانی نداشته است. ازبکستان نیز که داعیه رهبری منطقه را دارد، خصوصاً بعد از اتفاقات اندیجان به این نتیجه رسید که مقابله با گروه های تروریستی بدون کمک کشورهای منطقه کار آسانی نیست.

بنابراین دولت های منطقه می بایست در این زمینه متحد عمل کنند. قطعاً در این مسیر ظرفیت قابل اغتناء، پیمان امنیت دسته جمعی است؛ پیمانی که در سال ۱۹۹۲ با هدف مقابله با اقدامات تروریستی و افراط گرایی به وجود آمد اما به نظر می رسد برخی از اعضای این پیمان به دلیل برتری طلبی و دل بستن به غرب جدیت کامل را ندارند. لذا می شود گفت همگرایی کامل کشورهای آسیای مرکزی با مشکلاتی توأم است.

به علاوه در سایر مسائل منطقه ای نیز دیدگاه کشورهای یکدیگر فاصله دارد و منازعاتی در حوزه های قومی، مرزی و منابع انرژی میان آنها در جریان است. بدیهی است در چنین وضعیتی مقابله با افراط گرایان نیز بسیار مشکل خواهد بود زیرا کشورهای منطقه توان کنترل مرزهای خود را ندارند و لذا گروه های افراطی و تکفیری به آسانی این امکان را دارند که در کشورهای منطقه تردد و عمل نمایند. با این حال اکنون به جهت احساس خطر جدی که وجود دارد دولت های منطقه اقداماتی را در دستور کار دارند از جمله به شکل فعالی کارشناسان و نهادهای انتظامی کشورهای تاجیکستان، قزاقستان، ازبکستان، ترکمنستان و روسیه برای چگونگی مقابله با داعش و سایر گروه های تندرو نشست های مشترکی را برگزار می کنند.

داعش و گروه های تندرو به صورت گسترده برای جذب اتباع آسیای مرکزی تلاش می کنند نظر جناب عالی در ارتباط با نحوه فعالیت و چگونگی رشد و یارگیری این گروه های تروریستی و از جمله داعش در آسیای مرکزی چیست؟

گروه های تروریستی به خصوص داعش از روش های مختلف و کانال های متنوعی شهروندان آسیای مرکزی را جذب می نماید، جوانان بخصوص آن عده که شاغل نیستند جز گروه آسیب پذیرند و به سرعت جذب افکار افراطی می شوند. همینطور مشاهده شده است که تندروان مذهبی تحت پوشش فعالیت های خیرخواهانه و آموزشی نیز دختران و پسران آسیای مرکزی را فریب می دهند. ضمن آنکه افراط گرایان از میان جوانانی که برای تحصیل علوم دینی به کشورهای دیگر رفته اند مانند کشورهای عربی، مصر، کویت، عربستان یا پاکستان به آسانی یارگیری می کنند، نیز بعضاً دیده شده است.

جوانانی که جذب داعش می شوند به کشور خود بر می گردند و به عنوان مبلغ و مروج ایدئولوژی افراطی عمل می کنند اما عمده ترین و موفق ترین روشی که داعش از طریق آن شهروندان آسیای مرکزی را جذب می کند، فضای مجازی است. اعضای داعش با استفاده دقیق از فضای مجازی اهداف خود را محقق می سازند و افراط گرایان اگر چه برای ارگان های امنیتی نامرئی اند اما این توان را دارند که به آسانی در زندگی روزمره مردم نفوذ کنند. همینطور امامان مساجد معتقد به داعش و سایر جریانات افراط گرا در سراسر آسیای مرکزی در این زمینه نقش آفرینی می کنند.

شما می دانید همه ساله جوانان بسیاری از کشورهای تاجیکستان، قرقیزستان و ازبکستان برای کار به روسیه سفر می کنند. خصوصاً در دو کشور قرقیزستان و تاجیکستان دولت به درآمد مهاجران کاری، نیاز مبرم دارد. با اتفاقاتی که پس از بحران اوکراین رخ داد، تحریم های روسیه و در نهایت افت ارزش روبل و مشکلات اقتصادی روسیه بخش زیادی از این مهاجران کاری دچار معضلات فراوانی شدند وضعیتی که به داعش این امکان را داد تا از میان مهاجران کاری یاری گیری کند.

به نظر شما راهکار مقابله با داعش در آسیای مرکزی چیست؟ دولت ها و مردم مسلمان آسیای مرکزی برای دفع خطر داعش چه اقداماتی را باید انجام بدهند؟

دولت ها و اقوام آسیای مرکزی با وضعیت پیچیده ای مواجه

اند و می بایست برای دفع این بلا در بخش های مختلف اقدامات سریع و دقیقی را به انجام رسانند. این اقدامات می تواند در سطوح ملی، منطقه ای و فراقلمه ای تعریف شود. لازم است عرض کنم در سطح ملی، جمهوری قرقیزستان مجموعه ای از برنامه ها را در دست اقدام دارد که مهمترین آن تصویب طرح شفاف سازی دین و دولت در ژانویه سال ۲۰۱۳ است. در این چارچوب کار گروه شورای دفاع تشکیل شد که وظیفه این کار گروه بهبود سیاست های دولت در حوزه دینی است. این کار گروه موظف شد پیشنهادهای را در ارتباط با اعمال اصلاحات در قوانین کشور در جهت تعامل بیشتر حوزه دینی با دولت ارائه نماید نیز به تحلیل عملکرد اداره مفتیات به عنوان مهمترین نهاد دینی بپردازد و در جهت ارتقاء سطح آگاهی دینی مردم و ارتقاء دانش دینی روحانیون عمل کند.

جدیت قرقیزستان در مقابله با داعش تاجایی است که تحلیل گران این اقدامات را الگویی برای سایر کشورهای آسیای مرکزی عنوان می کنند. برگزاری نشست ها، همایش ها، جلسات اطلاع رسانی در زمینه افشاء ماهیت داعش و سایر گروه های تروریستی در سطح کشور، انجام اقدامات هماهنگ میان وزارت کشور بخش مبارزه با تروریسم، سازمان امنیت کشور برای کشف افراد و گروه هایی که اقدام به فریب جوانان و اعزام آنها به سوریه می کنند.

وزارت امور خارجه در جهت کنترل کسانی که به تحصیلات دینی در خارج از قرقیزستان مشغولند، مفتیات و حتی با وزارت بهداشت جهت بررسی روانی کسانی که جذب گروه های افراط گرا می شوند در شمار این اقدامات است علی ایحال به نظر می رسد لازم است تمامی کشورهای آسیای مرکزی اولاً در سطح نخبگان سیاسی دیدگاه خود را نسبت به اسلام تبیین دهند و اسلام را به عنوان مهمترین عامل انسجام ملی و صلح و ثبات در نظر بگیرند. به خصوص ایجاد مؤسسات دین پژوهی در مراکز علمی و دانشگاهی که حقیقتاً نیاز امروز کشورهای آسیای مرکزی است. همینطور لازم است مؤسسات و مراکز آموزشی برخی دولت های خارجی در کشورهای آسیای مرکزی را که به عنوان پدران معنوی و حامیان مالی جریانات افراط گرا شناخته می شوند را کنترل جدی نمایند. نیز عوامل این کشورها را که نوعاً مروجان تفکرات افراط گرایان و تکفیر گرایان هستند و در دستگاهها و نهادهای حساس حتی مراکز نظامی و امنیتی کشورهای آسیای مرکزی نفوذ کرده اند را مورد شناسایی و مجازات قرار دهند.

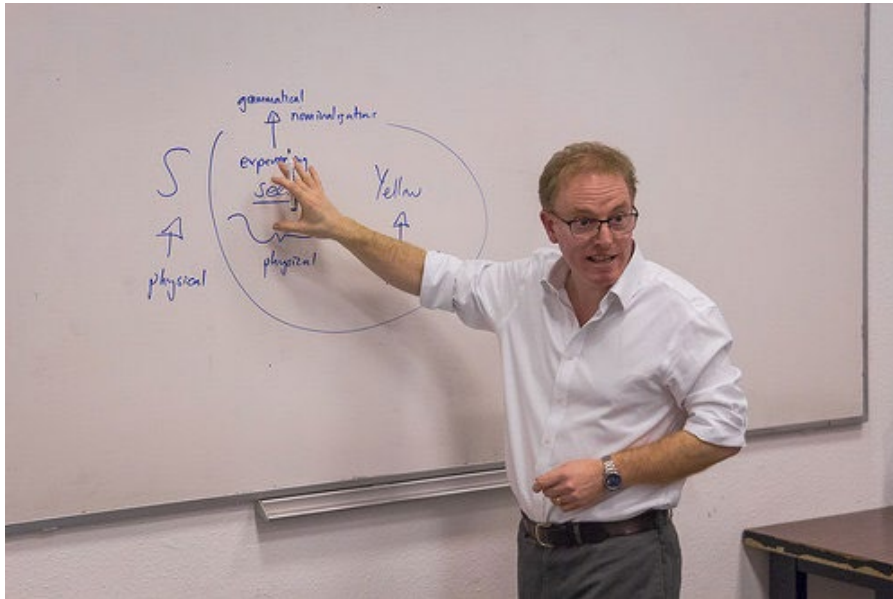
همچنین یکی از مضامین، ناکافی بودن دانش پلیس امنیت و پلیس انتظامی این کشورها نسبت به ماهیت داعش و سایر گروه های افراط گرا است. مسئله ای که باعث شده شناسایی این افراد و گروه ها دشوار باشد. لذا آموزش پلیس در این ارتباط بسیار ضروری است. نظارت و کنترل فضای مجازی و امامان اینترنتی از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است. مقابله با سلفیانی که متأسفانه روز به روز در تمامی کشورهای آسیای مرکزی به نفوذ و فعالیت شان افزوده می شود و صلح و ثبات منطقه را متزلزل می کنند از ضروریات است. بهره گیری از ظرفیت رسانه ای برای افشاء ماهیت داعش و گروه های تروریستی ضروری است. ظرفیتی که حتی در قرقیزستان به عنوان کشور پیشرو در مبارزه با داعش هنوز به طور مطلوب مورد بهره برداری قرار نگرفته است.

در سطح منطقه ای همگرایی بیشتر و تجمیع امکانات برای مقابله با داعش ضرورتی انکارناپذیر است. پیمان های امنیتی میان کشورهای آسیای مرکزی ظرفیت خوبی است برای شناسایی و نابودی افراد و گروه های افراط گرا در سطح بین المللی. استفاده از تجارب کشورهای که در زمینه مبارزه با تروریسم و افراط گرایی پیش گام هستند و همینطور استفاده از ظرفیت های سازمان های بین المللی اسلامی می تواند کارساز باشد.

استاد فلسفه دانشگاه یورک انگلستان در گفتگو با مهر:

نیهیلیسم متافیزیکی با علم در تعارض نیست

گفتگواز زهیر باقری نوع پرست
، دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه وین



نیهیلیسم یا نیست‌انگاری (بر گرفته از nihil لاتین به معنای هیچ) به هر نوع دیدگاه فلسفی گفته می‌شود که وجود یک بنیان عینی (ابزکتیو) برای نظام ارزشی بشر را رد می‌کند. این اندیشه معمولاً در ارتباط نزدیک با بدبینی عمیق و شک‌گرایی رادیکال است. تام استونهم، استاد فلسفه دانشگاه یورک انگلستان است و تا به حال آثار متعددی درباره نیهیلیسم متافیزیکی نوشته است؛ در مصاحبه پیش رو با او در این باره گفتگو کردیم؛

شما چندین اثر در رابطه با نیهیلیسم متافیزیکی نوشته اید. اصطلاح نیهیلیسم متافیزیکی به نظر اصطلاحی از یستاسنیالیستی می‌آید، ولی چنین نیست. نیهیلیسم متافیزیکی دقیقاً یعنی چه؟

بهترین راه برای فهمیدن نیهیلیسم متافیزیکی پاسخ گفتن به پرسشی به خصوص است. ما میدانیم که اسبهای شاخ دار وجود ندارند و همچنین این امکان وجود داشت که گورخرها وجود نداشته باشند، ولی آیا ممکن بود هیچ چیز وجود نمی‌داشت؟ افرادی که به نیهیلیسم متافیزیکی باور دارند به این پرسش جواب مثبت می‌دهند. بسیاری از فیلسوف‌های تحلیلی بر این باورند که جواب به این پرسش منفی است؛ البته به دلایلی متفاوت، ولی همه آنها موافق هستند که اگر پاسخ منفی باشد، دیگر نیازی نیست به این پرسش که چرا به جای اینکه چیزی نباشد چیزی هست پاسخ دهیم، چرا که می‌بایست چیزی وجود داشته باشد. در مقابل نیهیلیسم متافیزیکی به این پرسش به عنوان پرسشی اصیل می‌نگرد.

این پرسش که چرا به جای اینکه چیزی نباشد چیزی هست، پرسشی که است که توسط دیگر فیلسوف‌ها نیز مطرح شده است. تفاوت رویکرد نیهیلیسم متافیزیکی چیست؟

در مواجهه با پرسشی در مورد اینکه آیا نیستی ممکن است یا خیر، یک متافیزیک‌دان عقل‌گرا به احتمال زیاد با بررسی چستی امکان تحقق نیافته (ایده‌ای در ذهن خداوند؟) این سؤال را می‌پرسد؟ جهانی موازی؟) شروع می‌کند و سپس می‌پرسد آیا ممکن است یکی از این چیزها وجود نداشته باشد. در نتیجه آنها می‌پرسند که جهان ممکن چیست، و سپس بررسی می‌کنند که آیا یکی از آن جهان‌ها می‌توانست خالی از هر گونه‌ای باشد. در مقابل فیلسوفان کانتی در مورد اینکه ما چه چیزی را میتوانیم درک کنیم می‌پرسند، به این امید که پاسخی به این پرسش از ملزومات موجودات عقلانی بدست بیاید. نیهیلیسم متافیزیکی هیچ یک از این دو رویکرد را نمی‌پذیرد. در عوض می‌پرسد: اصول منطقی که به شما اجازه می‌دهد از آنچه وجود دارد به آنچه ممکن است برسید، چه هستند. هنگامی که برخی از اصول منطقی را شناسایی کنید می‌توانید به سادگی اثبات کنید که ممکن بود چیزی وجود نداشته باشد.

اصل کاهش در نیهیلیسم متافیزیکی، این اصل میگوید که اگر ممکن باشد n ایزه داشته باشیم، میتوان ۱-n ایزه هم داشته باشیم، و بدین شکل اگر به ازای n عدد ۱ را قرار دهید میتوانیم هیچ چیز نداشته باشیم، منتقدان می‌گویند که این اصل تنها برای هر n که بزرگ تر از ۱ باشد ممکن است، البته همیشه دلایلی که برای اینگونه فکر کردنشان ارائه می‌کنند مشخص نیست.

نقد بهتری که از اصل کاهش صورت گرفته این است که این امکان وجود ندارد که مشخص کنیم این اصل شامل چه چیزهایی میشود و شامل چه چیزهایی نمی‌شود. میتوان به سادگی مثال‌هایی برای اصل کاهش ارائه کرد مثلاً این اصل شامل اسب‌ها می‌شود ولی شامل اعداد نمی‌شود. ولی مسئله این است که ارائه تعریف از اینکه این اصل شامل چه مواردی میشود کار دشواری است. و این مهم است چون اگر تعریف‌ها محدود باشند، آنگاه نیهیلیسم متافیزیکی از امکان نیستی سخن نمی‌گوید، بلکه صرفاً از امکان نبود این یا آن گونه یا ایزه سخن می‌گوید، و در این صورت چیزی وجود خواهد داشت. به عبارت ساده تر، نیستی یعنی اینکه هیچ «چیز» وجود نداشته باشد، ولی نمی‌توان گفت چه مواردی «چیز» هستند و چه مواردی نیستند.

از تباط نیهیلیسم متافیزیکی با علم چیست؟ آیا امکان تعارض آن با علم وجود دارد؟

گمان نمی‌کنم با علم در تعارض باشد. هرچند اگر بتوان جهانی خالی از شی داشته باشیم، آنگاه میتوان تصور کرد فرضیه چندجهانی در فیزیک به چالش کشیده شود. هرچند اینکه فرضیه چندجهانی قرار است به عنوان فرضیه علمی چه دستاوردی داشته باشد، خود به اندازه کافی نامشخص است. فیلسوف‌هایی که نیهیلیسم متافیزیکی را نفی می‌کنند میخواهند این پرسش که چرا چیزی هست به جای اینکه نباشد را کنار بگذارند. میخواهند امکان پرسش‌های علمی مانند اینکه «چرا اسب‌ها وجود دارند» را بپرسیم و این پرسش متافیزیکی را از صحنه خارج کنند.

ابرای الهیات چه تاثیری خواهد داشت؟

یکی از عواقب این نظریه برای الهیات این است که امکان داشت خداوند جهان غیرانتزاعی - مانند جهان موجود - را خلق نکند. افرادی که نیهیلیسم متافیزیکی را نفی می‌کنند ولی می‌پذیرند که خداوند جهان را خلق کرده است مجبور هستند بگویند که خداوند انتخابی به جز خلق جهان نداشته است. نیهیلیسم متافیزیکی باعث می‌شود ما امکان

وقتی می‌پرسید چرا به جای اینکه چیزی نباشد چیزی هست، منظور تان از حالتی که چیزی نباشد دقیقاً چیست؟ آیا مثلاً اعداد یا ایزه‌های انتزاعی هم وجود نخواهند داشت؟

لازم است بین چند مفهوم از عدد تمایز قائل بشویم. گاهی وقتی از عدد سخن می‌گوییم منظورمان کمیت یک گونه قابل شمارش است، مانند اسب‌ها، یا وقتی می‌گوییم ۹ عدد سیاره داریم، منظورمان این است که ۹ عدد سیاره قابل شمارش داریم. ولی گاهی وقتی در مورد عدد صحبت می‌کنیم به شمارش اشاره نداریم، مثلاً وقتی می‌گوییم جذر عدد ۹ برابر با ۳ است، اینکه این دو مفهوم در مورد اعداد چه ارتباطی با هم دارند محل بحث است، ولی اگر باورمان بر این باشد که مفهوم عدد در مورد دوم صرفاً انتزاعی از مفهوم عدد در مورد اول نیست بلکه کاملاً متفاوت است، آنگاه در حین انجام ریاضیات، اعداد ایزه‌هایی هستند که ضرورتاً وجود دارند. بنابراین حتی اگر هیچ چیز وجود نداشت، اعداد به مفهوم دومی که اشاره کردم وجود داشتند. وقتی در نیهیلیسم متافیزیکی از نیستی صحبت می‌کنیم، منظور عدم وجود امور انتزاعی نیست. نیهیلیسم متافیزیکی دیدگاهی در مورد امور غیرانتزاعی است بنابراین با اینکه این دیدگاه به وجود اعداد تعهدی ندارد، ولی وجود امور انتزاعی با این دیدگاه قابل جمع است.

اشاره کردید که بسیاری از فیلسوفان تحلیلی، پاسخی منفی به این پرسش که آیا ممکن بود چیزی وجود نمی‌داشت می‌دهند. به چند نقد آنها به دیدگاه و پاسخ‌های شما به آنها اشاره می‌کنید؟

دو نقد متداول وجود دارد. یکی از این نقدها از رویکرد عقل‌گرایانه به متافیزیک که بین برخی از فیلسوفان تحلیلی متداول است نشات می‌گیرد. آنها می‌گویند یک جهان ممکن تنها در صورتی می‌تواند وجود داشته باشد که دست کم چند ایزه (ممکن) وجود داشته باشد، بنابراین جهانی بدون ایزه نمی‌توان داشت. در واقع، هر شخصی که نظریه‌ای در مورد اینکه جهان ممکن چیست دارد، این نقد را مطرح می‌کند، هرچند هیچ یک از آنها توافقی بر سر اینکه یک جهان ممکن چیست ندارند. به نظر من نظریه‌های آنها وارونه است. نظریه‌ای در مورد جهان‌های ممکن باید با آنچه که ممکن است و ممکن نیست محدود شود، نه اینکه آنچه که به نظر امکانی اصیل - مانند نیستی - می‌آید را کنار بگذارند.

نقد دیگری که مرتبط تر به نظر می‌رسد، نقدی است به

در گفتگو با مهر بررسی شد:

نقش هدایت تحصیلی در تحول علوم انسانی / فارغ التحصیل شایسته کیست؟



از جمله مسائل جدی و مورد بحث در مجامع علمی و سیاست گذاری کشور در طول سال های اخیر، موضوع لزوم ایجاد تحول در علوم انسانی است. بدیهی است که این امر به یکباره و بدون ایجاد زیرساخت های مناسب، تحقق نمی یابد. از این رو تلاش برای ایجاد بسترهای مناسب جهت حرکت در راستای تحول در علوم انسانی، در طول دوران دانش آموزی در مدارس ضروری به نظر می رسد.

آموزش و پرورش به عنوان تنها نهاد تربیت عمومی کشور در تأمین لوازم تحول در علوم انسانی رسالتی بزرگ بر دوش دارد. یکی از موارد نقش آفرینی آموزش و پرورش در این خصوص، تربیت دانش آموز تراز علوم انسانی، با رویکرد اسلامی است. این امر اتفاق نمی افتد مگر اینکه در وهله اول هدایت دانش آموزان به سمت رشته های تخصصی متناسب با استعدادها، علاقه ها و توانمندی های ایشان باشد. بر مبنای این مهم، انتظار می رود بخش قابل توجهی از دانش آموزان خروجی رشته علوم انسانی از مدارس که طبیعتاً دانشجویان جدیدالورود رشته های مختلف علوم انسانی را در دانشگاه های کشور تشکیل می دهند، در مسیر ایجاد تحول در علوم انسانی نقش آفرین باشند؛ بنابراین تحقق یک نظام هدایت تحصیلی کارآمد، مقدمه ای است بر هدایت و گسیل استعدادها و توانمندی های دانش آموزان به سمت رشته های علوم انسانی. مهدی فیض، دارای دکترای برنامه ریزی توسعه آموزش عالی و هم اکنون استاد دانشگاه علم و فرهنگ و مشاور فرهنگی رئیس جهاد دانشگاهی است. در گفتگوی پیش رو با وی به بحث پیرامون یک «نظام هدایت تحصیلی کارآمد» جهت شناسایی و به کارگیری استعدادها و انگیزه های دانش آموزان در سیر تحول علوم انسانی از خلال آسیب شناسی نظام هدایت تحصیلی موجود پرداخته ایم که از نظر می گذرد:

قرار است چه ویژگی هایی داشته باشد؟

|| با این حساب توقع شما از کسانی که وارد رشته علوم انسانی و فارغ التحصیل این رشته می شود چیست؟

ما از فارغ التحصیل علوم انسانی انتظار داریم شایستگی به مفهوم کلان را داشته باشد. بر روی مفهوم «شایستگی به معنای کلان» بحث های نظری متعددی وجود دارد. اما تعریفی که بنده در طی مطالعات شخصی به آن رسیدم این است که شایستگی ترکیبی است از چهار عنصر کلیدی: اول انگیزه است، دوم دانش کاربردی مرتبط با آن شایستگی، سوم توانایی ذهنی مرتبط با آن شایستگی و چهارم هم مهارت های مرتبط با آن شایستگی.

پس اول باید به دنبال این باشیم که فارغ التحصیل رشته علوم انسانی در موضوعات مختلف، چه انگیزه ای باید داشته باشد؟ همین فارغ التحصیل توانایی ذهنی چه موضوعاتی را باید داشته باشد؟ مثلاً آیا فارغ التحصیل رشته تاریخ فقط دانش لازم دارد؟ فقط اطلاعات لازم دارد؟ آیا توانایی ذهنی لازم ندارد؟ مثلاً توانایی تحلیل حوادث تاریخی و آن چیزی که در رشته علوم انسانی مورد غفلت قرار گرفته است همین

|| آقای دکتر در ابتدا بفرمایید که چرا علوم انسانی اهمیت دارد؟

بحث علوم انسانی از دو جهت مهم است؛ یک جهت آن این است که بدانییم کشورهای دیگر بعضاً زودتر از ما به آن فکر کردند و حالا به دنبال این هستند که هم بحث هدایت تحصیلی و هم بحث انتخاب دانشجویان توانمندتر را در مسیر رشته های علوم انسانی هدایت کنند. جهت دوم آن، که لازم است به طور اختصاصی به آن پرداخته و بررسی شود که آیا قابل الگوبرداری هست یا خیر، این است که ما به دنبال تحول علوم انسانی هستیم ولی باید بدانیم این تحول در علوم انسانی پیش نیازهایی دارد که اگر بتوانیم مقدمات آن را در دوره دبیرستان فراهم کنیم، امکان تحول وجود خواهد داشت.

در این جا باید از دوجنبه به این موضوع توجه کنیم. یکی خود بحث در ماهیت علوم انسانی و دیگری اینکه «علوم انسانی اسلامی» چگونه قرار است شکل بگیرد. هر دوی اینها می طلبد که ما برای دوران مدرسه چاره اندیشی هایی کنیم، بنده فکر می کنم که ما باید از این نقطه شروع کنیم که انتظار ما از فارغ التحصیل علوم انسانی چیست؟ یا به عبارتی فارغ التحصیل مطلوب رشته های علوم انسانی

«وجود» را بپذیریم، نه فقط وجود خودمان که وجود هر چیزی را. این رویکرد میتواند افکار ما در مورد ارزش های زیبایی شناختی و اخلاقی را نیز تحت تاثیر قرار دهد.

|| چگونه تاثیری ممکن است بر ارزش های اخلاقی و زیبایی شناختی ما بگذارد؟

خداناباوران اغلب به این باور ندارند که ارزش ها از وجودی ضروری نشات می گیرد. ولی اگر ارزش ها از موجودات ممکن نشات بگیرد و هم چنین نیهیلیسم متافیزیکی هم درست باشد، آنگاه این امکان وجود دارد که هیچ ارزشی وجود نمی داشت. منظور فقط نبود چیزهای ارزشمند نیست، بلکه عدم وجود خوب یا بد، زیبا یا زشت است.

|| ویتگنشتاین بر این باور بود که این پرسش که چرا به جای اینکه چیزی نباشد چیزی هست بی معنی است چون ما نمی توانیم عدم وجود جهان را تصور کنیم. پاسخ شما به این نقد چیست؟

مطمئناً من هم نمی توانم تصور کنم. ولی این پرسش ما را بی معنا نمی کند، همچنین به این معنا نخواهد بود که نیهیلیسم متافیزیکی غلط است. این پرسش معنادار است چون با به کارگیری واژه در زمینه های دیگر می توانیم به آنها معنا ببخشیم که در فلسفه زبان به آن Combinatorial semantics میگویند. زبان به این شکل به ما اجازه می دهد از تخیل و تصور خود فراتر برویم.

|| در نیهیلیسم متافیزیکی، متافیزیک به معنای متداول آن نیست. چگونه میتوانیم آن را به عنوان یک متافیزیک بپذیریم؟

نیهیلیسم متافیزیکی، متافیزیکی سلبی است. متافیزیک سلبی ابعاد مهم تر دیگری هم دارد، مثلاً تشخیص بدهیم که سایه ها و حفره ها نیز ابژه های سلبی هستند و سلبی بودن آنها دلیلی برای اینکه آنها را کمتر واقعی در نظر بگیریم نیست.

نیهیلیسم متافیزیکی ایده ای بود که نخستین بار توسط تامس بالدوین مطرح شد. جانان لو بر این باور بود که وجود چیزهایی غیرمجرد ضروری است چرا که اگر هیچ چیزی وجود نداشته باشد مجموعه ها وجود نخواهند داشت، ولی مجموعه ها ضروری هستند. تامس بالدوین در پاسخ به او استدلال کرد که امکان اینکه هیچ چیز وجود نمی داشت وجود دارد. پس از آن الکساندر پازو به تامس بالدوین نقدی نوشت و در پاسخ به آن تمام استونهم و دیوید ایفرد مقاله ای نوشتند. بحث نیهیلیسم متافیزیکی بدین شکل شروع شد و همچنان محل بحث و گفت و گو است. در ادامه نام چند اثری که تمام استونهم به همراه دیوید ایفرد نگاشته شده می آید. آخرین اثر آنها فصلی است در کتاب «معمای وجود» که در سال ۲۰۱۴ به چاپ رسیده؛ نویسندگان در این مطلب پیشنهادهایی برای تغییر نحوه پرداختن به متافیزیک در فلسفه تحلیلی ارائه کرده اند. این کتاب به صورت اختصاصی به بررسی این پرسش که چرا به جای اینکه چیزی نباشد چیزی هست می پردازد.

شما در ضمن تحصیل در رشته مهندسی نمی‌توانید بروید به علوم انسانی، چون باید به کلی به فضای دیگری وارد شوید و مشخص است که نمی‌توان این کار را انجام داد. از یک جهت جابه‌جایی از یک رشته به رشته دیگر یک‌چو از دست رفتن سرمایه ملی و سرمایه‌های انسانی است پس باید بحث هدایت تحصیلی را جدی گرفت. ولی از آن طرف هم بحث تغییر رشته را آن قدر نباید بزرگ کنیم که انگیزه تغییر رشته را تخریب کند.

یعنی افراد احساس کنند که اگر تغییر رشته دهند دارند خیانت می‌کنند به کشور. مخصوصاً کسی که دانشگاه دولتی خوانده باشد. این را ما باید حواسمان باشد که چقدر روی این موضوع تمرکز کنیم. وقتی به بحث تحصیل تخصصی دقت کنید شما می‌بینید افرادی را که در دانشگاه مهندسی خوانده‌اند اما وقتی وارد بازار کار می‌شوند ۸۰ درصد مطالبی که خوانده‌اند اصلاً به کارشان نمی‌آید. آن فرمول‌های پیچیده‌ای که می‌خوانند به کارشان نمی‌آید. به‌جایش چه چیزی به دردشان می‌خورد؟! می‌گویند فارغ‌التحصیلان رشته‌های مهندسی توان حل مسئله را دارند اما فارغ‌التحصیلان علوم انسانی این توانایی را ندارند. این مشکل را ما باید حل کنیم که چرا فارغ‌التحصیلان علوم انسانی نباید توانایی ذهنی برای تجزیه و تحلیل مسائل پیچیده را داشته باشند! توانایی مدل‌سازی، توانایی طراحی فرآیند. اگر الان شما به من یک آیین‌نامه را بدهید با احتمال ۹۰ درصد می‌توانم تشخیص دهم که این آیین‌نامه را یک مهندس نوشته است یا یک فارغ‌التحصیل علوم انسانی.

اگر بدهید دست یک دانشجوی علوم انسانی ایشا می‌نویسد و اگر بدهید دست یک دانشجوی فنی بر اساس یک مدلی می‌نویسد. یا مثلاً در کتاب‌های علوم انسانی شما مدل پیدا نمی‌کنید. نظریه‌سازی نیاز به مدل دارد اما دانشجوی علوم انسانی بلد نیست چون آموزش ندیده است و تقصیری هم ندارد. پس شاید همان بهتر که فردی برود مهندسی بخواند و توانایی‌هایی از قبیل حل مساله و مدل‌سازی را یاد بگیرد بعد بیاید در علوم انسانی که این هنرها را هم بلد باشد. شاید با این نگاه هم بتوان گفت این به‌نوعی از دست دادن سرمایه نیست، بلکه به کارگیری سرمایه هم هست. چون در جای دیگری این سرمایه به وجود می‌آید و ما باید در تحول علوم انسانی این‌ها را درست کنیم.

ما برای تحول در علوم انسانی نیاز به مدل و نظریه داریم و این توانایی ذهنی می‌طلبد و از همه مهم‌تر نیاز به توانایی استفاده از قرآن را داریم. چون می‌خواهیم علوم انسانی اسلامی را ایجاد کنیم. این است که امام صادق (ع) می‌گویند به فرزندان خود قرآن بیاموزید قبل از آنکه با افکار انحرافی دیگران شکار شوند. بنابراین فرزند ما باید یاد گرفته باشد که در قرآن تدبیر کند و از قرآن فکر در بیاورد. نه اینکه قرآن را فقط با قرائت بخواند. در دوره دبیرستان هم باید این‌ها آموزش داده شود.

|| چگونه باید استعدادیابی کرد؟ آیا تأکید می‌شود بر آموزش و تربیت غربی بر مفهوم «هوش» می‌شود برای استعدادیابی راهگشا است؟

به نظر من استعدادها اشتراکات زیادی دارند و این تقسیم هوش‌هایی که در تعلیم و تربیت غرب مطرح است یک نکته انحرافی است و به تکتوری که الان داریم بیشتر دامن می‌زند. یک اتفاق بدی که افتاده این است که آمده‌اند هر چیز را برچسب هوش زده‌اند. با این منطق که افراد با هوش‌های مختلف به دنیا می‌آیند و وراثت تعیین‌کننده هوش است و بعد شما هر چه به آن برچسب هوش بزنید می‌آید در این قاعده، مثل هوش اخلاقی. این یعنی از همه آدم‌ها انتظار اخلاقی نداشته باشید، چون فقط بعضی از آدم‌ها می‌توانند با اخلاق بشوند، چون هوش آن را دارند و برخی نمی‌توانند چون هوشان را ندارند!

بعد آمدند گفتند هوش عرفانی، هوش معنوی. یعنی برخی

کشور! لذا به نظر بنده هر چه سن انتخاب رشته را بالا ببریم بهتر خواهد بود.

فکر می‌کنم ما باید در دوره دبیرستان، هم دانش متنوع در رشته‌های مختلف ارائه بدهیم و هم انگیزه‌های متنوع. انگیزه خیلی وقت‌ها از معرفی شخصیت‌ها شکل می‌گیرد، از مصاحبت با شخصیت‌ها شکل می‌گیرد. یعنی دانش آموز فکر کند که چقدر خوب است برود رشته حقوق و از آن طرف هم فکر کند که اگر رشته پزشکی برود خیلی خوب است و بعد بالاتکلیف بماند در انتخاب شخصیت ایده آل خود. این ابهام و بالاتکلیفی او را به تفکر بیشتر وادار می‌کند و لذا انتخاب حساب شده تری را انجام می‌دهد.

باید شرایطی ایجاد شود که رسیدن به قله همه رشته‌ها برای دانش آموز آرزو باشد و بعد یکی را انتخاب کند. نه اینکه بگوییم ما برای آنکه دانش آموز ریاضی را پرورش دهیم باید انگیزه‌های ریاضی را فقط در او پرورش دهیم. حال اگر معلمی بود که در سر کلاس بیاید و به انگیزه‌های علوم انسانی قدری دامن بزند و در مورد آن‌ها صحبت کند به او تذکر بدهیم که نه نباید این کار را انجام دهد. نباید اینها را مشتاق علوم انسانی کنی. اینها قرار است بروند فنی و مهندسی. در حالی که بنده می‌گویم دوره دبیرستان

توانایی ذهنی است. آیا آن کسی که در علوم انسانی کار می‌کند مهارت عملی نیاز ندارد؟! مهارت‌های مرتبط با آن رشته باید فهرست شود و مورد بررسی قرار گیرد. به نظر بنده اگر ما مبنای طراحی را ترکیبی از انگیزه، دانش، توانایی ذهنی و مهارت عملی قرار دهیم، رشته‌های علوم انسانی به اندازه کافی جذابیت خواهند داشت. اما چون در رشته‌های علوم انسانی عمدتاً به «دانش» پرداخته شده است و دانش بر عناصر دیگر غلبه دارد، لذا این رشته‌ها جذابیت لازم را ندارند.

اگر توقع ما از علوم انسانی، ایجاد شایستگی با چهار عنصری است که عرض کردم باید متناسب با همین عناصر هم مسیر رسیدن به این نقطه طراحی شود. مثلاً دانش آموز در چه سنی می‌تواند تصمیم بگیرد و رشته تحصیلی اش را انتخاب کند؟! الان رشته‌های علوم انسانی در آموزش و پرورش از مرتبه و سطح پایینی برخوردار است و عملاً دانش آموزانی را در هدایت تحصیلی به این رشته سوق می‌دهند که معمولاً نمرات پایین تری دارند و یا در آزمون‌های تستی و هوش از نمره پایین تری برخوردارند. به نظر بنده اگر بخواهد تحولی اتفاق بیفتد باید تحولی هماهنگ بین آموزش و پرورش و آموزش عالی، و نیز سازمان سنجش به عنوان حلقه اتصال این دو به وجود آید.



دوره ای است که بچه‌ها باید مشتاق و تشنه رسیدن به همه این قله‌های علم باشند و بعد یکی را انتخاب کند. وقتی ما آدم‌های برجسته را نگاه می‌کنیم می‌بینیم اینها اکثراً آدم‌های چند رشته‌ای بوده‌اند. شهید چمران هم در فیزیک هم در عرفان هم در قرآن هم در طبیعت و هم در سیاست و هم در هنر و ... کار کرده. وقتی کسی می‌شود این سینا یک مجموعه‌ای از اینها در او جمع شده است. این روش تفکیک رشته‌ها دقیقاً بر ضد آموزه‌های دینی است در حالی که ما فکر می‌کنیم داریم نخه پروری می‌کنیم! تفکیک رشته‌ها به نظر من خلاف سنت‌های اسلامی هم هست. مثلاً جابرین حیان، ابن هشام، فارابی، ابن سینا و... همه این‌ها چند رشته‌ای بودند. به نظر من اگر اسمی هم از آن‌ها مانده است به خاطر این بوده است که اینها چند رشته‌ای بوده‌اند. از علم درک جامعی داشتند. آموزش‌های ما متأسفانه در مدارس دقیقاً ضد نگاه جامع و چند رشته‌ای است.

|| یک مسئله‌ای که در میان دانش‌آموختگان رشته علوم انسانی وجود دارد برگشتن بچه‌هایی است که در مهندسی بودند، تغییر رشته دادند و آمدند علوم انسانی بخوانند، این موضوع فرصت به شمار می‌آید یا تهدید؟

ما اصلاً نیازی به تقسیم دانش آموزان در دوره متوسطه به رشته‌های ریاضی و تجربی و علوم انسانی نداریم. به نظر بنده این تقسیم بندی مخرب است و همین تقسیم است که در واقع در مقطعی که دانش آموز فهم اجتماعی لازم و کافی را از آینده کشور ندارد و از ضرورت‌های کشور بی‌اطلاع است صرفاً تحت تأثیر یک جو محیطی تصمیم گیری می‌کند، بنابراین تصمیم گیری درستی نخواهد بود. نظر شخصی بنده این است که ما هر چه در مدرسه، سن انتخاب رشته را بیشتر به عقب بیاوریم انتخاب‌های بهتری با کمترین پشیمانی اتفاق می‌افتد. زیرا دانش آموز در سن بالاتر اطلاعات و فهم بیشتری از مسائل جامعه و کشور پیدا می‌کند و بهتر می‌تواند انتخاب رشته کند. حالا باید دید دانش آموز در چه سنی فهم لازم را از مسائل کشور پیدا می‌کند؟! آیا اصلاً برای او در این سن، این فهم به وجود می‌آید؟! چه بسا اگر به دانش آموز بگوییم تو باید آینده کشور را در انتخاب رشته ات در نظر داشته باشی و متناسب با نیازهای جامعه و کشور رشته‌ای را انتخاب کنی، ممکن است به یکباره، مثلاً در سن پانزده سالگی، مفهوم آینده برای او پرتنگ شود ولی او نتواند آن را درک کند. حالا ما توقع داریم برحسب یک آینده کلان ملی بیاید و رشته علوم انسانی را انتخاب کند؟! در واقع در آن سن تازه مفهوم آینده فردی برای دانش آموز قابل تشخیص می‌شود و نه آینده

آن شغل را یاد بگیرند و در آن خدمت کنند تا زمانی که نیاز مرتفع شود.

|| پس با این نگاه لازم است برای آن شایستگی‌هایی که در ابتدا به آن‌ها اشاره کردید (انگیزه و مهارت و ...) در دوره آموزش قبل از دانشگاه، یعنی دوره آموزش عمومی، بستری ایجاد شود که فرد در طول این مدت این شایستگی‌ها را کسب کند تا و مرحله از رشد برسد که خودش بتواند انتخاب کند.

بله و اینکه باید انگیزه‌های رشته‌های مختلف را در او ایجاد کرده باشیم. یعنی دانش آموز احساس کند همه رشته‌ها شیرین هستند و از این شیرینی‌ها یکی را انتخاب کند و اگر تعلیم و تربیت اسلامی را مینا قرار دهیم در تعلیم و تربیت اسلامی، خودخواهی فوق العاده بار منفی دارد، دنیاطلبی خیلی بار منفی دارد. من باید چیزی را انتخاب کنم که در آن دنیاخواهی و خودخواهی نباشد. مردم خواهی باشد، مصلحت خواهی باشد، مصلحت اخروی باشد. پس باید دید کدامیک از رشته‌ها را به این هدف می‌رساند و من می‌توانم ابدیت بهتری را در آن آباد کنم. آن وقت این نگاه ممکن است من را ببرد به این سمت که بروم به سمت فناوری با جهت‌گیری مسائل دفاعی و نظامی. اگر من به این سمت رانم، این انگیزه مقدسی است. اگر هم رانم به این سمت که می‌خواهم نظریه‌پردازی در شاخه اقتصاد اسلامی داشته باشم آن هم یک انگیزه مقدس دیگری است.

|| شما فرمودید فرصتی باید فراهم شود تا دانش آموزان طعم همه رشته‌ها را بچشند. اگر فرض کنیم ۲۰ رشته وجود داشته باشد ممکن است ۱۰ تا از این رشته‌ها لذتی برای فرد نداشته باشد و انگیزه‌ای در او ایجاد نکند اما آن ۱۰ مورد دیگر برای فرد انگیزه ایجاد می‌کند و شیرین است. می‌خواهم ببینم برداشت من از صحبت‌های حضرت‌عالی درست است یا خیر! انتخاب رشته باید از بین رشته‌هایی باشد که برای او ایجاد انگیزه می‌کند. برای مثال از میان ۲۰ رشته مفروض باید از بین ۱۰ رشته که برای او بیشتر ایجاد انگیزه می‌کند، یکی را انتخاب کند. اگر برود دنبال آن ۱۰ رشته‌ای که هر چند مصلحت و نیاز جامعه است اما برای او انگیزه ایجاد نمی‌کند، در آن موفق نخواهد بود.

احسنت. من اعتقاد این است که اگر فرصت رشد و آگاهی را برای دانش‌آموز ایجاد کنیم آن قدر تنوع و لذت در رشته‌ها وجود دارد که در بین این تنوع علاقه و لذت بالاخره حداقل یک رشته جزء بالاترین نیازها و مسائل جامعه خواهد بود. پیشنهاد آخر من اینکه با وضع موجود یکی از راهکارهایی که مشکل را کاهش می‌دهد امکان تحصیل چند رشته‌ای در دانشگاه است در دو عرصه یا دو میدان مختلف. بر اساس قانون فعلی فقط کسانی که رتبه آن‌ها در کنکور زیر ۱۰۰ است، می‌توانند در دو رشته تحصیل کنند اما سؤال اینجاست که بین رتبه ۱۰۰ و ۱۰۱ چه تفاوت اساسی وجود دارد که رتبه ۱۰۱ این امکان را از دست می‌دهد؟ اتفاقاً به نظر می‌رسد افرادی که رتبه آن‌ها زیر ۱۰۰ است معمولاً یک‌بعدی رشد کرده‌اند و علاقه‌ای به چند رشته‌ای خواندن ندارند، اما افرادی که رتبه کمی پایین‌تری دارند به دلیل اینکه شاید در کنار تحصیل فعالیت‌های دیگری هم داشته‌اند اتفاقاً این افراد علاقه دارند که در چند زمینه تحصیل کنند. سپس این افراد در مقطع ارشد می‌توانند انتخاب دقیق‌تری داشته باشند.



کرده‌اند، استفاده کنیم.

چرا ما نیاز به تشخیص داریم؟ چرا او خودش تصمیم نگیرد؟

|| بالاخره خود فرد هم برای این که بتواند استعدادهای خودش را تشخیص دهد و بر مبنای آن به آینده خودش جهت دهد، نیاز به معیارهایی دارد. سؤال این است که آیا یک سری ملاک‌های مشخص وجود ندارد؟ الان یک موضوعی که به عنوان ملاک و معیاری برای سنجش استعداد و توانایی افراد در نظر گرفته می‌شود همان نمره تست‌های هوش و یا نمره‌هایی است که دانش‌آموزان در آزمون پایان ترم کسب می‌کنند، این‌ها الان شده است ملاک سنجش ما. ما حتی اگر تفاوت‌های فردی را هم با توجه به تعریف حضرت‌عالی ببینیم، نیاز داریم به یک سری ابزار و معیاری برای سنجش خود داشته باشیم. این ابزار چه مواردی می‌توانند باشند؟

ببینید، وقتی نگاه ما بالا به پایین باشد به یک رشته ابزار احتیاج داریم. وقتی نگاهمان نگاه انسانی باشد معیارهای دیگری نیاز داریم. بنده عرضم این است که ما دنبال معیارهای از بالا به پایین نباشیم. یعنی یک فردی را در مدرسه نگذاریم که به دانش‌آموز بگوید تو برو در این رشته و یا دیگری برو در رشته‌ای دیگر، چون تو این ویژگی را داری و ویژگی دیگر را نداری. این نگاه غلط است. اما اگر این نگاه باشد که هر فردی و هر دانش‌آموزی فرصت‌های مختلف رشد را تجربه کرده باشد و رشته‌های مختلف را چشیده باشد و لذت آن را درک کرده باشد انگیزه‌های متنوع در او به وجود آمده است. حال دانش‌آموزی که قبلاً لذت و رشته‌های مختلف مثل حقوق، سیاست مهندسی و... را چشیده است، می‌تواند به راحتی بگوید از بین این‌ها کدام را می‌خواهد انتخاب کند؟! بعد از چشیدن لذت‌های مختلف عامل مهم دیگری که باعث انتخاب فرد می‌شود اقتضای جامعه است.

مثلاً اگر فرد ببیند که الان جامعه با یک نگاه فراملی، مثلاً جهان اسلام و فراتر از آن یعنی جهان بشریت، به فلان رشته بیشتر احتیاج دارد به همان طرف می‌رود. مثلاً من اگر طعم مهندسی را چشیده باشم و طعم نظریه‌پردازی در علوم انسانی را هم چشیده باشم و آن وقت ببینم جامعه بیشتر به دومی نیاز دارد معلوم است که همان را انتخاب می‌کنم. در آموزه‌های دینی هم داریم که اگر به شغلی در جامعه نیاز است واجب کفایی است که مسلمان‌ها بروند

آدم‌ها می‌توانند معنوی باشند و به عرفان راه پیدا کنند چون هوش آن را دارند ولی برخی دیگر نمی‌توانند چون هوش آن را ندارند! خوب این تقسیم‌بندی می‌دانید چقدر مخرب می‌شود؟! با این حساب، یعنی افراد با هوش‌های مختلفی وجود دارند. این کافی است افراد را با هوش‌های مختلف شناسایی کرد و پرورش داد. دیگر تربیت‌های ما تربیت‌های دینی نخواهد بود. چون رشد در این بستر اتفاق نمی‌افتد. چون پایه وراثتی هوش‌ها را نمی‌توان تغییر داد.

می‌گویند پیامبران هوش معنوی بالایی داشتند! و خیلی‌ها چون هوش معنوی بالایی ندارند پس نمی‌توانند در مسیر دین و آموزه‌های پیامبران حرکت کنند. خوب این ضد تربیت اسلامی است. چون از یک طرف معتقدیم پیامبران می‌گویند ما آمده‌ایم برای هدایت شما و همه مثل ما بشوید، چون ما هم بشری هستیم مثل شما. قرار است همه ولی‌الله بشوند و به‌سوی خدا قدم بردارند، اما از طرف دیگر ما با این منطق به همه یک پرچسب هوش می‌زنیم و تنها عده‌ای را لایق هدایت می‌دانیم که هوش معنوی دارند، در اینصورت خلاف قرآن قدم برمی‌داریم. در بحث شناخت استعدادها من اعتقاد این است که بیش از شناسایی ما باید فرصت ظهور و بروز استعدادها مختلف را ایجاد کنیم. یعنی تعلیم و تربیت ما فرصت ظهور و بروز استعدادها نهفته متنوع را ایجاد کند.

بسیاری از استعدادها در بین انسان‌ها با همان وضع نرمال عادی مشابه وجود دارد. مثلاً همه ما استعداد مهارت‌های قرآنی داریم، اما باید ظهور و بروز پیدا کند. یا همه ما استعداد و توانایی یادگیری منطق، ورزش و... را داریم. حال آن محیط پیرامونی و نحوه آموزش دیدن و از همه مهم‌تر انگیزه‌های است که باید باشد تا ما یاد بگیریم. اگر بچه‌ای در محیطی رشد پیدا کند که والدین او هنرمند و نقاش‌اند و هر روزه شاهد تحسین و تشویق اطرافیان از این هنر است و در نتیجه کم‌کم انگیزه و ذوقش را پیدا می‌کند و در این مسیر می‌افتد. به نظر بنده خیلی قضیه وراثت مهم نیست. بلکه قرار گرفتن در محیط مناسب مهم‌تر است و انگیزه را ایجاد می‌کند.

|| جایگاه تفاوت‌های فردی را در اینجا چطور می‌توان لحاظ کرد؟

به نظر بنده تفاوت‌های فردی آن قدر مهم نیست که ما بخواهیم بر روی آن‌ها به‌عنوان استعدادها فردی مانور بدهیم. علاقه‌ها و انگیزه‌ها در طول زمان این تفاوت‌ها را ایجاد کرده و این‌ها عمدتاً در محیط شکل گرفته است. همه آدم‌ها دو چشم دارند، همه آدم‌ها دو گوش دارند و... به همان اندازه همه آدم‌ها استعداد نقاشی دارند. حالا یکی قدری چشم ضعیف است عینک لازم دارد، در این حد تفاوت هست. همه تکلم دارند. به همان اندازه هم همه هوش ریاضی دارند. به‌عنوان یک صفت مشترک. حال یکی در تکلم قدری حرف‌های‌تر صحبت می‌کند، یکی هم در ریاضی کمی تیزتر است.

یعنی اشتراکات ظاهری که بین انسان‌ها وجود دارد نماد این است که صفات باطنی انسان‌ها هم یک وجه اشتراک دارد و این اشتراک را باید فرصت بدهیم شکوفا شود و ظهور پیدا کند. آدمی که هم اهل مسائل فیزیکولوژی باشد و هم اهل مسائل هنر باشد هم اهل مسائل محیط‌زیست و... باشد، آن وقت تصمیم گرفته شود که حال در دانشگاه می‌خواهد چه رشته‌ای را بخواند.

|| به‌هر حال ما نیاز به یک سری معیار و ابزار داریم برای تشخیص استعدادها که بر مبنای آن‌ها هدایت تحصیلی و به تبع آن هدایت شغلی صورت بگیرد. به این منظور ما باید خودمان آن ابزارها را تولید کرده باشیم یا اگر تولید نکرده‌ایم از ابزارهای دیگر استفاده کنیم.

فرهنگ، تمرکزگرا و تمدن، کثرت گراست/ بررسی رابطه فرهنگ و تمدن



در نگاه نخست به نظر می آید، فرقی بین فرهنگ و تمدن وجود ندارد معمولاً در عبارت‌ها هم این دو به صورت مترادف به کار می‌روند. با همه پیوستگی فرهنگ و تمدن، دو تفاوت در میان آن‌ها وجود دارد: نخست آنکه تمدن بیشتر جنبه عملی و عینی دارد و فرهنگ بیشتر جنبه ذهنی و معنوی؛ به گونه‌ای که هنر، فلسفه، حکمت، ادبیات و اعتقادات در قلمرو فرهنگ هستند، در حالی که تمدن بیشتر ناظر به رفع

حوایح مادی انسان در اجتماع است. فرهنگ بین‌بهدن، دریافتن، اندیشیدن، ژرف‌بینی و آگاهی به امور ربط پیدا می‌کند و دیررس، دیرپای، رونده، عمیق و پایدار است. ولی تمدن به امور سطحی و زودگذر و آنی زندگی وابسته است و بیشتر جنبه اکتسابی و تقلیدی دارد؛ زودرس، زودیاب و معمولاً پایدار و تغییر پذیر است. در گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین احمد رهدار رئیس مؤسسه فتوح اندیشه به بررسی رابطه فرهنگ و تمدن پرداختیم که اکنون از نظر شما می‌گذرد:

آینده دعوت می‌کند.

|| چه رابطه‌ای بین عقل فرهنگی و عقل تمدنی وجود دارد؟

قبل از پاسخ به این سؤال لازم است مقدمه‌ای را بیان کنم. عقل دارای سه ساحت است: ساحت نفس‌الامری، یعنی ساحتی که ودایع الهی در یک طرف و در یک‌طور وجود دارد با قطع نظر از تعلق ادراک ما به آن طرف، یعنی خداوند حقایقی را در هستی مستقل از این‌که ما بتوانیم آن را کشف کنیم یا نتوانیم، تعبیه کرده است. ذهن انسان در گذر زمان به بخشی از این حقایق آگاهی پیدا می‌کند و برخی از آن‌ها را کشف می‌کند. با کشف این حقایق، مطروف نفس‌الامر وارد ظرف دیگری به نام ذهن می‌شود. بنابراین ساحت ذهن، ساحت دوم عقل است. به عبارت دیگر، ساحت ذهن مربوط به آن دسته از حقایق عالم هستی است که ادراک ذهنی به آن‌ها تعلق گرفته است. ساحت سوم عقل، ساحت عینیت است. در عالم واقع به آن دسته از ادراکات ذهنی که بشر با آن‌ها عمل می‌پوشاند، ساحت عینیت گفته می‌شود. قواعد تغییر و تحول در هر یک از این ساحت‌ها متفاوت است.

به عنوان مثال، ملاک‌های بسط عقل و علم در ساحت عینیت و ساحت ذهن کاملاً متفاوت و متمایز است. در فضای ذهنی اگر بخواهیم داده‌های عقلی را تکثیر کنیم، شاید بهترین ملاک، روش‌های برهانی باشد؛ اما در ساحت عینی برای بسط علم، لزوماً ملاک‌های برهانی، بهترین روش نیست. عقل تمدنی و بیرونی، یک عقل پیچیده است. درحالی‌که در عقل فرهنگی به‌ویژه خرده‌فرهنگ‌ها با یک نوع عقل ساده سروکار داریم. علت تأکید بر واژه خرده‌فرهنگ به جای فرهنگ این است که گاهی برخی فرهنگ‌ها در آستانه

|| چه ارتباطی بین تمدن با فرهنگ وجود دارد، یعنی در واقع چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با هم دارند؟

تمدن بسط و قلیان فرهنگ است. فرهنگ‌ها معمولاً تک‌زبانی، تک‌روشی، تک‌اقلیمی و تک‌ساختاری‌اند. اما تمدن‌ها معمولاً چندزبانی، چندروشی، چنداقلیمی و چندساختاری‌اند. تمدن‌ها قابل تقلیل به یک زبان نیستند و از یک جنس نیستند. درون یک تمدن، انواع فرهنگ‌ها، حضورها و زبان‌ها را می‌توان مشاهده کرد. گاهی به صورت نادر فرهنگ‌هایی وجود دارد که در آستانه تبدیل به تمدن بوده و ممکن است چنداقلیمی باشند، اما به طور معمول فرهنگ‌ها تک‌اقلیمی هستند.

از دیگر تمایزهای بین فرهنگ و تمدن این است که فرهنگ معمولاً تمرکزگرا و تمدن کثرت‌گرا است. فرهنگ‌ها معمولاً نمی‌توانند کثرت‌ها را تحمل کنند، ولی تمدن‌ها این توانایی را دارند. اساساً اگر تمدن نتواند کثرت‌ها را در خود تحمل کند، تمدن نیست. نکته قابل توجه این است که تمدن کثرت‌گراست، ولی قابل تقلیل به صرف کثرت نیست یعنی تمدن را نمی‌توان تنها با مفهوم کثرت توضیح داد. تمدن عرصه ترکیب انواع عقل و نسبتاً پیچیده است، ولی فرهنگ معمولاً دارای یک عقلانیت بسیط است. نکته آخر در مورد تفاوت فرهنگ و تمدن این است که عقل فرهنگی می‌تواند ناظر به گذشته باشد، ولی عقل تمدنی ضرورتاً عقل آینده است. به عنوان مثال مکاتیبی داریم که کمال را در گذشته می‌بینند، مانند رمانتیسم، کنفوسیسم، فرویدیسم و بودیسم. عقل تمدنی کمال را در گذشته نمی‌بیند، از گذشته بی‌زار هم نیست و مانند گروه طالبان که آثار باستانی افغانستان را نابود کردند، آن را معدوم نمی‌کند؛ بلکه گذشته را به حال و

تبدیل شدن به یک تمدن بوده و دارای پیچیدگی‌هایی هستند؛ مانند فرهنگ جامعه ما. فرهنگ جامعه ما چندان بسیط نیست و در حال گذار و در آستانه تمدن‌سازی است. ویژگی بعدی عقلانیت فرهنگی، محلی بودن آن است. عقل فرهنگی، عقل محلی و اقلیمی و عقل تمدنی، عقل جهانی است. عقل اقلیمی در یک اقلیم و در یک منطقه کارآمد است؛ اما کارآمدی عقل تمدنی ورای یک اقلیم محدود است. به عنوان مثال، ما با عقل نقلی نمی‌توانیم با یک یهودی بحث و مجامه کنیم. به عنوان تذکر عرض کنم این برش‌هایی که برای عقل می‌زنیم به عنوان حیث‌های عقل مطرح است. نه این‌که ماهیت متفاوتی برای آن‌ها متصور باشیم. عقل فرهنگی، مقطعی و عقل تمدنی، سردمی و ابدی است. ویژگی مقطعی و سردمی بودن با محلی و جهانی بودن متفاوت است. عقل محلی ممکن است بتواند سردمی باشد. به عنوان مثال، همین عقل نقل، عقل فقهی ما با وجود محلی بودن، یک عقل ابدی است. عقل مقطعی یعنی به لحاظ زمانی مربوط به دوره‌ای خاص. عقل تمدنی، سردمی و ابدی است. عقلی است که نمی‌توان به آن برش زمانی داد. این عقل جوهره همه تمدن‌ها است. وقتی انسان‌هایی در محلی جمع می‌شوند، جامعه‌ای تشکیل می‌دهند. تمدن‌ها هم در طول تاریخ، روحی عقلانی می‌سازند که جهانی، سردمی و ابدی است. لذا تواتر و تاریخ دارد.

|| عقل تمدنی چه عقلی است؟

قبلاً عرض شد که تمدن از قلیان

فرهنگ حاصل می‌شود. بدین معنی که با قلیان عقل فرهنگی، تمدن به وجود می‌آید. نتیجه قلیان عقل فرهنگی، رسیدن از فردیت به جمع است. یعنی وقتی عقل فرهنگی، سیر از فرد به جمع پیدا کرد، وقتی خرد فردی تبدیل به خرد جمعی شد، تمدن شکل می‌گیرد. این خرد جمعی مورد نظر، همان مفهومی است که غربی‌ها از آن با نام دموکراسی سوءاستفاده می‌کنند. ما به دموکراسی نغدهای بسیاری داریم، ولی این بدان معنا نیست که ما قائل به خرد جمعی نیستیم. خرد جمعی در نگاه ما همان حافظه تاریخی و روح یک قوم است. جامعه انسانی در نگاه ما، با اجتماع غربی تفاوت زیادی دارد و لذا خرد جمعی مورد نظر ما نیز با دموکراسی غربی متفاوت است. در نگاه اسلامی، جامعه مساوی با جمع تک‌تک افراد درون آن نیست. جامعه برابر افراد به‌علاوه روابط بین آن‌ها است. پیچیدگی و ترکیب این روابط سبب ایجاد روحی جمعی می‌شود که ما از آن به عنوان خرد جمعی یاد می‌کنیم. هرگاه فرهنگ، خود را به اندازه‌ای رشد دهد که بتواند با این روح تجانس پیدا کند و عنصر حامل این روح شود، عقل فرهنگی تبدیل به عقل جمعی و خرد جمعی می‌شود. چنین فرهنگی آماده زایمان تمدن است. عقل تمدنی برخلاف عقل فرهنگی بسیط، عقلی مرکب است. عقل تمدنی، تکنیکی، هنری، ریاضی، فلسفی، نقلی، نقدی و اثباتی است. عقل تمدنی به مثابه رودخانه‌ای است که مفهوم عقل مضاف در هر یک از زمینه‌های نام برده شده، جویباری از آن است.

رضا غلامی در گفتگو با مهر:

پیوستن به WTO در شرایط فعلی، به زیان کشور است



فرهنگی جستجو کرد؛ در واقع، عضویتی که بعضی ها امروز با ولع دنبال می کنند، درهای نیمه باز ورود سبک زندگی منحط غربی به ایران را چارطاق باز خواهد کرد چیزی که بسیاری از کشورهای غیر غربی مانند کشورهای آسیای جنوب شرقی آن را تجربه کرده اند.

غلامی در پایان تصریح کرد، این عرصه مهم و سرنوشت ساز یعنی پیوستن به WTO، از جمله مهم ترین عرصه هایی است که باید با نخبگان متعدد و دلسوز از طیف های گوناگون به مشورت جدی گذاشته شود لکن معلوم نیست چرا مسئولین ترجیح می دهند تکلیف این موضوعات را در اتاق های دربسته روشن کنند.

بیان که اقتصادی که مولد نیست و نتوانسته ارتقاء کیفی محصولات خود را در بر مبنای استانداردهای جهانی تضمین کند، در سازمان تجارت جهانی تماشگری بیش نیست، افزود، زمانی ما می توانیم در WTO در مقام بازیگر فعال ظاهر شویم که تولید دولتی و غیردولتی را از شرایط وخیم فعلی خارج نموده و رویکرد مونتاژ را به نفع نوآوری و خلاقیت برای همیشه کنار بگذاریم. حجت الاسلام غلامی تاکید کرد، در شرایط کنونی، پیوستن به سازمان تجارت جهانی، ایران را به بازار بی برو برگشت کالاها ی غربی تبدیل نموده و فرصت بازسازی اقتصاد ایران را در جهت تقویت تولید و صادرات برای یک دوره طولانی از کشور سلب خواهد کرد.

نویسنده کتاب اسلام و جهانی شدن ادامه داد، ارتقاء کیفیت و فراهم شدن قدرت رقابت در بازارهای بین المللی، فقط با فشار عضویت در WTO حاصل نخواهد شد بلکه بیش از این، به برنامه ریزی عالمانه و قوی دولت برای حمایت حساب شده از زیرساخت های تولید، درمان بیماری های مزمن اقتصادی کشور و تقویت تحقیقی بخش خصوصی احتیاج دارد.

رئیس مرکز پژوهش های صدرا یادآور شد، صرف نظر از تبعات منفی پیوستن دائمی به سازمان تجارت جهانی از جهات اقتصادی، گرفتاری اصلی را باید در حوزه های

حجت الاسلام رضا غلامی، نویسنده کتاب اسلام و جهانی شدن گفت: مادامی که یک کشور در شرایط اقتصادی ضعیف و انفعالی قرار دارد، با عضویت در سازمان تجارت جهانی، به یک عضو «بهره ده» تبدیل خواهد شد.

حجت الاسلام دکتر رضا غلامی، نویسنده کتاب اسلام و جهانی شدن در گفتگو با مهر با بیان این نکته که عضویت در سازمان تجارت جهانی نیازمند بررسی همه جانبه مجامع نخبگانی اعم از دانشگاهی و حوزوی در کشور است تصریح کرد، اصولاً WTO در جهت گسترش منافع اقتصادی کشورهای به اصطلاح توسعه یافته طراحی شده و مادامی که یک کشور در شرایط اقتصادی ضعیف و انفعالی قرار دارد، با عضویت در سازمان تجارت جهانی، به یک عضو «بهره ده» تبدیل خواهد شد و نه «بهره بردار»، و این چیزی نیست که قابل انکار باشد.

غلامی افزود، به اذعان شمار کثیری از اقتصاددان های برجسته و البته منتقد غربی مانند دکتر جوزف استیگلیتز که خود در سازمان تجارت جهانی مسئولیت کلیدی داشته و برنده جایزه اقتصادی نوبل نیز هست، سازمان تجارت جهانی در تاریخ خود، هیچگاه فرصت رقابت عادلانه میان اعضاء خود را فراهم نکرده و برندگان رقابت در محیط WTO از قبل تعیین شده اند.

رئیس مرکز پژوهش های علوم انسانی اسلامی صدرا با این

شاپور رواسانی در گفت و گو با مهر:

عدالت خواهی در تاریخ ما یک حقیقت است/چشم به متفکران خارجی ندوزیم

کدامیک از این دو قابل احترام اند؛ گنومات در خدمت طبقه محروم و یا داریوش در خدمت طبقه حاکم؟

در دوران ساسانی هم شخصیت قابل احترامی که در جهت منافع طبقات محروم تلاش نمود و به فرمان خسرو ساسانی به طرز فجیعی کشته شد، مزدک است. این بطریق درباره افکار و اقدامات این مرد بزرگ تاریخ اجتماعی ایران می نویسد: «اموال فقرا را از دولت نماند گرفته از توانگران به تهیدستان بدهیم و از هر کس که مال و خدمه و امتعه زیادی داشته باشد گرفته، بین او و غیر او مساوات کنیم تا آن که احدی را بر دیگری امتیاز نماند.» آیا اقدامات مزدک در جهت رهایی اکثریت مردم از فقر قابل احترام و ستایش نیست؟



کرد مدت سه سال از انجام خدمات نظام و پرداخت مالیات معاف اند و این فرمان را به محض اینکه حکومت را بدست گرفت صادر کرد.»

گنومات به این ترتیب تلاش نمود به غارتگری طبقه حاکم پایان دهد و محرومین جامعه را از فقر و ستم طبقاتی رهایی بخشد، اما داریوش هخامنشی با یاری چهار تن از یارانش گنومات را چنانکه خود یادآور می گردد به قتل رساند تا در خدمت طبقه حاکم به سلطنت برسد. داریوش در کتیبه یادآور می گردد: «زمین ها و رمله ها را به سپاهیان بازگرداندم، بردگان و خانه ها را که گنومات از سپاهیان گرفته بود و آن گاه با تعداد کمی از مردان، گنومات مَغ را کشتیم.» داریوش با این قتل اموال مردم محروم را مجدداً در اختیار طبقه حاکم قرار داد تا مظالم طبقاتی و غارتگری ادامه یابد. حال باید پرسید

شاپور رواسانی، دکترای علوم سیاسی را از دانشگاه هانوفر گرفته و از ۱۹۷۲ تا ۱۹۹۸ در دانشگاه اولدنبورگ در اقتصاد اجتماعی کشورهای در حال رشد را ارائه کرده است. از جمله آثار رواسانی در زمینه جامعه شناسی و مردم شناسی می توان به «مفاهیم اجتماعی در جوامع مستعمراتی»، «دولت و حکومت در ایران در دوره تسلط استعمار سرمایه داری»، «نادرستی فرضیه های نژادی»، «زمینه های اجتماعی هویت ملی» و «مفهوم اسلامیت و ایرانیت» اشاره کرد. پروفیسور رواسانی اگر چه استاد بازنشسته دانشگاه اولدنبورگ و ساکن ایران است اما همچنان برای تدریس در دانشگاه های آلمان دعوت می شود.

رواسانی این روزها، مشغول انتشار پی در پی مجلدات مجموعه «نهضت های اجتماعی عدالت خواهانه در ایران» است؛ اثری که تاریخ را از دریچه جامعه دیده است. به بهانه اطلاع از روند نگارش و انتشار این کتاب که تاکنون پنج جلد آن توسط انتشارات جایخش در دسترس خوانندگان قرار گرفته، مصاحبه ای با این استاد بازنشسته علوم سیاسی دانشگاه اولدنبورگ، ترتیب داده ایم که در ادامه خواهید خواند؛

|| وقتی از قیام های ایرانی دوران خلافت اموی و عباسی سخن گفته می شود، عمدتاً بر وجه ناسیونالیستی و نیز دینی آنها - اعم از دین های نوپدید التقاطی یا بازگشت به دین زرتشت تکیه می شود، اما شما بر مبنای آثار پیشین خود و از جمله «اتحادیه مردم شرق» و «نادرستی فرضیه های نژادی آریا، سامی و ترک» که نظریات پان ایرانیستی را زیر سوال برده اید و یک فرضیه تازه دارید که انگیزه اصلی همه این قیام ها را در برمی گیرد و آن عدالت خواهانه بودن است. درباره این فرضیه بگویید و اینکه داده های تاریخی موجود چقدر این فرضیه را تقویت می کنند؟

با بررسی دقیق و علمی اسناد و گزارش های تاریخی می توان نشان داد و اثبات کرد که موضوع اساسی در تاریخ اجتماعی ایران از دوران باستان و اسلامی تاکنون جنگ طبقاتی ناشی از سلطه نظام طبقاتی است که در یک طرف اقلیت ثروتمند و حاکم (طبقه حاکم) و در طرف دیگر اکثریت محروم فقیر و غارت زده قرار داشته و دارند که در دوران صلح قربانی مطامع سودجویانه طبقه حاکم (شاهان، خلفاء، درباریان، مالکین بزرگ و ...) بوده و در جنگ هایی که بر اثر رقابت میان طبقات حاکم صورت گرفته و می گیرد، قربانی می شدند و می شوند. در بسیاری موارد هم طبقات حاکم با فریب توده های مردم، محرومین را با محرومین سرکوب می نمایند. با توجه به این نکات می توان گفت که سلاطین دوران باستان ایران، خلفاء دوران اسلامی و طبقات حاکم و سلاطین ایران در دوره های تاریخی جنایت کاران تاریخ اند.

بزرگترین شخصیت مردمی قابل احترام در دوران هخامنشی گنومات مَغ است که علیه طبقه حاکم قیام کرد. هرودت درباره گنومات می نویسد: «این مَغ کسانی به تمام نقاط امپراطوری فرستاد و اعلام

این نکات به این سبب یادآوری می گردد که

زحمتکش تجاوز می‌کنند مسلمان دانست. اما چنین نگرشی یک رویه فکری نیست بلکه دفاع از تعالیم عالیه اسلام درباره عدالت و حقوق محرومین و مظلومین است.

در بررسی تاریخ طبقات اجتماعی ایران باید به این نکته توجه نمود که آیا با تغییر مالکان زمین، ساختار اجتماعی و طبقاتی در این زمینه نیز تغییر نموده؟ بررسی‌ها نشان می‌دهند که در جامعه ایران با تغییر شاهان و سلسله‌های سلطنتی و حتی حکام، مالکان زمین‌ها تغییر نموده‌اند اما نظام و ساختار زمین‌داری بر اساس ارباب-رعیت، تغییری نیافته است. فقط افرادی جانشین افراد دیگر شده‌اند که این امر تا دوران مشروطه ادامه داشت.

در تاریخ ایران مثال‌های فراوانی وجود دارد که افرادی توانسته‌اند با انجام خدمات در جهت منافع طبقه حاکم و نظام حاکم با کسب قدرت در سازمان دولت ثروتمند و مالک شوند اما ساختار زمین‌داری تغییر نکرده است. نظام‌الملک‌ها و رشیدالدین فضل‌الله‌ها و نظایر آنان به علت خدمت‌گزاری به طبقه حاکم و سلطان زمان صاحب ثروت و مکتب و زمین شده‌اند. در دوره معاصر ایران نیز می‌توان افرادی را نشان داد که در خدمت طبقه حاکم و با حمایت طبقه حاکم ثروتمند و مالک زمین شده‌اند اما نظام بهره‌کشی از دهقانان تغییر نکرده است. بررسی‌ها نشان می‌دهند که ساختارهای اجتماعی-اقتصادی، طبقاتی ایران دیرپا بودند و با تغییر سلطنت‌ها و حکومت‌ها ساختار اصلی و اساسی زمین‌داری تغییری نیافته‌اند.

|| مجموعه پژوهش‌های شما در حوزه تاریخ نهضت‌های اجتماعی عدالت‌خواهانه ایران را می‌توان تحت عنوان «تاریخ اجتماعی» ارزیابی کرد. در این راستا شما از آراء دکتر شریعتی به‌عنوان کسی که تاریخ ایران و اسلام را با نگرش جامعه‌شناختی و با تکیه بر نقد روحانیت و گرایشات غیرعدالت‌خواهانه از مذهب بررسی کرده، در مقدمه جلد پنجم بهره برده‌اید. به نظر خودتان اگر قرار باشد این نگرش متفاوت در قالب «جامعه‌شناسی تاریخی» بسط یابد، چه زیربنای نظری لازم است؟ و آیا این نگرش انتقادی متهم به ایدئولوژی‌زدگی نخواهد بود؟

نظریات مرحوم دکتر شریعتی درباره تاریخ ایران و اسلام با گرایشات عدالت‌خواهانه با ارزش و مهم هستند. به نظر من برای اینکه این نظریه در قالب جامعه‌شناسی نیز بسط یابد، باید اصل عدالت را در زمینه‌های فرهنگی سیاسی و اقتصادی با نفی سلطه اقلیت بر همه این زمینه‌ها پذیرفت. پذیرش این نگرش علمی در جامعه ما ایدئولوژی‌زدگی نیست بلکه حقایق اجتماعی و تاریخی در جامعه ماست که نمی‌توان منکر آن شد.

|| درباره جلد‌های آتی کتاب توضیح مختصری بدهید؛ به‌طور کلی چند جلد خواهد بود و با چه موضوعاتی؟ کار جلد ششم کتاب درباره امتیاز تنباکو پایان یافته است. اگر خداوند متعال عمر و سلامتی عطا فرماید، امیدوارم بتوانم کار بررسی تاریخ ایران را تا دوران معاصر ادامه دهم.

آینده، حس مقاومت و جنبشی را بوجود آورد و از خاموش شدن مشعل انتقام در سینه مظلومان جلوگیری می‌کند.» (رک: صدر، آیت الله سید محمدباقر؛ ایمان، ظهور مهدی(ع) ایمان به نابودی ستم، ترجمه سیداحمد علم‌الهدی، اطلاعات ۹ خرداد ۱۳۶۱) و «همین‌که قائم قیام کند ثروت را مساوی تقسیم می‌کند و عدالت را بین توده مردم اجرا می‌کند.» (رک: رودسری، حسین؛ توحیدی، علی‌عباس؛ مجموعه ۲۱۸۶ پرسش و پاسخ و تست پیرامون شناخت اسلام برای کلاسهای عقیدتی، تهران ۱۳۶۱، ص ۲۹۲) با توجه به آنچه که گفته شد می‌توان دریافت که اصل عدالت با وراثت در شیعه تلفیق شده و یک وحدت را می‌سازد، مدارک تاریخی که در جلد پنجم نهضت‌های اجتماعی عدالت‌خواهانه در ایران- دوره صفویه ارائه شده‌اند بطور صریح و روشن فساد شاهان صفوی و مظالم طبقاتی آنان را نشان می‌دهند و لذا می‌توان گفت که رفتار سلاطین صفوی - با وجود همه ادعاها در تضاد با تشیع بود (بطور مثال شکار گرگه و مجالس فساد) متأسفانه استفاده ابزاری از دین و مذهب برای فریب توده‌ها در جامعه ما دارای سابقه‌های طولانی است. بررسی‌ها اثبات می‌کنند که اصل عدالت، اساس مذهب شیعه است چنان‌که در اصول مذهب شیعه، عدل پس از توحید، اما قبل از نبوت ذکر می‌گردد و این بدان معناست اگر کسی به عدالت اعتقاد نداشته و به آن عمل نکند شیعه نیست.

با توجه به این نکات می‌توان گفت در یک جامعه که خود را شیعه می‌داند و می‌خواند، باید عدالت و مساوات طبقاتی اجرا گردد و نه یک اقلیت حاکم ثروتمند در یک طرف و اکثریت محروم فقیر در طرف دیگر قرار گیرند. در این جوامع برای آنکه به حقوق اکثریت مردم محروم تجاوز نشود باید میزان مکتب افراد و چگونگی به دست آوردن آن را از مردم پنهان نمود تا جامعه بتواند بر رفتار و روابط افراد نظارت نموده و مانع سرقت اموال جامعه گردد.

|| در تحلیل تاریخی دوره مغولان عمدتاً از خاندان‌های ذی نفوذ و دیوانسالاران ایرانی به‌عنوان کسانی که مغولان را مسلمان و متمدن کردند، یاد می‌شود. شما اما آنان را به‌عنوان فنودال‌های ایرانی طبقه حاکمه معرفی کرده‌اید که در روایت خود از تاریخ هم شورش مردم فرودست روستایی را به‌عنوان دزدان و راهزنان تحریف کرده‌اند. آیا این نگرش یک‌سویه و منفی‌بینانه نیست؟ به‌عنوان مثال؛ حضور پر قدرت دیوانسالاران ایرانی با تکیه بر دانش شخصی خود - و نه نفوذ طبقات فتوالی و اشرافی مانند کشورهای اروپایی در اواخر قرون وسطی و قرون جدید - در حکومت‌های محلی و امپراطوری‌های ایرانی، ترک، ترکمان و مغول نمی‌تواند یک مزیت در تحلیل اجتماعی تاریخ ما باشد؟

باید پذیرفت که قبول ظاهری اسلام با مسلمان شدن یعنی قبول و اجراء احکام اسلام در همه زمینه‌ها من جمله عدالت فرق اساسی دارد. شاهان مغول و وزراء و همکاران و خادمان ایرانی آنان با تظاهر به اسلام و مسلمان شدن به مظالم و جنایات طبقاتی ادامه دادند لذا نمی‌توان کسانی را که به حقوق انسانی و اجتماعی اکثریت مردم محروم و

شوروی. این منابع عمدتاً حول تفسیرهای ارتدوکسی از مارکسیسم شکل گرفته‌اند که تاریخ ایران را در چارچوب نظریه «استبداد شرقی» و «تولید محقر آسیایی» تحلیل می‌کند. شما چقدر به آراء ایران‌شناسان شوروی وفادار بوده‌اید و چقدر منتقد؟

ببینید؛ من در مجموعه تحقیقات و تحریراتم علاقه و وابستگی خاصی با مورخین شوروی نداشته و ندارم، اما در مواردی هم مطالبی را که به نظر مستند و مستدل می‌رسید از آنان نقل قول کرده‌ام. البته در آثار باستان‌شناسان شوروی درباره ایران نکات ضعف فراوانی را می‌توان نشان داد. به عنوان مثال رجوع کنید به: خنجی، محمدعلی؛ رساله در بررسی تاریخ ماد و منشأ نظریه دیاکونوف، تهران ۱۳۵۹.

هچنین بکار بردن مفاهیم «فنودالیسم» و شیوه تولید آسیایی در مورد ساختار زمین‌داری در ایران دوران باستان و اسلامی نادرست است و من به این نکات در آثارم اشاره کرده‌ام. مفهوم طبقه نیز برای اولین بار از جانب محققین شوروی بکار نرفته. دقت کنید که در تعریف طبقه در ایران باید نکاتی را در نظر گرفت که برای نویسندگان شوروی مطرح نبوده است (وابستگی‌های خانوادگی و فامیلی در تشکیل طبقه حاکم) و در این مورد مراجعه شود به: روسانی، شاپور؛ در یک جامعه مستعمراتی طبقه چیست؟، در کتاب مفاهیم اجتماعی در جوامع مستعمراتی، تهران ۱۳۶۸، ص ۴۶-۴۹.

دیگر اینکه ساختار طبقاتی در دوران باستان و اسلامی هنوز مورد بررسی قرار نگرفته تا نامگذاری شود و آثار محققین شوروی هم در این زمینه از کلیات تجاوز نمی‌کند.

|| بازگردیم به موضوع مذهب که در قیام‌های مختلف مردمی موضوع ایراد اتهام بوده است. در مواجهه با مذهب در تاریخ ایران با دو جریان روبرویم؛ حکومت مدعی دین و قیام‌های با انگیزه دینی. به عنوان مثال شما در جلد‌های مختلف کتاب در عین حال که به قیام‌های دینی مسلمان مثل جنبش مومنان و سرداران پرداخته‌اید، از روینای دینی حکومت‌های ستمگر مثل صفویه یا ادواری از ایلخانان پرده برداشته‌اید. اما در جلد پنجم، ذیل عنوان توضیح ضروری، به دو پدیده اجتماعی وراثت و عدالت در تاریخ ایران پیش و پس از اسلام اشاره کرده‌اید که طی قرون گذشته در ایران طبقات حاکم برای حفظ قدرت و ادامه سلطنت از اصل وراثت جانب‌داری می‌کردند اما طبقات محروم برای احقاق حقوق طبقاتی خود خواستار استقرار و اجرای عدالت بوده‌اند.» در ادامه اشاره کرده‌اید به تشیع در ایران و اینکه «در مذهب تشیع اصل وراثت و عدالت با هم تلفیق شده و یک وحدت را می‌سازند»، اما صفویه را ناقض این وحدت می‌دانید. درباره این فرضیه بیشتر توضیح دهید.

در مورد تلفیق مفاهیم وراثت و عدالت در شیعه آیت‌الله سید محمدباقر صدر می‌نویسد: «ایمان به مهدی(عج) عامل نیرو بخشی است که در نتیجه باز کردن روزنه امید دنیای عدل و داد

نشان داده شود مبارزه طبقات محرومین علیه طبقات حاکم دارای سابقه‌های تاریخی‌ست. عدالت‌خواهی در جامعه طبقاتی ما یک فرضیه نیست، یک حقیقت تاریخی است. داده‌های تاریخی هم ادامه مبارزه طبقاتی با هدف استقرار عدالت اجتماعی و پایان دادن به مظالم طبقاتی در جامعه ما را تأیید می‌نمایند. بخشی از این داده‌ها در کتاب نهضت‌های اجتماعی عدالت‌خواهانه در ایران ذکر شده‌اند؛ جلد اول؛ قیام گنومات و مزدک. جلد دوم؛ قیام به آفرید، عمار بن یزید المهری، هاشم بن حکیم و بابک خرم‌دین. جلد سوم؛ قیام بردگان به رهبری علی بن محمد برقی و جنبش مومنان. جلد چهارم؛ قیام سرداران در دوران مغول، جلد پنجم؛ قیام مردم گیلان و تبریز در دوران صفوی. حال باید دید که آیا این داده‌های تاریخی برای اثبات وجود حرکت و جنبش طبقاتی عدالت‌خواهانه در جامعه ایران کافی نیست؟ تکرار می‌کنم عدالت‌خواهی در جامعه ما فرضیه نیست بلکه حقیقت تاریخی است و در اثبات این حقیقت تاریخی بررسی تاریخ مبارزات طبقاتی عدالت‌خواهانه در ایران ادامه دارد.

|| شما سنت تاریخ‌نویسی بر مبنای وقایع‌نگاری درباری را نقد کرده‌اید، اما برخلاف نظریه‌پردازانی که متن تاریخ و سنت تاریخ‌نویسی را به‌عنوان محصول اندیشه یا امتناع اندیشه مورد نقد قرار داده‌اند، به مردم بازمی‌گردید و اینکه این منابع درباره طبقات فرودست چه دیدگاهی داشته‌اند. از مشکلات این نوع تحلیل، که استخراج آتی‌تر تاریخ‌نگاری مردمی از درون تز تاریخ‌نویسی حکومتی است، بگویید.

تاریخ‌نگاری مردمی یعنی کشف و بیان حقایق اجتماعی. بررسی ساختار جامعه مورد نظر طبقاتی و مسائل ناشی از آن امر دشواری است که انجام آن مشروط به شرایطی است: نخست آنکه مورخ خود را از مردم دانسته و در خدمت طبقات محروم خواستار استقرار عدالت اجتماعی با رفع سلطه طبقه حاکم باشد و از فنا شدن در این راه ترسد و عقب‌نشینی نکند. چنین محققى باید مخالف نژادپرستی، ناسیونالیسم و تعصبات فرقه‌ای، دینی و مذهبی نیز باشد. نکته مهم دیگر؛ آشنایی محقق با ایدئولوژی‌ها و نظریات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و ادیان و مذاهب است تا بتواند درباره متونی که بررسی می‌کند نظری داشته باشد. همچنین به کار بردن دقت علمی در بررسی متون، مقایسه آنها و شناخت وابستگی‌های طبقاتی و تفکر روایان و نویسندگان کتب و روایات از جمله واجبات یک بررسی علمی است.

متأسفانه در بسیاری از متون تاریخی و روایات با جانب‌داری مورخین و روایان از سلاطین، خلفاء، ثروتمندان و حاکمان و دشنام‌گویی و نسبت دادن انواع زشتی‌های اخلاقی به رهبران قیام‌های مردمی سروکار داریم؛ در بسیاری از متون با رونویسی بدون ذکر مأخذ از روایات قبلی مواجه می‌شویم. ... به این سبب مقایسه متون امری ضروری است.

|| در مواجهه انتقادی با سنت تاریخ‌نویسی درباری و در شرایط محدودیت منابع، شما روی آورده‌اید به منابع مستشرقین



یادداشت

یادداشت اختصاصی حجت الاسلام زائری؛

مؤسس دیدگاه وحدت گرا خود امیرالمؤمنین (ع) بودند/وحدت، تاکتیک نیست



یادداشتی از حجت الاسلام محمدرضا زائری درباره ضرورت حفظ وحدت اسلامی در پی می آید؛

اهتمام جدی به گسترش وحدت بین مسلمین موضوعی تازه و تاکتیکی نیست که بعد از انقلاب و در جمهوری اسلامی مطرح شده باشد بلکه این یک رویکرد استراتژیک است که از زمان خود امیرالمؤمنین علیه السلام وجود داشته و شاید بتوانیم بگوییم که مبدع این رویکرد خود امیرالمؤمنین علیه السلام و فرزندان ایشان هستند که در سخت ترین شرایط برای حفظ یکپارچگی امت اسلامی کوشیدند و برای تحقق این آرمان از همه چیز خود گذشتند.

این میراثی است که در طول تاریخ شیعه وجود داشته و در روایات بعضی از مصادر خیلی معتبر و مهم شیعی و در دوران شکل گیری کبان اجتماعی شیعه نقل گردیده، به طور صریح به این موضوع تأکید شده و کسانی که نسبت به این موضوع بی اهتمام باشند و خللی در این همبستگی دینی ایجاد کنند، خائن شناخته شده و حتی در بعضی روایات به شکل صریح این افراد لعن شده اند.

بر این اساس کسانی که با میراث معرفتی خاندان اهل بیت علیه السلام آشنا بوده اند به طور طبیعی از قدیم به این موضوع التزام و اعتقاد داشته اند و آن را موضوعی تازه و عجیب نمی بینند و علمای بزرگ متقدم مثل شیخ مفید و شیخ طوسی به چنین روش و رویکردی شناخته می شوند طوری که در مقام عمل هم خود با عالمان اهل سنت در تعامل و ارتباط بودند و هم در بین شاگردان آنها از اهل سنت فراوان دیده می شود و در میان متأخرین هم مشی امثال مرحوم آیت الله بروجردی چنین بوده است.

حتی کسانی که با این میراث اهل بیت علیه السلام آشنا نباشند و این پیشینه راهبردی ثابت و اصیل را شناسند در سالهای اخیر به شکل آشکار و روشن ضرورت آن را درک می کنند و به طور طبیعی درمی یابند اتفاقاتی که اکنون در منطقه در حال رخ دادن است

از شهید بهشتی صحبت می کند، ایشان را یک امت و ملت می داند. ملت در ادبیات قرآنی یک الگو و شاخص است که بقیه باید از او تبعیت کنند و همین طور حضرت امام خمینی، امام موسی صدر را به عنوان یک مثال که شایستگی اداره یک جامعه را دارد ذکر کرده بودند. بر این اساس باید در سطوح مختلف این تدابیر صورت گیرد تا از یک طرف نخبگان دینی و گروههای مرجع مانند روحانیت و ائمه جماعات نسبت به این مسئله توجه داشته باشند و آگاهی بخشی کنند و از طرف دیگر کارگسترده و قوی رسانه ای برای بصیرت بخشی به مخاطب عام صورت گیرد تا در مقابل هجوم وسیع رسانه های تفرقه افکن و تشنج آفرین به ایمنی لازم برای حفظ خود دست یابد و البته این کار بسیار سخت و دشواری است.

چیزی که طی قرن ها با بی توجهی و غفلت از سوی دوستان و به عمد از طرف دشمنان تخریب شده به راحتی ترمیم نمی شود و باید عده ای واقعا فداکاری کنند و از جان و مال و آبروی خود در راه این هدف بزرگ بگذرند تا شاید تراکم غفلت ها و بی خبری ها و انباشته های سوء تفاهم ها و بدگمانی ها به مرور برطرف شود و زخم های کهنه کینه و بددلی به تدریج التیام یابد. این آزمون بزرگ وفاداران به اسلام ناب و حقیقت آرمان های پیامبر اکرم و اهل بیت او علیهم السلام است و اینک باید تصمیم بگیرند که یا تسلیم جاهلان و افراد ناآگاه و سطحی بشوند و در شیپور ناسازگاری و تفرقه بدمند یا اینکه برای تحقق آرمان های اسلام بایستند و فداکاری کنند و با روشننگری و آگاهی بخشی جامعه مسیر تحقق آرمان وحدت را هموار سازند.

اعتقاد و باور ما این است که این جهاد سرانجام به نتیجه خواهد رسید و تمرکز بر نقاط اساسی مشترک توحید و رسالت و قبله و قرآن به تقویت بنیان امت اسلام خواهد انجامید و ثمرات شیرین پرهیز از توقف در نقطه های اختلافی و فرعی کام همگان را شیرین خواهد کرد و را یقین داریم که دیر یا زود با شکست نهایی دشمن و نقش برآب شدن نقشه استکبار جهانی و پیروزی جبهه حق بر جبهه باطل همه متوجه خواهند شد که این فداکاری و مجاهدت ها چه ارزش و قیمتی داشته است.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود که این دین با غربت آغاز شده و دوباره هم غریب خواهد شد و همانطور که از آغاز اسلام با فداکاری و مجاهدت امثال عمار یاسر رشد پیدا کرد، امروز هم اگر بخواهیم اسلام اصیل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام اقتدار یابد و گسترش پیدا کند باید همان گونه به میدان بیاییم و خود را آماده سرنوشت ابودر و عمار بکنیم.

نمی شود از اسلام محمدی حرف زد ولی در خانه نشست و منتظر تعریف و تمجید افراد بود، نمی شود از اسلام علوی حرف زد اما مثل معاویه در آسایش و لذت زندگی کرد. اگر کسی بخواهد در زمره اصحاب رسول خدا و امیر مؤمنان به شمار آید باید برای اسلام مجاهدت کند و باید تحمل تنهایی کشیدن و به غربت ماندن و فحش خوردن و درک نشدن و غریبانه شهید شدن را داشته باشد.

شکستن سنت های غلط و عادت های ناپسند و باورهای نادرست دشوار است و رویارویی با تعصب ها همیشه و در هر جامعه ای با مقاومت روبرو می شود و مخصوصا آنجا که این تعصب ها صبغه دینی و مذهبی داشته باشد کار دشوار تر است، اما آنچه تحمل این تلخی ها را آسان می سازد این باور و اعتقاد است که ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف به همه این غربت ها و تنهایی ها پایان خواهد داد و با عزت و اقتدار اسلام عزیز همه خستگی ها و آزرده گی ها زدوده خواهد شد.

و نقشه هایی که استکبار جهانی و صهیونیسم برای جهان اسلام دارد، به شکل تاکتیکی وحدت را می طلبد. ضرورت این توجه و حساسیت این قضیه هم روز به روز افزایش می یابد و گسترش پیدا می کند و این به دلیل قدرتی است که امت مسلمان بدان دست یافته است و بی تردید هرچه عزت و اقتدار امت اسلامی بیشتر شود، فعالیت دشمن برای از بین بردن این اتحاد و یکپارچگی نیز بیشتر خواهد شد و همین موضوع اقتضا می کند تا تدابیر و اهتمام ما نیز به همین نسبت ارتقا یابد.

طبیعتا وحدت و همدلی هم با تعارف و شعار و آرزو و حرف های قشنگ اتفاق نمی افتد. تحقق چنین آرمانی اولاً نیاز به یک عمل جدی دارد و ثانیاً این عمل باید در سطوح مختلف از نخبگان تا مردم عادی محقق گردد و همچنین باید عملی باشد که در زندگی جاری مردم و متن جامعه دیده شود و کاملاً محسوس و ملموس باشد. هنگامی که از وحدت صحبت می کنیم، صحبت از کار فرمایشی یا شعاری نیست که مثلاً در کنفرانس وحدت حرف های زیبا بزنیم و با هم عکس یادگاری بپندازیم، این وحدت باید در سطوح مختلف و به شکل واقعی و عملی رخ بدهد و کسانی هم که در مسند امور مختلف دینی، علمی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی هستند باید به شکل عملی برای تحقق ابعاد گوناگون آن چاره اندیشی کنند.

در گذشته های دور چهره های برجسته ای چون مرحوم سید جمال الدین اسدآبادی و در تاریخ معاصر هم حضرت امام خمینی و رهبر بزرگوار انقلاب اسلامی حضرت آیت الله خامنه ای الگوهای درخشانی برای این رویکرد به شمار می روند که نه تنها در مقام فکر و نظر همین رویکرد را داشتند بلکه عملاً قدم به این میدان گذاشتند و کارهای تاسیسی و بنیادین آنان فضای فرهنگی و اجتماعی را به شدت متأثر ساخت و جریان ساز و حرکت آفرین بود.

تجربه عملی جناب امام موسی صدر در لبنان و تجربه مرحوم شهید دکتر بهشتی در آلمان نیز نمونه های خیلی روشنی برای این موضوع هستند لذا وقتی امام امت

بازشناسی ماهیت گفتار دین/ اشتراکات و تفاوت‌های زبان دین و قرآن

یادداشتی از حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمدباقر سعیدی روشن، عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه



زبان دین، امروزه یکی از موضوعات مهم در فلسفه دین و کلام جدید است که مسائل گوناگونی را در بر می‌گیرد. برخی از این مسائل البته دیرینه و کهن است: شیوه پیام رسانی الهی به مردم آیا همان زبان عرف عقلاست یا عرف ویژه؟ دین، تنها دارای زبان ظاهری و یک بعدی است یا آنکه در عین برخوردار بودن از زبان ظاهری دارای زبان تأویل پذیر و چند بعدی است؟ این پرسشها نمونه پرسشهای سنتی است که به حسب نیاز تفسیر متون دینی از دیرباز مطرح بوده است اما برخی دیگر از این مسائل کاملاً جدید است یا دیدگاه‌هایی نویافته است. معنا و معنا‌داری گزاره‌ها و آموزه‌های دین، بررسی نقش و کارکرد زبان دین از منظر انگیزشی و واقع‌گرایی، حیرت‌آفرینی یا فیصله بخشی زبان دین، تأثیرپذیری یا تأثیرپذیری زبان دین از فرهنگ و زبان عصر، نیز در این راستا قابل ارزیابی است.

این سخن مسائل که اضلاع تازه‌ای در قلمرو زبان و نقطه ثقل مطالعات فیلسوفان دین و متالهامان است، امروز در تطبیق با قرآن کریم نیز مطرح و نیازمند جدی است. تعیین موضوع در مسائل یاد شده مبنای تفسیر و هرمنوتیک خاص قرآن را رقم می‌زند و تأثیر راهبری در تفسیر قرآن دارد. در این سلسله یادداشت به صورت مختصر تلاش شده است در سبیری منطقی نخست مفاهیم مربوط به پژوهش از جمله اصطلاحات زبان، زبان دین و زبان قرآن توضیح یابد، سپس مسائل مطرح در زبان دین و نگرشهای سنتی و دیدگاه‌های جدید غرب بیان شود تا زمینه مناسبی برای ورود به مسائل زبان قرآن و ضرورت طرح آنها فراهم آید. «زبان دین»، مرکب از دو واژه زبان و دین است. مفهوم زبان تا حدی مشخص است اما مراد از دین، بستگی به تعریف ما از دین دارد؛ از دین، تعریف‌های متنوعی شده است. واژه زبان در لغت، به معنای اندام ماهیچه‌ای معروف، لغت و گویش هر جامعه مانند، عربی، فارسی یا انگلیسی است و در اصطلاح بر توانایی انسان در تفهیم و تفاهم از طریق تولید کلام اطلاق می‌شود و تکلم و گفتار، ظهور این توانمندی است. از این رو مقصود از بحث زبان دین همان بازشناسی ماهیت گفتار است که از جنبه‌های مختلف مطالعه می‌شود.

در قرآن کریم، زبان به همان معنای لغوی، عضو طبیعی در دهان به مفهوم لغت و گویش هر قوم و نیز به معنای بیان و گفتار به کار رفته است. زبان را می‌توان براساس چگونگی انتقال پیام، به زبان اخباری و انشائی، زبان حقیقی و مجازی، زبان مرزی، زبان تمثیلی، اسطوره و غیره تقسیم کرد. کاربردهای مختلف زبان متناسب با واقعیتها و زمینه‌های معنایی در عین آنکه نشان دهنده کارکرد مختلف توصیفی، تجلیلی، انگیزشی و احساسی است، منشأ تقسیم بندی‌های گوناگون همچون زبان علمی، محاوره‌ای، رمزی، هنری، فلسفی، اخلاقی، حقوقی، دینی و مانند آنهاست. همواره میان زبان و واقعیت رابطه مداوم است. به این معنی که مبنای زبان و علت وجودی آن واقعیت بیرونی است که شعور و ادراک آدمی آن را منعکس می‌کند.

می‌دانند؛ «زبان دین» به این معناست که دین با چه زبانی سخن گفته و چگونه پیام خدا را به مردم رسانده است. در حالی که «زبان دینی» چیزی فراتر از آن است و هر زبانی را که درباره دین و مفاهیم آن یا تجربه‌های معنوی سخن می‌گوید و نیز سخن گفتن مردم با خدا و کیفیت عبادت و مناجات با خدا را شامل می‌شود. اما واقعیت آن است که عامل اصلی در طرح زبان دین بررسی مفاهیم و جملات متون دینی بوده است، هر چند به مسامحه این مفهوم توسعه یافته و در برخی کاربردها، شرح و تفسیر متون دینی، یا سخنان دین‌ورزان و هر نوع احوال معنوی را نیز شامل شده است.

برخی متفکران نیز بر این باورند که هر گاه زبان به صورت دینی به کار رود، دینی می‌شود. به این معنی که دینی بودن، ویژگی نوع خاصی از زبان، در مقابل نوعی دیگر نبوده بلکه وصف شیوه خاصی از کاربرد زبان است و هر واژه یا جمله رایج در زبان عادی می‌تواند به گونه‌ای در درون زمینه خاصی از باورها و رهیافتها به کار رود که هدفهای مورد نظر دین را پی بگیرد و باورهای دینی خاصی را بیان کند. بنابراین بهتر است واژه دینی در ترکیب زبان دینی، به جای اینکه به عنوان توصیف کننده نوع ویژه‌ای از زبان لحاظ شود، به عنوان قیدی که شیوه خاصی از کاربرد زبان را بیان می‌کند، در نظر گرفته شود.

پژوهش در ماهیت گزاره‌های دینی از جهت معنا‌داری و بی‌معنایی، انگیزندگی و معرفت بخشی، نمادین بودن و غیره، امروز معطوف نظر فیلسوفان دین است، البته متون دینی مشتمل بر انجالی گوناگونی از گزاره‌های هستی‌شناختی، کلامی، تاریخی، اخلاقی، تشریحی و جز اینهاست اما در این میان گزاره‌های کلامی به ویژه مسائل مربوط به حوزه اسماء و افعال الهی، برای بسیاری از اندیشمندان چالش برانگیز و محل نزاع است و بلکه برخی نظریه‌ها در خصوص همین حوزه مطرح است.

فلسفه زبان، نام موضوعی در خود فلسفه است و در صدد پاسخ به مسائلی است که با زبان ارتباط دارد؛ مانند اینکه چگونه با واقعیت رابطه برقرار می‌کنیم؟ ماهیت معنا چیست؟ صدق، دلالت و ضرورت منطقی چیست؟ عمل‌گفتاری چیست؟ موضوع اصلی زبان دین، ارزیابی مفاهیم، گزاره‌ها و آموزه‌های موجود در متون دینی است که از زوایای متفاوت درباره آن پژوهش می‌شود.

زمینه و عواملی مانند معناشناسی متون دینی، تهافت‌های متون دینی، تعارض علم و دین، پیدایش فلسفه تحلیلی و جز آن در پیدایش و گسترش مباحث زبان دین دخیل بوده است. ضرورت بحث زبان قرآن از دو بعد در خور بررسی و مطالعه است؛ بعد معناشناختی و ضرورت درونی، با توجه به ویژگیهای درونی قرآن که بازشناسی زبان قرآن مبنای فهم آن است و دیگر از بعد فرهنگی - اعتقادی و ضرورت بیرونی و مسائل نوپدید. مهمترین مسائل زبان قرآن را می‌توان در محورهای ماهیت معنایی مفردات زبان قرآن، شیوه زبان قرآن، نقش و کارکرد آن، حیرت‌آفرینی و فیصله بخشی، تک وجهی بودن یا چند وجهی بودن آن، تابع بودن زبان قرآن از فرهنگ زمانه یا فراتاریخی بودن ارزیابی کرد.

از تعریف اندیشمندان مسلمان چنین به دست می‌آید که دین عبارت از مجموعه گزاره‌هایی از عقاید، اخلاق و قوانینی است که خداوند متعال به واسطه پیامبران خویش، از راه کتابهای آسمانی، برای اداره قوانینی است که خداوند متعال به واسطه پیامبران خویش، از راه کتابهای آسمانی، برای اداره جامعه انسانی قرار داده است. از این رو می‌توان گفت موضوع اصلی زبان دین، ارزیابی مفاهیم، گزاره‌ها و آموزه‌های موجود در متون دینی است که از منظرها و دیدگاههای گوناگون پژوهش می‌شود.

برخی میان دو اصطلاح زبان دین و زبان دینی تمایز قائل شده‌اند و این دو اصطلاح را از حیث معنا متفاوت

یادداشتی از یحیی یثربی:

راه و روش فعلی پژوهش غلط است/ مسیر طولانی تحول در علوم انسانی



یاری رساندن به پیشرفت پژوهش جای تردیدی نیست، افزود: اثر مثبت تشویق و پاداش تنها زمانی مشخص می شود که مسئله ای وجود داشته باشد و با وجود آن مسئله دآوری درست و علمی انجام شود، زیرا اگر دآوری درست نباشد، انتخاب و گزینش برای پاداش و تشویق براساس عوامل غیرعلمی، از قبیل شهرت، وابستگی به جناح های سیاسی، رفاقت، بده بستان های کاسب کارانه و ... خواهد بود. بدیهی است، تشویقی که براساس دآوری علمی و عادلانه انجام نپذیرد، نه تنها به تولید علم یاری نمی رساند، عملاً جریان پژوهش و تولید علم را با متوقف کرده و با به بیراهه کشاند و منجر به نتایج وخیمی می شود، از جمله انزوای شایستگان و مطرح شدن فرصت طلبان.

این استاد فلسفه در ادامه اظهار داشت: همین دو نتیجه می تواند در هر جامعه ای باعث نابود شدن امکانات اصلی شده و کارهای مهم را تا حد نمایش و بازی و سرگرمی تنزل درجه دهد. متأسفانه، در جامعه ما، به دلیل علمی نبودن دآوری ها، گاهی آثاری برگزیده می شوند که نه تنها انتخابشان امری صحیح و عادلانه نیست، بلکه این انتخاب به زمینه و امکان کار جدی نیز آسیب می زند. شوربخانه همین دلایل کافی است تا در جامعه سنتی ما کسی علاقه ای برای تالیف واقعی کتاب نداشته باشد و اکثر آثاری که چاپ شده و در اختیار مردم قرار می گیرند، شامل تصحیح، حاشیه نویسی و بازنویسی آثار نویسندگان پیشین و نیز ترجمه باشد که همگی نوعی کتاب سازی هستند، ولی خود، اثر علمی معتبر و ارزشمندی از لحاظ حرفه ای و اعتباری نمی باشند.

وی در پایان ضمن اعلام آمادگی بی مزد و منت خود برای ساماندهی وضعیت پژوهش می نویسد: بنا به فرمایش خود شما، من به عنوان یک محقق به شما می گویم که راه و روش فعلی پژوهش غلط است. راه درست را همانطور که اکنون گفتیم، بارها و بارها به مراکز فرهنگی تذکر و نشان داده ام. اما، این مسئولان هستند که باید نقد نویسندگان را به آیین نامه تبدیل کنند و کار پژوهش و تشویق را سامان بخشند تا آثاری پدید آید که مشکل بگشایند، نه این که از میان آثار پدید آمده یکی را برای تشویق انتخاب کنند، ترجمه باشد یا تصحیح، یا هر چیز دیگر.

پژوهش، یعنی مجهول، مشکل، بن بست و ابهام. یثربی خطاب به رئیس جمهور می نویسد: پس از یافتن مسئله ای که ارزش تحقیق و پژوهش داشته باشد، باید محققان و پژوهشگران را دعوت کرد تا در خصوص آن تحقیق کرده و پاسخی برای این مشکل و مسئله پیدا کنند. اینجاست که نقش مسئولین و کارگزاران قوه مجریه بسیار پررنگ تر می شود. زیرا، باید دست به دست پژوهشگران داده و آنان را در رسیدن به پاسخی که بتواند مشکل را حل کند یاری کنند. آن گاه، مسئله دآوری و تشویق پیش می آید. اگر تا قبل از انجام پژوهش انتظار دآوری داشته باشیم، نه تنها پژوهش و نظریه پردازی را به بازی گرفته ایم، بلکه عملاً دانسته و ندانسته راه نقد را بسته ایم. دآوری در حاصل پژوهش ها و نظریه ها، امری ضروری است، اما جایی که کاستی را شناخته و مسئله را مشخص کرده اند. در چنین حالتی، پژوهش و فعالیت هرکسی که در راه حل شدن مشکلی قدم بردارد، ارزیابی شده و قدر می بیند. اما، آیا عده ای که واقفاً یا به طور مصلحتی، بر این باورند که آن چه داریم، بی عیب و نقص است و تاکنون هم کاری در نقد و ایجاد مسئله نکرده اند، حق دارند که به دآوری دیدگاهی بنشینند که دم از کاستی و مسئله می زند؟ وی در ادامه این یادداشت با بیان اینکه در نقش تشویق و پاداش برای

ما هنوز، نه تنها موجودی خود را به نقد نکشیده و به کاستی هایش پی نبرده ایم، بلکه در برابر نقد سنت موجودمان، حتی در حد مبارزه هم ایستادگی می کنیم. بنابراین، بدون شناخت کاستی ها و مشکلات و بن بست ها، پژوهش های ما، در حد دستمال بستن به سر بی درد خواهد بود. هر وقت بتوانیم راه خود را یافته و بی تقلید از دیگران و بدون نگاه متعصبانه و کورکورانه به آثار پیشینیان و معاصرین، خود و داشته های خود را به نقد بکشیم، به مرحله ای می رسیم که «مسئله» برایمان مطرح می شود.

در بخش دیگری از این یادداشت آمده است: مسئله، فرزند نقد است. اصلی ترین بخش پژوهش آن است که مسئله ای برای ما مطرح باشد، نکته ای مبهم و مجهول که به نظر برسد با رفع و حل آن مشکلی حل شده و معرفتی افزوده می شود. اما، مسئله چیست؟ نکته جالب آنجاست که برخی به خاطر ارتباط با مراکز علمی کشورهای پیشرفته شنیده اند که پژوهش باید مسئله محور باشد، اما معنای این جمله را مخصوصاً در حوزه علوم انسانی درست درنیافته اند! زیرا، تلقی همگانی از معنای مسئله محوری این است که پژوهش موضوع محور نباشد. مثلاً، درباره کل فلسفه به عنوان یک موضوع پژوهش نکنیم، بلکه پژوهش را در مسائل آن، مانند علیت، اثبات واجب، مقولات دهگانه و غیره، انجام دهیم! درحالی که، «مسئله» به این معنا نیست. مسئله در حوزه

یحیی یثربی، استاد بازنشسته فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی به مناسبت اهدای جوایز کتاب سال، در یادداشتی خطاب به رئیس جمهور نوشت: سخنرانی شما را در مراسم «کتاب سال» ۱۳۹۴ خواندم و شنیدم. نخست باید بگویم شما به عنوان رئیس قوه مجریه نباید زبان به شکوه و گله باز کنید، بلکه باید به جریان اجرایی کتاب توجه کرده و بر آن کوشید که مسئولان علوم و تحقیقات شما کار تحقیق را در جامعه ساماندهی کنند.

وی در ادامه با بیان اینکه با این موعظه ها و آیین ها و تشویق ها کار به جایی نمی رسد، یادآور شد: ما چند دهه است که می گویم باید در علوم انسانی تحول پیدا کنیم، اما عملاً می بینیم که هیچ اتفاقی نیفتاده است. حتی در حد تعریف این تحول! زیرا درست و روشمند عمل نکرده ایم! راهی که برای ایجاد تحول در علوم انسانی، در پیش گرفته ایم، راه درستی نیست. ما هنوز راه و روش درست پژوهش و نحوه صحیح تشویق پژوهش ها را نمی دانیم. ما مسیری طولانی برای ایجاد تحول در علوم انسانی و کلا در مسئله پژوهش داریم.

در ادامه این یادداشت آمده است: اولین و مهم ترین قدمی که در این باره باید برداشته شود، نقد به روش علمی و صحیح آن است. با نقد می توان کاستی های موجود را شناخت و فهمید که فلان نظریه در فلان جا و فلان قسمت به بن بست رسیده و هیچ مشکلی را حل نکرده و به هیچ مجهولی پاسخ نمی گوید. اما،

یادداشتی از شریف لک زایی؛

روش شناسی جریان سیاست متعالیه؛ از ملاصدرا تا امام خمینی (ره)



شریف لک زایی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی یادداشتی اختصاصی با موضوع تأثیر جریان های فکری - فلسفی در اتفاقات سیاسی و شکل گیری پیروزی انقلاب اسلامی در اختیار خبرگزاری مهر گذاشته است. این یادداشت را در ادامه می خوانید؛

در مورد جریان هایی که به خصوص در ایران معاصر وجود داشتند متن هایی تولید و بحث هایی انجام شده است، ولی نکته مغفولی که به نظر می رسد که در مورد آن کمتر بحث شده، موضوع جریانهای فکری - فلسفی است که محمل و زمینه ساز جریانهای سیاسی در ایران معاصر بودند. به نظر مؤثرترین و شاید پایدارترین جریان، بحث و جریان فلسفی و حکمی است که در سنت فلسفه اسلامی در ایران جریان داشته است.

شروع این جریان که به طور مؤثر وارد جریانهای سیاسی و اجتماعی شد به ملاصدرا بر می گردد و در واقع باید ملاصدرا را آغازگر عصر و فضا و فکر و اندیشه جدیدی تلقی کنیم که به لحاظ مبنایی در همه جریانهای فکری ایران معاصر تأثیر گذاشته است. البته ناگفته نماند که اندیشه های ملاصدرا مبتنی بر سنت فلسفه سیاسی و اسلامی ماست که در گذشته های دور ریشه دارد، اما نقطه مهم و قابل توجه این است که ملاصدرا با توجه به فضای فکری زمانه خود و اقتضائات جامعه عصر و زمان خود، دستگاه جدیدی را در حوزه فلسفی و فکری به عنوان حکمت متعالیه تولید کرد که این جریان اگرچه در دوره زیست ملاصدرا با بی مهری هایی مواجه شد و رونق پیدا نکرد اما در قرن دوازدهم با تلاشهای مرحوم «بیدآبادی» به حوزه علمیه وارد و جاری شد و فلسفه متعالیه جزو دروس حوزه های علمیه قرار گرفت و در ادامه این روند با حاج ملاهادی سبزواری ادامه پیدا کرد و بعدها با استمرار مباحث حکمی، فلسفی و عرفانی توسط آیت الله شاه آبادی به حضرت امام خمینی (ره) رسید. همان طور که گفته شده مرحوم بیدآبادی از اعیان مرحوم شاه آبادی است و شاه آبادی، استاد حضرت امام (ره) به ویژه در عرفان است که امام (ره) استفاده های زیادی را از ایشان به عمل آورد.

نهضت ناتمام مشروطیت

به هر حال به نظر می رسد این جریان هم در دو نهضت عظیمی که در ایران معاصر اتفاق افتاد و هم در جریانهایی که به در ایران معاصر اقدام و فعالیت می کردند و با اوضاع و احوال و موضوعات سیاسی و اجتماعی مواجهه داشتند مؤثر بود. بخشی از این تأثیرات در نهضت مشروطه محسوس و مشهود است که در بخش عمده اش با حضور رهبران دینی بود که به خصوص واجد نگرشهای فلسفی بودند. در واقع عمده این بزرگان در جهت بومی سازی و دینی سازی مشروطه عمل کردند و بحثهایی را ارائه دادند.

آخوند خراسانی، فیلسوف متعالیه و شاگرد حاج ملاهادی سبزواری بوده است و آثار اصولی ایشان، به ویژه اثر گرانسنگ ایشان با عنوان «کفایة الاصول» متأثر از مباحث فلسفی و به ویژه حکمت متعالیه است. ضمن اینکه آخوند خراسانی، شاگرد آیت الله شیخ انصاری هم هست که می بینیم اصول شیخ انصاری متأثر از مباحث فلسفی متعالی است. در واقع فلسفه آنان در فقه شان تأثیرگذار بوده است که ممکن است ملموس نباشد. البته در نوآوریهای که داشتند می توانیم این را مشاهده کنیم. در مباحث اصولی می بینیم که اساساً در بسیاری از موارد، زبان و حتی روح مباحث آنها فلسفی شده است. در آثار مرحوم «نائینی» هم چنین نگاهی مشهود است.

در آن دوره مرحوم نائینی با نگارش کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» فقه سیاسی متعالی را به نگارش در آورد. به هر حال ایشان به بومی سازی و دینی سازی مشروطه توجه داشته و آن را با زبان دین و دین داران نگاه داشته است. این وضعیت را می توانیم در شیخ انصاری به عنوان استاد آخوند خراسانی و بسیاری از افرادی که در عصر مشروطه تأثیرگذار بودند مشاهده کرد. هم فقه شیخ انصاری متأثر از حکمت و فلسفه متعالیه و هم اصول ایشان متأثر از این حکمت است و حتی پیش از آن، می توانیم بگوئیم حاج ملاهادی سبزواری احیاگر سنت فلسفی صدرایی در دوره قاجار بوده است.

از سوی دیگر به نظر می رسد این جریان فکری فلسفی متعالی با بحث بیداری اسلامی، بیداری جهان اسلام و احیای فقه اسلامی سید جمال الدین اسدآبادی هم گره

خورده است. نقطه مغفول راجع به همه این بزرگواران به ویژه سید جمال الدین اسدآبادی این است که بحثهای فلسفی شان مغفول واقع شده است و از تأثیرات آن بر مسائل اجتماعی و سیاسی دوره معاصر غفلت شده است. براساس مطالعات و مباحثاتی که با برخی از اساتید داشتیم این گونه به نظر می رسد و ما بر این اعتقاد هستیم که جریان فکری فرهنگی سیدجمال و بیداری و احیای اسلامی که این بزرگوار مطرح کرده دقیقاً و کاملاً مؤثر از فضایی است که حکمت متعالیه در خدمت آن بزرگوار قرار داده است. البته این عقیده به این معنا نیست که جریان فکری فلسفی متعالی به تنهایی اقدام می کرده است و به تنهایی پیش می رفته است.

معتقدیم جریان فلسفه متعالی و فقه، دوشادوش هم پیش می رفتند؛ یعنی متفکران فلسفه متعالی از جمله بزرگانی که از آنها یاد شد هم در عرصه فلسفه تبحر داشتند و هم در عرصه فقه مجتهدان و فقیهان طراز اول و زبردستی بودند و هم در فقه تبحر داشتند و هم در اصول نوآوریهای داشتند و هم توانستند در جریانات سیاسی - اجتماعی از موضع و پایگاه فقهی و فکری بسیار بلندی وارد شوند و سعی کنند که آنها را توجیه و استدلال کنند تا به نوعی در فضای سیاسی اجتماعی مشارکت کنند و مؤثر باشند.

در همین جا لازم و مفید است که از مرحوم علامه امینی یاد کنیم که مجموعه گرانسنگ «الغدير» را نگارش کردند. ایشان از همین منظر با نگارش این اثر از اعتقادات و باورهای تشیع پاسداری کردند و با نگاه فلسفی و داشتن پایگاه فلسفی به دنبال این کار رفتند و وظیفه خود را به عنوان اندیشمند و متفکر، دفاع از اعتقادات و باورهای شیعی و احیای معارف اهل بیت (ع) قرار دادند. متأسفانه باید یادآوری کنیم که در شناخت اندیشه های مرحوم علامه امینی، مباحث فلسفی ایشان مغفول واقع شده است. اینکه جایگاه فلسفه در اندیشه ایشان چیست و چقدر تأثیرگذار بوده تا ایشان به این سمت و سو حرکت کنند، بررسی نشده است.

به نظر می رسد ایشان با بنیاد فکری و فلسفی که برخوردار بوده است توانسته در جهت دهی به کارهای علمی و نگارش آثارش تأثیرگذار باشد. لازم است این نکات مغفول بازشناسی و واکاوی شود. چنان که برخی از بزرگان هم تصریح کرده اند این بزرگان از پایگاه فلسفه و عرفان به سمت مسائل اجتماعی و سیاسی حرکت کرده اند و فقه آنان در مواجهه با مسائل فلسفی به پویایی رسیده و درگیر مباحث اجتماعی و سیاسی شده است و از رکود خارج شده است.

این متفکران و بزرگواران و دیگرانی که از آنها نامی نبردم در فضای نهضت مشروطه و در دوره قاجار در جریانهای سیاسی و اجتماعی به عنوان متفکران طراز اول تأثیرگذار بودند و به هر حال توانستند مردم را به این سمت و سو جهت دهی کنند. البته معلوم است که در نهضت مشروطیت ما به نتیجه ای که باید می رسیدیم، نرسیدیم و در واقع نهضت مشروطه، نهضت ناتمامی بود که تمام نشد؛ مگر در انقلاب اسلامی.

انقلاب اسلامی

از این منظر همین جریان فکری به عنوان مؤثرترین جریان فلسفی و حکمی در ایران معاصر توانست در انقلاب اسلامی هم مؤثر باشد. شاید غیر از ادله محتوایی و استدلالی، بزرگترین رهبران و متفکران حکمت متعالیه هستند که در این نهضت و انقلاب عظیم حضور داشتند. حضرت امام (ره) اولاً به عنوان فیلسوف و معلم اخلاقی و عارف و فقیه و مرجع

در این حرکت سهیم بود و نقش اصلی و کلیدی و اولیه را برعهده داشت و طبیعتاً نگاه سه لایه ای را هم در آثار، هم اندیشه و هم در سیره ایشان می توان به وضوح دید. در واقع ایشان از نگاه فلسفی و برهانی وارد شدند و هم از نگاه عارف و سالک الی الله قلم و قدم زده و همین طور از نگاه و منظر فقیه و مرجع تقلید دست به عمل زده است. بنابراین ترکیب سه لایه ای و تأثیرپذیری ایشان از حکمت متعالیه مشهود است. ضمن این که تأثیر بسیار بلندی در تجلیل و عظمت ملاصدرا از ایشان صادر شده است.

امام(ره) مدرس و استاد حکمت متعالیه بودند و سالها فلسفه متعالیه را تدریس می کردند و به طور قطع می توان گفت ادامه دهنده این مسیر و جریان فکری فلسفی در دوره معاصر بودند.

در ادامه این روند می توان از استاد مرتضی مطهری یاد کرد که به نوعی هم احیاگر حکمت متعالیه بودند و هم پاسخهایی به مسائل نوپدید از منظر حکمت متعالیه می دادند. جریانهای فکری درگیر در دوره ایشان به خصوص در دو مکتب کاپیتالیسم و سوسیالیسم و مارکسیسم خلاصه می شد و طبیعتاً اگر از همین منظر تقابل ایشان با این دو مکتب را ببینیم به هر حال متوجه می شویم که زبان و مواجهه ایشان با این مکاتب رقیب و مکاتبی که در آن موقع بر اندازان فکری نخبگان تسلط داشتند از چه پایگاه و منظری به وجود آمده است.

طبیعتاً حکمت متعالیه ظرفیت بسیار عظیمی را به ایشان داده است. چا دارد از علامه سید محمد حسین طباطبایی به عنوان استاد شهید مطهری یاد کنم که ایشان هم به عنوان احیاگر حکمت متعالیه و پاسخگو به پرسشهای نوپدید جامعه حرکت می کردند و شاگردان ایشان از جمله شهید بهشتی و دیگران غالباً به عنوان کسانی که در انقلاب اسلامی نقش آفرینی کردند در انقلاب اسلامی حضور داشتند. می توان گفت شهید بهشتی به طور مستقیم متأثر از حکمت متعالیه بوده است و توانسته به ویژه در حوزه نهادسازی و تأسیس تشکلهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تأثیرگذار باشد.^۲

به نظر می رسد اندیشمند برجسته معاصر امام موسی صدر در لبنان به عنوان دوست دیرین شهید بهشتی این روند را استمرار بخشیده و به انجام رسانده است. به ویژه فعالیت های وی در تحول و ارتقای جایگاه شیعیان و تعمیق همزیستی مسالمت آمیز شیعیان با دیگر فرق در لبنان و به ویژه ارتقای فرهنگی و علمی و اقتصادی شیعیان تأثیرگذار بوده است. همچنین لازم است از ایجاد جریان مقاومت در لبنان در مقابل رژیم صهیونیستی یاد کنیم که ایشان حضور مؤثری داشت و اقدامات ایشان در این امر بسیار مؤثر بوده است و امروزه حزب الله در لبنان وامدار اندیشه و عمل امام موسی صدر از یک طرف و انقلاب اسلامی از طرف دیگر است.

در ادامه لازم است از شهید سیدمحمدباقر صدر یاد کنیم. نقل می شود علامه جعفری به عنوان متفکر بسیار برجسته در عصر ما فرمودند: من به توصیه شهید سیدمحمدباقر صدر، کتاب «الشواهد الربوبیه» ملاصدرا را در نجف تدریس می کردم که معلوم است شهید صدر از روشن بینی و روشنفکری خاصی برخوردار بوده و می دانست متونی مثل «الشواهد الربوبیه» چقدر مهم است که باعث شد به فردی مانند علامه جعفری توصیه کند این کتاب فلسفی را در حوزه نجف تدریس و به نوعی در احیای این فلسفه تأثیر ایفا کند. البته ما بسط مسائل اجتماعی و سیاسی را در بحثهای آیت الله صدر مشاهده می کنیم که طبیعتاً نیاز به مذاقه بیشتری در این زمینه و واکاوی تأثیرات فلسفه بر اندیشه ایشان هستیم.

افزون بر اینها بایستی از شهید مفتاح باید به عنوان مکمل شهید مطهری و بانی وحدت حوزه و دانشگاه یاد کرد که ایشان هم به عنوان مدرس و متفکر و مفسر و شارح

حکمت متعالیه نگاه ویژه ای در مباحث فکری جامعه معاصر داشتند. به ویژه اینکه اخیراً تعلیقات ایشان بر اسفار اربعه ملاصدرا هم منتشر شده است. نگارنده تا مدتها تردید داشت که آیا می توان ایشان را به عنوان حکیم حکمت متعالیه قلمداد کنیم یا نه؟ به هر حال با انتشار این متن تردید موجود برطرف شد. متن تعلیقات شهید مفتاح بر اسفار اربعه، قیل از پیروزی انقلاب اسلامی آماده شده و در اختیار امام موسی صدر در لبنان قرار گرفته تا با حمایت ایشان در مصر به چاپ برسد که البته با غیبت امام موسی صدر و ربایش وی توسط قذافی، معلوم نیست این متن به چه سرنوشتی دچار شده است.

خوشبختانه فرزندان شهید مفتاح تلاش کردند و با یادداشتهایی که باقی مانده بود این متن را منتشر کردند و طبیعتاً ایشان به عنوان حکیم حکمت متعالیه از پایگاه و موضع فلسفی به مباحث ورود پیدا می کرد و در بحث وحدت حوزه و دانشگاه در پرتو جریان فکری و فلسفی متعالیه نقش آفرینی کرده اند. در بحثی مانند وحدت حوزه و دانشگاه وجود نگاه فلسفی می تواند به پیش برد بحث به ویژه در حوزه دانشی تأثیرگذار باشد.

می توان از آیت الله انصاری شیرازی به عنوان تداوم بخش جریان حکمی متعالیه که در پیروزی انقلاب اسلامی نقش بسیار مهمی را ایفا کرد یاد کرد. ایشان به عنوان یکی از شاگردان برجسته امام و علامه طباطبایی بعد از انقلاب هم همین مباحث حکمی و فلسفی به ویژه شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری را بارها و بارها تدریس کرده و سفره شاگردپروری ایشان رونق بسیاری داشته است. دکتر مهدی حائری یزدی در حوزه فلسفه اخلاق فعالیت علمی داشتند و در این حوزه حرفهای جدیدی را مطرح کرد. همچنین باید از مرحوم آشتیانی و احیای فلسفه متعالیه یاد کرد.

به نظر می رسد باید از جامعیت حکمت متعالیه یاد کنیم که اینها به عنوان جریان فکری مؤثر در ایران معاصر نقش آفرینی کردند. اینکه از این بزرگان یاد می کنم به خاطر این است که هم تاکنون از این منظر ذکری از این بزرگان نشده است و هم اینکه اگر ادعایی در این سطح صورت گیرد، مسلماً اهل نظر می پرسند که مصادیق چیست؟ اینها همه مصادیق طرح یا حادثه بسیار بزرگی است که در انقلاب اسلامی اتفاق افتاد. همه این بزرگان نام برده شده هم فقیهان و مجتهدان بسیار برجسته و هم مفسران بزرگ قرآن و هم فیلسوفان برجسته ای بودند. همه بزرگانی که از آنها یاد شد درس تفسیر قرآن داشتند و متهابایی راجع به تفسیر قرآن دارند که در صدر اینها می توان از علامه طباطبایی، حضرت امام(ره)، شهید مطهری و امام موسی صدر یاد کرد. البته شهید بهشتی هم آثاری در زمینه تفسیر قرآن دارند که هنوز منتشر نشده است و امیدواریم به زودی منتشر شود.

علامه جوادی آملی هم در دوره جدید تداوم بخش حکمت متعالیه هستند. در مباحث ایشان می توان موضوعات جدید روز را کاملاً مشاهده کرد؛ بحثهایی نظیر اسلام و محیط زیست، سیاست متعالیه، اسلام و روابط بین الملل، حقوق بشر اسلامی و به ویژه مباحث اخلاقی که در سالهای اخیر توجه ویژه ای داشتند. به ویژه اینکه در حوزه اخلاق به لحاظ نظری و عملی مشکلات زیادی داریم. با توجه به بداخلاقی هایی که در جامعه صورت می گیرد خصوصاً در عرصه عمل و رفتار با مشکلاتی مواجه هستیم که ایشان عهده دار این بحث هستند. اینها مفسران بزرگ قرآن و عارفان بسیار برجسته ای هستند که در صدر آنها حضرت امام(ره) و دیگر متفکرانی که از آنها یاد کردم قرار دارند. معتقدم این جریان فلسفی در حوزه سیاست و اجتماع مؤثر بوده و هست؛ زیرا اینها خودشان فعالان سیاسی و اجتماعی بودند. همه این بزرگواران ورود بسیار

خوب و فعالانه ای در عرصه های اجتماعی و سیاسی داشتند. بنابراین از این منظر می توان این جریان را به عنوان مهمترین و مؤثرترین جریان فکری و فلسفی به شمار آورد. در مورد آیت الله بروجردی هم این موضع می تواند روشننگر باشد. آیت الله بروجردی هم در دوره ای مدرس فلسفه بودند و در دوره اید دیگر به عنوان مرجع تقلید در قم حضور داشتند. ایشان مسائل فلسفی به خصوص در حوزه فلسفه غرب را برای پاسخ به حضرت امام خمینی(ره) ارجاع می دادند. اگر کسی سؤالی داشت و بحثی در حوزه فلسفی داشت برای پاسخ ایشان به امام(ره) ارجاع می دادند. حتی قبل از ایشان مرحوم حائری یزدی به عنوان مؤسس حوزه علمیه قم مخالف فلسفه نبوده است.

طبیعتاً اگر مخالف بودند به فرزندان اجازه نمی دادند که نزد امام(ره) فلسفه بخوانند؛ آن هم اسفار اربعه ملاصدرا. همین امر نشان می دهد از دید باز و روشنی برخوردار بودند که می توان به عنوان مؤسس حوزه علمیه قم ایشان را در این حوزه قرار داد. البته نگارنده ادعایی ندارد که مرحوم حائری به عنوان مؤسس حوزه علمیه قم، فیلسوف متعالیه است اگرچه به نظر می رسد به صورت عمومی همه این بزرگواران در جریان فلسفی متعالیه تنفس می کردند و آموزش دیدند اما به هر حال ایشان مخالفتی با این جریان نداشته و فرزند ایشان سالها نزد امام(ره) اسفار اربعه تلمذ کرده است.

به نظر می رسد در دوره جدید و سالهای اخیر به موازات اینکه این فلسفه و جریان فکری نوآوریهای دارد و ابتکارات جدیدی را بروز و ظهور می دهد و در حوزه فلسفه سیاسی متعالیه و سیاست متعالیه صحبت می کند و قلم می زند و اندیشه پردازی و نظریه پردازی می کند، محصول این جریان فکری مؤثر در دوره معاصر و حداقل در چهار صد ساله اخیر در ایران معاصر است.

جمع بندی و خاتمه

در هر صورت آنچه گذشت به اجمال به این سؤال پاسخ می دهد که چگونه از فلسفه ملاصدرا به انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی و جمهوری متعالیه می رسیم. طبیعتاً با این نگاه می توان از این جریان به عنوان یک جریان فکری مؤثر و از این متفکران به عنوان نمایندگان شاخص این جریان یاد کرد که در حوزه مباحث سیاسی و اجتماعی در دوره معاصر نقش آفرینی کردند. تبیین هر کدام از بخش های یادداشت حاضر برعهده مقالات دیگری است که نگارنده سعی در انجام آن دارد.

به ویژه در این نگاه تحولات مهم دوره معاصر از اهمیت بیشتری برخوردار هستند. چه آنجا که تحول رژیم قاجار به پهلوی رخ می دهد و مرحوم مدرس یک تنه به مقابله با پهلوی اقدام می کند و چه در دوره ملی شدن صنعت نفت و تلاش هایی که مرحوم کاشانی در این زمینه انجام می دهد. به هر حال تأثیرگذاری فکری حکمت متعالیه بعلاوه آموزه های تشیع و منشر بزرگانی که از آنان یاد شد در عرصه سیاسی و اجتماعی می تواند مورد توجه و بررسی و تحلیل قرار بگیرد.

اگر ملاصدرا ابعاد تئوریک حکمت متعالیه را بسط داد این امام خمینی بود که در طی فرایند پرورش حکمت متعالیه این حکمت را بر اوج نشاند و دست به نظام سازی زد. جریان فکری و فلسفی مورد بحث چنین مسیری را مورد توجه و ارزیابی و بررسی قرار می دهد و از این جریان به عنوان قوی ترین جریان سیاسی و اجتماعی در دوره معاصر یاد می کند و بر آن است ابعاد و زوایای ناندیشیده آن را تبیین نماید. یادداشت حاضر درواقع به مثابه ورود به مبحث جریان شناسی فکری، فلسفی، حکمی و عرفانی تحت عنوان حکمت متعالیه است که با چنین منظری نیازمند بسط، و تأمل و بررسی بیشتری است.



اندیشه فقهی آل سعود، ادبیات عرب را منفعل کرده است

متن پیش رو یادداشتی است از قاسم عزیزی مراد، دانشجوی دکتری ادبیات عرب دانشگاه علامه طباطبائی که به کیفیت و نوع نگرش اندیشه های فقهی عربستان و بازتاب آن در ادبیات و فرهنگ عربی می پردازد.

رشد، پیشرفت و تکوین فرهنگ و فردیت آن رابطه ای تنگاتنگ با مؤلفه ها و شبکه های عنصر «قدرت» دارد. در واقع با نهادن مسأله قدرت در کانون آسیب شناسی های فرهنگی و اجتماعی در تمامی مؤلفه های خود تمدن ها را می توان در تحلیل گفتگمانی و تکوینی آنها بررسی نمود. مطالعه و بررسی این عنصر در ادبیات و فرهنگ عربی اهمیتی به غایت دارد. زیرا در ادبیات هر تمدنی، ما نوع نگرش آنها به مقوله های فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و... را دریافت می نماییم چرا که بر این اعتقادیم که ادبیات حادثه ای است که در زبان اتفاق می افتد و دارای ابعاد گوناگون فکری، فرهنگی، اجتماعی و... است. در این میان این ادبیات به عنوان کیفیت و نوع نگرش اصحاب آن ملت؛ ما را به مطالعه کردارهای اجتماعی مکنون نهادهای و گفتگمان ها سوق می دهد و به تأملات درباره ی کردارهای زبان هنری هر فرهنگی رهنمون می سازد.

در این نوشتار برآنیم تا نگاهی کلی بر ادبیات عرب بیفکنیم و وجه غالب این ادبیات را در دوره های مختلف تاریخی و یا به عبارت بهتر در دوره های مختلف سیاسی تعیین کنیم زیرا همانطور که هر فرهنگی با وجه غالبی رو به سوی حرکت است و در پیشرفت و پسرفت آن فرهنگ، عنصر وجه غالب اهمیت به سزایی دارد. به عنوان مثال در تبیین جریان های فکری تمدن یونان وجه غالب و یا عنصر عقل تمامی نمودهای فرهنگی را زیر سؤال می برد و در پیشرفت و پسرفت تمدن یونان و یا به عبارت بهتر در ظهور تمامی جریانهای فکری عقل عنصری بارز است که به هیچ وجه نمی توان آن را نادیده گرفت. در این میان متن که وجه غالب تمدن اسلامی به حساب می آید در فرهنگ عرب با نمود ادبیات کاملاً آشکار است و شاید بتوان گفت که ادبیات تمامی فرهنگ عرب است.

ادبیات و قدرت را به هیچ وجه گسستی نیست و اینکه تأثیر کدام بدر دیگری نمود پیدا می کند در تمدن و فرهنگ های مختلف، متفاوت و گوناگون است. اندیشه های فقهی در تمدن اسلامی را نمی توان در این نوع تحلیل ها نادیده گرفت. زیرا اندیشه های فقهی در

بسیاری موارد نه به تبع از متن های تمدن اسلامی بلکه به تبع از قدرت و در پی آن خوانش نادرست صورت می گیرد.

در این باره رژیم آل سعود بیشترین نمود را در ادبیات عرب از زمان محمد بن عبدالوهاب تا آغاز حمله ی ناپلئون به مصر را دارد. چه رابطه ای بین اندیشه های فقهی آل سعود و نگرش های ادبی و فرهنگی عرب وجود دارد؟ آیا این نوع اندیشه ها مسیر ادبیات عرب را تغییر نداده است؟ آیا ادبیات موجود عربی در بازه های سیاسی گوناگون ادبیات مردم است یا ادبیات اندیشه های فقهی آل سعود؟ این تأثیر تا چه حد است؟

در اندیشه های فقهی آل سعود افرادی همچون ابن تیمیه و... وجود دارد که افکار این نوع اندیشمندان با وجه غالب حس رو به سوی حرکت بوده و هست. اینها در تمامی اندیشه های فقهی که به زعمشان برگرفته از کتاب قرآن و سنت است با دو ابزار حس و تجربه حرکت می کنند و ماده را اصل این نوع اندیشه ها می دانند که همین امر با کتاب قرآن که در بیش از نود درصد دعوت به تفکر می نماید در تعارض است. به عنوان مثال در فقه این اندیشمندان مؤلفه اجتهاد هیچ نقشی ندارد چرا اجتهاد برگرفته از نیروی عقل است و با وجه غالب آنها در تعارض. این نوع اندیشه فقهی آل سعود در تمامی بازه های ادبی ادبیات عرب نمودی دو چندان داشته و مسیر ادبیات به آن وابسته شده است. ما در ادبیات این فرهنگ اگر بخواهیم وجه غالبی را تعیین کنیم چیزی جز سه عنصر «توصیف»، «منفعت» و «حس» را نخواهیم یافت و اگر شاعرانی چون ابونواس ردی بر گفته ی ما باشد پاسخ این است که این شاعران به هیچ وجه از اندیشه عرب تغذیه نمی شوند چرا که در آثار آنها به مراتب شاهد نقد فرهنگ عرب و به تمسخر گرفتن آن بوده ایم و هستیم.

آری رژیم آل سعود با نگاه غیر اجتهادی در فقه خود ادبیات را از نگرشهای فکری، فرهنگی و اجتماعی به دور کرده و آن را وارد حس و منفعت نموده است. البته این امر در ادبیات عرب از زمان جاهلی نمود داشته است که در پایان نمونه ای را می آوریم به طوریکه در ادبیات این ملت هیچ گونه فکر مقاومتی در برابر

جریان های فرهنگی و فکری و اجتماعی وجود ندارد. ادبیات آنها در وجه غالب خود با اندیشه های فکری جریان ساز نبوده و هیچ موقع مؤلفه های فرهنگی جامعه را شکل نداده است. بلکه ادبیات آنها بازتاب اندیشه های صاحبان قدرت و منصب بوده است که این امر درباره ادبیات ایران تا اعتبار زیادی صادق نیست. به طور مثال اگر هجوم مغول به خاور را نقطه ی مشترک بین دو فرهنگ در نظر بگیریم ادبیات عرب در مقابل این هجوم سرسپرده است و به کامل گردن خضوع فرو افکنده و به انحطاط رفته است. اما در همین بازه در فرهنگ و ادبیات ایران شاعران به نامی چون حافظ، سعدی، مولوی و... ظهور کردند که اندیشه آنها در برابر هجوم مغول نه تنها سر تعظیم فرود نیارود بلکه باعث تغییر اندیشه مغول شد. مگر این نوع اندیشه های فرهنگ و ادب ایرانی نبود که مغول را وادار به خضوع و سرسپردن نمود تا جایکه آنها نه تنها فرهنگ ایرانی را نتوانستند از بین ببرند بلکه در دوره ای مشغول اقدامات فرهنگی با اندیشه ایرانی بودند که از جمله آنها به مسجد گوهر شاد به نیکویی می توان نام برد. اما این امر در ادبیات عرب کاملاً معکوس است و ادبیات آنها با سرلوحه قراردادن اندیشه های همچون اندیشه های فقهی آل سعود و عدم اجتهاد و مقاومت در برابر مغول سر تعظیم فرود می آورد و ادبیات وسیله ای برای فراموشی ظلم می گردد و نه اندیشه ای برای تغییر و نابودی ظلم و سستیز.

آری، رژیم آل سعود با اندیشه های فقهی خود از زمان محمد بن عبدالوهاب که تغذیه فکری و فرهنگی رژیم است؛ مسیر ادبیات عرب را به کلی تغییر داده و درب اجتهاد و مقاومت را در این ادبیات به طور کلی هفت قفل زده است که یارای گشودن نیست. در واقع این نوع از وجه غالب حس و منفعتی در فرهنگ عرب نقش اساسی داشته و از زمان محمد بن عبدالوهاب این امر مضاعف گردیده است. ماجرای سقیفه که اسلام را نیز وارد نمود قدرت کرد و تمدن اسلامی را از جریانهای فکری، فرهنگی و اجتماعی به دور نمود و وارد جریانهای قدرتی کرد؛ نیز می توان مؤلفه ای از اندیشه های فقهی دانست که بزرگترین ضربه را به تمدن اسلامی وارد کرده است.

یادداشت اختصاصی حجت الاسلام ایزدهی؛

ظرفیتهای جهانی شدن گفتمان انقلاب اسلامی

حجت الاسلام والمسلمین سیدسجاد ایزدهی، مدیر گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در یادداشت پیش رو، به ظرفیتهای جهانی شدن انقلاب اسلامی ایران پرداخته است

باید توجه داشت که هر رفتاری در جهان در مکان و زمان خاصی صورت می‌گیرد و کسانی که آن حرکت را انجام می‌دهند در زمان و مکان خاصی محدود شده‌اند. اما آنچه مهم است این است که این رفتار خاص بتواند ظرفیتهای جهانی داشته باشد. به عنوان مثال زبان‌های بسیاری در جهان وجود دارند که دارای ظرفیتهای مختلفی هستند. برخی از این ظرفیتهای خاص به کشورها محدود می‌شوند اما برخی زبان‌ها ظرفیتهای بیشتری دارند که در چندین کشور یا بخش‌هایی از کشورهای مختلف استفاده می‌شوند. برخی زبان‌ها نیز کاربرد عمده و بین‌المللی دارند.

انقلاب اسلامی دارای مبانی جهانی و جهانشمول است

به عبارت دیگر ظرفیتهای جهانی یک زبان موجب می‌شود که گویش منطقه‌ای به گویش جهانی تبدیل شود. اگر این مثال درست باشد انقلابی که در سال ۵۷ در ایران رخ داد و رفتار خاصی از سوی مردم این کشور در اقبال مختلف به رهبری حضرت امام(ره) صورت گرفت، منطقی را به پیرامون خود عرضه کرد که بعدها فراگیر شد و ظرفیتهای جهانشمولی پیدا کرد. باید گفت این انقلاب که در زمان و مکانی خاص توسط افراد خاصی انجام شد دارای مبانی جهانی و جهانشمول است. الگوی امام(ره) بر مبانی اسلامی برگرفته از آیات و روایات استوار بود که از قضا پیامبر(ص) نیز در منطقه و زمان خاصی انقلاب جهانی خودشان را عرضه کرده بودند اما ظرفیتهای فراگیر آن موجب شد که پس از مدتی منطق پیامبر(ص) منطق جهانی شده و مورد پذیرش نیمی از جهان آن زمان واقع شود. بنابراین، منطق و ظرفیت در زمان و مکان خاص جلوه می‌کند اما قابلیت فراگیری دارد. امام(ره) بر اساس همین آموزه‌ها انقلاب را با همراهی مردم به پیش برده و به پیروزی رساند که محوریت آن قرآن کریم است که مخاطبش فقط مؤمنان نبوده و مخاطب آن «مردم» هستند. [۱]

خداوند به واسطه قرآن در پی هدایت همگان است [۲] و به قشر خاص و منطقه خاص و قومی خاص اختصاص ندارد. در منطق شیعه، منطق مهدویت وجود



است به بحث معنویت اقبال نشان دهد اما چاره‌ای ندارند جز اینکه معنویت منفعل خود را مدنظر قرار دهند و در قالب معنویت دروغین عرضه کنند. حتی شکل و شیوه انقلاب که همان راهپیمایی گسترده و مستمر بود به صورت جدی در کشورهای دیگر دنبال شد و نتیجه داد. از نکات جدی که می‌تواند به بعد جهانی اشاره کند این است که همه کشورهای که در حوزه شرق و غرب قرار دارند سعی می‌کنند این انقلاب را از بین ببرند که مشخص می‌کند این خط سومی است که می‌تواند رقیب جدی باشد.

ظرفیتهای نظام سیاسی اسلامی

باید به چند مؤلفه به عنوان ظرفیتهای جدی نظام سیاسی اسلامی اشاره کرد: نکته اول بحث احیای اسلام به عنوان مکتبی جامع و جهانی است. در انقلاب اسلامی، اسلام به عنوان یک نظام پویا و فعال در عرصه جهانی مطرح شد و طرفداران بسیار جدی در میان مسلمانان یافت و توانست هویتی جدی برای اسلام به ویژه در کنفرانس کشورهای اسلامی ایجاد کند. نظام دوقطبی به چالش کشیده شده و قطب‌های جدیدی در عالم به وجود آمده‌اند که بر اثر این تأثیر بوده است.

قبل از انقلاب اسلامی ایران عمده دعوایا یا بعد نظامی و یا بعد اقتصادی داشت و بین کشورها صورت می‌گرفت پس از انقلاب این معادله هم تغییر کرد و

بحثی بدیع بود و وجود نداشت و به عنوان یک رقیب جدی وارد عرصه نظام‌های سیاسی شد.

نه شرقی و نه غربی و ستیزه با استکبار شعارهای محدود و ملی‌گرایانه نیست بلکه شعار، شعار جهانی است. در آن زمان هر نظامی ذیل نظام شرقی یا غربی قرار می‌گرفت و غیر متعهدها نقش چندانی در سیاست جهانی نداشتند. تأسیس نظام سیاسی که شرقی و غربی نباشد کاری جدید بود که تأثیرات علمی و عملی بر دولت‌ها و ملت‌ها گذاشت. به عنوان نمونه در فلسطین و لبنان و حتی مصر وقتی انقلاب‌ها حیثیت ناسیونالیستی و چپ‌گرایانه داشت پس از مدتی کاملاً تغییر می‌کند و هویت اسلامی می‌یابد.

نظام اسلامی به مستضعفین جهان هویت داد

امروز پس از سی سال عملاً بسیاری از کشورهای منطقه که بحثی از دموکراسی در آنها وجود نداشت متأثر از نظام مردمسالاری دینی، نظام‌های خود را به چالش می‌کشاند و استبداد و سلطنت را بر نمی‌تابند. نکته بسیار مهم این است که نظام اسلامی به مستضعفین جهان هویت داد و وقتی مسلمانان در حالت انفعال قرار داشتند امام(ره) با منطق اسلام سیاسی که قادر است در صحنه اجتماع و سیاست نقش ایفا کند به مسلمانان جهان هویت بخشید. اگر غرب زمانی با معنویت گرایایی مواجهه جدی داشت امروزه مجبور

دارد که جهانشمول است و داعیه هدایت حداکثری جهان را در سر دارد و به آرمان رسانیدن تمدن عالی اسلامی را مطرح می‌کند. در اسلام بحث جهاد برای هدایت بشر وجود دارد [۳] و قبل از بحث جهاد نیز دعوت به اسلام مورد توصیه قرار گرفته است این قضیه در انقلاب اسلامی ایران در قالب صدور انقلاب و مفاهیم و مولفه‌های فراگیر و فطری آن جلوه گر شده است.

از جمله این مولفه‌ها، ورود معنویت و اخلاق در سپهر سیاست است، اوایل انقلاب بحث معنویت بحث جدی در محتوا و پیام انقلاب اسلامی بود که موجب می‌شد معنویت رکنی اصیل در عرصه سیاست باشد. پس از مدتی این بحث فراگیر شده و برای دیگران بلکه دشمنان نیز بحث محوری تلقی می‌شود به گونه‌ای که «بوش» بحث جنگ‌های صلیبی را طرح کرده و خود را داعیه دار مسیحیت در مقابل اسلام بر می‌شمرد، حال اینکه پیش از انقلاب در جهان تنها دو بلوک کمونیست و سرمایه‌داری وجود داشت. در این زمان که مکاتب عمده جهانی سوسیال دموکراسی و لیبرال دموکراسی بود این منطق توسط امام(ره) طرح می‌شود که همان «مردمسالاری دینی» است که هم مردمسالاری مبتنی بر خواست مردم بوده و هم مبتنی بر دین است. در ذیل همین بحث، بحث سیاست و معنویت و اخلاق در عرصه سیاست مطرح شد. این در جهان آن روز

بسیاری از دعوای بعد هنجاری پیدا کرد. از طرف دیگر بسیاری از منازعات به ملت‌ها سرایت کرد و از بطن ملت‌ها جوشید و فقط به سیاستمداران و دولت‌ها محدود نشد. پس از انقلاب اسلامی خیزش فراگیری از سوی مستضعفین علیه مستکبرین فارغ از مسلمان بودن شکل گرفت که در آفریقا و امریکای جنوبی حضور داشتند.

اسلام سیاسی؛ گفتمانی جدید در عرصه سیاست جهانی

مؤلفه دیگر تغییر معیارهای قدرت در نظام بین‌الملل بود که اگر قبلاً شاخص‌های مادی داشت و افراد خاص در آن دخالت داشتند شاخص‌ها و معیارها تغییر پیدا کرد و مردم و معنویت به آن راه یافتند و تأثیرگذار شدند و دین به عنوان قدرت نرم به صورت جدی مطرح شد. پس از انقلاب، اسلام سیاسی به عنوان گفتمانی جدید در عرصه سیاست جهانی مطرح شد که تا پیش از آن سابقه نداشت و به صورت نظام‌مند وجود نداشت. مباحثی چون عدالت، اخلاق و معنویت سابقه‌ای در سیاست نداشتند و ورود نهادینه شان بسیار جدی بود.

نفی نظام سلطه و غرب محور از مواهب و پیامدهای انقلاب است که مؤلفه‌های دیگر است. در نهایت جهان اسلام به عنوان قدرتی مطرح در نظم جهانی موجود به شمار آمد. بسیاری از این مؤلفه‌ها به میانی انقلاب و بسیاری به غایب متکی است و بسیاری نیز در نظام سیاسی تجربه شده است. این ظرفیتی است که برای هر کس که بخواهد از نظم شرقی و غربی خارج شود به وجود آمده تا نظامی براساس رای مردم، عدالت و آزادی مبتنی بر هنجار مذهبی و ملی داشته باشد. اگر این الگوها کاملاً به صورت علمی طرح شود مورد قبول بسیاری از ملت‌ها می‌تواند قرار گیرد که محتاج زمان و تلاش علمی و عملی است همچنان که نهضت پیامبر(ص) توانست پس از مدتی خود را عرضه کند، منطلق انقلاب نیز قدرت عرضه خود را به جامعه جهانی دارد.

ابعاد پیام‌های انقلاب اسلامی

اصولاً پیام‌ها در یک فضای محدودی شکل می‌گیرد و تأثیرگذاری محدودی دارند. به عنوان مثال وقتی پیامبر(ص) انقلاب خود را در فضای محدود شهر مکه و مدینه شروع کرد، این پیام به افراد محدودی رسید اما پس از مدتی فراگیر شد و نه تنها شبه جزیره عربستان، بلکه یک سوم جهان را در بر گرفت که نشان دهنده قابلیت فرا مکانی و فرا زمانی پیام انقلاب پیامبر(ص) است. انقلاب اسلامی ایران نیز که در حدود ۳۰ سال پیش پیام جدیدی را در جهانی که دو قطب کمونیسم و

بعد پیام انقلاب اسلامی در بسیاری از کشورهای اسلامی رواج پیدا کرده و پس از مدت ۲۰ سال آنها نیز این گفتمان را باور کرده و بر اساس آن حرکت می‌کنند.

بیداری اسلامی؛ موج انقلاب اسلامی

امروز انقلاب اسلامی به عنوان موجی که در یک منطقه خاص صورت گرفته، دایره خود را وسیع کرده و به عرصه‌های مختلفی از زندگی مادی و معنوی ملت‌های دنیا تسری پیدا کرده است که امروزه بحث بیداری اسلامی است و به تبع آن، بیداری انسانی در کشورهای غربی زاینده همین تأثیرگذاری پیام انقلاب اسلامی است که ادامه پیدا خواهد کرد. منطبق این حرکت‌ها، منطق فطری است که ریشه در آرمان‌های بشری دارد به طوری که اگر پیامبر(ص) اوایل بعثت همین منطق را عرضه کردند و مخالفان ایشان از اقشار طبقات مرفه بودند پس از مدتی با برداشته شدن موانع، این حرف به گوش دیگران رسید و بسیاری از آن ملت‌ها با اشتیاق پیام‌های انقلاب پیامبر(ص) را درک و باور کردند.

اگرچه موانع زیادی بر سر راه انقلاب اسلامی قرار داده شده، اما عملاً راه نفوذ را در دل‌ها باز کرده و ملت‌ها به آن باور پیدا کرده‌اند. امروزه در کشورهایی همچون مصر، تونس، لیبی و ... این قضیه کاملاً مشهود و جدی است که بسیاری از آرمان‌های انقلاب اسلامی برای آنها شعار و سرلوحه کارشان شده است. نباید انتظار داشت که در هر کشوری دقیقاً خصوصیات و ویژگی‌های انقلاب اسلامی با همان ویژگی‌هایی که در کشور ما بوده منتشر شود زیرا هر کشور متناسب با نیازها و آرمان‌های خود بهره‌ای از این انقلاب می‌برد لذا ممکن است در کشورهای غربی این بیداری، شکل انسانی، بعد عدالت‌محوری، شایسته‌سالاری و تحقق عدالت سیاسی و اجتماعی به خود گیرد.

از سوی دیگر نیز ممکن است این بیداری در کشورهای شرقی بعد مذهب، معنویت و آرمان‌های فکری به خود بگیرد و در کشورهای اسلامی متناسب با آن و با حجم بیشتری صورت گیرد؛ هر چند در برخی کشورهای اسلامی، شیعه غالب نباشد و بعد ولایت فقیه به معنایی که ما قبول داریم وجود نداشته باشد، اما مردم‌سالاری دینی به ولایت فقیه محصور نمی‌شود و در هر کشور قوم و ملتی می‌تواند بومی شود یعنی مردم‌سالاری می‌تواند در عین شایسته‌سالاری و معیارهای اسلامی باشد.

امروزه الگوی بدیل کشورهای اسلامی برای تحقق آرمان‌های خود بحث مردم‌سالاری دینی متناسب با شرایط

کاپیتالیسم حاکم بودند به جهان عرضه کرد، در نوع خود بی بدیل بود، لذا نظام‌های غربی و شرقی سعی کردند این پیام رشد و توسعه نیابد و در این راستا موانع جدی همچون جنگ تحمیلی، جنگ نرم و محاصره اقتصادی و مواردی از این قبیل ایجاد کردند. پیامی که در انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی (ره) تولید شد، مبتنی بر آموزه‌های دین و شریعت بود و با فطرت انسان‌ها سازگاری داشت. این پیام پس از مدتی عملاً فرآیند شد و بسیاری از ملت‌ها آن را اخذ کردند و سرلوحه کار خود قرار دادند.

پیام‌های انقلاب اسلامی را به سه سطح انسانی، فطری و اسلامی می‌توان تقسیم کرد. پیام فطری انقلاب اسلامی به ملت‌ها عملاً کشورهای کمونیستی را تحت الشعاع قرار داد و معنویت و دین را به آنها عرضه کرد به طوری که پس از مدتی کشورهای کمونیستی تحت تأثیر مذهب قرار گرفتند و شاید بتوان گفت به تاسی از همین فضا جهانی که در آن زمان مادی‌گرا بود عملاً وارد فضای معنویت و مذهب شد و کشورهای تأثیر آنرا باور کردند و مجبور شدند مجدداً در همین فضا بازی کنند. بر این اساس که این گفتمان، گفتمان غالبی شد حتی در نزاع‌هایی که صورت می‌گیرد، غربی‌ها مجبور می‌شوند با گفتمان غالب مذهب و معنویت با نظام اسلامی برخورد کنند و فضای دینداری و مذهب صبغه غالبی پیدا کرد لذا این بعد فطری پیام انقلاب اسلامی بود.

بعد دیگر پیام انقلاب اسلامی، بعد انسانی آن است که مؤلفه‌هایی همچون عدالت را در بر می‌گیرد یعنی در زمانی که در کشورهای جهان بحث از عدالت، بحث محوری محسوب نمی‌شد و بیشتر مباحث مادی‌گرایی در کشورهای غربی و کمونیستی مطرح بود، ندای عدالت‌طلبی و اعتماد به اقشار ضعیف از سوی امام راحل، یک بعد انسانی ایجاد کرد که پس از مدت‌ها در کشورهای غربی جلوه‌گر شد و داعیه‌های صلح‌گرایی، عدالت‌گرایی، ضد جنگ و ضد سرمایه‌داری در آنها شکل گرفت.

بعد اسلامی پیام انقلاب اسلامی به ملت‌های دنیا به ویژه ملت‌های مسلمان است. انقلاب اسلامی معنویت را در دستور کار خود قرار داد و بر همین اساس توجه به اسلام و شریعت جدی شد و بسیاری از خودباوری‌های جدی در بین مسلمانان ایجاد گردید که در کشورهایی همچون مصر، لبنان، فلسطین و ... اگرچه حس ناسیونالیستی غالب بود اما پس از مدتی رویکردشان تغییر یافت و گفتمان غالب‌شان اسلام شد و موتور محرک‌شان برای مبارزه به اسلام تغییر پیدا کرد. این

بومی خودشان است، اگرچه آنها رهبری امام (ره) و آرمان‌خواهی مهدوی و آرمان کربلا را ندارند، اما در عین حال بسیاری از این آرمان‌ها فطری و برای آنها قابل استفاده و درک است. هرچه این ارزش‌ها بیشتر جلو برود، بومی‌تر خواهد شد، اما اهداف و مبانی آن تابع جغرافیای بومی آن کشور خواهد بود. اگر کشورهای اسلامی در این مسیر حرکت کنند، در کشورهای دیگر نیز خواه یا ناخواه این حرکت ایجاد خواهد شد و این به منزله ضرب‌المثلی است که در جهان عرب می‌گویند اگر نسخه‌ای در کشور مصر نوشته شود این نسخه در جهان عرب منتشر می‌شود و قابل استفاده برای همه خواهد بود. لذا اگر مردم شاخه آفریقا این هنر را داشتند که حاکمان مستبد را از خود دور کردند، خواه یا ناخواه این فضا در سایر کشورها نیز ایجاد خواهد شد و فضای مردم‌سالاری در آنها نیز گسترده خواهد شد. این حرکت‌ها آغاز راه است و باید کارآمدی خود را نشان دهند تا بتوانند الگوی عملی باشند و دیگران را به این سمت سوق دهند.

اگرچه ساختار جمعیتی و گونه‌های متعدد دینی و مذهبی در این کشورها متفاوت است و می‌تواند به عنوان چالش مطرح باشد اما در عین حال الگوی جدی به نام انقلاب اسلامی پیش‌روی آنها قرار دارد که می‌تواند از آن الگو بهره‌برداری کنند که در این صورت مشکل کمتری خواهند داشت. طبیعی است که در این بستر الگوی ترکیه برای آنها جذابیت نخواهد داشت به طوری که وقتی نخست‌وزیر ترکیه الگوی این کشور را برای حرکت‌های مردم کشورهای عربی ارائه کرد، اخوان المسلمین آنرا برنابیدند و اعلام کردند الگوی ما الگوی اسلامی است و بسیاری از ملت‌ها تابع چنین الگویی هستند.

مقاومت کشورهای استکباری و توطئه‌های آنها، تحت‌الشعاع قرار گرفتن کارآمدی نظام، وجود گونه‌های مذهبی و همچنین ساختارهای متفاوت داخلی این کشورها از جمله چالش‌های خیزش‌های اخیر است. اگر مردم این کشورها بصیرت و صبرشان را به کار گیرند، بر این چالش‌ها غلبه خواهند کرد و به پیروزی خواهند رسید. در چنین صورتی آرمان‌شهر مردم کشورهای عربی متناسب با شرایط بومی کشورشان محقق خواهد شد که این شرایط جهان را به سمت الگوی مطلوب که آماده شدن برای حکومت مهدوی است هدایت خواهد کرد.

[۱] سوره اعراف، آیه ۵۸؛ قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعاً [۲] سوره ابراهیم، آیه ۱، کتاب انزالنا الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور [۳] الکافی (ط - دار الحدیث) ج ۹، ص: ۳۸۸

مطالعات فرهنگی؛ آکادمیزه شدن روشنفکری

یادداشتی از ناصرالدین غراب، دانش آموخته دکتری جامعه شناسی نظری - فرهنگی دانشگاه تهران و عضو هیئت علمی گروه مطالعات فرهنگی دانشگاه علم و فرهنگ در پی می آید؛

دانشجویان مطالعات فرهنگی دانشگاه علم و فرهنگ از رشته ها و گرایش های علمی متفاوتی پا به این حوزه می گذرانند. از رشته های فنی مهندسی و علوم پایه گرفته تا رشته های علوم انسانی مانند زبان و ادبیات که البته حضور دانشجویانی از رشته های غیر علوم انسانی به خاطر ویژگی میان رشته ای بودن مطالعات فرهنگی پذیرفتنی است. اغلب این دانشجویان اما با وجود خاستگاه متفاوت شان، در یک چیز مشترک هستند و آنهم تاکید ایشان بر روشنفکری و کار روشنفکری است. البته برخی از آنها به خاطر بار منفی آن در موقعیت های خاص وانمود می کنند که اساساً چنین نیستند و از آن طرف می افتند که ما خود منتقد روشنفکر و روشنفکری هستیم؛ که این نیز خود روشنفکری است.

اساتید مطالعات فرهنگی که آنها نیز درس خوانده دانشگاه های متفاوت داخلی و خارجی هستند در یک چیز مشترک اند و آن هم این است که بیشتر آنها چون من، جامعه شناسی خوانده هستند و نه مطالعات فرهنگی. شاید در ایران تنها تعداد انگشت شماری از اساتید و پژوهشگران باشند که کار مطالعات فرهنگی کرده باشند. نبود مدعاهای خاص و روشن در مطالعات فرهنگی و بسر بردن آن در دوران طفولیتش در ایران شاید باعث شود که خیلی ها خود را در موقعیتی بیابند که وسوسه ورود به این عرصه را داشته باشند.

منتها هم دانشجویان و هم اساتید هر دو در یک چیز مشترک هستند و آن هم ناکام ماندگی و سرخوردگی از شکل گیری (یا ساختن) «امر اجتماعی» در جامعه ای است که درگیر چالش میان سنت و مدرنیته و به عبارتی دقیق تر چالش میان «امر فرهنگی» و «امر اجتماعی» است.

روشنفکر ایرانی سرخورده از ساختن امر اجتماعی به امر فرهنگی رو آورده است. چرا که اساساً «ساختن» کار دشواری است؛ آنهم ساختن امر اجتماعی که برای آن هزینه های زیادی باید پرداخت. جامعه شناسی در ایران مدتی در پی یافتن و ساختن آن بود اما آنقدر در معضلات روشی و نظری خود دست به گریبان شد که آن را فراموش کرد. عده دیگری از روشنفکران جامعه شناس برای ساختن امر اجتماعی در پی آن بودند که در قدرت سهیم شوند اما نتوانستند در رقابت های سیاسی جایی برای خودشان باز کنند؛ حتی نتوانستند از طریق مهندسی اجتماعی و اتخاذ رویکردی مساله محور و مهندسی اجتماعی در سیاست گذاری ها و برنامه ریزی ها عملاً جایگاهی برای خودشان بیابند. چرا که اساساً امر اجتماعی در فرایندی دراز مدت شکل خواهد گرفت و به قول ویلیامز نیازمند یک «انقلاب طولانی» برای محو موانع ساختاری پیچیده و عظیم است. چرا که به طور کلی «ملت» ها از شکل گیری آن و آماده سازی آن سرباز می زنند. «ملت» ها از اینکه به «جامعه» تبدیل شوند امتناع می ورزند. ملت ها از طریق قدرت فرهنگی است که هویت می یابند از این رو آنها خود را از طریق «امر فرهنگی» و نه «امر اجتماعی» سازماندهی می کنند و نیز سازماندهی می شوند.

نظام های قدرتمندی هستند. بخشی از این قدرت به توان و ظرفیت آنها در آکادمیزه کردن گرایش ها و جریان های فکری و هنری و در نهایت فرهنگی برمی گردد. دانشگاه ظرفیتی است که در بستر آن واژه ها، خواسته ها و گرایش ها تئوریزه و مفهوم پردازی می شوند. از سوی دیگر دانشگاه ها محیط هایی هستند که مناسبات خود را میان عوامل سازنده شان تحمیل می کنند. از این رو پدیده ها و نیروهای اجتماعی و فرهنگی را به خواست خود و بر اساس منطق خود مجدداً سازماندهی می کنند. در واقع مراکز آکادمیک الزامات خود را بر جریان های اجتماعی و فرهنگی تحمیل می کنند.

مطالعات فرهنگی به عنوان یک دانش میان رشته ای در فضای دانشگاهی از این الزامات نیز تاثیر پذیرفته است، از این طریق روشنفکری را به شیوه ای آکادمیک بازسازی می کند و روشنفکری در این شرایط باید به این الزامات نیز تن دهد. وفاداری به روش ها و شیوه های تحقیق جهت شناخت، رعایت هنجار های سازمانی و اخلاقی در محیط آکادمیک از این دست الزامات و قواعد آکادمیک می باشند. دانشجویان بایستی این روش ها را بیاموزند و در مطالعات خود بکار برند و این در حالی است که بخشی از روشنفکری انکار و نفی قواعد است. در این راستا دیده می شود اساتید مبدل به قدرت و یا نماینده قدرتی می شوند که روزی برای به زیر کشاندن آن مبارزه می کردند. با این حال به نظر می رسد که این الزامات ممکن است نیروی روشنفکری را مهار کند و روشنفکری کم و بیش افسارگسیخته را رام کند.

البته این نکته را باید خاطر نشان کرد که آکادمیزه شدن به معنای توانمند و قدرتمند شدن نیز هست. این بار قدرت در سایه ای از مفاهیم، تحلیل ها و شیوه های تحلیل یعنی گفتمان های علمی خود را پنهان می کند. این قدرت روشنفکری که تبدیل به گفتمان علمی شده است سعی می کند بخشی از توان خود را در قدرت و مقاومت های توده ای که ناخودآگاهانه در جریان زندگی روزمره پنهان است بیابد.

منبع: مجله خبری انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات

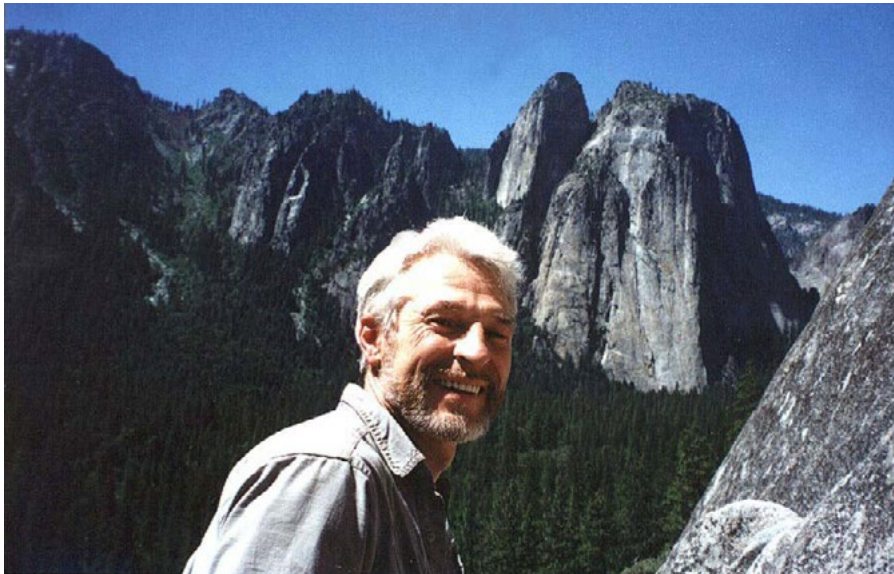
مطالعات فرهنگی بر خلاف جامعه شناسی به جای اینکه خود را به طور مستقیم با قدرت درگیر کند به دنبال بازایی، برساختن و برملا کردن قدرتی است که خود سرکوب می شده است و آن چیزی نیست جز قدرت گرو ه های حاشیه ای و فرودست. بر خلاف جامعه شناسی، مطالعات فرهنگی به دنبال دست یافتن به قدرت نیست بلکه در جست و جوی کشف آن در میان کانون های دیگر قدرت است. از این رو مطالعات فرهنگی خود نوعی مقاومت در برابر قدرت سیاسی است که فرهنگ برآمده از سنت را می ستاید و از طریق آن اراده خود را تحمیل و سازماندهی می کند. مطالعات فرهنگی اگر چه در ابتدای امر به نظر می رسد پناهگاهی است برای روشنفکرانی که شکست و ناکامی های جامعه شناسی را چشیده اند اما می تواند فرصتی باشد برای پیدا کردن راهی برای فهم و درک این چالش و نیز اقدامی برای نفوذ در آن و تا اندازه ای حل آن.

اما در اینجا چالشی که برای مطالعات فرهنگی مطرح می شود این است که چگونه بایستی امر فرهنگی که ریشه هایش در سنت است را به گونه ای شایسته بازسازی و باز نمایی کند. راهی که باقی می ماند این است که مطالعات فرهنگی خود را سوژه خود قرار دهد چرا که در ایران به عنوان مثال نه فرهنگ طبقات کارگری وجود دارد که اصحاب مطالعات فرهنگی ما همچون هوگارت، ویلیامز و تامپسون آن را ستایش کنند و نه خرده فرهنگ های مقاومتی در کار است که سبک های شان مورد تمجید و بلیس قرار بگیرد و نه خرده فرهنگ های رنگین پوست مهاجری داریم که استواریت هال از میان آنها برآمده باشد. اما چیزی که می ماند خود روشنفکری و فرهنگ روشنفکری در معنای عام است. از این رو مطالعات فرهنگی نوعی بازنگری در کار روشنفکری است؛ روشنفکری ای که در گذشته توده ها را بعضاً فرومایه تلقی می کرد امروزه آنها را مورد ستایش قرار می دهد و از نظر سیاسی دست نیاز به سوی آنها دراز می کند. گویی روشنفکری در جست و جوی خود در میان توده است؛ گویی گم کرده ای دارد که در دیگری می بیند.

چالش دیگر مطالعات فرهنگی بر خاسته از ضرورت های محیط آکادمیک است. نظام های دانشگاهی

ترجمه:

تشابهات و تمایزات طبیعت‌گرایی و تجربه‌گرایی



نقدی بر طبیعت‌گرایی یادداشتی از بس ون فراسن استاد فلسفه دانشگاه ایالتی سان فرانسیسکو است. کتاب او «تصویر علمی» که در سال ۱۹۸۰ به چاپ رسیده است از جمله مهم‌ترین آثار در زمینه غیرواقع‌گرایی علمی به شمار می‌آید. وی در سال ۱۹۸۶ جایزه لاکاتوش، و در سال ۲۰۱۲ جایزه همپل را به خاطر تالیف‌هایش در زمینه فلسفه علم دریافت کرده است. این یادداشت توسط زهیر باقری نوع پرست ترجمه شده است؛

می‌خواهم در مورد طبیعت‌گرایی در معرفت‌شناسی صحبت کنم. طبیعت‌گرایی وجهی متافیزیکی دارد که در اینجا نمی‌خواهم به آن بپردازم. تلاش من بر این است که تجربه‌گرا باشم ولی نمی‌توانم تجربه‌گرا بود. خیلی‌ها به من می‌گویند «تو تجربه‌گرایی؟» در پاسخ می‌گویم که من به همان معنا که پولس قدیس می‌گفت میتوان مسیحی بود به این معنی که تلاش کنیم مسیحی باشیم، تجربه‌گرا هستم. تجربه‌گرایی سنتی کهن در فلسفه است. ولی تغییر می‌کند، در سده بیستم بدقالبی‌هایی داشت، امیدوارم از این اشتباهات درس گرفته باشیم و تلاش کرده دیدگاهی تجربه‌گرا اتخاذ نمایم که امروز قابل دفاع باشد. سعی دارم در اینجا تمایز بین تجربه‌گرایی و طبیعت‌گرایی در معرفت‌شناسی را مورد توجه قرار دهم. ابتدا تلاش خواهم کرد زمینه مشترک بین این دو سنت فلسفی را مشخص کنم، سپس به جایی که مسیرشان از هم جدا می‌شود و تفاوت‌هایشان اشاره نمایم. اختلاف تجربه‌گرایان و طبیعت‌گرایان را خواهیم دید.

وقتی می‌گویم می‌خواهم تجربه‌گرا باشم و بینم تجربه‌گرایی امروز چه معنایی می‌تواند داشته باشد، در قدم اول باید متذکر شوم که تجربه‌گرایی یک نظریه یا تئوری نیست بلکه یک موضع فلسفی است. منظور از موضع، مجموعه‌ای از گرایش، روش، تعهد و باورهای است که شخص دارد. تجربه‌گرایی شکلی از فلسفه ورزی است. طبیعت‌گرایی نیز دقیقا به همین شکل ارائه شده است. در دهه ۴۰ سده بیستم، دانشگاه کلمبیا در شهر نیویورک مرکز مطالعات طبیعت‌گرایانه بود. آن زمان طبیعت‌گرایی جنبشی جدید در فلسفه آمریکا محسوب می‌شد.

کتاب «طبیعت‌گرایی و روح بشر» که مانفیست آن جنبش بود نیز در همان زمان به چاپ رسید، برخی از افرادی که در نگارش آن کتاب سهیم بودند را دیگر نمی‌شناسیم، ولی برخی از آنها را به خوبی به یاد داریم: دیویی، هوک، نیگل و رندل. هر یک از این چهار فیلسوف تأکید داشت که وقتی از طبیعت‌گرایی سخن به میان می‌آید از نظریه‌ای برای توصیف و چگونگی جهان صحبت نمی‌شود. منظور آنها از طبیعت‌گرایی تئوری یا دگما نبود، بلکه از آن به عنوان یک رویکرد فلسفی یاد می‌کردند، روشی که باید بدان وسیله فلسفه ورزی کرد. سیدنی هوک می‌گوید طبیعت‌گرایی تعهد به یک فرآیند است نه یک نظریه متافیزیکی. جان رندال می‌گوید طبیعت‌گرایی یک منش و خلق و خوست. این پاسخ‌ها با مواضع فلسفی متداول تفاوت زیادی دارد. اگر از شما در مورد موضع تان در فلسفه بپرسم احتمال زیادی دارد که به نظریه‌ای مشخص اشاره کنید.

یقینی ما، داده‌های حسی هستند. ولی در تجربه‌گرایی و طبیعت‌گرایی سده بیستم پذیرفته شده است که چنین مبنایی برای دانش یا باور عقلانی وجود ندارد. باید بیاموزیم با بی‌مبنایی زندگی کنیم. اجازه دهید قدری در این باره صحبت کنم تا تفاوت‌های نگرش من به عنوان تجربه‌گرا با طبیعت‌گرایان مشخص شود. اتو نوربرت فیلسوف تجربه‌گرای آلمانی می‌گوید ما در مواجهه با علم مانند ملوانان در دریا هستیم، ملوانانی که مجبورند کشتی خود را وسط دریا بازسازی کنند و این امکان برایشان فراهم نیست تا به ساحل بازگردند.

کواپن بارها به این تعبیر ارجاع داده است، کواپن شخصی است که در اواسط سده بیستم به عنوان پدر معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه از او یاد می‌شود. کواپن دو جهت را برای توجیه ضدیت با میناگروی تبیین می‌کند. او همچنین می‌گوید شرایط هیومی، شرایط انسانی نیز هست. این بدان معناست که او نقد هیوم به استقرا را می‌پذیرد و متعاقب آن هر گونه مبنای امن را رد می‌کند و همچنین هر گونه سازه امن برای توجیه باورها را نفی می‌کند. در سده بیستم این موضوع مسئله بزرگی برای تجربه‌گرایی بود. طبیعت‌گرایان در این دوران به شکل انگلی از اندیشه‌های تجربه‌گرایان بهره می‌بردند.

در ادامه می‌خواهم بین دو نوع استقرا تمایز قائل شوم. یک نوع استقرا که همه ما آن را انجام می‌دهیم؛ در این موارد در آنچه که بدان باور داریم فراتر از شواهد خود می‌رویم. مثلاً سنت آگوستین می‌گوید من باور دارم که اقیانوس واقعی است ولی هرگز اقیانوس را ندیده‌ام؛ وجود اقیانوس فراتر از شواهد در اختیار اوست. بدین معنا ما همواره در حال انجام استقرا هستیم. با این همه افرادی که خرافی هستند، نیز فراتر از شواهدشان می‌روند. افراد خردمند نیز چنین می‌کنند. ولی استقرایی دیگر داریم که فیلسوف‌ها همواره در مورد آن بحث می‌کرده‌اند؛ در واقع یک دستور العملی است که فرد خردمند در حین فراتر رفتن از شواهد باید از آن تبعیت کند. این دستور العمل قابل فراگیری و آموزش است. میتوان آن را فراگرفت و از شواهد فراتر رفت.

به عنوان مثال در افلاطون‌گرایی اعتقاد بر این است که مقوله‌های انتزاعی واقعی هستند و در مقابل در نام‌گرایی وجود واقعیت‌های جهان‌شمول نفی می‌شود و یا در فلسفه علم موضعی داریم که به اصلت قوانین طبیعت معتقد است و در نقطه مقابل موضعی که می‌گوید قوانین طبیعت وجود ندارد. همه اینها نظریه هستند و درباره واقعیت و آنچه که وجود دارد اظهار نظر می‌کنند. طبیعت‌گرایی به این شکل مطرح نشده بود چرا که رویکرد یا روشی فلسفی است. پنلوپه مدی (Penelope Maddy) - استاد دانشگاه کالیفرنیا - یکی از شارحان اصلی طبیعت‌گرایی نوین است. طی پانزده سال گذشته او تلاش کرده «طبیعت‌گرا بودن» را تبیین کند. او دقیقا همان چیزی را بیان می‌کند که شصت سال پیش مطرح می‌شد.

او می‌گوید طبیعت‌گرایی دکتربین نیست، بلکه یک رویکرد است. یک مجموعه پاسخ نیست بلکه روشی برای پاسخ گفتن به پرسش‌هاست. همچنین تأکید میکند طبیعت‌گرایی مجموعه‌ای از باورها یا یک نظریه نیست. من هم وقتی می‌خواهم بگویم تجربه‌گرایی در واقع چیست به همین مسائل اشاره می‌کنم. هر چند تجربه‌گرایی در گذشته با عباراتی مانند «تجربه تنها منبع دانش ما از جهان است» به عنوان یک واقعیت مطرح شده، ولی تجربه‌گرایی یا طبیعت‌گرایی را نباید به این شکل مطرح نمود، اینها روش‌هایی برای فلسفه ورزی هستند. مقایسه بین تجربه‌گرایی و طبیعت‌گرایی سه نقطه مشترک میان آن دو را به ما نشان می‌دهد. اول اینکه تجربه‌گرایی و طبیعت‌گرایی، هر دو ضد متافیزیک هستند. ولی متافیزیک را به یک شیوه نقد نمی‌کنند، همچنین آنها به مفاهیم متفاوتی از متافیزیک نقد دارند. هر دو رویکرد، جایگاهی مرکزی برای علم قائل هستند. اشتراک سوم ضدیت با میناگروی است. تجربه‌گرایی در معرفت‌شناسی با میناگروی تداعی می‌شد - ایده‌ای که می‌گوید مبنایی استوار وجود دارد؛ مبنایی یقینی و ثابت برای دانش و باورهای عقلانی در مورد اینکه جهان چگونه است. تجربه‌گرایی سده هجدهم معتقد بود که مبنای

همچنین عینی است؛ یعنی عواطف و احساسات شما را دخیل نمی‌کند، به لحاظ عقلانی نیز الزام آور است یعنی اگر از آن تبعیت نکنید عقلانی عمل نکرده‌اید و در نهایت روشی قابل اتکا برای رسیدن به حقیقتی که بررسی می‌کنید در اختیاران قرار می‌دهد. حال سوال این است که آیا امکان وجود چنین استقرایی وجود دارد؟ هنگامی که هیوم به این پرسش پاسخ می‌داد، در دورانی زندگی می‌کرد که قهرمان فکری آن زمان نیوتن بود. نیوتن مدعی بود که کارش را بر اساس استقرا انجام داده است و بنابراین باور داشت که چنین روشی وجود دارد. هیوم در نظریاتش در حال نقد این موضع است. در سده بیستم رایشنباخ - باید بگویم رایشنباخ یکی از قهرمان‌های فلسفی من است - در حال پروراندن تجربه‌گرایی زمانه خود بود.

هنگامی که او رئیس انجمن فلسفی آمریکا شد، اولین سخنرانی‌اش در این انجمن نقدی به عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان سنتی بود. رایشنباخ می‌خواست تجربه‌گرا باشد، ولی تجربه‌گرایی سده هجدهم را نقد می‌کرد. او می‌گفت نقد هیوم را تا بدین حد قبول دارد؛ می‌توان تصور کرد که جهان به شکلی طراحی شده است که هر روشی را که به کار برید نمی‌توانید به حقیقت دسترسی پیدا کنید، ولی می‌توانید تصویری از استقرا را حفظ کنید، که تحت شرایطی کار کند، هنگامی که قواعد دیگر نیز کارایی داشته باشد. او یک نظریه در این رابطه پروراند که به طور خلاصه عنوان می‌کند احتمالاتی که در گذشته وجود داشته را می‌توانید برای پیش‌بینی آینده به کار بگیرید. اگر آمار موجود، نشان دهنده رابطه قوی بین سیگار کشیدن و سرطان ریه باشد، به نظر عقلانی می‌آید بگویم بر اساس این احتمال آماری در آینده پیش‌بینی‌هایی انجام می‌دهیم. نکته این است که اگر قاعده‌ای را به این سادگی بیان کنید، خیلی پیش یا افتاده و ناخوشایند خواهد بود. فرض کنید شغل جدید من پیش‌بینی وضعیت آب و هوایی است و هر روز باید احتمال بارش برف روز بعد را تخمین بزنم. به آمار بارش برف در پانزده سال گذشته نگاه می‌کنم و می‌بینم که ۵٪ روزهای سال برف باریده است. من می‌خواهم پیش‌بینی‌هایم درست از آب در بیاید و بنابراین هر روز در گزارش پیش‌بینی خودم می‌گویم ۵٪ احتمال بارش برف وجود دارد؛ در طولانی مدت این نتایج صحیح خواهند بود. ولی کسی از این گونه پیش‌بینی هوا خوشش نمی‌آید؛ به افراد در تابستان بگویم احتمال بارش برف ۵٪ است و در زمستان هم همین را بشنوند. ما می‌خواهیم بگویم که از هر قاعده‌ای که پیروی کنید، با پرسش‌های به خصوصی در مورد شرایطی به خصوص روبرو می‌شویم. به طور مثال می‌خواهیم احتمال بارش برف در روز سوم فصل زمستان را تخمین بزنیم. پرسش‌های این گونه را می‌توانیم چالش بنامیم. طبعاً مطلوب این است که قواعد به چالش‌ها پاسخ دهند. این پرسش که آیا می‌توان قاعده‌ای یافت که به تمام چالش‌ها پاسخ دهد توسط آماردانان و فیلسوف‌ها بررسی شده است. در واقع اولین کسی که دریافت که ایده رایشنباخ غلط است، دانشجوی او هیلاری پاتنم بود. قاعده‌ای وجود ندارد که هر گاه هر قاعده دیگری برقرار بود، برقرار باشد. این درست برخلاف نظریه رایشنباخ بود. چنین استقرایی یک ایده آل دست نیافتنی است. من بر این نکته تأکید کرده‌ام، همان طور که کواچین و تجربه‌گرایان باید بر سر این مسئله توافق کنند. چرا که چیزی به نام «روش

استقرا» وجود ندارد و تجربه‌گرایان حدود دوپست سال بر اساس این واقعیت فلسفه‌ورزی می‌کردند. این یافته بخشی از ضدمنابگری است، باید از شر این ایده که می‌توانیم باورهای عقلانی خود را بر مبنایی سخت و سخت بنا کنیم رها شویم. ولی باید توجه نمود که این به معنای «همه چیز ممکن و قابل قبول است»، نیست. همچنان که معیارهایی برای عقلانیت داریم، برآنیم که این معیارها بر پایه منابگری بنا نهاده نشده‌اند. این اشتباه متداولی است که می‌گویند با ضدمنابگری همه باید شک‌گرا شوند. برعکس، باید بگویم اگر منابگری غیرممکن است متعاقباً این حق را داریم که شک‌گرایی را کنار بگذاریم و مبنایی را انتخاب کنیم. باید از جایی که هستیم شروع کنیم و به شکل عقلانی پیش برویم. در زندگی بدون مبنای فراری از مسئولیت انتخاب مبنای شجاعت نیست، این شرایطی است که ما انسان‌ها در آن زندگی می‌کنیم. تا بدین جا، به نقاط توافق طبیعت‌گرایان و تجربه‌گرایان اشاره کردم. حالا می‌خواهم در مورد اختلاف نظرهای آنها صحبت کنم. وقتی می‌گویم باید از جایی که هستیم شروع کنیم، پرسش این است که از کجا شروع کنیم؟ نقطه شروع ما دقیقاً کجاست؟ هنگامی که کواچین در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ در این باره می‌نوشت، کاملاً مشخص است که نقطه شروع چیزی بود که علم بر وجود آن صحنه گذاشته بود. از نظر او علم موجود، تنها دیدگاهی است که می‌تواند نقطه شروع را ارائه کند. از طریق علوم طبیعی هرچقدر هم خطاپذیر و غیردقیق باشد به بررسی آنچه که وجود دارد خواهیم پرداخت. هنگامی که پلنوپه مدی به این رویکرد کواچین ارجاع می‌دهد، توضیح می‌دهد که این واکنش طبیعت‌گرایانه است. تنشی در این مدعا وجود دارد. وقتی به طبیعت‌گرایی به شکلی که در دهه ۴۰ سده بیستم ارائه شده بود نگاه می‌کنیم در میابیم که طبیعت‌گرایی یک تز، گزاره‌ای صحیح، یا باور نبود، بلکه رویکردی به پرسش‌ها بود. ولی می‌بینیم که طبیعت‌گرایی در حال حاضر به عنوان یک باور ارائه می‌شود، باوری که با آن شروع می‌کنند: علم به ما می‌گوید جهان چه شکلی است. برآن نیستیم که بگویم این کار غیرعقلانی است ولی خیلی عجیب است که آنچه در فلسفه یک رویکرد بود به یک باره به یک باور تبدیل شده است. پلنوپه مدی در کتاب خود به فیلسوف ایده آل خود اشاره کرده است. هنگامی که این کتاب را خواندم پیش خودم فکر کردم شخص ایده آل مدی اصلاً به نظر فیلسوف نمی‌آید، ولی شبیه ایده آل طبیعت‌گرایان است. وقتی این شخص ایده آل را توصیف می‌کند در می‌یابیم که به موضوعات خارج از علم، تنها از منظر روانشناختی، جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی می‌نگرد. فیلسوف ایده آل مدی هنگامی که با هنر، ادبیات یا دین مواجه می‌شود، تنها به بررسی روانشناختی هنرمند و اثرش علاقه دارد، یا جامعه‌شناسی ادبیات، یا آنکه به بررسی بیماری‌های روانشناختی دینداران می‌پردازد. به عبارت دیگر به موضوع‌های غیرعلمی تنها به این روش نگاه می‌کند. این فیلسوف ایده آل مدی است. به نظر من این شخص ایده آل فیلسوف نیست، می‌توان تصور کرد شخصی دقیقاً این کارها را انجام دهد بدون اینکه هرگز فلسفه خوانده باشد یا فلسفه‌ورزی کرده باشد. باید دید واکنش فیلسوف ایده آل مدی به پرسش‌های موجود در سنت فلسفی چیست؟ باید بگویم که مدی، من را به یاد دوران اوج پوزیتیویسم منطقی می‌اندازد. آلفرد آیر

شخصی بود که پوزیتیویسم را از وین و پراگ به دنیای انگلیسی زبان آورد.

هنگامی که او در مورد قلمروهای خارج از علم صحبت می‌کرد، می‌گفت اگر این جمله اهمیتی داشته باشد به لحاظ علمی قابل بررسی است و اگر علمی نباشد، اهمیتی ندارد. مدی در مورد پرسش‌های فلسفی نیز همین دیدگاه را دارد. حتی کارناپ که عضو حلقه وین بود نیز بحث‌های بسیار زیادی در مورد هستی‌شناسی، رئالیسم، استقرا، معناشناسی و غیره دارد ولی از نظر مدی این بحث‌ها بی‌فایده و بی‌معنی است. مدی می‌گوید که تحلیل‌های مرتبه دومی که در مورد علم انجام می‌شود مورد علاقه طبیعت‌گراها نیستند. از نظر او، فیلسوف‌ها افرادی هستند که یک قدم از علم فاصله می‌گیرند، با نگاهی انتقادی به آن نگاه می‌کنند و به بررسی آن می‌پردازند. از نظر او این سطح تحلیل و تبیین، فراتر از علم است و باید آن را تعطیل کنیم. می‌توانیم از خود پرسیم در نگرش مدی چه چیزی از فلسفه باقی می‌ماند؟ برای همین است که می‌گویم یاد آیر می‌افتم، آیر معتقد بود پرسش‌های علمی معنادار هستند، هرچیز دیگری به لحاظ شناختی اهمیت ندارد و نباید تلاشی برای فهم آن انجام شود. وقتی می‌خواهم مشکل این رویکرد طبیعت‌گرایانه را تشخیص دهم فکر می‌کنم مسئله اصلی، مسئله تفسیر است.

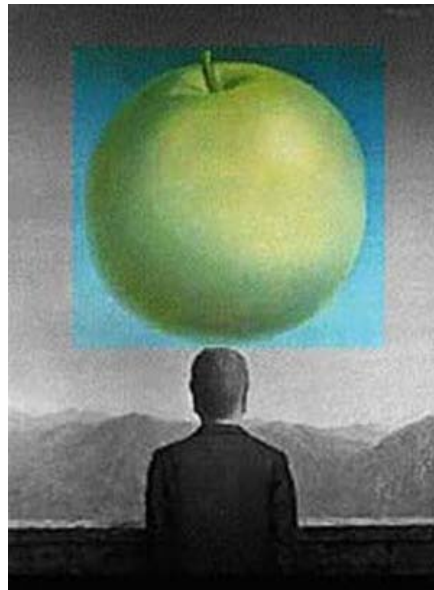
فیلسوف‌ها با پرسش‌هایی سر و کار دارند که تفسیری است، مثلاً پرسش بر سر اینکه علم چیست و چه کارایی دارد؟ علوم موجود را چگونه بفهمیم؟ برای طبیعت‌گرایی مورد نظر مدی این پرسش‌ها اصلاً قابل طرح نیستند. تنها واژه مناسب برای توصیف این رویکرد بنیادگرایی است. آنچه شخصی را بنیادگرا می‌کند، مجموعه‌ای از باورهای به خصوص نیست، ما بنیادگرایان مارکسیست داریم، بنیادگرایان هندو، و بنیادگرایان مسیحی داریم، نقطه اشتراک همه اینها این است که با تفسیر مشکل دارند، و هر گونه پرسش تفسیری که طرح کنید به شما خواهند گفت: چه می‌گویید این کاملاً مشخص است. طبیعت‌گرایی هم می‌گوید ما درون علم هستیم، مانند ماهی که در آب است، چه معنایی دارد از معنای علم پرسش صورت بگیرد. چه سوالی می‌توان در مورد رابطه ما با علم پرسید؟ این چیزی است که ما به آن باور داریم، جهان این شکلی است. علم جهان را توصیف می‌کند، همین! این مقاومت در برابر تفسیر، هسته اصلی نگرش طبیعت‌گرایانه‌ای است که مدی آن را نمایندگی می‌کند.

در فلسفه علم دو رویکرد مقابل هم قرار دارند که از نظر مدی بحث‌های هر دو گروه بی‌معناست چرا که نمی‌توان پرسید علم چیست. رویکرد تجربه‌گرایانه به علم این است که علم به دنبال موفقیت در آزمون‌های تجربی است و این هدف علم است. واقع‌گرایی علمی بر این باور است که معیار موفقیت حقیقت است، یعنی هر آنچه که در علم قابل مشاهده باشد یا نباشد را تنها با حقیقت می‌توان سنجید. مقابله بین این دو دیدگاه در دهه‌های ۸۰ و ۹۰ خیلی داغ بود و همچنان هم ادامه دارد. مدی به این بحث فلسفی چه واکنشی دارد؟ او می‌تواند بگوید تا جایی که این پرسش علمی است معنادار است ولی اگر این سوال علمی نیست معنادار هم نخواهد بود. تجربه‌گرا می‌گوید در علم، تنها حقیقت در مورد آنچه قابل مشاهده است مهم است و واقع‌گرایی علمی می‌گوید که حقیقت در مورد آنچه غیرقابل مشاهده است مهم است. به عنوان مثال

رسمیت شناخته می‌شدند. این نکته از متافیزیک دکارت نشأت می‌گرفت، دکارت معتقد بود ماده مبسوط است، بنابراین ماده در فضا و زمان گسترده شده و می‌توان آن را اندازه‌گیری کرد. بنابراین طول و مدت زمان را می‌توان به صورت مستقیم اندازه‌گیری نمود. فیزیک دکارت بر اساس کمیت‌های جنبش شناسانه بنا نهاده شده است. فیزیک دکارت مشکلاتی داشت، هر نظریه‌ای علمی مشکلاتی دارد و باید برطرف شود بنابراین این مسئله به خودی خود مشکلی نبود، ولی نیوتن علیه فیزیک دکارتی موضع گرفت و دو کمیت معرفی کرد که به صورت مستقیم قابل اندازه‌گیری نیستند: نیرو و جرم. فیزیکدان‌های دکارتی انتقاد کردند که نیوتن در حال تخریب علم است و می‌خواهد خصوصیات اسرارآمیز سده‌های میانی را به علم بازگرداند، آنها بر نیوتن انتقاد وارد کردند که مقوله‌های غیرتجربی را در فیزیک فرض گرفته که به فیزیک ربطی ندارد.

پاسخ نیوتن و نیوتنی‌ها چه بود؟ آنها گفتند شما اشتباه می‌کنید، جرم و نیرو قابل اندازه‌گیری هستند، نه به صورت مستقیم، ولی همچنان قابل اندازه‌گیری هستند. جورج اتوود یکی از افرادی بود که در این مناظره‌ها شرکت می‌کرد، او ماشینی ابداع کرد تا تاثیرات قانون نخست حرکت نیوتن را نشان دهد ولی این دکارتی‌ها را متقاعد نمی‌کرد، چرا که نیوتنی‌ها جرم را بر اساس نظریه نیوتن اندازه‌گیری می‌کردند، و آنها نظریه نیوتن را نمی‌پذیرفتند. ولی موضع‌گیری دکارتی‌ها اشتباه بود. چرا که آنچه انجام شده است دقیقاً چیزی است که یک نظریه باید انجام دهد، باید نشان داد که کمیت‌هایی که در نظریه مطرح هستند، به شکلی که نظریه ادعا می‌کند با اندازه‌گیری سر و کار دارند. اگر نظریه‌ای این توانایی را نداشته باشد به لحاظ تجربی ناموفق و ناقص است. ارنست ماخ نیز این مناظره را بررسی کرد و توضیح داد که جورج اتوود با توجه به نظریه نیوتن اندازه‌گیری‌ها را انجام داده است، و در «علم» اندازه‌گیری به همین شکل انجام می‌شود، کردن این مسئله نمی‌تواند نقد به حساب بیاید. این موضوع معیارهای ظریف موفقیت تجربی که باید به کار گرفته شوند را نشان می‌دهد.

حال برگردیم به پرن، پرن چه می‌کرد؟ او هم این کار را انجام می‌داد. پرن می‌دید که در سطح گازها و مایعاتی که با آن سرو کار داشت نظریه اتمی به خوبی کار می‌کند. پرن می‌گوید مانند فیزیکدان قبل از خود، یک چیز دیگر به این نظریه اضافه می‌کنم. رفتار مولکول‌ها که ما نمی‌توانیم آن را ببینیم دقیقاً مانند رفتار ذرات گرد و غباری است که می‌توانیم ببینیم. او آگاه بود که این یک فرض است که او به نظریه اضافه کرده است. با اضافه شدن این فرضیه او می‌تواند اندازه‌گیری را انجام دهد و این موفقیت او بود. این تفسیری متفاوت از آنچه پرن انجام داد است، تفسیری تجربه‌گرا از آنچه که در علم رخ می‌دهد. دانشمندان در حال پرورش نظریه‌های موفق به لحاظ تجربی هستند، دانشمندان به دنبال یافتن حقیقت در پس آنچه می‌توانیم ببینیم و لمس کنیم نیستند. در نهایت، نقد خودم به طبیعت‌گرایی را بیان کنم. طبیعت‌گراها در حال ارائه تفسیری متافیزیکی از علم هستند و روایتی متافیزیکی به علم اضافه می‌کنند که در آن موجود نیست. در حالی که برای تجربه‌گرایان مسئله، مسئله تفسیر است که طبیعت‌گرا اجازه بروز آن را هم نمی‌دهد.



زدن به ذرات درون آب هستند و باعث حرکت ذرات درون آب می‌شوند. خب حال بگذارید چند پرسش مطرح کنیم. اول روایت واقع‌گرایی علمی از این رویداد را بررسی کنیم. آیا واقعا آزمونی برای نشان دادن واقعیت مولکول‌ها انجام شده است؟ به نظر نمی‌آید. در سال ۱۹۱۰ پرن خاطر نشان می‌سازد که وجود مولکول‌ها و اتم‌ها پذیرفته شده است، بنابراین پرن با آزمون‌های تجربی خود به دنبال اثبات وجود مولکول و اتم‌ها نبود. همچنین اینگونه نیست که دانشمندان در آن زمان فکر می‌کردند این نظریه به لحاظ تجربی موفق است، ولی از صدق این نظریه مطمئن نباشند. آیا واقعا مقاومت در برابر نظریه اتمی، تصعب فلسفی بود؟ رقیب‌های نظریه اتمی نیز از مقوله‌های غیرقابل مشاهده صحبت می‌کردند، بنابراین امکان اینکه به این دلیل به نظریه اتمی ایراد گرفته باشند خیلی کم است. این روایت تاریخی از علم که توسط واقع‌گرایان علمی ارائه می‌شود مشکلات زیادی دارد که به چند مورد آن اشاره کردم. حال پرسش این است تفسیر من در مورد آنچه که ژان باتیست پرن دید، چیست؟ من می‌خواهم بگویم که آنچه آنها در مورد پرن نقل می‌کنند، تاریخ نیست، بلکه تفسیر آنها از رویدادهای تاریخی است و خود آنها نیز درگیر بحث فلسفی شده‌اند. باید جایگزینی ارائه کنم و بگویم این تفسیر جایگزین است و رقیب تفسیر شما است. من به روش تجربه‌گرایانه به این ماجرا نگاه می‌کنم، پرن در حال انجام کار بسیار مهمی بود. او در حال بررسی ملزوماتی ابتدایی بود که هر نظریه علمی باید از آن بهره‌مند می‌شد و با موفقیت تجربی سر و کار داشت. این نکته خیلی پیچیده‌تر از پیش‌بینی‌های درست است. خوب میدانیم که پیش‌بینی درست برای موفقیت تجربی نظریه‌های علمی کافی نیست. نکته ظریفی در اینجا نهفته است. برای اینکه این نکته را روشن کنم ابتدا مثالی قدیمی را بازگو می‌کنم سپس خاطر نشان می‌سازم که همان اتفاق نیز در ماجرای پرن تکرار شد. مثال قدیمی این است: در سده هفدهم، دکارت قبل از نیوتن نظریه‌ای در فیزیک ارائه کرد. دکارت پیروان زیادی داشت، و تا حدود صد سال پس از ارائه این نظریه فیزیکدانان دکارتی در اروپا زیاد بودند. نکته حائز اهمیت در فیزیک دکارتی این بود که تنها مقوله‌هایی که مستقیماً قابل اندازه‌گیری هستند، به

اتم‌ها غیرقابل مشاهده هستند. کاری که مدی انجام می‌دهد این است که پرسش‌های تفسیری مانند اینکه علم چیست، هدف علم چیست، موفقیت در علم چیست را به پرسشی علمی تغییر می‌دهد و می‌پرسد آیا اتم‌ها واقعی هستند؟ از نظر او این یک پرسش کاملاً مشخص و در مورد امر واقع است. در حالی که یک تجربه‌گرا می‌گوید پرسش اصلی، اعتبار، جایگاه و برتری نظریه اتمی است. در واقع مدی در مواجه شدن با پرسش‌های فلسفی، نزدیک‌ترین پرسش علمی به آن پرسش فلسفی را مطرح می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد. پرسش من اما این است که آیا طبیعت‌گرایان تنها به علم تمهید دارند، و به فلسفه علم و پیش‌فرض‌های فلسفی خود که آنها را بیان نمی‌کنند یا از آنها آگاه نیستند تمهیدی ندارند؟ اگر بخواهم بگویم شخصی فقط به واقعیت‌ها کار ندارد بلکه تفسیر هم انجام می‌دهد، باید تفسیری جایگزین برای توصیف واقعیت‌ها ارائه کنم. بدین شکل تفسیر من در برابر تفسیر طبیعت‌گرا قرار می‌گیرد، هر دو اینها تفسیر هستند، و رقیب یکدیگر.

مثالی که پنلوپه مدی چندین بار بررسی می‌کند آزمون‌های تجربی انجام شده در ابتدای سده بیستم است که ثابت می‌کنند اتم‌ها و مولکول‌ها واقعی هستند این داستان توسط واقع‌گرایان علمی همواره به این شکل ارائه می‌شود: در سده نوزدهم چندین مدل فیزیکی در حال رشد بودند، یکی نظریه اتمی یا نظریه جنبشی بود (نظریه‌ای که عنوان می‌کند اجسام و گازها از ذرات کوچکی در حال حرکت تشکیل شده‌اند) و دیگری نظریه‌ای بود که وجود اتم‌ها را نمی‌پذیرفت و قصد داشت تنها به وسیله نیرو و انرژی به کار خود ادامه دهد. این دو نظریه رقیب بودند. این داستان توسط واقع‌گرایان در دو بخش مطرح می‌شود. بخش اول این است که تصعب فلسفی علیه پدیده‌های غیرقابل مشاهده مانع پیروزی نظریه اتمی می‌شود، این تاثیر منفی فیلسوف‌ها بر علم بود چرا که دانشمندان را از نظر گرفتن پدیده‌های غیرقابل مشاهده منع می‌کردند. بخش دوم داستان این است که در اوائل سده بیستم، همه دانشمندان توافق داشتند که نظریه اتمی به لحاظ تجربی قابل قبول بود، ولی نمی‌توانستند به حقیقت آن باور داشته باشند چرا که برخی از خصوصیات مولکول‌ها را نمی‌توانستند ببینند و تعیین کنند، بنابراین قادر نبودند اعلام کنند که حقیقت دارد. با این حال ژان باتیست پرن در سال‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۰۸ در یک سری آزمون تجربی به وضوح نشان داد که تبیین موفقیت تجربی این نظریه‌ها، دلیل بر واقعی بودن مولکول و اتم است. این روایت واقع‌گرایان از این ماجرا بود.

بگذارید قدری در مورد این آزمون‌ها توضیح دهم. در ابتدای سده نوزدهم رابرت براون از آزمایش‌های خود ذرات گرد و خاک را در مایعات مشاهده کرد. هنگامی که در نور خورشید به ذرات گرد و خاک نگاه می‌کنید می‌توانید جهت حرکت آنها را تشخیص دهید و مثلاً با این تبیین که بخشی از اتاق گرم است و بخش دیگری گرم نیست این حرکت را تبیین کنید. همچنین اگر در یک بطری آب قدری گرد و خاک وجود دارد و حرکت آنها را ببینید، این حرکت می‌تواند دلایل متفاوتی داشته باشد. براون چند آزمون انجام داد، و ظرف آبی را به صورت ایزوله شده تحت آزمایش قرار داد. ذرات درون آب با سرعت به حرکت خود ادامه می‌دادند. براون گفت علت اینکه این ذرات در آب در حال حرکت کردن هستند این است که مولکول‌هایی در آب وجود دارد که در حال ضربه



تازه‌های کتاب

کتاب «فلسفه حکمت صدرایی» منتشر شد



کتاب «فلسفه حکمت صدرایی» اثر حسن پناهی آزاد، محقق گروه فلسفه پژوهشکده حکمت و دین پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر شد.

پژوهش حاضر، نتیجه تلاش علمی حسن پناهی آزاد است که در گروه فلسفه پژوهشکده حکمت و دین پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی سامان یافته است.

کتاب «فلسفه حکمت صدرایی» از هفت بخش مجزا تشکیل شده است و دارای چهارده فصل می باشد. فهرست تفصیلی این اثر ارزشمند به شرح زیر است:

بخش اول: عصر حیات و شخصیت صدرا

فصل اول: عصر صفویه

فصل دوم: شخصیت صدرا

بخش دوم: حکمت صدرایی

فصل اول: فلسفه و حکمت

فصل دوم: حکمت متعالیه

بخش سوم: موضوع حکمت صدرایی

فصل اول: موضوع فلسفه، پیش از صدرا

فصل دوم: موضوع فلسفه در حکمت صدرایی

بخش چهارم: اسلامیت حکمت صدرایی

فصل اول: فلسفه اسلامی

فصل دوم: اسلام و حکمت صدرایی

بخش پنجم: خاستگاه حکمت صدرایی

فصل اول: فقر تاریخ نگاری

فصل دوم: عوامل تأسیس حکمت متعالیه

بخش ششم: منابع حکمت صدرایی

فصل اول: منابع پژوهشی حکمت صدرایی

فصل دوم: منابع فکری حکمت صدرایی

بخش هفتم: روش شناسی حکمت صدرایی

فصل اول: نفی استقلال و اصالت از حکمت صدرایی

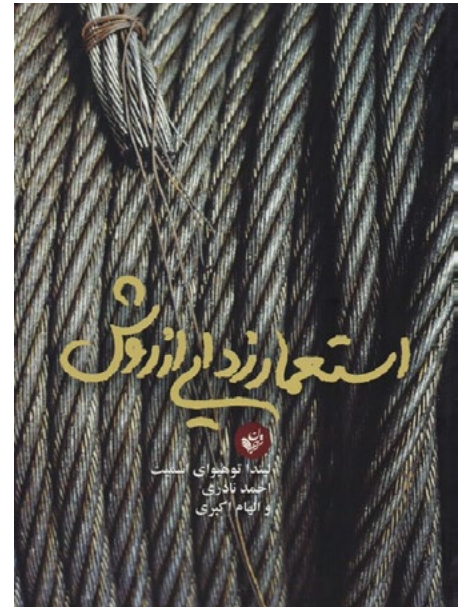
فصل دوم: استقلال و اصالت حکمت صدرایی

نویسنده در بخشی از مقدمه کتاب خود، در تبیین اشتراک کلام و فلسفه چنین می نویسد:

فلسفه اسلامی در خصوص حکمت متعالیه صدرایی عمیق تر و فراگیرتر است؛ زیرا به نظر می رسد اگر متکلم نسبت به مباحثی مانند اصالت وجود، تشکیک در وجود، وجود رابط و مستقل، ویژگی های هستی ممکن و واجب، وحدت و اقسام آن، علت و معلول، امتناع دور و تسلسل، ویژگی های هستی مادی و مجرد، اقسام سبب و لحوق و... آگاهی کافی نداشته باشد، از عهده تحقیق درباره مسائل خداشناسی و توحید بر نخواهد آمد.

با توجه به آنچه بیان شد، به نظر می رسد میان کلام شیعه و حکمت صدرایی وجوه مشترکی در مباحث وجود و صفات خداوند و مباحث مربوط به معاد می توان یافت و سایر مباحث کلامی مانند نبوت و امامت در حقیقت به خداشناسی بازمی گردند؛ زیرا همگی مصادیق و مظاهر صفات الهی چون عدل، حکمت، رحمت و لطف هستند. به همین جهت، مباحث یادشده همان گونه که در متون

«استعمار زدایی از روش» منتشر شد



به تازگی کتاب «استعمار زدایی از روش» نوشته لیندا توهیوای اسمیت با ترجمه احمد نادری و الهام اکبری روانه توسط انتشارات ترجمان روانه بازار نشر شده است. لیندا اسمیت در این کتاب بر جلوه های استعمار در روش های علوم انسانی انگشت گذاشته و سعی کرده است جایگزینی برای آنها ارائه دهد.

«استعمار زدایی از روش» شامل یازده فصل است که عناوین آن عبارتند از: «امپریالیسم، تاریخ، نگارش و نظریه»، «تحقیق با نگاه امپریالیستی»، «استعمار دانش ها»، «ماجراجویی های تحقیقی و سرزمین بومیان»، «یادداشت هایی از استرالیا، نیوزلند و اطراف»، «پروژه ی مرمان بومی؛ تهیه دستور کاری جدید»، «مفصل بندی دستور کار تحقیقاتی بومی»، «بیست و پنج پروژه بومی»، «واکنش به بادهای یک دستور کار بومی»، «به سوی ایجاد روش شناسی های بومی» و «نتیجه گیری».

این کتاب با پی نوشت های نویسنده به اتمام می رسد.

کتاب «استعمار زدایی از روش» به اهمیت چشم انداز بومیان درباره تحقیق اعتراف می کند و بر آن است تا توضیح دهد که چگونه و چرا چنین چشم اندازی ایجاد شده اند. این کتاب را کسی نوشته که در جوامع بومی بزرگ شده است. یعنی جوامعی که در آن ها داستان های مربوط به تحقیق و به ویژه محققان با داستان های مربوط به همه گونه های دیگر استعمار و بی عدالتی درهم آمیخته بوده است.

در پشت جلد این اثر آمده است: آیا دوران استعمار به پایان رسیده است؟ احتمالاً فقط استعمارگران به این سوال پاسخ مثبت می دهند. مطالعات پسا استعماری به ما آموخته است که استعمار جلوه های گوناگون دارد. این گفتمان که در نیمه دوم قرن بیستم جایگاه مهمی در علوم اجتماعی پیدا کرد، از شیوه های استعماری نهفته در جهان امروز مثل فرایند جهانی سازی و گسترش موج نوین نظام سرمایه داری، رسانه ها و سیستم های آموزشی، دانشگاه ها و روش های علوم انسانی سخن گفت؛ ساز و کارهایی که دست به دست هم داده اند تا باورهایی را بسازند که اهداف قدیمی استعمار را پی بگیرد.

کتاب نامبرده در ۲۸۰ صفحه با قیمت ۱۸ هزار و ۵۰۰ تومان توسط انتشارات ترجمان منتشر شده است.

کلامی مورد بحث قرار گرفته اند در متون فلسفی نیز مطرح شده اند و با توجه به اینکه فلاسفه بر پایه مبادی یقینی و اصول برهانی موضوعات دینی را بررسی می کنند، در ایفای این رسالت کلامی (کسب معرفت تفصیلی و تحقیقی در زمینه عقاید دینی) از متکلمان موفق تر بوده اند.

به عبارت دیگر، اگر فلسفه اسلامی را به معنای سازگاری آموزه های فلسفی با معارف دینی بدانیم، در این صورت فلسفه اسلامی قابلیت دفاع از آموزه های وحیانی و نبوی را دارد و می تواند مبادی دینی و معارف عقیدتی اسلام را اثبات کند و مستدل سازد. هرچند فلسفه در مرحله اثبات صدق و کذب این گزاره ها از وحی و آموزه های وحیانی کمک نمی گیرد اما قابلیت اثبات بخش مهمی از اصول اعتقادی را از طریق برهان عقلی دارد. برای نمونه، مسائل خداشناسی، توحید، ضرورت بعثت انبیا و اثبات کلیات معاد، که در کلام از طریق براهین عقلی و نقلی اثبات شده است، به نحوی عمیق تر و دقیق تر در فلسفه اسلامی با قیاس های برهانی تبیین و اثبات می شود؛ به ویژه اینکه بسیاری از مسائل کلام اسلامی رابطه تنگاتنگی با عقل دارد و با برهان عقلی قابل اثبات و تبیین است. براین اساس، فلسفه به لحاظ ماهیت عقلی و برهانی اش، در این موارد نقش اثباتی دارد و در واقع، بخشی از وظایف علم کلام را برعهده می گیرد. این همان نقطه تلاقی و اشتراک فلسفه و کلام است.

کتاب «فلسفه حکمت صدرایی» اثر حسن پناهی آزاد، با قیمت ۳۰۰۰۰ تومان در اختیار مخاطبان قرار گرفته است.

علاقمندان جهت کسب اطلاعات تکمیلی و تهیه کتاب می توانند به نشانی www.poiict.org مراجعه کنند

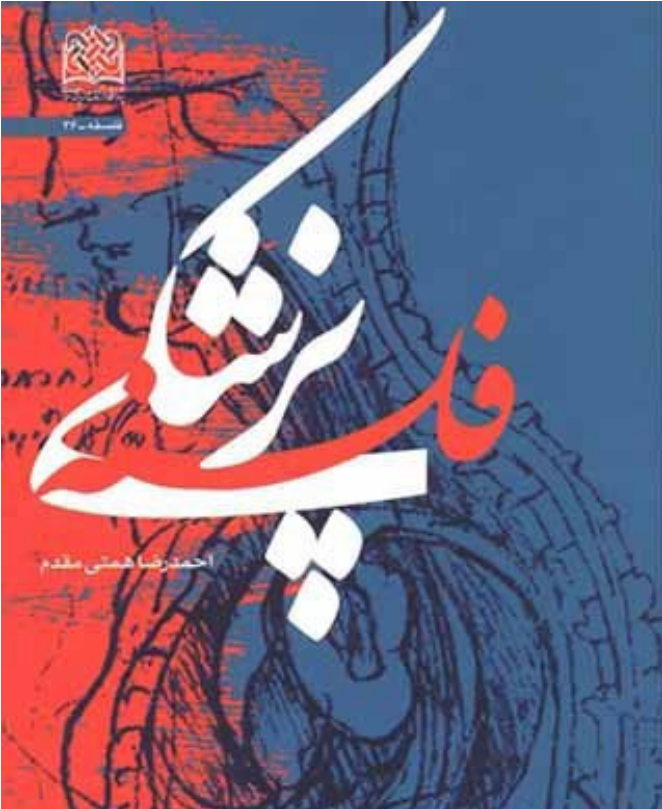
توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛ «فلسفه پزشکی» کتاب شد

آشنایی با فلسفه پزشکی هم در شناخت چگونگی دغدغه های فیلسوفان پزشکی در نگاه به انسان مفید است و هم می تواند راهگشایی برای ارائه نظریه هایی درباره سلامت باشد که با مبانی اسلامی سازگار بوده و با مشکلات فرهنگی و اجتماعی جامعه ما همخوانی بیشتری داشته باشد. در این کتاب ابتدا معرفی مختصری از فلسفه پزشکی و موضوعات آن ارائه شده است و سپس سعی شده که در دو حوزه از فلسفه پزشکی یعنی حوزه هستی شناسی و معرفت شناسی نظریه پردازی شود.

در حوزه هستی شناسی بعد از معرفی برخی از نظریه ها درباره سلامت، نظریه ای درباره سلامت ارائه شده که ابعاد اجتماعی؛ روان؛ زیستی و معنوی انسانی را در قالبی سازگار بیان کند که هم کاربرد بالینی آن حفظ شود و هم نگاه فراگیری به انسان در زمینه

سلامت داشته باشد. بدین منظور از دستاوردهای فلسفه تحلیلی در حوزه های فلسفه زبان و فلسفه ذهن استفاده شده است تا چارچوب محکم و استواری برای این نظریه ارائه شود. همچنین در حوزه معرفت شناسی از نظریه ای درباره رابطه میان پزشک و بیمار دفاع می شود که با نظریه هستی شناسانه درباره سلامت سازگار است.

فصول این کتاب عبارتند از:
۱- فلسفه پزشکی و سیر تاریخی آن
۲- نظریه ای درباره سلامت
۳- نظریه ای در رابطه میان پزشک و بیمار
۴- اخلاق پزشکی
این کتاب به قلم احمد رضا همتی مقدم پزشک و پژوهشگر فلسفه و استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران با شمارگان ۳۰۰ نسخه، ۱۵۲ صفحه و قیمت ۱۵۰۰۰ تومان منتشر شده است.



به قلم آیت الله عابدی شاهرودی؛

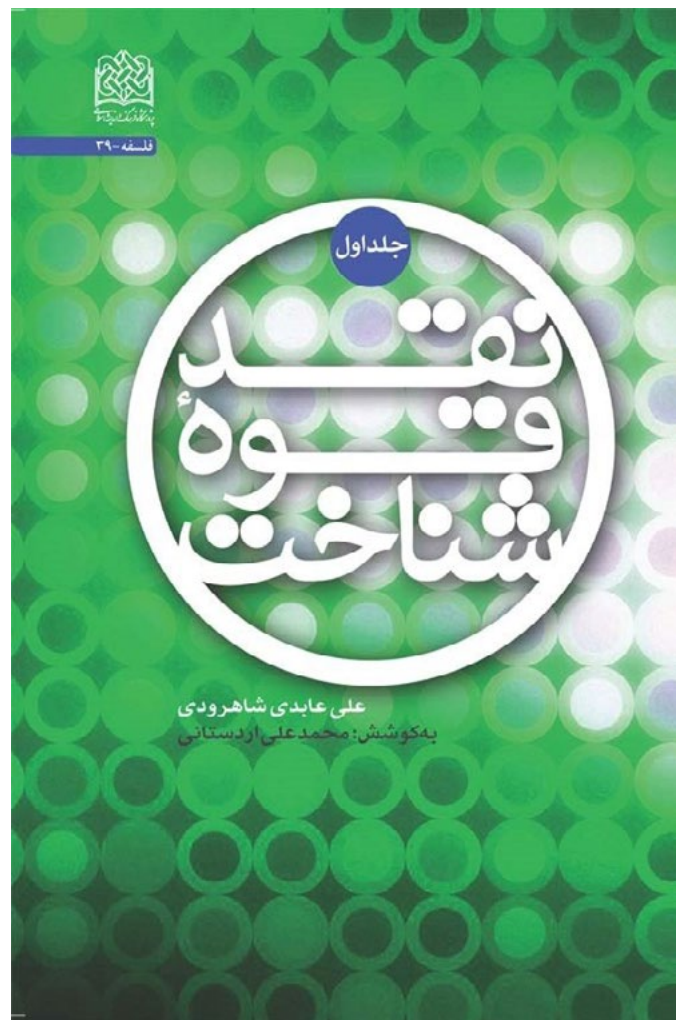
کتاب «نقد قوه شناخت» منتشر شد

کتاب نقد قوه شناخت، اثر علی عابدی شاهرودی به کوشش محمد علی اردستانی چاپ و منتشر شد. این کتاب بر آن است دستگامی پردازش شده بر پایه نقادی عقل به عقل از شناخت عرضه کند.

در بخشی از کتاب آمده است: و خدا جهان را بر عقل نهاد، و عقل را در آغاز و انجام جهان، به راستی و پاکی و درستی نهاد، و در اذهان، شناخت را بر عقل استوار گردانید، و همه قوه های ادراک را در ذیل عقل گنجانید تا از ترکیب عقل با قوه های ادراکی، قوه شناخت مستقر شد، و شناخت را در درون کائنات، به عقل اذهان سپرد و در تمامیت نظام احسن به عقل جهان ارجاع داد تا کائنات خردمند و مسئول، از یک سو، در درون نهاد عقلی خویش به نقد و اکتشافات بپردازد و از راه نقد عقل به عقل، قوه شناخت را به کار اندازد تا عقل اذهان از حیث درون استکمال یابد و از دیگر سو، به نظام احسن در خارج اذهان راه یابند و عقل آنان مسیریابی جهان را ببینند و عقل جهان را شناسایی کند تا در رفت و برگشت شناخت، بین عقل اذهان و عقل جهان، دانایی ها و داوروی ها به سنجش گرفته شوند و سفته گردند.

بر این پایه و بدین شیوه، دانایی پدید می آید و عقل شناختاری دانا می شود، نیز بر این پایه و بدین شیوه خردمندی پدید می آید و عقل انگیزتاری که از قانون اخلاقی برانگیخته می شود، به راهنمایی قوه اختیاری می پردازد و سرانجام اراده را در راستای دانایی و نیکی، بی هیچ تحمیل دترمینیستی و بی هیچ جبر دینامیکی، به شیوه آزاد و مسئول تعیین می دهد. فصل های کتاب عبارتند از: اول: مختصات و احکام شناخت شناسی - دوم: ماهیت شناخت - سوم: انقسامات شناخت - چهارم: عناصر شناخت - پنجم: منطق سنجش و اکتشافات - ششم: دستگاه دانش در قوه شناخت - هفتم: نظریه سنجش گرانه اکتشافی شناخت - هشتم: تحلیل نظریه شناخت ترانسندنتال کانت و نقد آن بر پایه نظریه سنجش گرانه اکتشافی شناخت - نهم: تمایز نهادینه نظریه سنجش گرانه اکتشافی شناخت از نظریه شناخت ترانسندنتال کانت - دهم: تمایز نهادینه نظریه سنجش گرانه اکتشافی شناخت از نظریه های فلسفه پس از کانت.

کتاب نقد قوه شناخت، اثر علی عابدی شاهرودی به کوشش محمد علی اردستانی با شمارگان ۳۰۰ نسخه و قیمت ۴۹۰۰۰ تومان منتشر شده است.





میزگرد

میگزرد تأثیر فضای مجازی بر خانواده؛

کاهش نقش جامعه پذیری خانواده/حریم‌ها در فضای مجازی باید رعایت شود

از قرن بیستم به این طرف تحولاتی در جهان رخ داد که مطابق پیش بینی های مک لوهان با ظهور و گسترش رایانه ها به وقوع پیوسته است. رایانه به دهکده نامید. امروزه به نوعی بخشی از پیش بینی مک لوهان با ظهور و گسترش رایانه ها به وقوع پیوسته است. رایانه امروزه به همه خانه های دنیا رفته است. در اوایل قرن بیست و یکم ما با رشد پدیده دیگری مواجه شدیم که اینترنت و فضای مجازی است. گسترش و فراگیر شدن اینترنت در تمام مراحل زندگی ما نمود پیدا کرده و تأثیرات خود را بر نهادهای اجتماعی بروز داده است. از جمله نهادهایی که شدیداً متأثر از این پدیده است، نهاد خانواده است.

در این زمینه میز گردی با حضور دکتر ستار پروین، عضو هیئت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی و دکتر منصور فتحی، عضو گروه مددکاری اجتماعی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی برگزار کردیم. متن این میز گرد در ادامه آمده است:

|| ابتدا به عنوان مدخل بحث تاریخیچه کوتاهی از روند فضای مجازی و تأثیر آن بر خانواده و همچنین کارکردهایی که خانواده در قبل و بعد از این پدیده داشته است، بفرمایید.

پروین: می توان به بحث خانواده و نهادهای اجتماعی از زوایای مختلف پرداخت. به هر حال ما اگر نگاهی ساختی-کارکردی نسبت به جامعه داشته باشیم، نهادهای جامعه در واقع قوام بخش حیات جامعه هستند. هر کدام از این نهادها باید کارشان را به درستی انجام دهند و اگر نهادی نتواند کارکرد مناسب خود را به نحو مطلوب انجام دهد، نظم جامعه به هم می خورد. خانواده در جامعه ایران در گذشته بیشتر خانواده سنتی یا سنت محور بود و سنت ها تعیین می کردند که افراد در درون خانواده چگونه زندگی کنند. در نگاه سنتی چهارها مشخص اند و افراد خوب می دانند که چگونه رفتار کنند. به فرض مثال طبق این سنت ها چگونه باید ازدواج کرد، جایگاه مرد، جایگاه زن، جایگاه ریش سفید کجاست؟ وظیفه بچه ها چیست؟

اما زمانی که کامپیوتر، اینترنت و فضای مجازی وارد زندگی بشریت شد، خانواده و بسیاری از زوایای زندگی نه فقط در ایران بلکه در جهان دچار تغییراتی شد که این تغییرات گاه مثبت و گاه منفی بوده است. این شرایط به تعبیر برخی موسوم به جهانی شدن است. به تعبیر دیگر خانواده در این شرایط در دل دنیایی قرار گرفته که پایان آن نامشخص و نامحدود است. به قول گیدنز معلوم نیست که در پایان به کجا می رسد و این را نباید خاص خانواده ایرانی بدانیم. چرا که به زعم گیدنز خانواده سنتی در تمام دنیا در حال تغییر است. وضعیتی که در یک قرن گذشته شدت بیشتری به خود گرفته است. بنابراین اگر می بینیم که در ساخت و شکل خانواده ها و حتی در کارکرد خانواده ها ما تغییری هست، باید آن را در بستر و فضای جهان ببینیم.

یعنی فضایی که دیگر ورود و خروج داده هایش چندان دست ما نیست. دارای مرز جغرافیای مشخصی نیست که ما قادر باشیم جلوی بعضی چیزها را بگیریم. مرزهای تقریباً دست هیچ کسی نیست اما شما باید در این فضا قوی باشید تا بتوانید کارتان را به خوبی انجام دهید و خیلی تأثیرپذیر نباشید. کشورهای دیگر چون این تکنولوژی مبتنی بر فرهنگ آنها است و در واقع برای بقیه جهان -عمدتاً از طریق رسانه ها- هنجار فرست هستند، احتمالاً مشکلاتشان کمتر است. با وجود آنکه خانواده در کشورهای توسعه یافته دارای مسائلی و مشکلات خاص خود است اما مشکل عمدتاً در کشورهایی مانند ایران است چرا که بیشتر هنجارپذیر هستیم و فناوری و تکنولوژی قوی ای هم در مقابل آن نداریم. بنابراین ما این تغییرات را در دو بخش یعنی هم

برای تعامل مناسب بین والدین و فرزندان نداریم و این آسیبی است که دارد خودش را نشان می دهد. بخشی از اینها بنیان خانواده و روابط بین زوجین را سست کرده است. چون حریم ها در این فضاها رعایت نمی شود. بخشی را که آگبرن به عنوان تأخر فرهنگی مطرح می کند را در این حوزه هم می بینیم که تکنولوژی وارد شده اما فرهنگ استفاده از آن نیامده است. یعنی ما استفاده های خیلی افراطی از آن می کنیم و وقت بسیار زیادی برای این عرصه می گذاریم. برخی افراد به دلیل این که حریم را در شبکه های مجازی رعایت نمی کنند، ممکن است به روابط خارج از زناشویی کشیده شوند. بعضاً شاهد بد اخلاق هایی در این شبکه ها هستیم. اطلاعات شخصی افراد افشا می شود. افراد ممکن است مورد اغفال صیادان اینترنتی قرار گیرند. چون نظارت کافی بر فرزندان وجود ندارد ممکن است دسترسی به منابع و اطلاعات غلط و غیراخلاقی داشته باشند.

مشکل دیگری هم که در این زمینه وجود دارد این است که در برخی مواقع چون والدین خودشان سواد کافی در این زمینه را ندارند و شیوه استفاده از شبکه های مجازی را بلد نیستند، فاصله بین نسل ها خیلی زیاد شده است. ما در زمانی بحث شکاف نسلی را داشتیم اما الان این شکاف خیلی زیاد شده و شاهد یک شکاف دیجیتال هستیم. براساس پژوهشی که ما در این حوزه انجام دادیم شروع بخشی از روابط خارج از زناشویی از همین شبکه های مجازی است. بخشی

در بخش ساخت خانواده که تقریباً در همه جای دنیا دارد اتفاق می افتد و بخشی هم مربوط به کارکردهای خانواده است می توانیم بررسی کنیم.

فحی: همانطور که استحضار دارید خانواده مهمترین نهاد جامعه است و بخش عمده ای از جامعه پذیری افراد در خانواده اتفاق می افتد، منتها اتفاقاتی که در قبل از ورود اینترنت و فضای مجازی در جامعه صنعتی به وقوع پیوست بخشی از کارکردهای خانواده به سایر سازمان های آموزشی و رفاهی و حمایتی واگذار شد. اما همچنان خانواده نقش



از افراد ممکن است که بگویند من از زندگی ام راضی هستم و هیچ مشکلی ندارم.

بخشی از این موارد به صورت اتفاقی صورت می گیرد. فرد در شبکه های مجازی یکباره در یک فضایی قرار می گیرد که ممکن است فرد را به یک فضایی ناسالم و خارج از روابط زناشویی سوق بدهد که می تواند تصادفی یا اتفاقی باشد. بنابراین همانطور که در آموزه های دینی تأکید زیاد بر حفظ حریم در ارتباط با جنس مخالف و رعایت اخلاقیات است، این را ما در شبکه های مجازی هم باید رعایت کنیم و آموزش داده شود که این حریم ها رعایت بشود چرا که اگر این حریم ها رعایت نشود می تواند مشکلاتی را ایجاد کند که اینک تعدادی از مراجعین در مراکز مشاوره از طریق فضای مجازی دچار مشکل شده اند.

|| اگر مایل باشید درباره کارکردهای خانواده و تأثیری که فضای مجازی بر این کارکردها

محوری در تربیت فرزندان و جامعه پذیری نسل آینده را به عهده داشت. با ورود اینترنت و شبکه های مجازی شاهد کاهش نقش خانواده در جامعه پذیری هستیم.

پژوهش ها نشان می دهد که صمیمیت در روابط بین زوجین در حال کاهش است. والدین نظارت کافی بر تربیت فرزندان ندارند و بیشتر تحت تأثیر شبکه های مجازی هستند. البته شبکه های مجازی محاسن و معایبی دارند و اینگونه نیست که ما مخالف باشیم. از جمله محاسن آن این است که دسترسی به منابع اطلاعاتی خیلی بالاست و شما می توانید در کوتاه ترین زمان ممکن به داده های مورد نیازتان دسترسی داشته باشید. همچنین دسترسی به شبکه های دوستان که در شبکه های مجازی به راحتی انجام می شود. منتها مشکلی که در جامعه ایران وجود دارد استفاده افراطی از این شبکه هاست و در خیلی از موارد آمار نشان می دهد که ما در صدر استفاده از شبکه های مجازی هستیم که این نگران کننده است و ما فرصت کافی

الان در مراکز مشاوره می بینیم، برخی ها می گویند که ابتدا به خاطر سرگرمی وارد فضای مجازی شدیم اما الان زندگی ام دارد از هم می باشد. بنابراین باید ابتدا این آگاهی ها داده شود تا ما در فضای مجازی هم آن حریم ها را رعایت کنیم. اگر این حریم ها رعایت نشوند ممکن است که زندگی را به خطر بیناندازد.

|| بفرمایید که این مسأله اختلال در کارکردهای خانواده به واسطه شبکه های مجازی، مختص جامعه ماست یا در جوامع دیگر هم صادق است؟

فتحی: نه این فقط مختص جامعه ما نیست و در جوامع دیگر هم تاثیرگذار بوده و هست، اما به مرور این آگاهی به افراد داده می شود. پژوهش ها نشان می دهد که افراد متاهلی که وارد روابط خارج از زناشویی می شوند، الزاما آنها را نیستند که از زندگی و روابط زناشویی ناراضی هستند بلکه بخشی از این روابط اتفاقی پیش می آید و به دلیل فرصت تعامل با جنس مخالف که طبیعتا در فضای مجازی راحت تر اتفاق می افتد. چون در آنها حریمها رعایت نمی شود و افراد مرادوات زیادی با جنس مخالف دارند.

ما فرهنگ مجازی را جایگزین خیلی از چیزهای خوب کرده ایم. مثلا سرانه استفاده از کتاب خیلی پایین است اما برعکس میزان استفاده از شبکه های مجازی بسیار بالاست. در حالیکه خیلی از داده هایی که ما در فضای مجازی به دست می آوریم خیلی سطحی است و عمق ندارد. ما در معرض بمباران اطلاعاتی هستیم که خیلی از آن ها مفید نیستند.

اینکه ما و قمتان را در حوزه هایی که سودآور نیست، صرف کنیم، این نگران کننده است. ما در استفاده از برخی شبکه های مجازی رتبه اول دنیا را داریم. باید به این مسأله فکر شود، آموزش داده شود و آسیب های آن شناسایی شود. از طریق رسانه ها و نهادهای دیگر مانند مدرسه آموزش داده شود که این پدیده چه آسیب هایی می تواند داشته باشد. در عین حال مزایای فضای مجازی و اینترنت را نمی توان انکار کرد. به فرض مثال در مسائل علمی و دسترسی به اطلاعات خیلی می تواند به ما کمک کند اما شکل افراطی آن بسیار آسیب زاست.

پروین: به هر حال فضای مجازی واقعیت زندگی ماست و نمی توان آن را انکار کرد، می تواند خوب یا بد باشد. همانطور که گفته شد در کشورهایی که دارای این تکنولوژی هستند چون مبتنی بر فرهنگ آنهاست، کمتر آسیب زا است. در کشورهایی مشکل زاست که سنت ها و ارزش های بومی آنها را به چالش می کشاند. مانند موجی است که اگر شدید باشد همه چیز را به هم می ریزد، اما اگر آرام باشد می توان آن استفاده کرد و از آن لذت برد. از پدیده ای مانند فضای مجازی اگر درست استفاده نشود، روابط چهره به چهره و واقعی را به روابط غیر واقعی و مجازی تبدیل می کند. روابط چهره به چهره گرم و عمیق است و آدم ها از آن، بیشتر لذت می برند اما روابط مجازی سطحی و گذراست و شاید انسان خیلی هم از آن لذت نبرد.

همان طور که آقای دکتر فتحی فرمودند می توان از زاویه تاخر فرهنگی و شکاف فرهنگی به موضوع نگریست چون فرهنگ بومی ما با این سیستم سازگار نیست به آن تنه می زند و پیامدهای آسیب زایی نمود پیدا می کند. به فرض مثال آمار طلاق بالا می رود، چرا که افراد برای همدیگر وقت نمی گذارند و بیشتر در فضای مجازی به سر می برند، چرا تعارضات خانوادگی زیاد است؟ چون افراد برای همدیگر وقت نمی گذارند.

|| آقای دکتر ما هر تکنولوژی ای را که وارد کرده



بود و الان فرایند جامعه پذیری دستخوش این تغییرات شده. به نظر شما با این روند چه اتفاقی خواهد افتاد؟

فتحی: بخشی از این مسأله اجتناب ناپذیر است. وقتی که پدر و مادر شاغل هستند طبیعتا وقت کمتری دارند اما می توانند کیفیت روابط را ارتقاء دهند و ساعت هایی که در کنار هم هستند با فرزندان و همسر تعامل داشته باشند. نگرانی ما این است که این اتفاق نمی افتد و حتی ساعت هایی که در خانه در کنار هم هستند هر کدام به تهای در شبکه های مجازی هستند و آن ارتباط و صمیمیت و محبت بین والدین و بچه ها یا حتی بین زوجین اتفاق نمی افتد. خیلی از مراجعین گله مندند که همسر من وقتی که از سرکار می آید مدام در شبکه های مجازی می چرخد و سرش در گوشی اش است و توجه نمی کند که من چه کار می کنم و همین مشکل هم برای بچه ها صادق است. این اتفاق باعث ایجاد خلأ عاطفی می شود و فرد در فضای مجازی به دنبال پر کردن بخشی از این خلاهای عاطفی می رود که خطرناک است.

صیادان اینترنتی در کمین هستند. ما وقت محدودی داریم، اما همین وقت محدود را می توانیم با کیفیت بیشتری مدیریت کنیم و باید آموزش بدهیم که زوجین بیشتر به هم توجه کنند. الان بخشی از نگرانی این است که می گویند که همسر من زمانی هم که هست پنهان کاری می کند، رفتارهای مشکوک از خود نشان می دهد. لحظه ای از تلفن همراه خود جدا نمی شود. حتی موقع غذا خوردن هم سرش تو گوشی موبایل است. اصلا توجه نمی کند که من هم هستم. پایه های اعتماد که مهمترین سرمایه در یک خانواده است، دارد متزلزل می شود. بسیاری نگران اند که آیا همسرشان به آنها وفادار است یا نه ممکن است با اسم مستعار وارد شبکه های مجازی شود و همسرش را متحان کند و یا اگر فرصتی پیش بیاید گوشی اش را چک کند.

از طرفی دیگر وقتی فرد وقت کافی برای فرزندان خود صرف نمی کند و یا تعامل مناسبی با فرزندان ندارد در این صورت فرزندان نیازهایشان را چه کار می کنند؟ معمولا از طریق بازی های رایانه ای که بخش عمده آن نظارت شده نیست و مروج پر خاشگری و خشونت است و یا از نظر اخلاقی مناسب نیستند، اوقات خود را سپری می کنند. باید آگاهی به والدین داده شود چرا که این می تواند اثرات مخربی به جا بگذارد. نمونه آن مشکلاتی است که ما

داشته است بحث کنیم.

پروین: با توجه به مباحث قبل، هم در ساخت خانواده و هم در کارکردهای خانواده در کل دنیا تغییراتی در حال رخ دادن است. در ساخت خانواده دیگر آن خانواده که مرد در راس و نان آور بود و ریش سفیدها منزلت داشتند، خانم ها و بچه ها در رده های بعدی قرار داشتند ضعیف شده است و آن را کمتر می بینیم و مرد به آن معنای سنتی، مقتدر نیست. الان بحث مشارکت خانم ها وجود دارد یا همین چیزی که الان به عنوان فرزند سالاری در سطح جامعه می بینیم و الان فرزندان مهم هستند. بنابراین ساخت تغییر کرده و از اقتدار مرد و سالمندان و مشارکت پایین خانم ها خیری نیست و امروزه می بینیم که بیشتر فرزندان تعیین کننده هستند. حتی ساخت های جدیدی را ما در جوامع مختلف می بینیم که شاید در جامعه ما کمتر باشد. مانند ازدواج های سفیدی که می شنویم و شیوه هایی که غیر از عرف سنتی است و در کشورهای دیگر بیشتر نمایان است. یکی دیگر از تغییرات در ساخت ها کم شدن حجم خانواده است. نهایت خانواده ها به یک بچه یا دو بچه اکتفا می کنند که خود این هم در آینده اتفاقاتی برای بشریت و به تبع برای جامعه ما ایجاد خواهد کرد. یعنی وقتی که آدم ها تعدادشان کم شود جامعه به سمت کم شدن روابط اجتماعی و فردگرایی سوق می یابد. ما در آینده نزدیک شاهد سرای سالمندان بیشتر و انزوای افراد خواهیم بود.

اما در گذشته خانواده خیلی در زندگی فرد مهم بود، تقریبا همه هستی فرد، منزلت و پایگاه فرد از طریق خانواده منتقل می شده است. اما در دنیای جدید با اینکه خانواده هنوز مهم است و هیچ جایگزینی ندارد و مانند دولت ها که هنوز جایگاه خودش را دارد. در گذشته خانواده خیلی کار کردها داشته اما این کار کردها خیلی فراگیر بوده و همه چیز فرد مانند شغل، آینده، ازدواج و... در تعیین می کرده است. اما در دنیای صنعتی و شهرنشین و دنیایی که تحت تاثیر فضای جهانی شدن از طریق رسانه می شود، بخشی از کار کردهای خانواده یا از بین رفته یا به سایر نهادها تفویض شده است. در گذشته پیش دبستانی یا مدرسه نبوده اما در دنیای جدید است افراد به ناچار مجبورند که به چنین نهادها و سازمانها رجوع کنند. جامعه پذیری که مهمترین کارکرد نهاد خانواده است، امروزه وظیفه خانواده ها نیست.

یعنی اجتماعی شدن را الان بیشتر مدرسه و گروه های دوستی، محله، هم بازی ها و... رسانه ها انجام می دهند. یعنی رسانه هاستند که افراد را جامعه پذیر می کنند و در جامعه می بینیم که خانواده نقش کمتری در جامعه پذیری افراد دارد و افراد خیلی دوست دارند که شبیه رسانه ها و بازیگران و گروه های همسن و سال خود بشوند. پس مهمترین کارکرد خانواده که جامعه پذیری آن است امروزه بخش عمده ای از آن، توسط سایر نهادها انجام می شود. امروزه دیگر پدر و مادر تعیین کننده تمام فرهنگ و هویت فرد نیست. بنا به اقتضات زندگی امروزی، نهادها و مراکزی هستند که دوشادوش خانواده قرار گرفته اند. اما باز می توان گفت که وجود و هستی خانواده برای فرد مهم است، اما بخشی از کارکردهایش کم کم به نهادهای دیگر مانند مدرسه، دانشگاه و فضای مجازی تفویض می شود. یعنی ما تغییر کارکرد را می بینیم اما این به معنای از بین رفتن نهاد خانواده نه فقط در ایران بلکه در هیچ جامعه ای نیست. خانواده جایگاه خود را دارد اما کارکردهایش تغییر کرده و به سایر نهادهای دیگر تفویض شده است.

|| آقای دکتر بحث جامعه پذیری در خانواده را مطرح کردید که مهمترین کارکرد خانواده

دیگر نخواهیم داشت. بحث این است که این ارتباط باشد و قطع نشود، به فرض مثال فرزند من رابطه اش با من خوب باشد و من بتوانم نظارت کنم و نه اینکه کنترل کنم، چرا که کنترل را بچه ها در یک سنی دیگر دوست ندارند. اما فضا باز باشد و اگر اطلاعاتی به آن می‌دهم در یک جاهایی آزادی عمل هم به آن بدهم. این به این معنی است که به تو اعتماد دارم، اما این خطرات هم می‌تواند باشد. هر وقت احساس کرد می‌داند که دسترسی دارد و می‌تواند از من کمک بگیرد، اما فضای مجازی جایگزین آن مرآده اصلی نباشد.

به فرض مثال سرای محله‌ها می‌توانند فضاهای مناسبی باشند که بتوان شبکه‌های حمایت را در فضای واقعی ایجاد کرد و مشارکت محلی را بالا برد، همچنین احساس تعلق را بالا برد، از این نوع پتانسیل



های خیلی قوی داریم از جمله مساجد پتانسیل خیلی قوی دارند که می‌توانیم از اینها در طول سال استفاده بکنیم.

بحث دیگری که نگران کننده است بحث اعتیاد به اینترنت است و بیشتر علائم آن مانند اعتیاد به مواد مخدر است. یعنی اینکه اگر فرد به اینترنت دسترسی نداشته باشد، بی‌قرار و دچار اضطراب می‌شود آرام و قرار ندارد و این آگاهی هم باید داده شود که استفاده بیش از حد می‌تواند فرد را وارد عرصه اعتیاد به این شبکه بکند که در آن صورت درمان آن مشکلات خاص خود را دارد و این نگران کننده است چرا که شیوع آن را ما داریم می‌بینیم.

|| سخن آخر:

پروین: انشالله که خانواده‌های ما بتوانند کارکرد خودشان را انجام بدهند و خانواده‌ای سالم و متعالی داشته باشیم. چرا که خانواده سالم یعنی فرد سالم، فرد سالم یعنی جامعه سالم، اینها کاملاً در هم تنیده هستند. اگر ما بخواهیم جامعه موفق‌تری داشته باشیم باید خانواده خوبی داشته باشیم. خانواده‌ای که کارکردش را به نحو احسن انجام بدهد و افرادی را برای نقش پدری و مادری نسل آینده پرورش بدهد. ولی ما دچار این دوگانه سنت - مدرنیته هستیم و اگر تعادلی در بین این دو وجود داشته باشد به هر صورت آسیب‌های آنها کم می‌شود.

فتحی: باید از نتایج پژوهش‌های مراکز علمی و دانشگاهی در خصوص آسیب‌های اجتماعی نوپدید در سیاستگذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها بهره‌گرفته شود و فضای مناسبی برای پژوهش در این حوزه‌ها فراهم شود تا انشاء الله شاهد کاهش این نوع آسیب‌ها در جامعه باشیم.

خانواده در ایران به کجا خواهد رسید؟

پروین: خانواده همچنان وجود دارد و در همه جای دنیا هم این وجود دارد. اما خانواده از شکل سنتی خود تغییر خواهد کرد همانطور که همواره تغییر کرده است. این تغییر هم در ساخت و هم در کارکردش است. ساخت خانواده‌ها هسته‌ای خواهد بود که متشکل از مرد، زن و بچه می‌شود و شاید منزلت ریش سفیدها در خانواده دیگر معنایی نداشته باشد. ساخت روابط قدرت خانواده به سمت بچه‌ها متمایل خواهد شد و بچه‌ها هستند که تعیین‌کننده‌اند و خیلی به پدر و مادر نیاز ندارند. حجم خانواده‌ها قطعاً کوچکتر خواهد شد.

در کل به لحاظ ساخت، خانواده کوچک می‌شود و شاید ازدواج‌هایی جدید از جمله سفید، مدلی از ساخت خانواده باشد که با عرف و گذشته تاریخی ما همخوانی ندارد.

ایم به نوعی به فرهنگمان تنه زده در صورتیکه ما همیشه داعیه این را داریم که کشوری با فرهنگیم و با فرهنگمان با دنیا باید ارتباط برقرار کنیم. اما متأسفانه در مواجهه با پدیده‌های جدید همیشه دچار مشکل شده ایم.

پروین: ببینید ما فرهنگ غنی و بومی خودمان را داریم. به هر حال نسل‌ها و قرن‌ها داریم با این فرهنگ زندگی می‌کنیم و به آن عادت کرده ایم و برایمان لذت بخش هم هست. مواردی مانند احترام به پدر، مادر، خانواده، صلح و رحمت، و... است که این احترام را ما در عرصه‌های مختلف می‌بینیم. اما مشکل زمانی است که ما در بچه‌های فضای مجازی را بدون ایجاد بسترهای لازم باز کردیم که آسیب‌های زیادی را به دنبال داشته است و متأسفانه خودمان را آماده چنین فضایی نکردیم.

دو موضوع محوری در اینجا مهم است یکی اینکه پدیده را به سطح مسائل فردی تقلیل ندهیم و نگوییم افراد مشکل دارند، بلکه این وضعیت ساختاری است. دوم اینکه نباید همه راهکارها را به دولت تقلیل داد و بگوییم که دولت باید فلان کارها را انجام دهد. درست است که نقش دولت مهم است، اما نقش و مشارکت افراد را نباید نادیده گرفت. یعنی خانواده‌ها هم باید خودشان را آماده کنند، احساس کنند که در مقابل آینده بچه‌های این جامعه تعهد دارند. وقتی که خانواده در یک جامعه ضعیف می‌شود، تقریباً همه چیز خراب می‌شود و به هم می‌ریزد. بنابراین رشد و تعالی هر جامعه‌ای در قبال خانواده خوب و متعالی آن است.

امروز می‌بینیم که متأسفانه محتوای برنامه‌های ماهواره‌ای چند چیز را هدف گرفته که اولین آنها خانواده است. یعنی با ظرافت دارد بر روی تغییر ارزش‌های نسل جدید کار می‌کند و پیامدش را در مسائلی مانند طلاق، نازاینتی، خیانت‌ها و... می‌بینیم. این برنامه‌ها دقیقاً هسته خانواده را نشانه گرفته و متأسفانه ما هم بسیار غافلیم. لذا ما نباید تا این اندازه در مقابل این فضا خودمان را منفعل ببینیم.

فتحی: در تأیید صحبت‌های آقای دکتر، ما یک پژوهش به عنوان تأثیر ماهواره در سوق دادن افراد به روابط فرا زناشویی یا بی‌وفایی انجام دادیم. اکثر افرادی که درگیر این روابط شده بودند اظهار می‌کردند که تحت تأثیر برخی سریال‌ها و فیلم‌های شبکه‌های ماهواره به این روابط کشیده شده‌اند. اغلب فیلم‌ها و شبکه‌هایی که در ماهواره پخش می‌شود دست روی بنیاد خانواده گذاشته‌اند و اغلب محتوای آنها بحث بی‌وفایی است. معمولاً چند قسمت از این فیلم‌ها به صورتی که خانواده را جذب کند، پیش می‌روند که در آن چند قسمت معمولاً یک سری موارد را رعایت می‌کنند. بعد محتوای فیلم به سمتی پیش می‌رود که در آن بی‌وفایی و داشتن روابط خارج از زناشویی عادی جلوه داده می‌شود و این در تغییر نگرش مخاطب تأثیرگذار است. افرادی که در این پژوهش با آنها مصاحبه کردیم می‌گفتند از زمانی که این فیلم‌ها را نگاه کردیم نگرشمان را عوض کرد.

در حوزه فرهنگی ما باید ببینیم که چکار می‌توانیم بکنیم که سلاقی و نیازهای افراد، شناسایی بشود. به نظرم باید سرمایه‌گذاری بیشتری در حوزه پیش‌دستانی و مهد کودک که بخش زیادی از شخصیت کودک در آنجاها شکل می‌گیرد، داشته باشیم. می‌دانید که رسالت مدرسه تنها این نیست که فقط بچه در آن درس بخواند بلکه بخشی از فرایند جامعه‌پذیری باید در آن انجام شود و این نهادها باید با هم ارتباط داشته باشند. الان مدرسه و خانواده دارند برای خودشان کار می‌کنند و شاید هم در بعضی جاها با هم در تضاد باشند.

|| به نظر تان با این روند، وضعیت نهاد