



تمدن سازی یا احیای تمدن؟

گفتگو با علیرضا پیروزمند

نظام دانشگاهی ما تولید عقلانیت نمی کند

گفتاری از ناصر فکوهی

هفت تلقی از دین

گفتاری از بیژن عبدالکریمی

خشونت در آرای سید جمال الدین اسدآبادی

مناظره داوود فیروزی و احسان شریعتی

فهم درستی از دیگری در اندیشه اسلامی

ترسیم نشده است

گفتگو با قاسم پورحسن

علاقه به حکمت اسلامی در شرق آسیا

گفتگو با غلامرضا اعوانی

فلسفه برای همزبانی و ادبیات برای همدلی

گفتاری از محمد منصور هاشمی

فهرست مطالب

گزارش



- ۴ چرا اهل عرفان گرفتار شطح شدند؟ ادعیه؛ بزرگترین منبع عرفانی شیعه
- ۶ اروپا بیرون از خود را خوب نمی شناسد/داعش؛ دمل چهره جهان توسعه نیافته
- ۷ گزارش مراسم بزرگداشت خواجه نصیرالدین طوسی در موسسه حکمت و فلسفه
- ۹ نظام دانشگاهی ما فقط نخبه‌پروری می کند، باید عقلانیت هم تولید کند
- ۱۰ ایمان دینی بدون «انتخاب آگاهانه» قوام ندارد/ هفت تلقی از دین
- ۱۷ آینده نگری از لوازم مدرنیته است/ علم جدید قدرت کارسازی دارد
- ۲۰ فیرحی:خسونت در فکر سیدجمال بود/شریعتی: خسونت ربطی به سیدجمال ندارد
- ۲۳ فیاض در برنامه «توقف ممنوع»؛غرب را عاقلانه بشناسیم نه عاشقانه
- ۲۶ دائوئیسیم در یک نگاه/ آشنایی با مکتب بومی چین
- ۲۶ طبقه بندی جدید علوم؛ نیازی که باید جدی گرفته شود

گفتگو



- ۳۳ گفتگوی اختصاصی با نوآم چامسکی: «زبان» جزء اساسی «ذهن» است
- ۳۴ علاقه به حکمت اسلامی در شرق آسیا/ سرمایه گذاری چین بر روی دانشگاه
- ۳۸ مشروعیت نظام به آرای مردم گره خورده است/ نسبت مقبولیت و مشروعیت
- ۳۹ محمد صادق کوشکی در گفتگو با مهر: ادبیات سیاسی ما باید برآمده از دین باشد
- ۴۲ دولت-رسانه ها جای دولت-ملت ها را می گیرند/ میازات آینده، فکری است
- ۴۵ سید جمال تاثیر گذار در بیداری اسلامی است نه مبدع آن
- ۴۸ پورحسن در گفتگو با مهر عنوان کرد: فهم درستی از دیگری در اندیشه اسلامی ترسیم نشده است

یادداشت



- ۵۴ یادداشتی از قاسم پورحسن؛ خواجه نگران ویرانی بنیادهای اخلاق است
- ۵۶ ۱۰ نقل قول برجسته از اومبرتو اکو/ زبان دین و زبان قرآن؛ خاستگاه های مشترک و تمایز
- ۶۳ باید از دلای به تولید بازگردیم/ در شعار وتابلو وسمینار توقف نکنیم/ یادداشتی از یحیی یثربی
- ۶۴ نقد سخنرانی «استفاده ابزاری از فلسفه علم در ایران» دکتر مقدم حیدری

تازه های کتاب



- ۶۸ با ترجمه عماد افروغ؛ «دیالکتیک و تفاوت» منتشر شد
- ۶۹ نگاهی به کتاب «فلسوفان سینما: از مانستربرگ تا رانسیر»
- ۶۷ توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛ کتاب «بررسی و نقد پروتستانیتیزم» منتشر شد



شناسنامه مجله

□ مدیر مسئول: علی عسگری

□ شورای سردبیری: سید امیرحسن دهقانی، سعید صدراثیان، محمدالیاس قنبری

□ دبیر تحریریه: محمدالیاس قنبری

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

□ مدیر هنری: محبوبه عزیزی

شماره تماس: ۸۸۸۰۹۵۰۰

پست الکترونیک: religion@mehrnews.com

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

علاقمندان می توانند مقالات و مطالب خود را برای مجله اندیشه مهر ارسال کنند



گزارش

گفتاری از حجت الاسلام خسرو پناه؛

چرا اهل عرفان گرفتار شطح شدند؟/ ادعیه؛ بزرگترین منبع عرفانی شیعه

گفتاری از حجت الاسلام عبدالحمید خسرو پناه، رئیس موسسه آموزشی و پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در مورد ادعیه در پی می آید؛



از آن جا که معصوم هیچ گاه گرفتار تنگنای زبانی نمی شود در آثار و ادعیه ایشان شطح وجود ندارد و هر عارفی که سیر و سلوک و ترجمه و شهود را از معصوم بیاموزد، دچار شطح نمی شود. یکی از آسیب ها و مشکلات جدی در عرفان، آسیب زبانی عرفان است. یعنی عارف حقایق را می باید ولی نمی تواند بیان کند و زبان را در بیان این حقایق ناتوان معرفی می کردند.

به همین خاطر، اهل عرفان گرفتار شطح شدند. شطحیات همان الفاظی است که دیگران برداشتی دیگر از آن دارند اما عرفا معنایی دیگر و عمیق از این الفاظ اراده می کنند ولی شطحیات در قرآن و در کلام معصومین (ع) به هیچ وجهی وجود ندارد. چون وقتی انسان معصوم اوج می گیرد یعنی از کشف عالی معنوی برخوردار می شود؛ قطعاً کشف صوری هم در اختیار وی قرار می گیرد. لذا الفاظی را خدای سبحان در اختیار او قرار می دهد که دیگر گرفتار شطح نمی شود. عرفا هم به کشف تام محمدی (ص) قائل هستند. آنها می گویند وحی، کشف تام محمدی است لذا معتقد هستند که یکی از مهم ترین معیارهای ما این است که کشف

و شهود خودمان را با وحی بسنجیم. اگر دیدیم با وحی هماهنگ است، بپذیریم و اگر هماهنگ نباشد معلوم می شود این کشف شیطانی است. یعنی وحی نبوی و کلام نبوی را کشف تام می دانستند و معتقد هستند که با وحی باید سنجیده شود. حال اگر این عرفا انس بیشتری با ادعیه پیدا می کردند،

گرفتار شطح نمی شدند و لذا اهل عرفان شیعه، شطح ندارند. شطح، مخصوص عرفان اهل سنت است زیرا از ادعیه محروم بودند. ممکن است فردی سیر و سلوک کرده باشد و زحمت هم کشیده باشد و چون از قرآن و سنت پیامبر (ص) بهره می برد به هم حقایقی برسد، اما بیش از این هم می توانست استفاده کند و کمتر گرفتار شطح شود. حال این سؤال وجود دارد که آیا ما بر اهل عرفان خرده بگیریم یا نه؟ توجیه بعضی این است که وقتی فردی شهود می کند ناخودآگاه زبان او حرف می زند و دست خودش نیست و بعضی دیگر معتقد هستند اگر ایشان انس بیشتری با ادعیه پیدا می کردند، گرفتار شطح نمی شدند. پس دو مقام را باید از هم جدا کنیم، یک مقام یافت و یک مقام زبان؛ اگر زبان قصوری دارد که عبارت است از شطح، نباید خیال کنیم معنا نادرست است، بلکه معنا را با قرآن و سنت می سنجیم و اگر هماهنگ بود می پذیریم.

در هر صورت، ادعیه بزرگترین منابع عرفانی شیعه است. دعاهایی که وجود دارد در هیچ کدام شطح نیست، چون معصوم هیچ گاه گرفتار تنگنای زبانی نمی شود. عرفای شیعه هم سیر و سلوک را از معصوم می آموزند و هم ترجمه شهود را از معصوم فرا می گیرند، چون زبان کشف و شهود را ادعیه بیان کردند. بنابراین آنها گرفتار شطح نمی شوند.

در نشست بازخوانی منشور روحانیت عنوان شد؛

روحانیت اصیل سرسازگاری با سرمایه داری ندارد/ ظرفیت حوزه در بازسازی خود

نشست بازخوانی «منشور روحانیت» پیام امام خمینی (ره) به روحانیون و حوزه های علمیه به همت بسیج دانشجویی و جامعه اسلامی دانشجویان دانشگاه تهران بعد از ظهر دیروز با سخنرانی رحیم پور ازغدی و آیت الله اعرافی رئیس جامعه المصطفی (ص) در تالار شیخ انصاری دانشکده حقوق دانشگاه تهران برگزار شد.

صرف اینکه هرکسی لباس روحانیت به تن داشت یا از مذهب و دین سخن گفت برای سالم و درست بودنش ملاک نیست. امام (ره) به این نکته توجه می دهند که در طول تاریخ افرادی که مقابل انبیا ایستادند ملحد و بی دین نبودند بلکه

از علمای دین بر علیه علمای دین بهره بردند. متحجرین و جمودگرایان می گویند این دینی که این پیامبر آورده می خواهد دین قبلی و اصول و مقدسات را از بین ببرد. همانهایی که الان هم در حوزه ها حضور دارند و امام (ره) از آنها با عنوان

ولایتی های بی دین نام برده است. وی افزود: این جریان مهمترین مانع برای رشد شیعه و مکتب اهل بیت (ع) هستند. آنها می گویند خداوند وعده داده که از قرآنش محافظت می کند، انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون، یعنی خداوند خودش نمی گذارد که قرآن سرنوشت انجیل و تورات را پیدا کند. اما باید گفت خداوند حافظ قرآن است اما ضمانت نمی دهد که جامعه را قرآنی کند زیرا این کار به تلاش و ایمان راسخ و تقوای افراد بستگی دارد که چقدر مجاهده کنند. در حوزه ها دعوا بر سر دو نوع تفسیر



منشور روحانیت؛ جمع بندی امام (ره) درباره روحانیت و حوزه ها رحیم پور ازغدی در این نشست گفت: منشور روحانیت امام (ره) شاید آخرین متن مکتوب ایشان و مفصل ترین آن قبل از رحلتشان است. ایشان به فاصله دوماه و اندی بعد از آن از میان ما رفتند. از جهتی می توان گفت آن را جمع بندی امام (ره) درباره حوزه و روحانیت دانست که در آن نقاط مثبت و منفی حوزه ها را بر می شمرد. منشور روحانیت به نوعی آخرین جمع بندی امام (ره) در بررسی فرصت ها و تهدیدها نسبت به روحانیت و حوزه ها است؛ اینکه مراقب باشید به

روحانیت می شدیم. موجی که به نوعی اخباری گری و به سمت جمود و تحجر پیش رفتن بود که از درون خود حوزه روحانیت را از بین می برد. اما امام(ره) و حوزویان آن را از درون معالجه کردند و حوزه ها به نوعی خود بازسازی درونی دارند. نهاد حوزه همواره این ظرفیت را داشته که خود را بازسازی کند. روح انقلابی و تحول خواهی حوزه موجب انقلاب و نهضت سازی شد.

وی افزود: تفسیری که از اندیشه امام است این است که انقلاب یک بعد تمدن سازی و قابلیت تئوریک و نظریه پردازی دارد که می تواند همپای نیاز

بوق و کرنای دشمنان نکند که از انقلاب بدگویی می کنند. بنده مطلعم که از سراسر جهان طلابی در شعبه های مختلف جامعه المصطفی به تدریس علوم دینی و مذهبی و شیعی مشغول هستند. وی نقش حوزه ها را از بدو تأسیس شان در جهان بررسی کرد و گفت: در قرون اول و دوم سه حوزه بغداد، ری و قم قدیم سه ضلع اقتدار حوزه ها را درست می کردند. این سه قطب حلقه های تأثیر گذار برای پای گیری حوزه های علمیه بودند. سه ضلعی که هر کدام ویژگی خاصی داشتند. اگر کسی این سه ضلع را از تاریخ روحانیت کمرنگ در نظر بگیرد چند مرتبه و درجه

تفاوتی تلقی می شدند و روحانیتی که انقلابی است را بی سواد و متحجر معرفی می کردند. رحیم پور از غدی بیان کرد: حضرت امام(ره) در جایی در این منشور می نویسند: خون دلی که پدر پیرتان از این دسته روحانیت متحجر خورده است هرگز از فشارها و سختی های دیگران نخورده است. واقعاً روحانیت اصیل در دوران مبارزه در تنهایی و اسارت، خون می گریست. امام می گوید: طلاب عزیز لحظه ای از فکر این مارهای خوش خط و خال کوتاهی نکنند. اینها مروج اسلام آمریکایی اند و دشمن رسول الله. آیا در

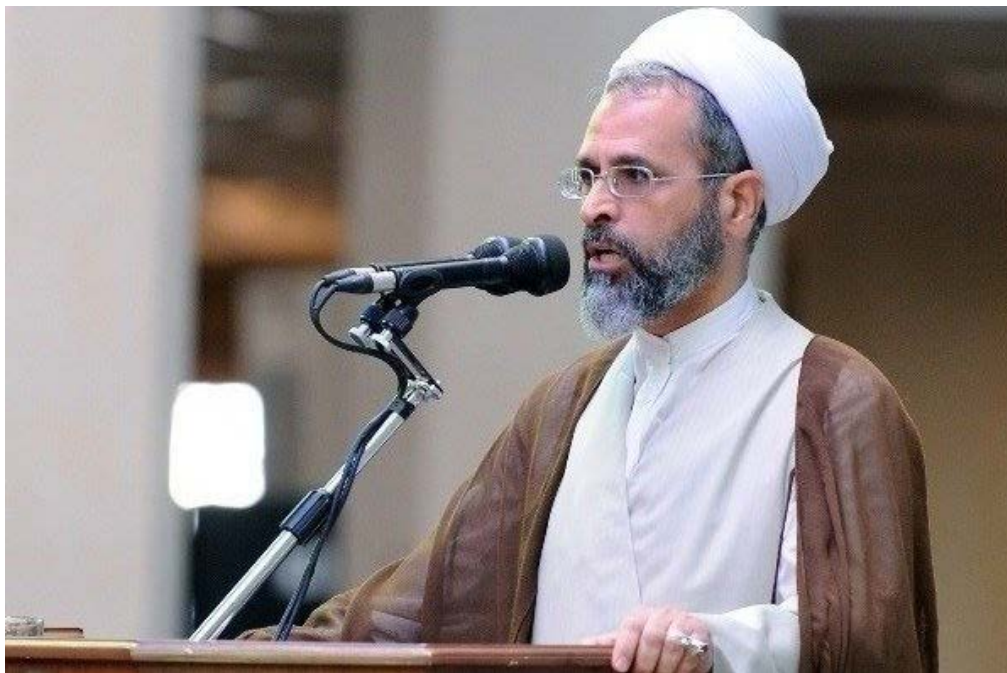
از توحید است. اینکه یکی می گوید ما زیارت خودمان را می کنیم شما هم حکومت خودتان را بکنید اما امام(ره) می فرماید روحانی ای که خون ندهد و ایثار نکند و با شاه و آمریکا و صهیونیست از سر مبارزه در نیاید روحانی نیست، بلکه دکانی برای کسب شهرت و معروفیت و قدرت و احترام گشوده است. عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی تصریح کرد: امام(ره) می فرماید حتی خود درس حوزه بهانه است و هدف فقط خداست و روحانیونی که در جنگ درس و کلاس را رها کردند و به جبهه ها رفتند اینها اسلام ناب و تشیع را حفظ کردند. کم کم در قبل از انقلاب داشت حوزه ها مسیر قرون وسطا را پیدا می کرد اما انقلاب اسلامی و امام(ره) مانع این جریان شدند. خدایرستی و توحید برای گروه اول یک مارک و برچسبی برای دکان باز کردنشان است اما روحانیون اصیل با حفظ ارزشهای اسلام ناب محمدی از مال و جان خود گذشتند تا سیر و سلوک عرفانی و اسلام ناب محمدی(ص) را جریان ببخشند.

روحانی اصیل سر سازگاری با سرمایه داری ندارد

رحیم پور از غدی ادامه داد: غیر از امام(ره) هیچ کس جرأت زدن این حرفها را نداشت و ندارد من هم امروز تعجب کردم که این دانشگاه این موضوع را موضوع جلسه خود قرار داده است. امام(ره) می فرماید انقلاب امانتی بر دوش ماست. درود بر حاملان وحی؛ کسانی که چوب دین را خوردند و نه نان دین را. بچه مذهبی واقعی کسانی هستند که ایثار می کنند نه اینکه از هر خطری فرار کنند. آنهایی که آماده شهادت اند. روحانی ای که مدافع فقرا و محرومین باشد و با سرمایه داری سر ناسازگاری داشته باشد، آن روحانی واقعی است اما روحانیانی که با سرمایه داری سر سازگاری داشته باشند و بگویند ما کاری با قدرتهای بزرگ دنیا نداریم و تا قبل از حکومت جهانی امام زمان(عج) هیچ حکومتی که وعده عدالت چند درصدی بدهد نباید تشکیل شود، اصلاً روحانی نیستند. روحانی واقعی هرگز دستش در کاسه و سر سفره سرمایه داران نیست. بلکه به خون سرمایه داری تشنه است.

روحانیت اصیل و انقلابی را بی سواد و متحجر معرفی می کردند

وی افزود: با توجه به نقشی که روحانیت در جامعه دارد، حتماً استعمار افراد نفوذی در حوزه ها پرورش داده است که این تفکر را که دین جدا از سیاست است و یا اینکه ما با قدرتهای جهانی کاری نداریم، را ترویج کنند. روحانیت مقدس نما و متحجر و بی سواد در حوزه ها کم نبودند و آنها روحانیت اصیل را بی سواد و متحجر و اهل جمود معرفی می کردند. روحانیون احمقتر، با



زمان رشد و حرکت کند. لذا انقلاب اسلامی مقوله ای از جنس تمدنی است. حوزه برای این اندیشه تمدن سازی اقدام کرد و انقلاب اسلامی داعیه تمدن سازی دارد. منشور روحانیت امام(ره) در تراز تمدن سازی است. یک نظریه اجتهادی تمدنی ساز که به حوزه ها بسنده نمی کند بلکه دانشگاه ها را هم در بر می گیرد. حوزه و دانشگاه برای این جریان تمدن سازی نیاز به یک خیزش معرفتی جدید دارند. امروز انقلاب اسلامی و گفتمان آن در دنیا خریدار دارد. باید با این نگاه کلان و انقلابی و عقلانی و اجتهادی حضرت امام(ره) مدلهای و الگوهای سبک زندگی اسلامی و تمدن نوین اسلامی را بازسازی کنیم. زیر پوست فرهنگ و تمدن بشر یک تشنگی برای رسیدن به معنویت و توحید و خدایرستی وجود دارد که انقلاب اسلامی می تواند با رفع آسیب هایش و تقویت نقاط قوتش این جریان معطوف به تمدن سازی را ایجاد کند و در این راه قدمهای موثری بردارد.

از علوم و معارف اسلامی کاهش و افت پیدا می کند. بلافاصله بعد از تضعیف این سه ضلع، حوزه حله و نجف شکل می گیرد. در قرون ۵ و ۶ این حوزه ها شکل می گیرند و در قرون ۹ و ۱۰ قطب های جدیدی در حوزه ایجاد می شود که یکی از آنها حوزه جبل عامل است. جریان شیعی از این قطب به اصفهان و شیراز و بعد به صفویه می رسد.

نهاد حوزه همواره این ظرفیت را داشته که خود را بازسازی کند

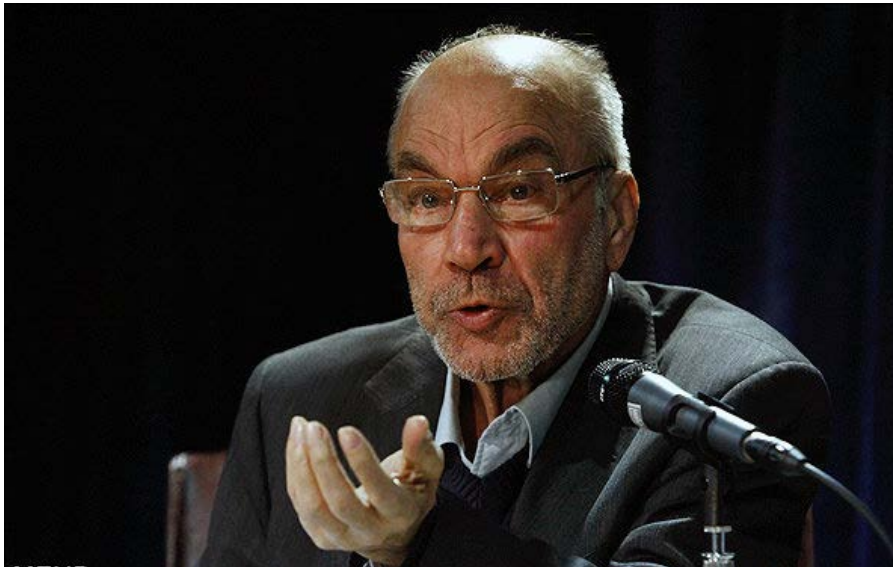
اعرافى تصریح کرد: سال ۱۳۰۰ شمسی که حوزه قم به وجود آمد، مقارن با ظهور رضا شاه بود که مأموریت براندازی روحانیت و حوزه ها را داشت اما با تلاش و مبارزه امام(ره) این توطئه خنثی شد. حوزه علمیه قم به مانند دانشگاه تهران یک پیوست تاریخی دارد و شاهد گسست زیر ساختی معرفتی تاریخی در آن نیستیم. البته یک موج اخباری گری و ضد عقل در حوزه علمیه قم شروع شد که اگر غالب می شد دستخوش فروپاشی واقعی

مقابل این افعی ها نباید اتحاد طلاب عزیز حفظ شود؟ که چگونه آمریکا و نوکرش پهلوی می خواستند ریشه دینان و اسلام را برکنند و عده ای روحانی مقدس نمای ناآگاه یا بازی خورده و عده ای وابسته که چهره شان بعد از پیروزی روشن گشت، مسیر این خیانت بزرگ را هموار می نمودند. آن قدر که اسلام از این مقدسین روحانی نما ضربه خورده است، از هیچ قشر دیگر نخورده است.

انقلاب اسلامی نقش حوزه ها و علما را در جهان برجسته کرد

آیت الله اعرافی هم در ادامه این نشست گفت: انقلاب اسلامی نقش حوزه ها و علما را در جهان برجسته کرد تاجایی که اکنون دهها مرکز اسلام شناسی، شیعه شناسی و ایران شناسی و ولایت شناسی در موسسات غربی فعالیت می کنند. زنجیره ای که به هم پیوست و انقلاب اسلامی ایران را به وجود آورد. بنابراین انقلاب اسلامی حساسیت زیادی را در جامعه جهانی به وجود آورده است. نگاه به این

داوری اردکانی در دیدار با گئورگ اشتنگر: اروپا بیرون از خود را خوب نمی شناسد/ داعش؛ دمل چهره جهان توسعه نیافته



چندی پیش گئورگ اشتنگر، رئیس انجمن بین المللی میان فرهنگی که به ایران سفر کرده بود با حضور در فرهنگستان علوم با رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران دیدار و گفتگو کرد. گزارشی از این نشست به تازگی منتشر شده است که از نظر می گذرد:

اشتنگر در این دیدار در سخنانی ضمن خوشحالی از دیدار با دکتر داوری اردکانی اظهار داشت: در فلسفه میان فرهنگی آنچه برای وی اهمیت دارد، رسیدن به جای و جایگاهی است که تکنولوژی و طبیعت و انسان در کنار هم قرار گیرند. وی تأکید کرد که این فکر یک جهانی نیست اما فلسفه میان فرهنگی تجربه کردن دیگری به نحو خاص است که در این تجربه، دیگری را به عنوان دیگری بشناسیم. اشتنگر در ادامه به طرح پرسشهایی در خصوص ورود فلسفه جدید در ایران، فلسفه اسلامی در ایران، و مواجهه ایرانیان با تکنولوژی پرداخت و در این خصوص به تجربه اروپا اشاره کرد.

اروپا، بیرون خود را خوب نمی شناسد

در ادامه رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم در سخنانی اظهار داشت: دفتری از اشتنگر خواندم که در آن از هرمنوتیک و هرمتیک گفته اند و روش خود را هرمتیک دانسته اند. من هم با ایشان موافقم. پیداست که هرمتیک در مقابل هرمنوتیک نیست بلکه مکمل آن است. وقتی ما از فلسفه میان فرهنگی می گوئیم اول باید فکر کنیم که با اروپا چه نسبتی داریم. اروپا اکنون علم جدید و فلسفه و تفکر جدید است. ما اروپا را خوب نمی شناسیم؛ یعنی به عمق تاریخ اروپا توجه نکرده ایم، اما اروپا هم بیرون اروپا را خوب نمی شناسد. آقای هابرماس که به ایران آمد به ایشان گفتیم آن قدر که ما اروپا را می شناسیم و البته شناسائی مان عمیق نیست، شما آسیا را نمی شناسید. در این مورد تفاوت با شما این است که ما نیازمند شناخت شما هستیم و سطوحی از این نیاز را می شناسیم اما شما یک ساحت از زندگی ما را می شناسید و هنوز نمی دانید که در بطن آسیا و آفریقا چه می گذرد و چه دارد بر سر جهان توسعه نیافته می آید.

داوری با بیان اینکه غرب با عینک شرق شناسی جهان بیرون خود را شناخته است و می شناسد، اظهار داشت: ما هم کم و بیش از همین طریق غرب را می شناسیم. اما اگر راهی را که مثلاً ماکس وبر گشوده بود ادامه می یافت، اروپا بهتر جهان غیر اروپایی را می شناخت. اکنون مهمان گرامی ما با طرح مسئله میان فرهنگی زمینه ای مهیا کرده اند که می تواند تا حدودی به فرو ریزی این دیوار جدایی کمک کند. من از این بابت خوشحالم چرا که از ۴۰ سال پیش مثل ایشان به این معنی فکر می کرده ام. ما تنها قوم بیرون اروپا بودیم که به فلسفه یونانی توجه کردیم.

رئیس فرهنگستان علوم افزود: یکی از مسائلی که از ۴۰ سال پیش برای من مطرح بوده این است که فلسفه در کشور ما چه شأن و جایگاهی دارد. چنانکه می دانید ما تنها قومی در بیرون اروپا بودیم که به فلسفه یونانی توجه کردیم. اینکه بطور یونان را فهمیدیم مسئله ای است که چندان به آن فکر نکرده ایم و البته باید به آن بیندیشیم. شرق شناسی به ما می گفت که شما سخن فلسفه یونانی را با فهم خودتان فهمیدید و بیان کردید. گاهی هم گفته اند که ملاحظات دینی و رعایت خاطر فقها و مردم باعث شده است که فلسفه را با دین تطبیق دهند. البته چیزی که ما از یونان گرفتیم عین فهم ما بود اما اولاً این فهم را اگر متفاوت باشد، ناچیز یا باطل نباید انگاشت و ثانیاً

جهان توسعه نیافته، دنباله رو جهان مدرن در امور اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی اما بازمانده از راه است. به نظر من توسعه نیافتگی گرچه بازماندگی از راه است آن را باید صورتی از فهم دانست، زیرا مشکل جهان توسعه نیافته گرچه مشکل پول و اقتصاد و مشکل سیاسی است اما مشکلات اقتصادی و سیاسی اش یکسره به فهم توسعه نیافتگی بازمی گردد.

وی افزود: مشکل، پدید آمدن دگرگونی در فهم مردم جهان توسعه نیافته و نرسیدن به عمق فهمی است که برای رسیدن به مزایای تجدد ضرورت دارد. مانع آشنایی با تجدد و فلسفه جدید هم این است که فهم را مطلق می انگاریم و ملتفت نمی شویم که چگونه فهم کشورها و مردمان جهان خودمان در رفت و آمد میان فهم قدیم و فهم جدید و احیاناً در اشتباه میان آنهاست. وقتی شما می گوئید که در فلسفه میان فرهنگی به تفاوتها بپردازیم و تفاوتها را ببینیم باید از آن استقبال کرد ولی مهیا شدن برای درک تفاوتها آسان نیست. این فکری که در ۴۰، ۳۰ سال اخیر در فلسفه پدید آمده است می تواند مایه تذکر باشد. بسیار خوشوقتم که شما را ملاقات کردم. امیدوارم این سعی برای شما تجربه خوبی در درک شرایط فلسفه میان فرهنگی باشد. ما هم در این تجربه شرکت می کنیم. هر چند که در ۲۰۰ سال اخیر چون فکر کردیم که از ابتدا برای متجددشدن باید تکنولوژی را بگیریم و تکنولوژی کافی است، از تجربه تاریخ و فرهنگ بازماندیم. البته همه اینها با حسن نیت انجام شد اما تاریخ، عذر حسن نیت را نمی پذیرد.

دیالوگ بین فلسفه حوزوی و فلسفه دانشگاهی پدید نیامده است

رئیس فرهنگستان علوم در خصوص فلسفه در ایران گفت: ما اکنون در مدارس و دانشگاهها میان دو فلسفه داریم. یکی فلسفه ای که بیشتر در دانشگاه تدریس می شود و دیگر فلسفه اسلامی که مرکز اصلی آن در حوزه های علمیه و مدارس دینی است. در حوزه فلسفه ای تدریس می شود که در طی تقریباً ده قرن از یعقوب اسحاق کندی و فارابی شروع شده و به ملاصدرا و به شاگردان معاصرش ختم می شود.

درست نیست که گفته شود صاحبزنان آگاهانه ملاحظات خاص فرهنگی و اجتماعی و سیاسی را در تفسیر یا تحریف آراء یونانیان دخالت داده اند، زیرا با رعایت ملاحظات فلسفه به وجود نمی آید و این سینا و سهروردی پیدا نمی شوند. داوری اردکانی در ادامه سخنان خود در خصوص فلسفه اسلامی و ورود فلسفه جدید به ایران اظهار داشت: ما استادی داشتیم که خود را همزبان و همسخن مارتین هایدگر می دانست. نظر اجمالی او این بود که فلسفه اسلامی در حاشیه تاریخ اسلام قرار داشته است. من نمی گفتم که فلسفه در متن تاریخ اسلام وارد شده و آن را راه برده است اما می گفتم فیلسوفان جهان اسلام آراء افلاطون و ارسطو و افلوطین و فلسفه هلنیستیک را در هوای جهان دینی تفسیر کرده اند. فلسفه ای که نام فلسفه اسلامی دارد، تفسیری از فلسفه است که در آن جایی هم برای خدای صانع و پیامبر و معاد وجود دارد.

وی ادامه داد: متأسفانه طی ۱۰۰۰ سال تاریخ فلسفه اسلامی، نه ما با اروپا کاری داشتیم و نه اروپا چنانکه باید کاری با ما داشت. البته استادانی چون آلبرت کبیر، این سینا را خواندند اما ما از آلبرت کبیر و سن توماس خبر نداشتیم. آثار دوره جدید فلسفه اروپایی را هم کسانی ترجمه کردند که چندان فلسفه نمی دانستند، زیرا فلسفه دانهای ما به فلسفه اروپا اعتنا نمی کردند و اگر قولی از فیلسوفان اروپا را می شنیدند، آنها را شبیه اقوال کلامی می خواندند و با بی اعتنائی از کنارش می گذشتند. ما از دویست سال پیش نیاز محسوس داشته ایم و داریم که علم اروپا را فرا بگیریم اما هنوز از نیاز خود به فلسفه اروپا خبر نداریم.

عدم تفاهم جهان توسعه یافته و جهان توسعه نیافته؛ یکی از زمینه های بحران کنونی جهان

داوری اردکانی گفت: این اختلافی که میان جهان توسعه یافته و توسعه یافته ذکر کردم در ظاهر کوچک است اما آن را می توان یکی از زمینه های بحران کنونی جهان دانست. این اختلاف به فهم ما از جهان تجدد و جهان مدرن از جهان توسعه نیافته برمی گردد. ما جهانی داریم که جهان در حال توسعه است. معمولاً تلقی این است که

و بوکوحرام مسئله سیاسی و اجتماعی نیست، بلکه مسئله تاریخی است. داعش دمل چهره جهان توسعه نیافته است. پس از سخنان داوری اردکانی، مصلح اظهار داشت: من در جایی نوشته ام که دکتر داوری ایرانی ترین متفکر معاصرند و تأکید بر جهانها و تفاوت جهانها دارند. من از ۳۰ سال پیش تاکنون از استاد داوری درس می گیرم و ایشان همیشه تأکید داشته اند که در گفتگوی بین متفکران نباید ساده نگر بود و بر دشواری گفتگو تأکید کرده اند. من زمینه مشترکی می بینم بین اشتنکر و استاد دکتر داوری که این گفتگو ادامه پیدا کند. ماجرای ورود هایدگر به ایران و پذیرش او داستان طولانی و پیچیده ای است که امیدوارم آقای پروفیسور وقتی پیدا کنند و آن را بخوانند. از این بحثها می توان زمینه ای فراهم کرد که برنامه های آینده سریعتر پیش برود. ما باید به جهان ایرانی توجه کنیم و به نظر من دکتر داوری بهترین نماینده برای چنین گفتگویی هستند. روایت های اشتنکر از فلسفه میان فرهنگی هم برای ما آشناتر از بقیه است و این می تواند زمینه ای برای گفتگوی دو استاد باشد.

در ادامه حاضران به تبادل نظر در خصوص مسائل مطرح شده پرداختند و در پایان داوری اردکانی ضمن تشکر از حضور اشتنکر و بحث های خوبی که مطرح شد، از آقایان مصلح و حیدری و دهقانی برای برنامه ریزی در مورد سفر اشتنکر به ایران تشکر کرد. داوری و اشتنکر کتاب هایی از آثار تالیفی شان را نیز به رسم یادبود به یکدیگر هدیه کردند.

مهندسان و پزشکان مقیم کشور باشد. اما اینکه چرا علوم انسانی توانسته است جایی داشته باشد، شاید قضیه به فلسفه مربوط باشد. پیداست که نمی توان علوم انسانی را نفی کرد و در عین حال از علوم انسانی انتظار کارسازی داشت. البته نقد علوم انسانی مطلب دیگری است.

جهان توسعه نیافته، امیدی به اروپایی شدن ندارد

رئیس فرهنگستان علوم ادامه داد: اگر هیدگر به وارستگی می اندیشید و می گفت بگذار چیزها چنانکه هستند باشند، ما در طریق مدرنیزاسیون خود لااقل باید به آنچه حاصل کرده ایم نظمی بدهیم. البته این سخن در نظر من بسیار گرامی است که آقای پروفیسور می گویند ما باید شان و وظیفه تفکر را بپذیریم و آن را به عهده بگیریم، متأسفانه اکنون جهان توسعه نیافته بی آنکه راه توسعه را طی کرده باشد با اینکه حسرت اروپایی شدن را در دل و جان دارد، احساس می کند که اروپایی شدن دیگر مقصد نیست و نمی تواند اروپا بشود. این جهان اگرچه در نسبت با اروپا پدید آمده است اما امید به ساختن و اروپایی شدن ندارد.

داعش دمل چهره جهان توسعه نیافته است

وی در پایان گفت: اگر غرب، ساختن و ویران کردن را توأم دارد اکنون جهان توسعه نیافته که از راه ساختن آمده است بیشتر به ویرانگری می پردازد. امروز بحث داعش

من کتابی درباره فلسفه اسلامی نوشته و در آن گفته ام که فلسفه اسلامی را مهم می دانم اما آن را جانشین کل فلسفه نمی توان کرد. به این جهت شاید کتاب من با اینکه در آن مقام بزرگ فلسفه اسلامی تصدیق شده است، مقبول طبع همه دوستداران فلسفه اسلامی نباشد. البته روابط میان فلسفه دانشگاه و فلسفه حوزه خوب است اما هنوز میان این دو حوزه بحث و نظر، دیالوگی پدید نیامده است.

توسعه بدون علوم انسانی میسر نیست

وی در ادامه اظهار داشت: نکته دیگر اینکه در ۲۰ سال اخیر بسیاری از کتاب های فیلسوفان غربی ترجمه شده است اما فهم ترجمه ها هنوز مشکل است. ما ناگزیریم صبر کنیم تا فلسفه جدید زبان خاص خود را پیدا کند. پس فلسفه دانشگاهی ما در این راه ناگزیر لنگ لنگان حرکت می کند، اما فلسفه حوزه در خانه اطمینان و ثبات خود استقرار دارد. اکنون مطلب اصلی فلسفه ما چیزی است که می تواند در مجرای میان فرهنگی قرار گیرد. آقای دکتر مصلح و بعضی دیگر از همکاران، سعی کرده اند راهی بجویند که نسبتی میان تفکر معاصر با علوم انسانی و اجتماعی برقرار شود. ما به توسعه نیاز داریم و توسعه بدون علوم انسانی میسر نیست. آموزش عالی در کشور ما پیشرفت کرده است. ما نه فقط به اندازه کافی مهندس و پزشک داریم بلکه تعدادی از مهندسان و پزشکان ممتاز ما به اروپا و امریکا مهاجرت کرده اند و شاید عدد دانشمندان مهاجر دو برابر

گزارش مراسم بزرگداشت خواجه نصیرالدین طوسی در موسسه حکمت و فلسفه

پیدا می کند؛ دین، هنر و فلسفه به عبارت دیگر با دیانت، هنر و فلسفه می توانیم معرفت را پیدا کنیم.

دینانی در توضیح سه مرحله تجلی عقل گفت: دین درهایی را گشوده که تمام عقلانیت در آن دیده می شود؛ هنر و در راس آن شعر یکی دیگر از مظاهر تجلی عقل است. به نظر من شعر و نثر اوج هنر است. نثر یا کلام همان چیزی است که معجزه پیامبر اکرم (ص) هم هست. قرآن کلام او و معجزه پیامبر است. این کلام خودش یک نوع هنر است. در مورد فلسفه هم باید بگوییم که فلسفه خودش تجلی عقل است ولی من با کاری با فیلسوف و زندگی او ندارم. حواسمان باشد وقتی می

حکومت عباسی را سرنگون کرد نیز می توان فهمید.

نویسنده کتاب «خواجه نصیرالدین طوسی؛ فیلسوف گفتگو» در ادامه با طرح این پرسش که عقل چیست؟ ادامه داد: عقل همه جا هست ولی نمی توان آن را دید و یا آن را پیدا کرد، به بیان دیگر عقل همه جا هست و هیچ جا نیست. همین عقلی که ما نمی بینیم در سه مرحله ظهور و تجلی

نماند. این حکیم بزرگ که اهل خراسان و ایرانی است درباره علوم زمان خودش کتاب های بسیاری نوشته ضمن اینکه گفتگوهای مفصلی هم با عالمان زمان خود داشته است به این صورت که یا با آنها رو در رو گفتگو یا با آنها نامه نگاری و مکاتبه می کرده است. او تعدادی از آثارش را به زبان فارسی نوشته و نشان داده ایرانی است البته غیرت ایرانی او را از وقتی که

همایش بزرگداشت روز حکیم خواجه نصیرالدین طوسی در موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با حضور جمعی از اساتید برگزار شد.

خواجه نصیر به شیعه بسیار خدمت کرده است

غلامحسین ابراهیمی دینانی، چهره ماندگار فلسفه کشورمان یکی از سخنرانان این مراسم بود. وی سخن خود را با این بیت شعر زیبا آغاز کرد و گفت: «گفتم سخنی بگویم از او و وجود جودش گفتا سخن نگو نگنجد اینجا» خواجه نصیرالدین طوسی همه علوم زمان خود را می دانست، چنان که خیلی از علمای دیگر آن زمان اینگونه بودند اما امروز اینگونه نیست چون تنوع و تعداد علوم انقدر زیاد شده است که کسی نمی تواند همه علوم زمان خود را فرا بگیرد. در دنیای امروز به ضرورت همه چیز تخصصی شده است.

دینانی افزود: خواجه نصیرالدین طوسی به تسمیع خیلی خدمت کرده است، تا قبل از او بیشتر علما اهل سنت بودند یا اینکه معلوم نبود شیعه اند یا سنی اما خواجه تنها عالمی است که یقیناً شیعه است و در اینکه او به همه علوم احاطه و تسلط دارد شکی نیست به همین دلیل هم او را عقل حادی عشر یا عقل یازدهم می



طوسی در تجرید العقائد توضیح داد: روش شناسی خاص خواجه نصیرالدین در پاسخ به شبعات معاد از دیگر نوآوری های او در کتاب تجریدالعقائد است. آخرین مقصد این کتاب بحث معاد است که خواجه نصیر در آن برهان فلسفی می آورد که عالم دیگر هم ممکن الوجود است.

چیزی در عالم نیست که با زبان ریاضیات قابل بیان نباشد

حجت الاسلام والمسلمین محمد حسین نایبجی از اساتید حوزه و از شاگردان علامه حسن زاده آملی و آیت الله جواد آملی یکی از سخنرانان این همایش بود. وی که از قم به این مراسم آمده بود گفت: فیثاغورثی ها جهان را به شکل عدد می دیدند، امروز هم بشر هرچه را می خواهد می تواند به زبان ریاضی تعبیر و بیان کند و چیزی در عالم نداریم که به زبان کمیت قابل بیان نباشد. خواجه نصیرالدین طوسی با اینکه به همه علوم اشراف داشت اما به ریاضیات نسبت به سایر علوم گرایش بیشتری داشت.

وی افزود: شخصیت خواجه نصیرالدین طوسی هنوز برای خیلی ها ناشناخته است اگرچه

کرده و تحریر جدیدی از مباحث کلامی ارائه داده است. ساختار ایشان درخصوص کلام به قدری جامع و کامل بود که تا به امروز حفظ شده و هنوز که هنوز است این ساختار برای کلام مورد استفاده است البته بنده حقیر به تازگی ساختار جدیدی برای کلام ارائه دادم و معتقدم این ساختار امروز دیگر کارکرد ندارد. کتاب تجرید العقائد، خواجه هم شرح های متعددی دارد هم حواشی مختلف امیدوارم روزی کتابی درباره مهم ترین شرح ها نوشته شود.

خسروپناه با اشاره به نوآوری های موجود در کتاب تجرید العقائد گفت: خواجه نصیرالدین دربخش مباحث فلسفی کتاب تجرید العقائد سه نوآوری داشته است: نوآوری اول او طرح معقولات ثانیه است. معقولات ثانیه یک بحث معرفت شناختی و هستی شناختی و به این معناست که ما می توانیم از اشیاء خارج یک مفهوم انتزاع کنیم اما بعد از آن یک مفهوم و معقول دیگری انتزاع می شود که به آن معقولات ثانیه می گویند به بیان دیگر شئی یا شیئی از معقولات ثانیه هستند و ما در عالم خارجی چیزی به عنوان شیء نداریم، شئی در ذهن ماست. خواجه نصیر متوجه شد که

می کند، بعد اندیشه دیگران را گوش می دهد و می اندیشد و بعد دوباره به خد می اندیشد، این تنها راه گفتگوست و در این صورت مسائل خوب پیش می رود. ابراهیمی دینانی در پایان گفت: خواجه فیلسوف گفتگوست و این را خیلی خوب بلد است، اگر خواجه نصیر نبود من نمی دانم چه بلایی سر تاریخ تشیع می آمد و ما چه می کردیم، درست است این سینا هم مهم بوده ولی خواجه یک شیعه تمام عیار است.

خواجه نصیر به اهل بیت اسلام ارادت خاصی داشت/سه نوآوری خواجه نصیر

عبدالحسین خسروپناه، رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه آخرین سخنران این همایش بود. وی گفت: جامعیت و قدرت تفکر خواجه به قدری بالاست که القاب متعددی به او داده اند و حتی مخالفان او برایش القابی چون قبله المصلین، ارسطوی دهر، افضل علمای اسلام، عقل یازدهم و امثال این انتخاب کرده اند. خواجه نصیر به همه علوم زمان خودش از ریاضیات گرفته تا فلسفه، اخلاق، کلام،

خواهیم درباره یک فیلسوف حرف بزنیم به زندگی او کاری نداشته باشیم، نرسیم فلانی کی می خوابیده؟ چی می پوشیده... بلکه برسیم فکر او چه بوده است.

عضو ثابت انجمن حکمت و فلسفه ایران اضافه کرد: حدود ۳-۲ هزار سال پیش فیثاغورث اصل غالم را در عدد می دانست و معتقد بود اگر اعداد را از عالم بگیریم دیگر چیزی باقی نمی ماند به عقیده او خدا عالم را به زبان ریاضیات نوشته است. حالا حرف من این است که یکسری چیزها مثل شهود در ریاضیات نمی گنجد با آن ها باید چه کنیم؟

دینانی تصریح کرد: عقل قبل محاسبه و دارای میزان است ولی شهود اینگونه نیست چون قابل بیان نیست و هرزمانی که لب باز کنی تا از شهود بگویی، دیگر شهود نیست چون میزان و محاسبه پیدا می کند نتیجه اینکه زبان شهود وحی است. عقل میزان دارد و قابل سنجش است ولی شهود اینگونه نیست اگر کسی می خواهد شهودش را برای من بگوید یا خل و چل است یا می خواهد من را خل کند یا شهود گفتنی نیست.

استاد بازنشسته دانشگاه تهران در ادامه با



اهل ریاضیات با او آشنا هستند و او را به خوبی می شناسند ولی جنبه های دیگر شخصیتی او مثل فلسفه، کلام و معرفت او هنوز ناشناخته مانده است. مشائیان عقیده داشتند که ۱۰ عقل وجود دارد و دهمین عقل همان عقل کدخدایی یا مربی گری است، با این وجود به خواجه نصیر لقب عقل حادی عشر یا عقل یازدهم را داده اند چون او به همه عرصه های علوم احاطه داشت.

نایبجی ادامه داد: علمای اسلام مثل سیبویه شیرازی و عبدالقاهر جرجانی برای فهم قران و اعجاز آن زحمت های زیادی کشیده اند و علم اعجاز قران را پایه گذاری کرده اند با این حال خیلی از آنها مهجور مانده اند.

ابوالقاسم رحمانی که این روزها مشغول تصحیح و شرح نویسی کتاب «تحریر اصول الهندسه و الحساب» خواجه نصیرالدین طوسی است از دیگر میهمانان همایش بزرگداشت خواجه نصیر بود. وی

برای شناخت عالم خارج باید ذهن شناسی داشته باشیم و معقولات ثانی را بشناسیم. وی ادامه داد: نوآوری دوم خواجه نصیرالدین رویکرد متفاوت او به بعثت انبیاء است. به عقیده خواجه نصیرالدین طوسی خداوند قوانین دنیا که همان شریعت است را برای آخرت وضع کرده نه آخرت را برای دنیا. این در حالیست که ابن سینا معتقد است آخرت ضمانت اجرایی دنیاست، خواجه نصیرالدین طوسی، آخرت را غایت دنیا در نظر گرفته است به عبارت دیگر دنیا برای آخرت و نظم اجتماعی برای آبادانی دنیا و آخرت است. یک پراتنز در این میان باز کنم و آن هم اینکه خواجه با اینکه رئالیست نه پراگماتیست در کتاب تجرید العقائد می گوید انبیاء بعثتشان نیکوست چون برای ما فایده دارند یعنی به بعثت انبیاء نگاه کارکردگرایانه دارد.

این پژوهشگر فلسفه دین در پایان با اشاره به سومین نوآوری خواجه نصیرالدین

فقه، عرفان، هئیت و طب تسلط داشت و حدود ۲۰۰ اثر دارد. شهرت این فیلسوف و عارف حکیم به قدری است که همه دنیا او را می شناسند و بسیاری از آثار او به زبان های انگلیسی، روسی و... ترجمه شده است. علاوه براینکه ایشان جامعیت علوم داشتند دارای نوعی مدیریت حکیمانه نیز بودند و بسیاری از علوم را در جامعه کاربردی کردند. خسروپناه افزود: ارادت خواجه نصیرالدین طوسی به اهل بیت تا حدی زیاد بوده که ایشان وصیت می کنند که او را در حرم کاظمین دفن کنند: امروز هم کسانی که به زیارت کاظمین مشرف می شوند می توانند بر مزار این فیلسوف برونند البته مقبره ایشان در بخش زنان قرار دارد و شرف حضور برای آقایان کمی سخت است.

رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ادامه داد: خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تجریدالعقائد خود برخلاف شرح اشارات، نظر خودش را درباره مباحث کلامی بیان

تاکید بر توجه به عقلانیت گفت: امروز بیش از هرچیز باید به عقلانیت توجه کنیم، فیلسوف، سخن بدون برهان نمی گوید به بیان دیگر کسی که بدون برهان حرف می زند فیلسوف نیست. یکی دیگر از چیزهایی که باید یاد بگیریم گوش کردن است؛ ما اگر یاد بگیریم خوب گوش کنیم حرف حساب می شنویم، مولانا هم کتاب خود را با بسم الله شروع نمی کند بلکه می گوید بشنو از نی یعنی با تاکید بر گوش کردن آغاز می کند.

وی در ادامه بحث گوش کردن با طرح این سوال که چه زمانی می توانیم گوش کنیم توضیح داد: ما زمانی می توانیم خوب گوش کنیم که از خودمان فاصله بگیریم، حالا این سوال مطرح می شود که چگونه از خودمان فاصله بگیریم؟ فاصله گرفتن یعنی اینکه خودت را در تعلق یا به عبارت دیگر در پراتنز قرار بده و انقدر تند تند حرف نزن. آدم عاقل اول خوب فکر

گزارش نشست «دورنمای جامعه پس از اجرای برنامه ششم توسعه»:

نظام دانشگاهی ما فقط نخبه پروری می کند، باید عقلانیت هم تولید کند



بسیج دانشجویی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، با توجه به ارائه لایحه احکام مورد نیاز برنامه ششم توسعه به مجلس، نشستی را با عنوان «دورنمای جامعه پس از اجرای برنامه ششم توسعه» و با حضور اساتید صاحب نظر در این حوزه در سالن مطهری دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران برگزار کرد.

ناصر فکوهی، دانشیار گروه انسان‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران در این نشست گفت: در برنامه ششم توسعه باید تلاش شود تا در نظام پیش از دانشگاه سرمایه گذاری شود. البته تقابل میان سیستم دولتی و خصوصی نیز بسیار مهم است. در ایران مفهوم نظام دولتی و خصوصی بسیار بد فهمید شده است، به طوری که ما فکر می کنیم سیستم دولتی یعنی اینکه دولت نظر خودش را اعمال کند و سیستم خصوصی هم یعنی اینکه مردم یا ملت کار خودشان را بکنند در حالی که این طور نیست، سیاستگذاری یک دولت نباید از مردم فاصله داشته باشد.

وی افزود: در کشورهای پیشرفته مثل آمریکا و انگلیس هم به این صورت است که دولت از بخش خصوصی فاصله ندارد چون قصد آن تامین رفاه اجتماعی است. امروز نمی توانیم شهروندی داشته باشیم که دغدغه تحصیل، غذا، رفاه و امنیت نداشته باشد چون این ها جزو حقوق شهروندی است و در قانون اساسی پیش بینی شده است. بنابراین در چنین سیستمی اگر قرار باشد بخش خصوصی در تضاد با سیستم های رفاه باشد باید در مقابل آن ایستاد.

فکوهی ادامه داد: به عقیده من مشکل نظام دانشگاهی موجود در کشور دوگانه خصوصی - دولتی نیست؛ تجربه در کشورهای دیگر نشان داده که راه اندازی دانشگاه های خصوصی خیلی موفق نبوده است، حتی در کشورهای بریتانیا و انگلیس هم که موفق بوده نتایج نامطلوبی مثل مقروض شدن دانشجویان به بانک ها را در برداشته است چون دانشجویان دانشگاه های خصوصی مجبورند برای تامین هزینه های دانشگاه خود از بانک ها وام بگیرند نتیجه این وام گرفتن نوعی فقرزدگی در میان دانشجویانی است که پس از فارغ التحصیلی باید تا سال ها قرض وام خود را پرداخت کنند.

مدیر وبگاه انسان شناسی و فرهنگ تصریح کرد: یکی دیگر از نتیجه های خصوصی کردن دانشگاه ها اختلاف طبقاتی بین فارغ التحصیلان دانشگاه هاست به این معنا که امروزه اینکه چه کسی از چه دانشگاهی فارغ التحصیل شده باشد مهم است و همین موضوع نوعی اختلاف طبقاتی در جامعه به وجود می آورد چون فقط اقلیتی از یک جامعه به اینگونه دانشگاه ها می روند و همین موضوع جامعه را به سمت قطبی شدن می برد که بسیار هم خطرناک است.

این نویسنده و مترجم در ادامه با اشاره به اینکه امروز بحث بر سر نخبه گرایی است گفت: به نظرم امروز بیش از هر چیزی بحث بر سر نخبه گرایی است، سوئد با اینکه کشور اهدا کننده نوبل است ولی هیچ وقت دانشمندان کشور خودش نوبل نمی گیرند چون سیاستگذاری این کشور به این سمت است که میانگین فهم و دانش جامعه بالا برود نه اینکه فقط نخبه پروری داشته باشد. به همین دلیل هم شاخص توسعه انسانی کشورهای اسکاندیناوی از انگلیس و آمریکا بیشتر است. آمریکا و انگلیس بیشتر دنبال نخبه پروری هستند و هدف از نخبه پروری هم به دست آوردن بازارهای جهانی است و این سیستم کمکی به سیستم های اجتماعی نمی کند. نویسنده «از فرهنگ تا توسعه» افزود: متأسفانه سیستم های دانشگاهی ما از دهه ۷۰ به بعد براساس سیستم نخبه پروری

گفت: حدود چهار سال است که در محضر استادمان جناب آقای نایبجی شب و روز مشغول شرح نویسی براین کتاب هستیم و تا به حال حدود ۱۵۰۰ صفحه ورق ۸۴ درباره آن نوشتیم و قرار است به زودی این کتاب به زبان عربی به همراه یک مقدمه زبان فارسی توسط موسسه حکمت و فلسفه منتشر شود. وی افزود: کتاب نامبرده شامل ۱۵ مقاله است که ۱۳ مقاله آن از اقلیدوس و دو مقاله آخر مربوط به شاگردان اوست. خواجه نصیرالدین طوسی این کتاب را سال ۶۴۵ هجری قمری این کتاب را تحریر کرده که بسیار هم مورد استقبال قرار گرفته و شرح های زیادی درباره آن نوشته شده است.

اما محمد حسین حشمت پور عضو هیئت علمی دانشکده الهیات و معارف اسلامی قم به عنوان دیگر سخنران این همایش گفت: بیشترین تبحر خواجه در ریاضی و فلسفه بوده است و اگر بعد از فخر رازی و غزالی خواجه نصیرالدین طوسی نمی درخشید معلوم نبود فلسفه در چه حالی باشد. همچنین خواجه نصیرالدین در کتاب اشارات پایه نفس انسان را بنا گذاشته و سه قوه اصلی برای انسان قائل شده است: عقل، شهوت و غضب. او عقل را در حیطه نظر و شهوت را در حیطه عمل قرار داده است. از طرفی مطرح کرده که شهوت و غضب باید تحت تسلط عقل باشند تا بتوانیم از آن ها بهره ببریم.

وی در ادامه به تعریف اخلاق پرداخت و افزود: اخلاق هئیتی است که از ارتباط قوه عاقله و حیوانیه به وجود می آید. گاهی اخلاق حاصل غلبه عقل بر قوای حیوانی می شود که به آن اخلاق فضیله و گاهی حاصل غلبه قوای حیوانی بر عقل می شود که به آن اخلاق رذیله می گوئیم.

حشمت پور ادامه داد: به عقیده خواجه نصیر، ایمان منشا اخلاق و اخلاق منشا اعمال می شود، تاکید اسلام به ایمان هم به این دلیل است. کسانی که ایمان دارند اعمالشان خاص است. خواجه نصیرالدین برای اخلاق مرتبت های متفاوتی قائل شده و معتقد است که اگر بتوانیم عقلمان را تلطیف کنیم می توانیم به قوای حیوانی غلبه کنیم. خواجه در توضیح چگونگی تلطیف عقل توضیح می دهد که یکی از راه های تلطیف عقل این است که آن را در موضعی که شاداب است استفاده کنیم به این معنا که موقع خواب یا وقتی که نفس ما مشغول هضم غذاست از آن استفاده نکنیم. با اینکه فعالیت عقل خستگی ناپذیر است با این حال بالاخره خسته می شود بنابراین نباید از عقل بیش از توانش کار بکشیم. باید عقلمان را به یک مطلب متمرکز کنیم تا بتوانیم به مطلوب نهایی که خداست برسیم.

این استاد الهیات در پایان گفت: وحی از وقتی که القا می شود تا وقتی به قوه ناطقه برسد سه مرحله خیال، حس مشترک و قوه ناطقه را طی می کند. با این حال قوه خیال در دو امر هیچ دخل و تصرفی ندارد: یکی در مورد وحی و دیگری وقتی خیال مشغول امری باشد. چون قوه خیال امر واضح را حکایت نمی کند بلکه چیزهای مبهم را حکایت می کند.

بوده است تربیت دانشجویان ممتاز، المپیادی، استعدادهای درخشان و... از جمله نموده های آن است. نتیجه اینکه ما تعدادی دانشمند نخبه تربیت کرده ایم که خیلی به درد جامعه نمی خورند و حاصلی برای آن ندارند. به عنوان مثال در حال حاضر دانشگاه شریف بیشترین تعداد نخبه پروری را در کشور دارد ولی همین دانشگاه بیشترین تعداد دانشجویانی که به آمریکا و سایر کشورها مهاجرت کرده اند هم دارد بنابراین بازگشت سرمایه آنها به کشورهایی که مهاجرت کرده اند برمی گردد. فکوهی با تاکید بر اینکه با کاربردی و تجاری شدن دانشگاه ها موافق است، توضیح داد: من با ارتباط میان دانشگاه و بازار و کاربردی شدن دانشگاه موافقم ولی نه به این معنا که دانشگاه از بازار تبعیت کند، دانشگاه باید عقلانیت تولید کند. بنابراین کاربردی شدن دانشگاه ها ربطی به خصوصی سازی ننویسیرایی ندارد. ایراد دانشگاه های کشورما کمی گرایی است که نتیجه نوعی نگاه ابزاری برای سرمایه به دانشگاه بوده است. با تسلط این نگاه زمینه برای بیکاری و تقلب های علمی فراهم می شود.

این استاد دانشگاه تهران ادامه داد: نبود یک نظریه محلی - جهانی از دیگر مشکلات ماست، ما تا زمانی که چنین نظریاتی نداشته باشیم در بحث گسترش دانشگاه ها به جایی نمی رسیم. درک نظریه های علوم اجتماعی و تاریخ لازم است ولی این درک به معنای الگوبرداری و تقلید نباید باشد. تلاش برای ساختن یک نظریه محلی و جهانی هم است، دانشگاه های ما هنوز در ابتدای قرن بیستم هستند و ویژگی استاد محور بودن و بین رشته ای بودن را ندارند.

وی در توضیح استاد محور بودن گفت: معنی استاد محور بودن این است که دانشگاه باید از تعدادی استاد تشکیل و به آنها امکان داده شود دانشجو تربیت کنند نه اینکه یک سیستم عریض و طویل دانشگاهی مثل دانشگاه آزاد یا دانشگاه تهران راه اندازی شود. یک دانشگاه باید از واحدهای کوچک ولی موثر و کاربردی تشکیل شود که خروجی داشته باشد.

فکوهی در پایان در توضیح بین رشته ای بودن تصریح کرد: دانشگاه های ما از لحاظ تقسیم بندی هنوز توانستند از منطق رشته ای بودن خارج شوند، ما هنوز رشته هایی را در دانشگاه هایمان داریم که بازمانده قرن ۱۹ است در حالی که سیستم های دانشگاهی در قرن بیستم تغییر کرده، به طوری که ما امروز در کشورهای پیشرفته کمتر رشته ای با نام جامعه شناسی داریم در عوض رشته هایی با نام مطالعات زنان، مطالعات جوانان و... وجود دارد دلش هم واضح است پیچیدگی های مسائل در دنیای امروز به قدری زیاد است که ما به یک رشته نمی توانیم به یک موضوع نگاه کنیم.

گفتاری از بیژن عبدالکریمی

ایمان دینی بدون «انتخاب آگاهانه» قوام ندارد/ هفت تلقی از دین



چندی پیش تعدادی از دانشجویان دانشگاه ملی سنگاپور از پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی بازدید کردند. در حاشیه این بازدید، نشست صمیمانه ای میان دانشجویان دانشگاه ملی سنگاپور و بیژن عبدالکریمی، فیلسوف و استاد دانشگاه آزاد، بیوک محمدی و سیدجواد میری برگزار شد. عبدالکریمی در این نشست درباره موضوع «دین و نادین» به زبان انگلیسی سخنرانی کرد. مطلب پیش رو متن سخنرانی وی است که به صورت اختصاصی در اختیار خبرنگار مهر قرار گرفت

دین و نادین

پرسش این است: دین چیست و برای معرفت به چیستی اش، آن را تحت کدامین مقوله یا مقولات باید قرار داد؟ عمدتاً تصور ما بر این است وقتی که از تعبیر «دین» و «دینی» استفاده می کنیم، از امری مشخص، واضح و روشن سخن می گوئیم، لیکن، همان گونه که تاریخ پرنتش و پرکشمکش حیات ادیان نشان می دهد و ما خود نیز وقتی در مسیر پرسش و جست و جو از سرشت دین قرار گرفته یا در بستر حیات فردی، اجتماعی و تاریخی خویش، به خصوص در دوران مدرن، این تنش ها و کشمکش ها را تجربه می کنیم، درمی یابیم که به هیچ وجه تلقی واحد و مشترکی از این تعبیر وجود ندارد.

ما معمولاً تعبیر «دین» و «دینی» را در متون و سیاق هایی گوناگون و در معانی مختلف و متنوعی به کار می بریم که توجه بدان ها می تواند ما را در فهم نسبتاً روشن تری از سپهر بحث از سرشت و ماهیت دین و امر دینی یاری نماید. به اعتقاد اینجانب، ما تعبیر «دین» و «دینی» را در هشت سیاق گوناگون و بدون تمایزگذاری روشن در معانی آنها به کار بریم. قابل ذکر است تمییز و تفکیک این معانی گوناگون، مثل بسیاری دیگر از تمایزگذاری ها، صرفاً در حوزه ذهن بوده، در عرصه زندگی و واقعیت های اجتماعی و تاریخی بسیار دشوار می نماید و این تفکیک نظری صرفاً به ما کمک می نماید تا درباره دین، امر دینی و موضوعاتی که مسائل و پرسش های پیرامونی آنها را تشکیل می دهند روشن تر و به نحو مشخص تری بیندیشیم.

همچنین، بر اساس نوعی استقراء که به هیچ وجه دعوی تام بودن را نیز ندارد شاید بتوان گفت ما غالباً دین و صفت دینی را با هفت رهیافت گوناگون و در هفت معانی مختلف به کار برده یا می توانیم به کار بریم. قابل ذکر است که این رهیافت ها و معانی حاصل از آنها را به هیچ وجه نباید تعریف یا تعاریفی مشخص از دین تلقی کرد بلکه آنها را می بایست حکایت گر وصفی از اوصاف و کارکردی از کارکردهای متکثر پدیداری به نام دین و نیز بیان گر حوزه های گوناگونی دانست که مفهوم دین در آنها به کار می رود.

این هفت رهیافت به دین و امر دینی و به تبع آن هفت معنا از دین عبارتند از: ۱. دین به منزله فرهنگ ۲. دین به منزله تئولوژی ۳. دین به منزله مجموعه ای از آداب و رسوم و شعائر ۴. دین به منزله ایده یا متعلق شناسایی ۵. دین به منزله اخلاق ۶. دین به منزله ایدئولوژی ۷. دین به منزله یک امکان در برابر نحوه هستی خاص آدمی (اگزیستانس) و به منزله یک امر وجودشناختی

۱. دین به منزله فرهنگ

گاه وقتی از دین سخن می گوئیم مرادمان دین به منزله یک فرهنگ است. به تعبیر ساده تر، دین می تواند نقش یک فرهنگ یا بخشی از یک فرهنگ را ایفاء نماید. مراد از فرهنگ مجموعه ای از آداب، رسوم، سنن و دستاوردهای فکری و نظری در عرصه های گوناگون حیات فردی و اجتماعی است که در یک جامعه از نسل های گذشته به نسل بعدی به ارث می رسد. فرد و جامعه غالباً وارث

و تاریخی و به منزله پاره ای از آداب و سنن اجتماعی، همان چیزی است که می توان از آن به «دین به منزله فرهنگ» تعبیر کرد.

دین به این معنا، یعنی به منزله فرهنگ، از همان اوصاف اجتماعی و تاریخی ای برخوردار است که سایر فرهنگ ها، نهادها و آداب و رسوم و سنن اجتماعی برخوردارند. هر فرهنگی در مرحله جوانی و شادابی خویش، بر سایر فرهنگ های معاصر خویش تأثیر می گذارد و پاره ای از اجزاء سایر فرهنگ ها را فعالانه می پذیرد و این تأثیرات را در خویش هضم می نماید تا آنجا که عناصر فرهنگ غیر خودی را به بخشی از فرهنگ خویش تبدیل می نماید. دین به عنوان یک فرهنگ نیز دقیقاً از همین ویژگی ها برخوردار است و ما فرضاً شاهد رابطه زنده و پویای اسلام به منزله فرهنگ یا فرهنگ اسلامی با سایر فرهنگ ها در مراحل شکوفایی تمدن اسلامی بوده ایم. هم چنین هر فرهنگی در مرحله ضعف و از دست رفتن نیروی جوانی، از سایر فرهنگ ها تأثیری متغیانه می پذیرد، هویت خویش را تا حدود زیادی از دست می دهد و اسیر گرداب امواج فرهنگ نیرومند زمانه می گردد و در آخر به دلیل تعارضات حاصله از رویارویی فرهنگ نیرومند زمانه با ارزش ها و آداب و سنن فرتوت خویش دچار ناپهنجاری های بسیار می گردد. دین به منزله یک فرهنگ نیز از این قاعده مستثنی نیست. برای نمونه، ما مسلمان ها امروز، به دلیل دچار ضعف شدن فرهنگ مان در برابر فرهنگ جدید غرب با یک چنین حالت انفعال و ناپهنجاری روبرویم.

«ایمان دینی» منوط به وجود دو عنصر «آزادی» و «خودآگاهی» است و بدون «انتخاب آگاهانه» ایمان دینی قوام نمی پذیرد. ما به هیچ وجه موجودات نا انسان را که فاقد دو عنصر آزادی انتخاب و تفکر هستند، متصف به اوصاف ایمان و دینداری نمی کنیم. سخن گفتن از دین و ایمان یک سنگ، یک درخت یا یک گنجشک بی معناست. همچنین، ما یک کودک پنج ساله را که به جبر بیولوژیک نمی تواند پا را از حریم عصمت و پاکی بیرون گذارد، متصف به پارسایی و تقوی نمی کنیم؛ یا آنکه کسی را که به طور اتفاقی و ناآگاهانه در صحنه جنگ اسیر تیر غیب شده و کشته شده است، شهید یا قهرمان

دستاوردهای فکری و نظری ای هستند که گذشتگان کسب کرده اند و خود آنان در انتخاب و آفرینش این دستاوردها کمتر نقش داشته اند. در این معنا، دین به عنوان یک فرهنگ، به منزله امری تاریخی است که فرد و جامعه با آن مواجه می شوند و این مواجهه در شرایط متداول تاریخی، غالباً با پذیرش همراه است. به بیان دیگر، دین در این معنا امری است همچون سایر نهادهای اجتماعی و تاریخی که فرد و جامعه ناخواسته در آن قرار گرفته اند.

هایدگر و به تبع وی، پاره ای از متفکران اگزیستانسیست از مفهومی به نام «پرتاب شدگی یا مجموعیت» سخن می گویند به این معنا که آدمی ناخواسته به این جهان پرتاب یا نهاده شده است. این مفهوم در مورد بسیاری دیگر از شرایط و موقعیت های انسانی ما صادق است. هیچ یک از ما، تولد، جنسیت، پدر و مادر، ملیت، رنگ پوست، رنگ چشم، نوع نژاد، طبقه اجتماعی، تاریخ و جامعه خویش و نهادهای اجتماعی جامعه ای را که در آن زندگی می کنیم، انتخاب نکرده ایم. ما در این موقعیت ها پرتاب شده ایم. دین به منزله یک فرهنگ نیز یکی از عواملی است که موقعیت فرد یا جامعه معتقدین به آن را تشکیل می دهد. از این حیث، دین چیزی است شبیه رنگ پوست، نژاد و سایر شرایط و تقدیر تاریخی ای که فرد یا جامعه معتقد به آن دین در آن پرتاب شده است.

هم چنین، ما از نهادهای گوناگون اجتماعی و تاریخی سخن می گوئیم که وجود فرد را پیشاپیش احاطه کرده است و فرد با آنها صرفاً مواجه می شود، بی آنکه آنها را انتخاب کرده باشد، مثل نهاد خانواده، نهاد آموزش، نهادهای گوناگون سیاسی و اجتماعی و غیره. بر همین سیاق ما می توانیم از نهاد دین و مذهب نیز سخن بگوئیم و دین نیز چیزی هم ردیف سایر نهاد های اجتماعی و تاریخی است. هم چنین، همان گونه که هر فردی در هر جامعه ای وارث پاره ای از آداب، سنن و رفتارهای فردی و اجتماعی است، که از آنها به «سنن های اجتماعی» تعبیر می شود، می توان آداب و رسوم، شعائر و مناسک یک دین را به منزله بخشی از سنت های اجتماعی جامعه تلقی کرد. دین به این معانی، یعنی به عنوان یکی از عوامل تشکیل دهنده موقعیتی که فرد بدان پرتاب شده است و به عنوان یک نهاد اجتماعی

هست؟»، معنایش این است که «آیا موجودی به نام خدا هست؟» یا به تعبیر دیگر، «آیا خدا "وجود" دارد؟». در این پرسش خدا یا امر قدسی به منزله یک موجود تلقی شده، «خدا» و «وجود» به منزله دو امر متفاوت و متمایز فهم گردیده است. آنگاه، بر اساس این فهم اونتیک (موجودشناختی) از خداوند و تمایزگذاری میان خدا یا امر قدسی با وجود، این سؤال شکل گرفته است آیا موجودی به نام خداوند وجود دارد و آیا می توان وصف وجود را به ذاتی به نام خداوند یا امر قدسی اطلاق کرد. در این پرسش «وجود خداوند» مورد تردید بوده، در حالت تعلیق است. لذا پاسخ گویی به این پرسش، به صورت گزاره ای نظری و تئولوژیک ظاهر می شود.

لیکن، در مقابل این درک اونتیک و تئولوژیک از خداوند یا امر قدسی، تلقی اوتولوژیک (وجودشناختی) از خداوند/ امر قدسی قرار دارد که خداوند را نه به منزله موجودی در کنار سایر موجودات، بلکه به منزله خود وجود فی نفسه تلقی می کند. در این تلقی، «وجود/ هستی» و «امر قدسی» دو امر جدا و متمایز نیستند که سپس اطلاق و نسبت دادن اولی به دومی، در شکل این پرسش که «آیا خدا/ امر قدسی هست و چیزی به منزله امر قدسی وجود دارد؟» خود را نمایان سازد. به تعبیر ساده تر، در این تلقی، وجود و امر قدسی در وحدت و این همانی شان اندیشیده می شود.

بر اساس این نحوه از تفکر، وجود اقی نهایی هر گونه تفکر و کنش آدمی و امری استعلایی، یعنی تعلیق ناپذیر و تردیدناپذیر است. «وجود» حقیقتی استعلایی است که به هیچ وجه نمی توان آن را محل شک و تردید یا تعلیق حکم قرار داد. وجود امری انکارناشدنی است؛ لذا این پرسش که «آیا وجود هست؟» یا «آیا وجود، وجود دارد؟» از اساس بی معناست. ما حتی اگر «وجود» را نیز «انکار» کنیم، خود این انکار نوعی کنش، نوعی فعل آدمی و لذا نحوه ای از هستی (وجود) است. اگر گفته شود «وجود نیست»، این عبارت امری خودمتناقض و در همان حال بی معناست. حتی این عبارت که «وجود هست»، یعنی نسبت دادن هستی به وجود یا توجه به اینکه «هستی» و «وجود» صرفاً و تعبیر مختلف از حقیقتی واحد هستند (یعنی نسبت دادن هستی به خود هستی یا نسبت دادن وجود به خود وجود) معنای محصلی همچون سایر گزاره های بامعنایی که در زندگی روزمره به کار می بریم، ندارد. شاید نیز وقتی گفته می شود «وجود هست» (یعنی «هستی هست»)، در این عبارت ساده حقیقتی خود را آشکار می سازد. سخن یهوه را در عهد عتیق به یاد آورید که گفت: «من آنم که هست».

به راستی، این عبارت که «هستی هست»، صرف تکرارگویی بیهوده ای است که تنها به کار لفاظی ها و بازی های زبانی و فضل فروشی های فیلسوفانه می آید؟ و یا نه؛ در ژرفنای این عبارت ساده و بی پیرایه «هستی هست»، روشنایی خیره کننده ای نهفته است که ما را به خویش می خواند و سرشت «ایمان یا عدم ایمان» را همین گشایش یا بسته بودن نگاه مان به ندای خاموش این روشنایی باید جست و جو کرد؟

عبارت «هستی هست» را نه همچون تئوپوزیتیویست ها و پیروان فلسفه های تحلیلی و زبانی می توان گزاره ای بی معنا، یک شبه گزاره یا نهایتاً یک توتولوژی (تکرار معلوم) تلقی کرد و نه می توان آن را گزاره ای در عداد سایر گزاره ها برشمرد. «هستی هست»، نه یک گزاره — و لذا نه یک گزاره و باور تئولوژیک بلکه بنیاد همه گزاره ها و اساس بنیاد همه آگاهی ها، همه گفتارها، همه کنش ها و حتی بنیاد همه تصورات، بیم ها و امیدها و خواب ها و رؤیاهای ماست.

بر اساس این تلقی، وجود، به منزله امری تردیدناپذیر و تعلیق ناپذیر، همان امر قدسی و یگانه امر قدسی است. اگر در سنت متافیزیکی به طور عام و در سنت های اندیشه

خداشناسی نظری و جدلی را به هیچ وجه نباید با خود «دین» و «ایمان دینی» خلط کرد.

توتولوژی به منزله مجموعه ای از مفروضات تاریخی و سنتی، یکی از عناصر اصلی و قوام بخش «دین به منزله فرهنگ» بوده، ربطی وثیق میان فرهنگ و توتولوژی وجود دارد. از آنجا که برخلاف تصور دکارتی از انسان، هیچ فهم، تفسیر و کنشی نمی تواند از نقطه صفر و از آغازی مطلق، یعنی مستقل از همه مفروضات تاریخی و در یک فضای اثری، استعلایی و غیرتاریخی صورت پذیرد، لذا، بی تردید، «ایمان دینی» نیز به منزله فهم و کنشی انسانی نمی تواند مستقل از سنت های تاریخی و امکاناتی که این سنت ها در اختیار افرادی که در بطن فرهنگ تاریخی خود قرار گرفته اند، صورت پذیرد. بنابراین، کاملاً می توان پذیرفت که تجربه یا ایمان دینی مستقل از فرهنگ تاریخی و مستقل از همه مفروضات پیشین، از جمله مستقل از همه مفروضات تئولوژیک مستتر در یک سنت تاریخی امکان پذیر نیست. اما همه سخن در این است که گر چه فرهنگ و همه مفروضات تئولوژیک مستتر در آن را می توان به منزله نقطه عزیمت و نقطه شروعی ضروری و اجتناب ناپذیر برای تکوین ایمان یا تجربه دینی تلقی کرد، اما به هیچ وجه این «نقطه عزیمت» را نمی توان با «خود ایمان یا تجربه دینی» یکی گرفت، حتی در بسیاری از مواقع، مفروضات تئولوژیک، تار و پودهایی بافته شده بر ذهن و احساس و اندیشه ماست که ما را از مواجهه راستین با امر قدسی باز می دارد.

بی تردید، خواننده آگاه و اهل بصیرت، خواهد پرسید: آیا خود «اعتقاد به وجود امر قدسی» و همین که گفته می شود «امر قدسی هست» گزاره ای نظری و لذا تئولوژیک نیست؟

پاسخ به این پرسش، ما را از مسیر طبیعی و سیر دیالکتیکی (در اینجا یعنی گام به گام و ارتقاء مرحله به مرحله) بحث جدا می کند و ما را وادار می سازد بسیار زودتر از طی طریق در مسیر تفکر، به نهایی ترین مراحل بحث وارد شویم. اما به هر تقدیر، پاسخ به همین پرسش اساسی مذکور است که سرشت بنیادین ایمان یا تجربه دینی و نیز پیام اصلی این مقاله را شکل می دهد.

در اینجا و بر اساس مبانی وجودشناختی و معرفت شناختی مأخوذه در این مقاله، در پاسخ به پرسش یاد شده، به چند نکته اساسی باید توجه داشت:

اولاً، این باور که «اعتقاد به وجود امر قدسی» و این گزاره که «امر قدسی هست» خود گزاره ای نظری و تئولوژیک است، مبتنی بر مفروضات وجودشناختی خاصی است که از سوی این مقاله شدیداً مورد چالش خوانده می شود. بر اساس مفروض وجودشناختی مستتر در پرسش یاد شده، ما با این سؤال مواجهیم: آیا خدایی هست؟ هر گونه پاسخ مثبت یا منفی به این پرسش، که خود را به صورت گزاره های نظری «خدا هست/ خدا وجود دارد» یا «خدا نیست/ خدا وجود ندارد» نمایان می سازد، گزاره ای نظری است. بنابراین، پاسخ مثبت به پرسش از وجود یا عدم وجود خدا، خود گزاره ای نظری و مبتنی بر اتخاذ موضعی تئولوژیک است. بدین ترتیب، چگونه می توان از تمییز میان «ایمان یا تجربه دینی»، که خود مبتنی بر یک گزاره نظری تئولوژیک، یعنی «خدا وجود دارد» است، از توتولوژی سخن گفت و ایمان یا تجربه دینی را از نقطه عزیمت تئولوژیک آن، یعنی از این گزاره تئولوژیک بنیادین «خدا وجود دارد» جدا ساخت؟

در پاسخ باید گفته شود خود این پرسش که «آیا خدایی هست؟» یا «آیا خدایی وجود دارد؟» مبتنی بر دو فرض بنیادین وجودشناختی و به تعبیر هایدگر متافیزیکی است: فرض اول مستتر در این پرسش، که بنیاد و اساس طرح آن است، در کی موجودشناختی (اوتیک) از خداوند/ امر قدسی است. به بیان ساده تر، وقتی می پرسیم «آیا خدایی

قلمداد نمی کنیم، بر همین قیاس، قرار گرفتن و واقع شدن فرد در بطن یک فرهنگ دینی را نمی توان به منزله ایمان دینی و فرهنگ را به منزله دین تلقی کرد. حال، اگر بپذیریم که فرهنگ صرفاً بخشی از مجموعیت یا رویدادگی حیات آدمی را تشکیل داده، هیچ گونه «انتخاب آگاهانه» ای در آن وجود ندارد، لذا فرهنگ را نمی توان متعلق اصیل ایمان دینی تلقی کرد و باید میان «دین به منزله فرهنگ» و «خود دین» تمایز گذاشت.

ممکن است گفته شود درست است که فرهنگ بخشی از مجموعیت یا رویدادگی انسان هاست و آنها فرهنگی را که در آن پرتاب شده اند، تعیین نمی کنند اما آنها می توانند به امکانات نهفته در فرهنگ خویش «آری» یا «نه» بگویند. لذا، به همین اعتبار «آری یا نه گفتن» به امکانی از امکانات نهفته در فرهنگ و میراث گذشتگان است که می توان از دین و دو امکان بنیادین «ایمان یا عدم ایمان» سخن گفت.

آری! اما بسیار ساده اندیشانه است که تصور کنیم این «آری یا نه گفتن»، به منزله امری «خودآگاهانه» و نتیجه مطالعات ژرف و پژوهشی آزاد، همان امری است که برای اکثر قریب به اتفاق آدمیان روی می دهد. اکثر قریب به اتفاق انسان ها، مفروضات بنیادین سنت تاریخی و فرهنگی را که آنها را احاطه کرده است، به نحو تأمل ناشده ای می پذیرند و به همین اعتبار، هیچ تفاوتی میان باورها یا کنش های گوناگون فرهنگی فرضاً میان باور به آسمانی و مقدس بودن قرآن و باور به تئال به فال حافظ و میان انجام آداب و رسوم مربوط به مراسم حج یا انجام آداب و رسوم مرتبط با مراسم نوروز وجود ندارد و اکثر توده ها از نوعی احساس پذیرش و تبعیت از مفروضات و آداب و رسوم سنت تاریخی خویش برخوردارند. همچنین، به همین اعتبار دین به منزله فرهنگ و رویدادگی و معمول بودن دین، هیچ تفاوتی میان ادیان گوناگون، یعنی یهودی بودن یک یهودی، مسیحی بودن یک مسیحی، هندو بودن یک هندو، یا توتیم پرستی یک فرد متعلق به قبیایل بدوی آفریقای وجود ندارد چرا که هیچ یک از آنان نقشی در انتخاب آزادانه ایمان و باورهای خویش نداشته اند. بنابراین همین عنصر «انتخاب آزادانه و خودآگاهانه» است که باید به منزله یکی از مقومات اساسی به اصطلاح «تجربه دینی» یا «ایمان دینی» تلقی شود.

۲. دین به منزله توتولوژی

در بسیاری از مواقع «دین» می گوئیم و مرادمان یک «نظام نظری تئولوژیک»، یعنی «مجموعه ای از گزاره های نظری نهادینه شده تاریخی» است که در حول و حوش هر دینی شکل گرفته، خود را به منزله حقایق دینی، یعنی حقایق ازل، ابدی و فراتاریخی می نمایند. مرزگذاری میان «دین» و «توتولوژی» یکی از مواقف بسیار جدی و ظریفی است که در حوزه فلسفه دین و دین شناسی باید صورت گیرد. هر چند در طول تاریخ ادیان میان دین و توتولوژی پیوندهای وثیقی می توان پیدا کرد، فرضاً بر این دو نکته به اعتقاد من — نه چندان اساسی دست گذاشت که هر دینی — که خود پیستی و سرشت آن در اینجا موضوع پرسش و پژوهش است و در این مرحله از پژوهش فرض بر این است که هنوز پاسخ و نتیجه آن برای ما کاملاً روشن و آشکار نیست — خود برخوردار از مجموعه ای از نظام های تئولوژیک است و نیز در هر نظام تئولوژیک نوعی آگاهی دینی مستتر است که روح و جانمایه نظام های تئولوژیک را تشکیل می دهد. لیکن همه تلاش این مقاله در این است که میان وجود پاره ای «گزاره های نظری حتی در خود کتب مقدس» و «خود دین» باید تمایز گذاشت و گزاره های نظری و تئولوژیک در متون مقدس/ دینی را نمی توان ضرورتاً امری دینی تلقی کرد. بر اساس فهم مستتر در این مقاله، «توتولوژی»، در معنا و مفهوم «الهیات یا

های تئولوژیک، که خود به شدت از اندیشه های متافیزیکی تأثیر پذیرفته اند، میان مابعدالطبیعه بالمعنی الاعم (بحث از امور عامه یا احکام کلی وجود، یا همان وجودشناسی) با مابعدالطبیعه بالمعنی الاخص (بحث از موجود اعلی یا خداوند، یا همان الهیات) (تئولوژی) تمایز گذارده می شد، در تلقی مستتر در این مقاله، مابعدالطبیعه بالمعنی الاعم (وجودشناسی) با مابعدالطبیعه بالمعنی الاخص (الهیات) یکی شده، وجود و امر قدسی در وحدت و این همانی شان به اندیشه در می آید. لذا اندیشیدن به وجود/امر قدسی به منزله بنیاد هر گونه آگاهی و کنش، به هیچ وجه خود امری تئولوژیک و مبتنی بر باور و مفروضی تئولوژیک نیست.

به مسیر اصلی بحث خویش، یعنی ادامه سخن از تمایز میان دین و تئولوژی بازگردیم. در بسیاری از مواقع ما از دین سخن می گوئیم، لیکن مرادمان تئولوژی است. «دین»، همان گونه که در فرازهای بعدی توضیح داده شد، «نوعی نسبت وجودی (اگزیستانسیل) با امر قدسی است» این در حالی است که تئولوژی در معنای نظری و جدلی آن — نظامی از گزاره ها و باورهای جزمی و مفروضات در حول و حوش امر قدسی و نسبت آدمی با آن است. در نظام های تئولوژیک، عمل تفسیر از نصوص صرفاً به کشف و یافتن معنای گزاره ها محدود می شود، این در حالی است که در خودآگاهی دینی عمل تفسیر با پدیدارشناسی پیوند خورده، می کوشد امری نامستور را از پس گزاره ها پدیدار و آشکار سازد. در نظام های تئولوژیک، معرفت حصولی، مفهومی و گزاره ای و باورها به پاره ای از تصورات و تصدیقات ذهنی سیطره دارد، در حالی که در ایمان دینی نوعی معرفت حضوری، غیرمفهومی و قلبی غلبه دارد که خود را به این تصورات و تصدیقات ذهنی محدود نکرده، بلکه توجه و تأکید بر انکشاف یا پردهبرداری از حقیقتی پنهان، نامستور و بر زبان نامدنی است. در ایمان دینی معنا حاصل نوعی «عملی کردن حضور» و تجربه حضور است، در حالی که نظام های تئولوژیک به صرف تفکر مفهومی و شرح و بسط و نظام سازی محض گزاره ها محدود می شود. ایمان دینی، برخلاف، تئولوژی، نحوه بودن مشخصی را از آدمی طلب کرده، و همین نحوه بودن است که به خودی خود سطوح و مراتب حضور امر قدسی را برای فرد مؤمن تعیین می کند.

در رویکرد تئولوژیک به دین حفظ و دفاع از نظامی از مفروضات پیشین، اصل و محور تفکر است و این درست نقطه مقابل خودآگاهی دینی است که خود را متعهد نه به پاره ای از نظام ها یا مفروضات پیشین بلکه به آن حقیقتی می داند که خود را بر هر تفکری عرضه و آشکار می کند. بدین ترتیب، تئولوژی، برخلاف ظاهر و مدعیات «گوش فلک کر کن» اش رویکردی خود-بنیاد و حاصل «اراده معطوف به قدرت» و سودای خام و محال سیطره بر امری استعلائی و چیره ناپذیر است و درست در نقطه مقابل خودآگاهی و ایمان دینی قرار می گیرد که بنیاد را امری استعلائی و فراتاریخی می داند که فراسوی هر گونه نظام و مفروضات پیشین و خودساخته تاریخی ما قرار دارد.

همان گونه که قبلاً، در برخی از سیاه مشق های خویش، اشاره کرده بودم، تفکر تئولوژیک یا کلامی، نحوه تفکری است که پیش از آن که دغدغه فهم حقیقت، یعنی همان یگانه نقطه مطلق و لایشرطی که باید در وحدت و این همانی با وجود و امر قدسی به اندیشه درآید را داشته باشد خود را متعهد به دفاع و توجیه پاره ای از باورهای تاریخی می داند. به همین دلیل، این نحوه تفکر، تفکری جدلی است، به این معنا که پیش از آن که خواهان دفاع از حقیقت باشد در صدد دفاع از پاره ای اعتقادات از پیش پذیرفته شده و توجیه آنهاست. در تفکر جدلی تئولوژیک، با همه چیز برخورد ابزاری و دوگانه می شود. از عقل و استدلال برای اثبات حقانیت و درستی پاره ای اعتقادات استفاده می شود

لیکن تا آنجا که بتوان از آنها برای اثبات و توجیه معتقدات خود بهره برد، اما آنجا که عقل و استدلال نمی تواند پاره ای از آموزه ها و اعتقاداتش را بپذیرد، عقل و استدلال منابع نامطمئنی برای رسیدن به حقیقت تلقی گشته، پای آنها چوبین و بی تمکین قلمداد می گردد.

در تئولوژی با علم و معرفت تجربی نیز چنین برخورد می شود. آنجا که فرضاً سخن از برهان ضعیف و اثبات نظم در عالم است می توان به شواهد علمی و تجربی رجوع کرد و به واقع نمایی علوم اعتماد داشت لیکن آنجا که علم و تجربه در برابر باورها و اعتقادات تئولوژیک مقاومت می کنند باید قطعیت و واقع نمایی علم را مورد تردید قرار داد و احکام علمی و تجربی را صرف فرضیه (در برابر قانون علمی اثبات شده و یقینی) تلقی کرد و معرفت تجربی را باید معرفتی ظنی و غیریقینی و لذا غیرقابل اعتماد دانست. تاریخ نیز چنین است. تفکر تئولوژیک تا آنجا به تاریخ و مستندات تاریخی به منزله یک منبع معرفتی می نگرد که از آنها بتوان مؤیداتی برای اثبات باورهای اعتقادی و کلامی خود به دست آورد. اما آنجا که مستندات تاریخی نافی و ناقض باورهای اعتقادی اش است، باید در منبع معرفت بودن تاریخ و در صحت مستندات تاریخی به هزار و یک دلیل تردید کرد، هزار و یک دلیلی که اگر مورد استفاده خصم و رقیب قرار گیرند، در درستی و اعتبار یکایک همین دلایل باید تردید داشت.

به بیان ساده تر، هر علم و معرفت و روشی صرفاً تا آنجا اعتبار دارند که در جهت اثبات اعتقادات و باورهای ما باشند. اما چنانچه خصم یا رقیب از همین منابع یا روش ها بهره جوید، باید صحت و اعتبار آنها را مورد تردید قرار داد. به همین دلیل، تفکر تئولوژیک به دلیل مواجهه جدلی اش با رقیب و دیگری «عدل و انصاف» را، که از ارزش های بنیادین اخلاق و معرفت، در نظام معرفت دینی است، زیرپا گذاشته، دیگری و طرف گفت وگوی خود را با مهرورزی، مهربانی و عشق سرشار انسانی، که خود یکی دیگر از ارزش های اخلاقی بنیادین و مستتر در حیات و نحوه زیست دینی است، به منزله جزء ضروری گفت وگو و جست وجوی حقیقت متعالی و قدسی تلقی نمی کند. تفکر تئولوژیک حتی با کتاب مقدس، آیات، روایات و عبارات بزرگان و آباء دین مورد اعتقاد خود نیز به نحو ابزاری و دوگانه برخورد می کند، یعنی تا آنجا به آیات و روایات تمسک می جوید که این آیات و روایات در جهت اثبات معتقدات نظام کلامی و تئولوژیک مورد نظر خود باشد و آن دسته از آیات و روایاتی را که مغایر و در تعارض با باورهای کلامی مورد نظرش باشند به سهولت مورد غفلت قرار داده، یا می کوشد آنها را با راه حل هایی عجیب و غریب مورد تفسیر و توجیه قرار دهد.

به همین دلیل، تفکر تئولوژیک، برخلاف ظاهر بسیار مقدسش و برخلاف ادعاهای پرطمطراقش مبنی بر دینی و الهی بودن نظام فکری اش، بسیار خودبنیاد است و نیهیلیسم، بی بنیادی و خودبنیادی، لیک به نحوی خفّی و پنهان، در دل آن جای دارد ماهیت گزاره ای تئولوژیک چنین است: من چنین می خواهم یا من چنین فرض می کنم. برای مثال ذات و حقیقت اعتقاد به اصل تفلّیث در نظام تئولوژیک مسیحیت را چنین می توانید تعبیر کنید: «من، به عنوان یک فرد مسیحی، می خواهم یا از پیش فرض می گیرم که خدا یکی و در همان حال سه تاست». همه مفروضات تئولوژیک چنین است.

نقش مفروضات و انتخاب های پیشین در نظام های تئولوژیک آنچنان نیرومند است که وقتی مدافعان این نظام ها از تاریخ و رویدادهای تاریخی سخن می گویند مرز مشخصی میان وقایع و تفسیر این وقایع وجود ندارد. البته این انتقادی نیست که منحصر به نظام های تئولوژیک و تاریخ های تئولوژیک وارد باشد. هر نوع تاریخی حاصل درهم تنیدگی امور واقع و تفسیر است. اساساً شناخت

بشری دارای نوعی تفسیر ساختاری است، به این معنا که هر نوع معرفتی از اشیا و موجودات، و نه صرفاً از امور تاریخی، گرانبار از تئوری ها و مفروضات پیشین است. با این وصف، در تاریخ های تئولوژیک، یعنی در گزارش هایی که نظام های تئولوژیک از تاریخ ارائه می دهند این درهم تنیدگی میان امر واقع و تفسیر در معنای مضاعفی صورت می گیرد. به تعبیر ساده تر، نظام های تئولوژیک تاریخ را نه آنچنان که هست بلکه آنچنان که باید باشد، توصیف می کنند. برای مثال، وقتی یک فرد مسیحی و معتقد به نظام تئولوژیک مسیحی، شرح زندگانی مسیح را، به منزله یک امر تاریخی، شرح می دهد و برای ما توضیح می دهد که چگونه مسیح بعد از مرگش دوباره زنده شد، وی از تاریخی سخن می گوید که مورد پذیرش اوست، یعنی در واقع وی برای ما این امر را بازگو می نماید که مطابق با مفروضات اعتقادی و پیشین او تاریخ چگونه باید روی داده باشد. کلمه «باید» در اینجا بیانگر نوعی ضرورت منطقی است، لیکن کلمه «منطقی» در این سیاق نباید به معنای عادی و متداول لفظ، یعنی در معنای منطق صوری و ارسطویی فهمیده شود. به تعبیر ساده تر، وقتی مدافع یک نظام تئولوژیک گزارشی تاریخی می دهد، فحوای سخن وی در واقع چنین است: اصول و مبانی اعتقادی و مورد پذیرش من چنین ایجاب می کند که حوادث تاریخی چنین روی داده باشند و آنچه من از تاریخ گزارش می دهم نتیجه منطقی مفروضاتی است که من به درستی آنها پیشاپیش یقین و ایمان دارم. پس از آنجا که اصول و مبانی من درست و عین حقیقت است، گزارش تاریخی ای که بر اساس این حقایق از پیش مفروض ایمانی شکل گرفته است نمی تواند غلط و برخلاف واقع باشد.

در واقع، فرد مؤمن به یک نظام تئولوژیک از نظام ایمانی اش حوادث تاریخی را نتیجه می گیرد و نه بالعکس. لیکن، ناخودآگاه، چنین وانمود می کند که این مسیر حوادث تاریخی است که ایمان و اصول اعتقادات وی را تأیید می نماید. این مسیر استنتاج حوادث تاریخی از دل نظام های تئولوژیک و اعتقادی را می توان تاریخ سازی تئولوژیک یا دروغ گویی مقدس نامید، مشروط بر این که تعابیری چون «تاریخ سازی» یا «دروغ گویی» در این سیاق به منزله مفاهیمی ارزشی و اخلاقی تلقی نگردند. پدیدار تاریخ سازی تئولوژیک یا دروغ گویی مقدس امری است که کم و بیش در همه نظام های تئولوژیک به نحوی ناخودآگاه روی می دهد. به همین دلیل است که در دوران ما، با رشد پژوهش های تاریخی، غلبه گرایشات سکولاریستی و فروپاشی بسیاری از نظام های تئولوژیک، به گزارشات تئولوژیک از تاریخ در اغلب مواقع با نوعی بدبینی و تردید نگریسته می شود.

نکته دیگر اینکه در نظام ها و اندیشه های تئولوژیک، تفکر و پرسش گری در عمیق ترین و اصیل ترین معنای کلمه، یعنی پرسش از مفروضات اصلی و پژوهش در اصول اولیه و مفاهیم بنیادین فرهنگ و سنت، ممنوع است. این در حالی است که تفکر و پرسش گری تا نهایی ترین مفروض یا مفروضات ممکن جانیامیه خودآگاهی دینی در معنا و مفهوم مورد نظر در این مقاله است، چرا که صرفاً با پرسش گری تا نهایی ترین مفروضات — به بیان دقیق تر، تا نهایی ترین مفروض است که آن یگانه امر مطلق استعلائی، به منزله حقیقتی قدسی خود را آشکار می سازد. تفکر تئولوژیک نوعی نظام سازی (سیستم سازی) نظری به واسطه پاره ای از باورهای قومی و تاریخی است که برخی از اجزاء این سیستم پاره دیگری از اجزاء آن را تأیید می کند و میان این اجزاء به لحاظ منطقی نوعی رابطه دوری وجود دارد. از آنجا که فرد اسیر تفکر تئولوژیک، رابطه دوری میان اجزاء نظام تئولوژیک خویش را در نمی یابد، و این اجزاء به نحو دوری، یعنی به نحوی متقابل، یکدیگر را حمایت و تأیید می کنند، کل نظام تئولوژیک برای فرد مدافع آن، به منزله

حقیقتی قطعی، یقینی، مطلق و تردیدناپذیر می نماید. مدافع یک نظام تتولوژیک در نمی یابد که برای بسیاری، از جمله مدافعان سایر نظام های تتولوژیک یا ایدئولوژیک، نظام فکری مورد نظر وی از اساس مورد تردید است و رابطه دوری و متقابل میان اجزاء تتولوژیک مذکور از بن و ریشه، یعنی در همه مفروضات، اصول اولیه و مفاهیم بنیادینش محل شک و تردید است.

برای مثال، قرآن از نظر مسلمانان کتابی آسمانی است و این امر را روایاتی از پیامبر یا ائمه تأیید می کند. همچنین پیامبر اسلام نبی مرسل و نبی صادق است و این امری است که قرآن به منزله کتاب الله آن را تصدیق می کند. عترت پیامبر و سیره و حدیث نیز برای شیعیان حیثیت دارد، چرا که مؤیداتی برای این اعتقاد در احادیث پیامبر یا در آیات قرآنی یافت می شود. این یک نظام اعتقادی است که مورد قبول مسلمانان یا شیعیان است و هر جزء آن به کمک جزء دیگر تأیید می شود. اما اگر کسی در اصل اعتقاد به وجود خدا، نبوت، امکان ارتباط آدمی با خداوند یا در حقیقت وحی شک و تردید داشته یا اساساً همه این اصول و مفاهیم بنیادین و مفروضات آن را منکر گردد، دیگر نمی توان با استناد به آیات قرآن یا احادیث، وی را به ایمان آوردن به اصول اعتقادی مسلمانان یا شیعیان متقاعد کرد. به همین دلیل، تفکر تتولوژیک هر چند در القاء نوعی یقین به از پیش باور کنندگان و در حفظ وحدت اجتماعی معتقدان به یک دین یا مذهب از نقش بسزایی برخوردار است، لیکن به همان نسبت در ایجاد ارتباط با غیرمؤمنان و منکران آن دین یا آیین ناتوان است. به همین دلیل، پیروان و متولیان هر نظام تتولوژیک نیازمند زبان، مفاهیم و مقولات عام، فراگیر و غیر تتولوژیکی هستند تا بتوانند بر اساس آنها به اثبات حقانیت و درستی نظام اعتقادی خویش برای غیرمؤمنان و منکران بپردازند. بی تردید، این زبان و مقولات عام و فراگیر از زمره مفاهیم فلسفی و حکمی (و نه دینی و فرقه ای) خواهد بود.

در اینجا، قابل ذکر است که نقد رادیکال و بنیادین تتولوژی از جانب متفکرانی چون سورن کی یر که گور، متفکر متأله مسیحی و بیان این حقیقت که مسیحیت یا دین به طور کلی یک دکترین فلسفی نیست که باید آن را با نظریه پردای های عقلی فهمید و مسیح نیز یک فیلسوف یا نظریه پرداز نبوده و حواریون هم یک جامعه کوچک علمی را تشکیل نداده بودند و این رأی وی که سعی در توجیه عقلی ایمان مسیحی، کوششی باطل و بیهوده است و نخستین کسی که در مسیحیت، دفاع از دین مسیح را باب کرد، در واقع یهودای خائن دیگری است، به خوبی تمایز دو مقوله «تتولوژی» و «ایمان دینی» را در نظر وی نشان می دهد. همچنین، طرح «تخریب تتولوژی» از سوی متفکری چون هایدگر به معنای نقد بنیادین نظام های تتولوژیک و فروپاشی و شالوده شکنی بسیاری از مفروضات نظام های تتولوژیک سنتی که به منزله تار و پودهایی بافته شده بر ذهن و احساس و اندیشه ما، ما را از مواجهه راستین با وجود باز داشته است و این که وی این تخریب را دیوار به دیوار «گسست از متافیزیک» برمی شمارد، به هیچ وجه دعوت به نوعی تفکر سکولار، نیهیلیستیک و غیردینی نیست.

این تلقی که هر گونه فراخوانی به گذر از تتولوژی و تخریب شالوده های تفکر تتولوژیک به منزله دعوت به سکولاریسم، خودبنیادی و نیهیلیسم و همسویی با روند کلی و عمومی جریان تفکر سکولار در جهان معاصر است، مبتنی بر این پیش فرض است که در برابر ما دو راه بیشتر گشوده نیست و ما ناگزیر به گزینش یکی از دو امکان موجود هستیم: تفکر تتولوژیک یا تفکر سکولار. لیکن، در لابلای سطور این مقاله، نگارنده در صدد اثبات این مدعا است که تفکر تتولوژیک و تفکر سکولار یگانه امکاناتی نیستند که فراروی ما وجود داشته، می توان از نحوه دیگری از تفکر غیر تتولوژیک غیر سکولار سخن به میان آورد، که در

همان حال که به هیچ یک از نظام های تتولوژیک تن نمی دهد لیکن به هیچ وجه نحوه اندیشیدنی خودبنیاد، نیهیلیستیک و سکولار نیست؛ و سرشت تفکر یا ایمان دینی را در یک چنین نحوه تفکری باید جست وجو کرد. به هر تقدیر، علی رغم آن که تتولوژی و تفکر تتولوژیک ربطی بسیار وثیق با دین به منزله یک فرهنگ داشته، آن را باید یکی از عناصر قوام بخش به اصطلاح فرهنگ دینی تلقی کرد، اما برای فهم سرشت خود دین و تفکر دینی باید میان «دین» و «تتولوژی» مرزهایی اساسی کشید.

۳. دین به منزله مجموعه ای از آداب و رسوم و شعائر Ritual

گاه از دین مجموعه ای از شعائر و آداب و رسوم آیینی مراد شده و از این جنبه به بُعد عملی دین تعبیر می گردد. در این تلقی، برای دین به منزله امری یکپارچه دوجنبه نظری و عملی در نظر گرفته شده که بر روی هم گوهر و حقیقت دین را تشکیل می دهند. این نحوه رویکرد بیشتر در میان کسانی است که به شریعت مداران و شریعت محوران مشهورند. این رویکرد در برابر نحوه نگرش و رویکرد دیگری قرار دارد که میان «شعائر و آداب و رسوم آیینی» با خود «سرشت و گوهر دین» تمایز گذاری می کنند. در سنت تاریخی خود ما، نگرش فقیهانه به دین بیان گر رویکردی شریعت مدارانه به دین و تمایز میان «شریعت» (مجموعه ای از شعائر و آداب و رسوم آیینی) و «طریقت» (روح اصلی و باطنی این شعائر و معانی وجودی و قلبی آنها) در میان جریانات حکمی و عرفانی حکایت از رویکرد دوم دارد.

ممکن است گفته شود دین به منزله شعائر و آداب و رسوم آیینی خود بخشی از فرهنگ است، لذا ضرورتی به ذکر آن به منزله قسمی مستقل در کنار دین به منزله فرهنگ نیست. این نکته درستی است لیکن، در اینجا تفاوت ظریفی وجود دارد و آن اینکه گاه معتقدان به ادیان و نظام های تتولوژیک گوناگون، همچون زرتشتیان، مسیحیان، یهودیان و مسلمانان در یک فرهنگ مشترکی چون فرهنگ ایرانی یا فرهنگ آریایی زیست می کنند و شعائر و آداب و رسوم آیینی آنها، از عناصر مقوم یک فرهنگ کلی تری تأثیر می پذیرد. همچنین ممکن است شعائر و آداب و رسوم آیینی یک دین خاص، همچون مسیحیت، در فرهنگ های گوناگونی چون فرهنگ اروپایی یا فرهنگ آفریقایی معانی و مضامین خاصی پیدا کند. از سوی دیگر، تفاوت دیگر میان تلقی دین به منزله شعائر و آداب و رسوم آیینی با تلقی دین به منزله بخشی از فرهنگ در این است که در اولی عنصر اعتقاد وجود دارد لیکن در دومی یک چنین اعتقادی ممکن است وجود نداشته باشد. فرضاً رفتن به سفر حج یا نشستن بر سر سفره افطار در ماه رمضان، به منزله یک امر فرهنگی، با انجام همین امور به منزله امری آیینی و اعتقادی متفاوت است.

به هر تقدیر، تمایز میان دین به منزله شعائر و آداب و رسوم آیینی و دین به منزله فرهنگ، ممکن است چندان دقیق به نظر نرسد لیکن، توجه به تمایزات آنها شاید به ما در نزدیک شدن به سرشت دین کمک کند.

۴. دین به منزله یک متعلق شناسایی (ابژه)

در بسیاری از مواقع ما از «دین» که سخن می گوئیم مرادمان یک «ابژه یا متعلق شناسایی» است، یعنی پدیده ای که خواهیم در مقام یک فاعل شناسا (سوبژه) آن را مورد شناسایی قرار دهیم. فی المثل زمانی که از اسلام در حوزه های اسلام شناسی (مطالعات اسلامی)، جامعه شناسی جوامع مسلمان یا تاریخ اسلام سخن می گوئیم یا آن که در حوزه هایی چون معرفت شناسی، فلسفه دین، فلسفه اسلامی و حتی در حوزه هایی چون فقه، علم کلام یا تفسیر، در باب اسلام صحبت می کنیم، اسلام برایمان

یک موضوع برای شناخت و تجزیه و تحلیل ذهنی و عقلی است. مراد از متعلق شناسایی یا ابژه امری است که با آن رابطه تتوریک برقرار کرده، خواهیم در یک رابطه تتوریک آن را مورد مطالعه قرار دهیم. اسلامی که مورد مطالعه اسلام شناسان، شرق شناسان، مورخان یا تمدن شناس ها قرار می گیرد، غیر از اسلامی است که فرضاً مورد اعتقاد و ایمان مسلمانان اولیه صدر اسلام بوده است.

اسلام مسلمانان صدر اسلام، به منزله یک امر زنده بود که به حیات آنان معنا و روشنایی می بخشید و همین معنا و روشنایی سرچشمه ظهور دوری جدید و فرهنگ و تمدنی جدید شد. اما دینی چون اسلام که توسط پژوهشگران، اسلام شناسان، معرفت شناسان، فیلسوفان دین، فقیهان یا مفسران مورد مطالعه قرار می گیرد در واقع جسد اسلام است نه خود اسلام، یعنی اسلامی است که از اسلامیتش تهی شده و به یک ابژه مبدل شده است. فرق است میان نماز مسلمانی که در نیمه های شب برمی خیزد و بر اساس شور و شوقی عاشقانه و آتشی که وجود وی را به بی قراری کشانده است در برابر راز آشنایی ناشناخته با قلبی آکنده از احساس هیبت و خشیت سر بر سجده می گذارد، با نمازی که فرضاً یک روانشناس از اثرات روانی آن یا پراگماتیستی چون ویلیام جیمز از فوائد عملی آن یا فقهی از احکام آن سخن می گوید. در اینجا به هیچ وجه سخن بر سر ضرورت یا عدم ضرورت رویکرد تتوریک نسبت به ادیان، و نیز موافقت یا مخالفت با یک چنین رویکردی نیست، بلکه تمام سخن در این است که اولاً، رویکرد تتوریک رویکردی ابژه گر و ابژه ساز است و این رویکرد، یگانه نحوه رویارویی ما با دین، یا اساساً با هر پدیده دیگری مثل یک کوه، یک گل، یک دریا و غیره نیست؛ ثانیاً، در این رویکرد تتوریک بسیاری از اوصاف اساسی و بنیادین پدیدار، از جمله پدیدار دین و دینداری مغفول مانده، از دست می رود.

برای مثال، ما گاه کنار چشمه ای می نشینیم، دستمان را در آن فرو می کنیم، خنکی آرامش بخش آن را با تمام وجودمان احساس می کنیم، عطش جگرسوزمان را با آب زلال چشمه رفع می کنیم و میان خویش و طبیعت احساس انس و الفتی عمیق و دیرپای می کنیم و گاه آب همان چشمه را داخل یک لوله آزمایش ریخته، برای تجزیه و تحلیل به آزمایشگاه می بریم و در یک رابطه علمی و تتوریک، درباره ساختمان شیمیایی، نقطه جوش، نقطه انجماد و سایر خواص شیمیایی و فیزیکی آن مطالعه می کنیم. این دو رویکرد یکی نیست، در رویکرد نخست، ما با آب چشمه رویکردی غیر تتوریک و ماقبل علمی داشته، آب چشمه به منزله بخشی از زیست جهان آشنا و مأوس ما آشکار می شود، لیکن در رویکرد دوم که رویکردی علمی و تتوریک است ما آب چشمه را تبدیل به یک متعلق شناسایی و یک ابژه می کنیم. مارتین هایدگر، در یکی از آثار خویش با عنوان شی چیست؟ خواهان اثبات این حقیقت است که شی همان ابژه نیست و این در تفکر دوره جدید است که شی با ابژه یکسان تلقی می گردد.

ابژه شیئی است که با آن رابطه تتوریک و علمی پیدا کرده ایم و آن را تحت مقولات و مفاهیم ذهنی خویش قرار داده ایم. همه سخن هایدگر این است که رویکرد علمی، یعنی رویکرد تتوریک، یگانه رویکرد ما به اشیاء نیست. ثانیاً رویکرد غیر تتوریک به اشیاء که رابطه حضوری و غیر مفهومی با اشیاء است قابل تأویل و تحویل به رویکرد تتوریک نیست. همین نکات دقیقاً در مورد پدیداری چون دین و نحوه مواجهه ما با آن صادق است. دین یک امر وجودی (اگزیستانسیل) است که اساساً ابژه - شدنی نیست و همین که ابژه می شود، می میرد؛ درست مثل تجربه عشق که همین که بخواید موضوع یک تجزیه و تحلیل علمی واقع شود، از کف می رود. دین به منزله یک رابطه وجودی زنده با امر قدسی غیر از دین مرده و ابژه شده ای است که در یک رابطه تتوریک تحت مفاهیم و مقولات گوناگون علمی و

نظری قرار می گیرد.

اگر میان «دین» و «دین ایژه» شده، یعنی دین به منزله یک متعلق شناسایی، تمایزی نبود، و اگر رویکرد علمی و تئوریک به دین، با خود دین و ایمان دینی یکی بود، لذا ما می بایست فرضاً اسلام شناسانی چون مونتگمری وات و ماری شیمل آلمانی، پطروشفسکی روس و گلزنهر یهودی را، که عمری در مورد اسلام، قرآن و تاریخ آنها به مطالعه و پژوهش پرداخته اند و دانش وسیعی در باب اسلام، حتی بیشتر از خود مسلمانان و مسلمانان برجسته تاریخ اسلام، داشته اند از جمله بزرگترین مسلمانان جهان بشماریم. بر همین قیاس، آشنایی با نظام حقوقی اسلام (فقه)، فلسفه اسلامی، علم الرجال، تاریخ اسلام، اقتصاد یا جامعه شناسی ملل مسلمان و ... هیچ یک ضرورتاً به معنای دینداری در معنای عام و مسلمانی به معنای خاص نیست.

۵. دین به منزله اخلاق

بعد از کانت، تلقی «دین» به منزله «اخلاق» بسیار رواج یافت. کانت، در نقد عقل محض نشان داد که بنیادی ترین اصول و مبانی الهیات، یعنی اعتقاد به وجود خدا، اعتقاد به آزادی انسان و باور به ابدیت و روز اجزا، به دلیل کاربرد مقولات فاهمه در خارج از قلمرو تجربه ممکن و بیرون از حوزه پدیداری، بی اعتبار بوده، عقل نظری در اثبات این اعتقادات و باورهای دیرینه الهیات با شک و تردید و با آنتی نومی ها، یعنی قضایای جدلی طرفین مواجه می شود. لیکن، کانت کوشید از طریق دیگری، یعنی به واسطه تأمل بر عقل عملی و حوزه اخلاق به دفاع از مفروضات بنیادین الهیات بپردازد. انقلاب کپرنیکی کانت در حوزه اخلاق، یعنی تلاشی در جهت مخالف الهیات ماقبل کانتی که اخلاق را مبتنی بر الهیات می دانست منجر به ظهور «الهیات اخلاقی» کانت شد که مطابق آن الهیات بر اخلاق مبتنی می گردد.

مطابق این تلقی، این اخلاق است که ضرورتاً منتهی به دین می گردد و نه برعکس. دین حقیقی از نظر کانت، عبارت از این است که «در تمام تکالیف خود خدا را به عنوان شارع کل که باید مورد حرمت واقع شود بدانیم» و حرمت خداوند به این معناست که قانون اخلاقی را اطاعت کرده، به منظور ادای تکلیف، عمل نماییم. بدین ترتیب، از نظر کانت، دین چیزی نیست جز جست و جوی تکالیف اخلاقی و تلقی این تکالیف به منزله اوامر الهی. بعد از کانت، این تلقی از دین، یعنی یکی گرفتن دین با اخلاق بسیار رواج یافته است. لیکن، در این تلقی روشنگرانه (یعنی مبتنی بر جهان بینی عصر روشنگری) از دین، دین از سرشت و مضمون اصلی خویش یعنی از همان چیزی که در این پژوهش در جست و جوی آن بوده و از آن با تعبیری چون «خودآگاهی، ایمان یا تجربه دینی» یاد شده است تهی شده، «دین» به «اخلاق» تقلیل یافته است.

بی تردید، همان گونه که در فرازهای آتی بیشتر توضیح داده خواهد شد، دین با اخلاق نسبت دارد - نسبتی که درک آن بدون ورود به نظام معرفتی (اپیستمیک) خاص دینی و فهم «وحدت نظر و عمل» در این نظام معرفتی و با تفسیر آن بر اساس سنت و نظام های معرفت شناسی متافیزیکی و غیردینی و «جدایی نظر از عمل» در این سنت بسیار دشوار می نماید لیکن، دین را به هیچ وجه نمی توان صرفاً به اخلاق تقلیل داده یا آن دو را یکی دانست؛ چرا که در غیر این صورت و با پذیرش تلقی اخلاقی کانت از دین، فرد به صرف انجام تکالیف اخلاقی، حتی با اتخاذ جهان بینی و نحوه نگرش ماتریالیستی به جهان، باید در زمره دینداران محسوب شود و بدین ترتیب، ما تریقی از دین ارائه داده ایم که مرز میان «دین» و «غیردین» فرو می ریزد

۶. دین به منزله ایدئولوژی

ما گاه دین می گوئیم و مرادمان بیشتر یک ایدئولوژی است. اساساً پدیده‌ای به نام ایدئولوژی، در معنای اندیشه به مثابه راهنمایی برای پراکسیس و عمل اجتماعی، یکی از دستاوردهای دوره جدید و حاصل ظهور انسان مدرن است. البته، در دوره های تاریخی گذشته، حکومت ها، همچون پادشاهان و امپراتوران در عالم مسیحیت یا حکومت خلفا در عالم اسلام به طور کلی یا حکومت صفویه به طور خاص در عالم تشیع، از دین به منزله یک ایدئولوژی، یعنی توجیه و مبنایی برای مشروعیت بخشی به پایه های سلطنت و حکومت خویش یا حمله به دیگر مناطق و اقوام تحت لوای جنگ های مذهبی بهره جسته اند، لیکن تبدیل دین به یک ایدئولوژی سیاسی و اجتماعی در بعضی از جوامع پدیدار نوظهوری است که صرفاً در دوران مدرن و در عکس العمل نسبت به ایدئولوژی های مدرن و تحت تأثیر آنها شکل گرفته است. در گذشته، از دین به منزله منبعی براس استخراج یک الگو یا برنامه سیاسی و اجتماعی استفاده نمی شد بلکه اصحاب کلیسا و روحانیون به قدرت سیاسی پادشاهان و امپراطورها مشروعیت دینی می بخشیدند و از این طریق خود به بخشی از ساختار قدرت سیاسی و اجتماعی دست می یافتند.

در این هم نشینی قدرت سیاسی و قدرت دینی، دین به منزله ایدئولوژی، یعنی در معنای منفی آن، یعنی به منزله «فریب دوران» و «آگاهی کاذب» از جانب قدرت ها به منظور فریب توده ها مورد سوء استفاده قرار می گرفت. اما در دوره جدید، در برخی از جوامع دین به منبعی برای استخراج نوعی ایدئولوژی، در معنا و مفهوم مثبت آن، یعنی به منزله نوعی راهنمای عمل بری ایجاد تغییر و تحول در ساختارهای سیاسی و اجتماعی تبدیل شد.

اساساً در دوره جدید انسانی ظهور می کند که خود، اندیشه و اراده اش را محور عالم تلقی می کند، انسانی که معتقد است تاریخ، سیاست و حیات فردی و اجتماعی می تواند بر اساس عقل و اراده وی شکل گیرد. این پدیده همان چیزی است که از آن به اومانیزم نیز تعبیر می شود. پدیده‌ای به نام ایدئولوژی حاصل این تلقی بشرانگانه از جهان، جامعه و تاریخ است که آدمی می تواند به تدوین برنامه‌ای مشخص در زمینه جامعه و سیاست بپردازد و براساس آن به امر دخل و تصرف در حیات سیاسی و اجتماعی دست یازد.

لذا، تلقی دین به منزله یک ایدئولوژی سیاسی و اجتماعی از اساس پدیده ای مدرن و متعلق به دوره جدید است و ما در دوره های ماقبل مدرن، رهیافتی ایدئولوژیک از دین نداشته ایم. برای مثال، آنگاه که از جنبش های اسلامی یا از حکومت های اسلامی سخن می گوئیم، مرادمان از دینی چون اسلام یک طرح و برنامه سیاسی و اجتماعی در جهت رسیدن به پارهای از آرمان های سیاسی و اجتماعی است.

حال این ایدئولوژی ها دو گونه اند:

الف. ایدئولوژی های محافظه کار: یعنی ایدئولوژی های آن دسته از گروه های اجتماعی که خواهان حفظ وضع موجودند و در برابر هر گونه تغییر و تحول اجتماعی شدیداً مقاومت می ورزند.

ب. ایدئولوژی های انقلابی: یعنی ایدئولوژی های آن دسته از گروه های اجتماعی که شدیداً معترض به وضع موجود و خواهان تغییر اوضاع و احوال اجتماعی هستند.

اما نکته‌ای که در مورد همه جنبش های انقلابی و به تبع آنها در مورد همه ایدئولوژی های انقلابی صادق است این است که جنبش ها و ایدئولوژی های انقلابی بعد از تغییر اوضاع و احوال اجتماعی و تحقق پارهای از آرمان های سیاسی و اجتماعی و کسب قدرت، خود شدیداً محافظه کار شده و به جرگه جریانات و ایدئولوژی های محافظه کار می پیوندند. زیرا بعد از ایجاد تحول، آنها خواهان حفظ وضعیت تحول یافته هستند.

دین نیز به عنوان یک ایدئولوژی می تواند گاه ایدئولوژی محافظه کارانه یک گروه اجتماعی محافظه کار، و گاه

ایدئولوژی انقلابی یک گروه اجتماعی انقلابی قرار گیرد. همچنین، دین به منزله یک ایدئولوژی می تواند در مرحله‌ای از تحولات اجتماعی، ایدئولوژی ایی انقلابی و در مرحله‌ای دیگر از تحولات اجتماعی، یک ایدئولوژی محافظه کار باشد. به همین دلیل، بسیاری از مباحثات پیرامون ادیان چون اسلام، در روزگار ما، در واقع صیغه سیاسی و ایدئولوژیک دارد. دین، بر اساس تفسیر و رهیافتی ایدئولوژیک، در واقع، هم چون همه ایدئولوژی ها، تا سرحد یک ابزار سیاسی و ایدئولوژیک برای تحقق آرمان های سیاسی و اجتماعی یک گروه اجتماعی تنزل یافته، بلندگویی می گردد تا طنین صدای یک گروه اجتماعی خاص را منعکس سازد. بدین ترتیب، سرنوشت دین ایدئولوژیک شده، به شدت با سرنوشت سیاسی و اجتماعی یک گروه یا جریان اجتماعی خاص، به انقلابی و چه محافظه کار، گره می خورد و در روند سریع تغییر و تحولات اجتماعی و در پی شکست سیاسی و اجتماعی گروه های سیاسی و ایدئولوژیک مذکور، دین و تفکر دینی نیز ناچاراً ضربات مهلکی را دریافت خواهد کرد.

در رهیافت ایدئولوژیک به دین، یعنی فهم دین به عنوان یک ایدئولوژی، دین به شدت جنبه بشرانگانه می یابد، به این معنا که دین به عنوان یک ایدئولوژی آئینه‌ای می گردد که تصویر آرمان های سیاسی و اجتماعی خود آدمیان را منعکس می کند. به همین دلیل، آنچنان که برای نمونه تجربه جریانات روشنفکران مسلمان و نیز تجربه انقلاب ایران نشان می دهد، رهیافت ایدئولوژیک به دین بستر بسیار مناسبی را برای رشد سکولاریسم در جوامع مسلمان فراهم می سازد؛ چرا که سکولاریسم و ایدئولوژی اندیشی در روی یک سکه اند، و همان گونه که گفته شد اساساً پدیده‌ای به نام ایدئولوژی، یکی از دستاوردهای دوره جدید و حاصل ظهور عقلانیت جدید و حاصل بسط تفکر بالذات سکولار متافیزیکی است.

با توجه به این نکات، رهیافت ایدئولوژیک به دین، یعنی استخراج یک برنامه سیاسی و اجتماعی بر اساس آرمان هایی که خود ما آنها را به عنوان آرمان و برنامه های دین تلقی می کنیم. از این حیث، یعنی طنین انداز بودن صدای بشری در تفسیرهای ایدئولوژیک از دین، میان ایدئولوژی های انقلابی و محافظه کار تفاوتی نیست. به همین دلیل، می توان گفت رهیافت ایدئولوژیک به دین در واقع سنگ میانه ای است میان عالم سنتی مذهبی و فرهنگ سکولار جدید، که نتیجه آن بسط سکولاریسمی است که مطابق آن آدمی خود به تدوین برنامه سیاسی و اجتماعی خویش می پردازد و به تأسیس یک جامعه سیاسی، با قطع نظر از دین و حقایق قدسی دست می یازد.

یقیناً در اینجا چند پرسش جدی و اساسی وجود دارد. بی تردید، نفی رهیافت ایدئولوژیک به دین و مخالفت با تلقی دین به منزله یک ایدئولوژی در مقابل این پرسش ها و مورد این انتقادات درست و جدی قرار خواهد گرفت: مگر انسان دیندار، به خصوص در دینی چون اسلام که بالذات دینی اجتماعی و سیاسی است، می تواند نسبت به حیات سیاسی و اجتماعی بی تفاوت بوده، فاقد هر گونه جهت گیری و موضع گیری مشخص سیاسی و اجتماعی باشد؟ مگر اساساً انسانی وجود دارد که فاقد هر گونه ایدئولوژی، یعنی مواضع و جهت گیری ارزشی باشد؟ مگر موضعی استعلائی در فراسوی خیر و شر و نیک و بد اخلاقی برای آدمیان به طور کلی امکان پذیر است که از یک فرد دیندار فارغ بودن از هر گونه ایدئولوژی را انتظار و توقع داشته باشیم؟ بی شک، پرسیده خواهد شد: مگر در بطن ادیان مفاهیم و آرمان هایی چون عدالت، آزادی، حقوق انسان ها و غیره وجود ندارد و مگر نه این که خود این مفاهیم ارزشی و آرمان های اخلاقی و اجتماعی خود نوعی ایدئولوژی است که با اهداف و آرمان های پارهای از ایدئولوژی های بشری نیز مشترک است؟



برای روشن شدن چالشگاه اصلی بحث و پاسخ به این پرسش ها و انتقادات بجا و درست، باید میان دو مفهوم تمایز قائل شویم:

الف. برخورداری از مواضع ارزشی و اخلاقی (برخورداري از ایدئولوژی) ب. ایدئولوژی اندیشی.

مرادم از «برخورداري از مواضع ارزشی و اخلاقی» پذیرفتن پاره‌ای از ارزش‌ها و آرمان‌ها و داشتن برخی مواضع سیاسی و اجتماعی بر اساس این آرمان‌ها و ارزش‌هاست که خود امری اجتناب ناپذیر و گریزناپذیر است. بر این اساس، از آنجا که برخورداری از یک «موضع استعلایی اخلاقی»، یعنی در فراسوی نیک و بد اخلاقی بودن برای آدمی امکان پذیر نیست و حتی بی تفاوتی و بی موضع بودن نسبت به پاره‌ای از امور، همچون مسائل سیاسی و اجتماعی، خود نوعی انتخاب اخلاقی بر اساس پاره‌ای از ارزش‌ها و احکام اخلاقی است، لذا برخورداری از مواضع ایدئولوژیک در اینجا یعنی برخورداری از مواضع ارزشی و اخلاقی برای آدمی، از جمله برای فردی دیندار، امری ضروری و اجتناب ناپذیر است. لیکن، چالشگاه و محل اصلی نزاع نه بر سر برخورداری یا عدم برخورداری از ایدئولوژی به معنای پاره‌ای از احکام و مواضع ارزشی و اخلاقی بلکه بر سر ایدئولوژی اندیشی است. منظورم از «ایدئولوژی اندیشی» نحوه تفکر بر مبنای یک ایدئولوژی (یعنی پاره‌ای از ارزش‌ها و احکام ارزشی) است و اینکه بخواهیم همه واقعیت‌ها و حقایق عالم را بر اساس جهت‌گیری‌های سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیک خود تفسیر کنیم.

تفکر ایدئولوژیک، یعنی اندیشیدن بر اساس پاره‌ای مواضع سیاسی و اجتماعی، همواره محدود به «اینجا و اکنون» هستند یعنی همواره در جهت حل مسائلی هستند که یک جامعه در اینجا و اکنون یعنی در یک محدوده جغرافیایی و در یک برهه‌ای از زمان با آن روبروست. مهمترین وصف ایدئولوژی اندیشی عرفی ساختن حقایق استعلایی، یعنی ازلی و ابدی و غیرتجربی و تنزل بخشیدن آنها تا سر حد مسائلی است که ما در محدوده تنگ «اینجا و اکنون» خود را با آن مواجه می‌بینیم و این همان نکته‌ای است که از آن می‌توانیم با تعبیر ساده «بج حقیقت به پای مصلحت» از آن تعبیر کنیم. مراد از این ذبح این است که حقایقی استعلایی را به اموری تجربی، اموری ازلی و ابدی را به اموری اینجایی و اکنونی و ارزش‌هایی قدسی را به اموری عرفی تبدیل کنیم.

بنابراین، وقتی از رویکرد ایدئولوژیک به دین و تلقی دین به منزله یک ایدئولوژی انتقاد می‌شود، به هیچ وجه مراد مخالفت با داشتن جهت‌گیری‌های اخلاقی و انکار برخورداری از آرمان‌های انسانی و اجتماعی یا نفی داشتن مواضع مشخص سیاسی و اجتماعی درباره واقعیت‌های پیرامون‌مان نیست بلکه منظور انتقاد از ایدئولوژی اندیشی در حوزه دین، یعنی انتقاد به آن نحوه تلقی از دین است که می‌کوشد حقیقت متعالی و قدسی دیانت را که همان امر مورد جست‌وجو و پژوهش ماست در چارچوب تنگ مواضع زودگذر سیاسی و اجتماعی خود درآورد. رهیافت ایدئولوژیک به دین، ندای بشری و طرح‌ها و مواضع سیاسی و اجتماعی بشری را جانشین ندایی قدسی می‌کند که علی‌الاصول دین مدعی آن و مبتنی بر آن است، و بدون نزدیک شدن به این ندای قدسی سرشت و چیستی دین همواره در پس ابهام، تیرگی و نااشکاری است.

ایدئولوژی و فهم «دین به منزله یک فرهنگ» ارتباط بسیار نزدیکی وجود دارد، با این توضیح که هر حرکت سیاسی و اجتماعی باید در دل یک سنت اجتماعی تحقق پذیرد، لذا دین به عنوان ایدئولوژی یک حرکت سیاسی و اجتماعی نمی‌تواند مستقل از سنت‌های اجتماعی رایج و مقبول جامعه حرکت کند و همان‌گونه که گفته شد در

معنایی که امروزه در میان ما وجود ندارد، یا بسیار کم تر وجود دارد، اما ممکن است بتواند در آینده تحقق پیدا کند. دین در این معنا، دین به منزله یک فرهنگ نیست که بخشی از شرایط اجتماعی و تاریخی ما باشد و فرد به طور ناخواسته به آن پرتاب شده است. دین در این معنا، یک نهاد اجتماعی یا بخشی از آداب و رسوم و سنن اجتماعی نیست. دین در این معنا، به منزله یک ایدئولوژی درصدد دفاع از پاره‌ای جهت‌گیری‌ها و مواضع مشخص سیاسی و اجتماعی نیست. دین در این معنا، به منزله متعلق شناسایی (ابژه) و موضوع مطالعه پاره‌ای از علوم نیست. دین در این معنا، دین روشنفکرانه، عالمانه یا فیلسوفانه نیز نیست که در آن آگاهی دینی در زیر بار انبوهی از مفاهیم و واژه‌های روشنفکرانه، متکلمانه، فقیهانه یا فیلسوفانه مدفون شده باشد. دین در این معنا امکانی در برابر نحوه هستی آدمی، یک نحوه بودن و یک نحوه تحقق از هستی اوست که بر اساس آگاهی دینی شکل گرفته است. دین در این معنا امری وجودی و وجودشناختی است.

فیلسوفان اگزیستانسیالیست حقیقت وجودی آدمی را، نه حواس و نه فاهمه، بلکه ساخت بنیادینی می‌دانند که بنیاد هم حواس و هم فاهمه و هم همه فهم‌ها و کنش‌ها و رفتارهای ماست. آنها از این ساخت بنیادین به اگزیستانس تعبیر می‌کنند اگزیستانس، نحوه هستی خاص آدمی است که برخلاف نحوه وجودی سایر موجودات، می‌تواند به طرق گوناگون تحقق پذیرد. به همین دلیل می‌توان گفت اگزیستانس، یعنی نحوه هستی خاص آدمی، یک امکان است که می‌تواند به نحوه‌های گوناگونی خود را متحقق سازد.

حال با توجه به این مقدمات می‌توانیم بگوییم که انسان دینی یک نحوه تحقق آدمی در برابر سایر انحاء تحقق وجود آدمی است. بنابراین، انسان دینی انسانی نیست که در دل فرهنگی که بنیان‌گذاران آن انسان دینی بوده‌اند و یا در میان پاره‌ای آداب و رسوم و یا نهادهایی که براساس پاره‌ای باورهای دینی شکل گرفته‌اند، پرتاب شده باشد. انسان دینی انسانی نیست که خواهان حفظ یا تغییر پاره‌ای از شرایط سیاسی و اجتماعی به کمک پاره‌ای از مفاهیم و مقولات موجود در فرهنگ دینی باشد. انسان دینی انسانی نیست که با دین مواجهه تئوریک داشته و می‌کوشد دین را ابژه و متعلق شناسایی خویش قرار داده و آن را تحت پاره‌ای از مفاهیم و مقولات تئوریک قرار دهد. گرچه هیچ یک از این‌ها منافاتی با انسان دینی بودن ندارد اما دینی بودن آدمی به هیچ‌یک از این حوزه‌ها باز نمی‌گردد.

حتی انسان دینی انسانی نیست که به دینی از ادیان تاریخی باور دارد و یا ذهن خویش را مملو از مفاهیم

جوامع دین به عنوان فرهنگ، بخشی از سنت‌های اجتماعی موجود در جامعه است. دیگر آنکه گروه‌های سیاسی و اجتماعی، چه محافظه‌کار و چه انقلابی، چه برای حفظ قدرت و چه برای کسب قدرت، نیازمند حمایت توده‌ها هستند و، همان‌گونه که اشاره شد، دین برای توده‌ها، به منزله فرهنگ و بخشی از آداب و رسوم و سنن اجتماعی آنان است که به حکم تاریخی بودنشان، برای توده‌ها تا حدود زیادی تغییرناپذیر به نظر می‌رسد. بر همین اساس میان تلقی دین به عنوان یک ایدئولوژی با عوام‌گرایی و عامیانه‌ساختن دیانت ارتباط تنگاتنگی وجود دارد.

لیکن، در اینجا، یعنی در خصوص نسبت میان «دین» و «ایدئولوژی»، پرسش بنیادینی وجود دارد که می‌تواند ما را به حاق دین و ایمان دینی نزدیک گرداند. این پرسش عبارت از این است که گفته شد ظهور ایدئولوژی‌های مدرن نتیجه بسط سکولاریسمی است که مطابق آن آدمی خود به تدوین برنامه‌های سیاسی و اجتماعی خویش می‌پردازد. اما حال مسأله این است: آیا اساساً مگر امکان دیگری نیز در برابر بشر گشوده است؟ آیا مگر می‌توان از استنتاج احکام اخلاقی و حقوقی و تدوین برنامه‌هایی سیاسی و اجتماعی برای حیات فردی و اجتماعی بشر از منبعی غیر از خود عقل، فهم و ذهنیت بشری سخن به میان آورد؟ چگونه می‌توان به استنتاج احکام اخلاقی، حقوقی، سیاسی و اجتماعی برای حیات فردی و اجتماعی از حقیقتی قدسی نایل شد؟ در برابر این تلقی که آنچه به منزله آیات و احکام الهی تلقی می‌شود چیزی جز پژواک ذهنیت سوژه انسانی فردی که در سنت عبری، «بنی» می‌خواندند، نیست، عقلانیت دینی در دفاع از خویش چه می‌تواند بگوید؟ کانت معتقد بود شهود از اراده الهی امکان پذیر نیست. تفکر دینی در برابر این چالش بنیادین چه می‌تواند عرضه کند؟ آیا صرفاً در مقام جدال باید به صدور این اظهاریه و ادعائمه مبادرت ورزید که «آری! ما برعکس، معتقدیم که شهود از اراده الهی امکان پذیر است؟» اینجا، یعنی بحث از امکان یا عدم امکان گذر از ذهنیت فاعل شناسا (سوژه‌تئوتیه سوژه)، یعنی امکان یا عدم امکان رسیدن به یک ساخت استعلایی و فراتاریخی و لذا امکان یا عدم امکان شهود و نیل به علم و اراده الهی همان چالشگاه اصلی در نزاع بر سر امکان یا عدم امکان خودآگاهی/ تجربه دینی است.

۷. دین به منزله یک امکان در برابر نحوه هستی خاص آدمی (اگزیستانس) و به منزله یک امر وجودی وجودشناختی

اما ما از دین در معنای دیگری نیز می‌توانیم سخن بگوییم،

ومقولاتی کرده است که به نحوی با دین دینداران ارتباط دارد. دین انسان دینی، یک نسبت است. اما این نسبت نه یک ارتباط تنویک میان فرد و پاره‌ای از مفاهیم، مقولات و باورها و احکام است بلکه یک ارتباط وجودی میان انسان و حقیقتی است که تحت هیچ مفهوم و مقوله‌ای نمی‌گنجد. این رابطه وجودی تنها زمانی تحقق می‌پذیرد که فرد به نحوی خاص به وجود خویش تحقق بخشد و این نحوه از تحقق وجود آدمی در مصمم «آزادی» و «آگاهی» فرد صورت می‌پذیرد. یعنی فرد آزادانه این رابطه را برمی‌گزیند چرا که بدون این «انتخاب آزادانه» اساساً این رابطه وجودی میان فرد و آن حقیقت قدسی تحقق نمی‌پذیرد. به علاوه فرد نسبت به این رابطه وجودی و نسبت به نحوه تحقق وجود خویش و نسبت به انتخاب خویش کاملاً آگاه است لذا وی نتایج و لوازمات نحوه تحقق وجود خویش و رابطه خود با حقیقت هستی، یعنی نتایج و پیامدهای نحوه دینی بودن خویش را آزادانه و آگاهانه کاملاً پذیراست. پذیرش این نحوه بودن خود را در اخلاق، شیوه زیستن و نحوه رویارویی با مرگ نشان می‌دهد.

ممکن است پرسیده شود پس اگر دین نحوه‌ای از تحقق وجود آدمی است و دین نمی‌تواند به مجموعه‌ای از باورها و اعتقادات تأویل یا تحویل شود پس باورها و اعتقادات به اصطلاح دینی را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ باورها و اعتقاداتی که به منزله باورهای دینی برشمرده می‌شوند صرفاً پاره‌ای علامت و نشانه‌اند، علائم و نشانه‌هایی که می‌توانند حقیقتی را در ما زنده کنند. اگر این حقیقت اصیل و یگانه در ما زنده شود آنگاه باورها و اعتقادات اصالت خویش را از آن حقیقت اصیل اخذ می‌نماید و اگر حضور این حقیقت اصیل در ما به واسطه آنها زنده نشود آنها مشتبی کلمات فسرده و بی‌روحند که بر زبان‌ها جاری می‌شوند، بی‌آنکه حکایت‌گر حقیقتی باشند. به همین دلیل این کلمات بی‌روح و اعتقادات فسرده که صرفاً لُق زبانی هستند در اکثر مواقع خود حجابی برای ظهور حقیقت می‌گردند.

از همین روی پاره‌ای از متفکران از «تخریب تئولوژی» یا «تخریب الهیات (خداشناسی نظری)» سخن می‌گویند، یعنی نفی اعتقادات و باورهایی که ظاهر را باب خداشناسی است اما به واقع حجاب ظهور وی گشته‌اند. از نظر این دسته از متفکران، تخریب باورهای کهن می‌تواند مقدمه‌ای برای ظهور مجدد آن یگانه حقیقت اصیل در قلب و حیات ما آدمیان باشد. به همین دلیل تخریب تئولوژی این دسته از متفکران را نباید به منزله نفی نیست انگارانه حقیقت تلقی کرد.

اما ما از دین، در معنا و مفهوم دیگری نیز می‌توانیم سخن بگوییم، دینی که امروزه در میان ما وجود ندارد اما می‌تواند تحقق پیدا کند. این دین، دین به منزله یک فرهنگ نیست که بخشی از شرایط اجتماعی و تاریخی ما باشد و فرد به طور ناخواسته به آن پرتاب شده است. این دین یک نهاد اجتماعی یا بخشی از آداب و رسوم و سنن اجتماعی نیست. این دین، به منزله یک ایدئولوژی در صدد دفاع از پاره‌ای جهت‌گیری‌ها و مواضع مشخص سیاسی و اجتماعی نیست. این دین، به منزله ابژه و موضوع مورد مطالعه و شناسایی پاره‌ای از علوم نیست. این دین، دین روشنفکرانه، عالمانه یا فیلسوفانه نیز نیست که در آن آگاهی دینی در زیر بار انبوهی از مفاهیم و واژه‌های روشنفکرانه، متکلمان، فقیهانه یا فیلسوفانه مدفون شده باشد. این دین یک نظام تئولوژیک در قیاس با دیگر نظام‌های تئولوژیک نیز نیست. این دین یک نحوه بودن و یک نحوه تحقق آدمی است که بر اساس آگاهی دینی شکل گرفته است.

پارادوکس ایدئولوژی

مراد ما از «پارادوکس ایدئولوژی» عبارت از جمع میان این دو حقیقت است که از یک سو هیچ حاکمیت سیاسی

فاقد ایدئولوژی نیست و هر حاکمیتی برای برقراری وحدت اجتماعی در میان شهروندان و بسیج آنها به سوی پاره‌ای از اهداف و آرمان‌ها نیازمند ایدئولوژی است، اما از سوی دیگر حاکمیت‌ها حق ندارند از نهاد تعلیم و تربیت و آموزش و پرورش به منظور نشر و ترویج ایدئولوژی خود سود جویند. توضیح بیشتر اینکه، هیچ فرد، گروه یا جامعه‌ای که فارغ از ایدئولوژی و ارزش‌های ایدئولوژیک باشد وجود ندارد. هر فرد، گروه و جامعه‌ای برخوردار از پاره‌ای قضاوت‌های ارزشی، جهت‌گیری‌ها و مواضع سیاسی، اجتماعی و اخلاقی است که مجموع آنها ایدئولوژی فرد یا گروه اجتماعی را تشکیل می‌دهند. دولت‌ها نیز از این اصل مستثنی نیستند، به خصوص که حاکمیت‌ها خواهان ایجاد وحدت ملی و وحدت اجتماعی نیز می‌باشند تا بر اساس آن بتوانند جامعه را به سوی پاره‌ای از اهداف سیاسی و اجتماعی سوق دهند. بر همین اساس برخی نهاد آموزش و پرورش را نهادی وابسته به دولت تلقی می‌کنند که قرار است به برخی از نیازمندی‌های دولت در عرصه عمومی پاسخ گوید. بر اساس این تلقی، نهاد آموزش و پرورش باید هماهنگ با سایر نهادهای بوده و نمی‌تواند مستقلاً عمل کند. مطابق با این تلقی، نهاد آموزش و پرورش طبیعتاً باید منعکس‌کننده و مبلغ ایدئولوژی رسمی حاکمیت سیاسی باشد تا هم جامعه بر اساس این ایدئولوژی رسمی به نوعی وحدت ملی و اجتماعی دست یابد و هم افرادی که تربیت شده نظام آموزش و پرورش رسمی کشور هستند بتوانند هماهنگ با کل جامعه و نیز دولت و در انطباق و هماهنگی با سیاست‌گذاری‌ها و خط‌مشی‌های عمومی حاکمیت سیاسی حرکت کنند. لیکن تجربه آموزش و پرورش در کشور ما نشان می‌دهد که در واقعیت یک چنین هماهنگی و انطباقی در میان دست‌پروردگان نظام آموزش و پرورش ما و اهداف و جهت‌گیری‌های کلی نظام سیاسی در ایران صورت نگرفته است. حال سؤال این است: چرا؟

برای پاسخ گویی به این پرسش باید مجدداً بازگردیم به تفکیک میان دو پدیداری که قبلاً به آنها اشاره داشتیم، یعنی تفکیک میان «ایدئولوژی»، به منزله نظام ارزشی، و «ایدئولوژی اندیشی»، به معنای فهم و تفسیر همه حقایق و واقعیت‌ها در چهارچوب یک ایدئولوژی واحد. ایدئولوژی در سیاق بحث حاضر و در معنای عام، به معنای مجموعه قضاوت‌های ارزشی و مواضع و جهت‌گیری‌های فرد، گروه، یا جامعه درباره امور گوناگون است. به این معنا، هیچ فرد، گروه، جامعه یا حاکمیتی را نمی‌توان فارغ از ایدئولوژی دانست. به تعبیر ساده‌تر، مخالفت با ایدئولوژی خود نیز نوعی ایدئولوژی است. پس ایدئولوژی در معنای حاضر، امری اجتناب‌ناپذیر است.

لیکن برخورداری از ایدئولوژی یا قضاوت‌های ارزشی به هیچ‌وجه به معنای ایدئولوژی‌اندیشی نیست و این دومی است که مورد نقد و مخالفت جدی متفکران قرار می‌گیرد. مراد از ایدئولوژی‌اندیشی آن نحوه رهیافتی است که می‌کوشد همه واقعیت‌ها را در چارچوب ارزش‌های سیاسی و اجتماعی خاصی تفسیر و تبیین کند. در این رویکرد فرد، گروه یا حاکمیت سیاسی بیش از آنکه درصدد فهم و تفسیر واقعیت باشد و بیش از آنکه در جست و جوی حقانیت و عینیت شناخت و معرفت خود از واقعیات باشد، می‌کوشد تا به توجیه و اثبات مواضع و ارزش‌های سیاسی و اجتماعی از پیش تعیین شده خود بپردازد و هر جا که واقعیات با این مواضع و ارزش‌ها سازگار نباشد به تحریف واقعیات بپردازد، بی‌خبر از آنکه اگر ما به واقعیات پشت کنیم، واقعیات از پشت به ما خنجر خواهند زد.

پس درست است که هر حاکمیتی از نوعی ایدئولوژی برخوردار است و درست است که حاکمیت‌ها نمی‌توانند

جوامع را به حال خود رها سازند و توده‌ها باید به نحوی در جهت اهداف سیاسی و اجتماعی و حتی دینی خاصی بسیج شوند و افراد جامعه باید به گونه‌ای مورد تعلیم و تربیت سیاسی و اجتماعی قرار گیرند، و هم‌چنین درست است که ما برای وحدت ملی نیازمند یک ایدئولوژی هستیم، لیکن تعلیم ارزش‌های اعتقادی و ایدئولوژیک و تربیت افراد بر اساس این ارزش‌ها، و انتقال ارزش‌های ایدئولوژیک حاکمیت سیاسی به جامعه، به خصوص به جوانان، باید در فضای آزاد و خارج از حوزه اقتدار سیاسی و نظامی صورت پذیرد. برای درک این امر ما باید بتوانیم میان دو حوزه «نفوذ» و «رسمیت» تمیز قائل شویم.

بیان چند نتیجه

الف. با این توضیحات و تفکیک چهار رهیافت به دین و اسلام، حال بهتر می‌توان اصل ادعای ما را، مبنی بر عدم وجود درکی روشن از ماهیت دین و تجربه دینی در نظام آموزش و پرورش کشور، فهمید. این ادعا به این معناست که در نظام آموزش و پرورش کشور تمایز چهار رهیافت یا چهار معنای مذکور از دین درک نگشته و برای برنامه‌ریزان آموزش و پرورش کشور روشن نیست که مرادشان از تعلیم و تربیت دینی چیست و اساساً آنان خواهند چه چیزی را به منزله دین به دانش‌آموزان کشور تعلیم دهند.

ب. به نظر می‌رسد که برنامه‌ریزان برنامه‌های تعلیم و تربیت دینی، آگاهانه یا ناآگاهانه، دین را به منزله مجموعه‌ای از مفاهیم، گزاره‌ها تلقی می‌کنند و بر همین اساس مرادشان از تعلیم و تربیت دینی انتقال پاره‌ای از مفاهیم و گزاره‌ها به دانش‌آموزان است، غافل از اینکه آنان در این نحوه تلقی، دیانت را به یک متعلق و موضوع شناسایی (ابژه) و موضوعی برای حافظه تبدیل کرده‌اند. در واقع آنچه آنان در طی این ربع قرن بعد از انقلاب انجام داده‌اند نه تعلیم و تربیت دینی بلکه صرف آموزش پاره‌ای گزاره‌های مرده و بی‌روح به نام دین به دانش‌آموزان بوده است. نظام تعلیم و تربیت دینی در کشور ما در این مورد، یعنی تلقی دین به منزله پاره‌ای از مفاهیم و گزاره‌ها، نیازمند بازنگری و بازفهمی بسیار اساسی است.

ج. رهیافت ایدئولوژیک به دین بزرگترین آسیب در عرصه فرهنگ و تعلیم و تربیت دینی است. رهیافت ایدئولوژیک به دین دعوت به خویش است و نه دعوت به حق و حقیقت. رهیافت ایدئولوژیک به دین گوساله سامری زمان ما است. آنچه که امروز سبب رویگردانی مردم، به خصوص جوانان، از تفکر و فرهنگ دینی شده است نه خود دین، بلکه ندایی است که از درون گوساله سامری رهیافت ایدئولوژیک به دین بیرون می‌آید و خواهان است که مردم آن را به منزله ندای آسمان و ندای ملکوتی باور کنند. رهیافت ایدئولوژیک به دین صدای ناپهنجار، گوش‌خراش و تهوع‌آوری است که می‌کوشد به بشر دوران معاصر، خود را به منزله ندای اهورایی عالم ملکوت عرضه نماید. اگر در دین حقیقتی هست، این حقیقت امری استعلائی، متعالی و خارج از کنترل، سیطره و دسترسی ما است. حقیقت استعلائی و متعالی تابع ما و تابع آرمان‌ها و برنامه‌های سیاسی و اجتماعی ما نیست بلکه این ما هستیم که باید خود را تابع آن سازیم. همان‌گونه که گفته شد، تفسیر ایدئولوژیک از دین سنگ میانه‌ای میان دینداری و سکولاریسم است. لذا آموزش و پرورش رسمی و غیررسمی در کشور ما با تعلیم و تبلیغ «دین ایدئولوژی شده» خود بزرگترین زمینه ساز رشد سکولاریسم در کشور بوده است.

در برخورد با پدیده ایدئولوژی و تفسیر ایدئولوژیک از دین، ظرائف و دقائق وجود دارد که عدم توجه به آنها در بسیاری از مواقع به رهنوی اذهان می‌انجامد. به همین دلیل لازم است به پاره‌ای توضیحات در ارتباط با پدیده ایدئولوژی بپردازیم.

رئیس فرهنگستان علوم:

آینده نگری از لوازم مدرنیته است/ علم جدید قدرت کارسازی دارد

دومین مراسم گرامیداشت روز جهانی آینده با حضور دکتر رضا داوری اردکانی رئیس فرهنگستان علوم، در فرهنگستان علوم برگزار شد.

داوری اردکانی گفت: آینده نگری کار کسانی است که در این رشته مهارت دارند. من نه آینده نگری می دانم و نه آینده نگر هستم. کار اهل فلسفه این است که بگویند چیزها چگونه ممکن می شود؛ یعنی از دلایل و امکان چیزها بگویم. بنابراین به حکم شغل علمی و معلمی فلسفه که دارم اگر بتوانم حرفی بزنم، چیزی که می توانم بگویم این است که: آینده نگری چیست؟ آینده نگری شرایط چیست؟ و چگونه ممکن می شود؟

وی افزود: می دانید که قدیمی ها و متقدمان، غیبتی، پیشگویی و پیش بینی هم داشتند. امروز با غیب گویی و پیشگویی کاری نداریم زیرا مربوط به علم و برنامه ریزی نمی شود ولی پیشگویی قدیم مثل پیشگویی جدید است، مثلاً جزو و مد دریاها را پیشگویی می کردند، گاهی هم اشتباهی پیشگویی می کردند امروز پیش بینی ها دقیق تر است زیرا محاسبات دقیق تر است اما آینده نگری علم پیش بینی نیست. اصلاً آینده نگری به جامعه جدید تعلق دارد و در جامعه قدیم به هیچ وجه آینده نگری نبود. در حدی که اطلاع دارم فکر می کنم در نظر بگریز از زمان ساسانیان تا ابتدای دوره قاجار در ایران زندگی اقوام، شهرها و محله ها تقریباً ثابت مانده است، یعنی اگر اختلاف هایی است آن قوم با آن قوم، این محله با آن محله و این منطقه با آن منطقه است. در پی این هزار و اندی سال تغییری در زندگی اجتماعی و معیشتی مردم و مناسبات و سبک زندگی مردم پیدا نشده است.

رئیس فرهنگستان علوم ادامه داد: البته نمی گویم هیچ تغییری نبوده، مگر می شود جامعه ای تغییر نکند؟ اما اینکه ما امروز فکر می کنیم همه چیز یک مسیر تکاملی و استکمالی دارد، این فکر متعلق و مختص به جامعه جدید است و هیچ جامعه ای در گذشته به این معنای جدید، تکامل نداشته است. دقیق تر بگویم تغییر، مختص تکنولوژی است. اگر استکمال است، مربوط به تاریخ نیست بلکه مربوط به تکنولوژی است. تاریخ تکامل پیدا نمی کند. حقیقت، ناپوشیدگی است. یعنی امور پوشیده اند و باید این پوشش را از رویشان برداشت. وجود، نوعی پوشیدگی دارد. تاریخ هم همین طور، ما اصل تکامل را به کار می بریم، اصل تکامل، اصل مدرنیته و مدرنیته در پوشش است. اگر بخواهیم آینده نگری را بشناسیم، مدرنیته را باید بشناسیم؛ یعنی آینده نگری از لوازم مدرنیته است.



است. ما امروز مصرف کننده انرژی هستیم حتی بیشتر از کشورهای توسعه یافته. ۴۰ سال پیش چه آینده نگری ای داشتیم؟ آینده نگری وقتی ممکن است که قدم در راه بگذاریم و در راه قدم به قدم پیشرفت کنیم و نو به نو شویم، البته ممکن است از دور افقی را هم ببینیم مانند قرن ۱۸ که یک بهشت زمینی را دیده بود که مسیر را نشان می داد و برای تحریک دعوت مردم به راه پیشرفت لازم بود. مردم به شوق رسیدن به بهشت زمینی حرکت کردند اما در قرن ۱۹ تارضی به وجود آمد بین قدرت و آزادی. اینکه قدرت و آزادی با هم هستند اما با هم نمی سازند. وقتی جامعه بر حسب قدرت و آزادی استوار است این دو با هم نمی سازند. زیرا بشر وقتی می خواهد به همه چیز مسلط باشد بایستی آزاد باشد. وی افزود: راجع به آینده نگری در مدرنیته صحبت می کنم. برنامه ریزی با آینده نگری ممکن می شود؛ یعنی اگر آینده نگری نباشد برنامه ریزی هم ممکن نیست. جهان تا سال ۱۹۲۲ هیچ برنامه ریزی اجتماعی و اقتصادی و برنامه توسعه نداشت. این پیروان مارکس بودند که می خواستند با انقلاب بشر را به خانه طبیعی شان ببرند و از خودیگانگی نجات دهند. این شاگردان مارکس بودند که در جامعه توسعه نیافته روسیه اولین برنامه توسعه را ریختند. البته بعد از جنگ جهانی دوم هم اروپا نیاز به بازسازی داشت. بنابراین به برنامه ریزی محتاج بودند. بعضی از کشورها هم برای برون رفت از بحران، نیاز به برنامه ریزی داشتند. امروز همه کشورها برنامه ریزی برای آینده خود دارند که براساس امکاناتی که دارند ساخته می شوند. برنامه ریزی با شناخت امکانات درونی و برونی و مادی که در جامعه وجود دارد و با شناخت همت ها، علم ها، درک ها و فهم ها صورت می گیرد.

بشر پیش از مدرنیته اصلاً در فکر طراحی آینده نبود. بشر از زمانی به فکر طراحی آینده افتاد یا از زمانی طراحی آینده مطرح شد که به زبان آن فیلسوف آمد که علم، قدرت است. انقلاب فکری در کلمات و جملات و کتاب های کوچک ممکن است ایجاد شود. فرانسیس بیکن گفت، علم، قدرت است، علم، فضیلت بود و هست اما علم زمان ما قدرت است. قدرت چه می کند؟ یعنی چه علم قدرت؟ علم سیاست است؟ علم زور است؟ علم افراد را مقهور و محبوس و مقید می کند اما علم کسی را تحت اجبار قرار نمی دهد. وقتی می گویم قدرت بلافاصله اعمال قدرت در نظر می آید و اعمال قدرت از طرف کسی است که در جامعه دارای قدرت است. وی ادامه داد: علم، قدرت کارسازی دارد یا لااقل علم جدید قدرت کارسازی دارد. بشر قبل از اینکه وارد علم شود، این علم کمال علوم قرون وسطی نیست، این علم کمال علوم اسلامی نیست، این علم تم جدیدی است. این علمی است که جهان را دگرگون می کند. این علم یعنی علم تکنولوژیک. ارسطو، متفکر بزرگ تاریخ تفکر برده داری را تاکید کرده است و برای مرد بزرگی مثل او عیب است یا لااقل الان عیب می دانیم. نمی خواهم از ارسطو دفاع کنم اما یک جایی عذر خواهی می کنم به این صورت که می گفت اگر ماشین ها خودکار بودند و اگر کار دست و کار شاق لازم نبود اگر ماشین بود بردگی می توانست نباشد. در قدیم وقتی چیزی را می ساختند آن را کامل نمی کردند آن را به کل کنار می گذاشتند و به چیز دیگری می پرداختند. مثلاً در قرن ششم و هفتم سلاح های آتشین ساختند که هرگز تکامل نیافت یا لااقل تا دوره جدید تکمیل نشد. یا چینی ها باروت ساختند. باروت قرن ها به صورت باروت ماند و دینامیت نشد. دینامیت چیز دیگری

رحمانیان در نشست
«داعش، تاریخ و رسانه»:

رویکرد تاریخی در مطالعه پدیده داعش بسیار ضروری است



پژوهشکده تاریخ اسلام در راستای سلسله نشست های علمی گروه تاریخ و همکاری های میان رشته ای چندی پیش نشست «داعش، تاریخ و رسانه» را برگزار کرد. در این همایش یاسر قزوینی حائری استاد یار تاریخ دانشگاه تهران و داریوش رحمانیان پژوهشگر تاریخ و استاد یار گروه تاریخ دانشگاه تهران سخنرانی کردند.

در ابتدای این همایش، قزوینی درباره فیلم ها و کلیپ هایی که داعش در چندین ساله اخیر ساخته است، گفت: داعش اسمی است که مخالفان این گروه بر آن گذاشته اند و گر نه خودشان اسم دیگری برای خود انتخاب کردند با این حال ما هم از واژه داعش استفاده می کنیم. داعش را می توان از چند منظر یا چند سطح مورد بررسی قرار داد؛ اول از منظر سیاسی یا سیاست بین الملل که روابط قدرت و قدرت های منطقه ای را شامل می شود. به عنوان مثال از منظر روابط روسیه و آمریکا، و اینکه می گویند داعش، ثمره جنگ قدرت این دو کشور است. دوم از منظر نظامی به این معنا که می گویند ما با این گروه ها برخورد نظامی داریم و این یک نوع برخورد است. سومین منظر برخورد، کلامی است. این تقسیم بندی جریان شناختی است. جریان بازی بین المللی، جریان هایی که دید نظامی دارند و یک جریان دیگر که کلامی است. مثلاً جریان کلامی برخورد نظامی را کافی نمی داند. جریان هایی که برخورد نظامی را کافی می دانند دیگر برخورد فرهنگی را لازم نمی بینند. وی افزود: جریان های کلامی می گویند باید به یک سری از شبهات تاریخی پاسخ بدهیم به بیان دیگر باید این مساله را از لحاظ فرهنگی مورد توجه قرار دهیم. یک سطح فرهنگی دیگری در کشور ما هست که آن سطح، سطح رسانه ای است. مفاهیم کلامی در رسانه می آید. گروه های تکفیری از رسانه ها به صورت قدرتمند استفاده می کنند این گروه ها از دهه هشتاد مشغول کارهای رسانه ای هستند و با هم رقابت می کنند. آنها از رسانه ها برای القاء آنچه می خواهند به دیگران بقبولانند استفاده می کنند.

وی در پاسخ به اینکه داعش یک معما است و اینکه می گویند داعش از کجا پدید آمده است توضیح داد: ممکن است یک جامعه شناس بخواهد این پدیده را مورد مطالعه قرار بدهد ولی این وظیفه جامعه شناس نیست. جامعه شناس نمی تواند به تنهایی به مطالعه داعش بپردازد داعش باید مورد مطالعه و فعالیت چند رشته ای و میان رشته ای قرار بگیرد. به عقیده من رویکرد تاریخی در مطالعه پدیده داعش بسیار ضروری و سودمند است. اگر یک جامعه شناسی و یک متخصص رسانه بخواهد بیاید داعش را مطالعه بکند باید به چگونگی پدیدار شدن داعش پاسخ بدهد. هر مطالعه ای که صورت بگیرد باید روحش تاریخی باشد. هر روانشناسی اگر به تاریخ توجه نکند دچار مشکل خواهد شد. برآمدن و چیرگی داعش نشان دهنده یک ضعف و یک خلاء و یک انفعال است. هر جا یک خلاء و یک کمبود باشد ناچار پر می شود. سرشت قدرت همین است. مثل آبی است که به هر چاله ای می رسد در آن مستقر می شود. داعش آمد و پر کرد. باید ببینیم چه جایی خالی بود که داعش آمد و آن را پر کرد. رحمانیان ادامه داد: در مقاله ای از یک یهودی آمریکایی درباره اینکه هیتلر از کجا آمده و علل پیدایش نازیسم در آلمان چه بوده ضعف در خودآگاهی مردم تاریخ آلمان مطرح شده است. در آن مقاله عنوان می شود برای آنکه آن مقوله دوباره در آلمان تکرار نشود باید تاریخ آلمان مورد مطالعه قرار بگیرد. رادیکالیسم و تندروی در جهان اسلامی از بحران خودآگاهی تاریخی به شدت تاثیر پذیرفته است، یعنی عدم بصیرت بخش مهمی از جامعه مسلمانان نسبت به تاریخ خودشان به ویژه در تاریخ صدر اسلام و عمل پیامبر و عدم تولید خوراک های مناسب برای مسلمانان و جوانان زمینه ای شده است که داعش بتواند در دنیای اسلام جولان بدهد. امام جعفر صادق (ع) می فرمایند شبهه نمی تواند به کسی که عالم زمان خودش است چیره شود و او را از بین ببرد و اینجاست که اهمیت و حساسیت رشته تاریخ و نقش مورخان مشخص می شود.

قزوینی اضافه کرد: سطح کلامی وقتی می خواهد در رسانه مطرح شود، برخی مسائل به حاشیه رانده می شود. این گروه ها بحث هایی مثل تک تیراندازی را مطرح و فیلم های مختلفی از تک تیراندازی تولید می کنند. مسائل خیلی عملی تری روی می دهد. به ویژه با توجه به ظرفیت تصویر و خودآگاهی که تصویر می تواند به مخاطب بدهد. به عنوان مثال شبکه العربیه عربستان در مورد سرودهای جهادی ها برنامه تولید می کند. اینکه چگونه این سرودها، جوانان عربستان را جذب خود می کند. متأسفانه این مسئله در کشور ما مفعول است. جریان هایی که روزگار طلایی خودشان را در گذشته می بینند، معمولاً برای مشروعیت یابی باز می گردند به دوره طلایی خودشان که گذشته آنها است.

استاد یار دانشگاه تهران گفت: این گروه ها نگاه آخرالزمانی دارند. خودشان را ارتباط دهنده دوران طلایی و آخرالزمان می دانند. در مورد داعش هم به وضوح می بینیم که برای مشروعیت بخشیدن به خودشان از تاریخ استفاده می کنند به عنوان مثال از سعد ابن ابی وقاص که یک تک تیرانداز در جنگ های صدر اسلام بوده است، صحبت می کنند. از گفته پیامبر (ص) که می فرمایند: «ای سعد، پدر و مادر من فدای تو، تو تیر بیاندا» و اینگونه به این فیلم ها و تک تیراندازها هویت می دهند. تک تیراندازی را به جنگ های صدر اسلام می چسبانند و با فیلم هایشان به وسیله تک تیراندازها رعب، وحشت و مرگ مخفی در دل دشمن ایجاد می کنند و می گویند در تاریخ جنگ ها، تک تیراندازها مهم ترین نقش را داشته اند و در جنگ های صدر اسلام تک تیراندازها در جلوی صف بوده اند.

رحمانیان دیگر سخنران این همایش گفت: یک پرسش خیلی مهم در حوزه علم تاریخ پیش روی همه قرار دارد و آن هم این است که داعش چرا و از کجا به وجود آمده است و چگونه توانسته تا به حال دوام بیاورد و بخش مهمی از مناطق سوریه و عراق را تحت سلطه خودش در بیاورد.

یک عضو هیأت علمی دانشگاه تهران:

آینده تاریخ نمی آید بلکه آن را باید احضار کرد/ فلسفه تاریخ شیعه

نشستی تحت عنوان «فلسفه تاریخ در مکتب تشیع» در دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، با سخنرانی دکتر علی فلاح رفیعی، عضو هیئت علمی گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تهران برگزار شد.

فلاح رفیعی در ابتدای سخنرانی خود گفت: فلسفه تاریخ مربوط به جوامع انسانی می شود و همه مکان ها و زمان ها را شامل می شود. فلسفه تاریخ چیزی نیست که ادیان و مذاهب به ویژه آن دسته ای که مدعی جهان شمولی آن هستند نسبت به آن بی تفاوت باشند و یا نسبت به آن اظهار نظر نکرده باشند. موضوع بحث ما فلسفه تاریخ در مکتب شیعه است. هر فردی باید با مکتب خودش آشنایی داشته باشد. برای درک نظرات مرتبط با فلسفه تاریخ در هر دین و هر مکتب فلسفی ابتدا می بایست به مبانی هستی شناختی، انسان شناختی و معرفت شناختی آن رجوع شود. هستی شناسی، معرفت شناسی و انسان شناسی به مبانی ای اشاره می کنند که تاریخ سازند و باور ما را به فلسفه تاریخ شکل می دهند.

وی افزود: شیعه چیست؟ اساساً شیعه اسلام واقعی است. به نظر ما و با دلالی که ما داریم پیامبر شیعه را ادامه دهنده راه خود می داند. شیعه یعنی اسلام، شیعه همان مکتب واقعی است که پیامبر فرمودند. علی رغم شکافی که در اسلام بین مذاهب وجود دارد، بین شیعه و سنی با اینکه اختلافاتی وجود دارد، ولی اختلافات عمیق نیست. شیعه و سنی می توانند در ادامه تاریخ به راه خود ادامه دهند. ما در عین اینکه تأکید بر مکتب شیعه می کنیم، اما باعث اختلافات در بین آئین ها نمی شویم.

فلاح رفیعی درباره مبانی فلسفه تاریخ در شیعه از بعد هستی شناختی گفت: چیزهایی در خلقت داریم که اگر آنها را مبنا قرار دهیم، درک و فهم نظریه شیعه راحت خواهد بود. با نگاهی به روایات و قرآن برخی از مبانی و اصول در ارتباط با هستی پدیدار می شود که باورهای فلسفی در تاریخ را نشان می دهند. از آن جمله می توان به یک مظلومیت



های خود گفت: پس از تأمل بر این باورهای مبنایی و سنت های مبتنی بر آنها می توان به نتایجی در ارتباط با فلسفه تاریخ دست یافت که پاره ای از آنها عبارتند از: فرجام تاریخ جهان از آن صالحان خواهد بود، ۲- به طور قطع و یقین برای این فرجام و دولت کریمه نمی توان تاریخی را معین کرد، ۳- ابتدا و انتهای تاریخ جهانی در نزد خداوند و صاحبان علم الهی و گروهی از عارفان یک چشم زدن بیش نیست و بلکه کمتر ۴- این فرجام نیک بدون تلاش و سعی جهاد و سخت و اجتهاد پیگیر پیروان جبهه حق میسر نیست، ۵- این فرجام مراحل و گردنه های متعدد و گوناگون دارد ۶- عبور از گردنه های سخت و جانکاه برای مردمان آماده از نظر فکری و علمی نه تنها سخت نیست بلکه بسیار راحت و شیرین و لذت بخش است.

۷- رجعت صالحان و پیروان امید بسته به یک عاقبت خوش و تلاش کننده آنان حتی در صورت مرگ زنده خواهند شد و در مسیر این حاکمیت سهمی خواهند داشت.

۸- امروز و هر عصری جزء فلسفه تاریخ است. تاریخ از نگاه فلسفی تنها شامل صحنه فردهای مورد سرنوشت و آینده جهان نمی شود بلکه امروز نیز همان صحنه مقابل و مبارزه همچنان جاری و ساری است، ۹- آینده تاریخ نمی آید بلکه آن را باید احضار کرد. مسیر تحقق فلسفه تاریخ از نگاه شیعه یک جریان مستمر است و نه نقطه ای خاص، ۱۰- برخلاف ظاهر متفاوت و گوناگون حوادث و جریان های تاریخی محتوا

در هستی، دو مربوطیت در هستی، هوشیاری و هوشمندی در هستی، هدفمندی در هستی، عدالت محوری در هستی، سحریت در هستی، برجام گرایی و نهایت داری هستی اشاره کرد. درباره مبانی انسان شناسی در قرآن و روایت می توان به نمایندگی از طرف خداوند، هستی بودن انسان، عبودیت در انسان، مختار بودن در انسان، نمایندگی و هدایت و راهنمایی در انسان، برخورداری از هدایت درونی و بیرونی، کرامت ذاتی، سیر بی نهایت و لقاء الهی، حجت مندی و ولایت گری و جامعه پذیری انسان نام برد. از نظر معرفت شناختی نیز در قرآن و روایات ده مورد را می توان ذکر کرد که عبارتند از عقل محوری معتدلا نه در شناخت، نیازمندی به ولی، حلم مداری معتدلا نه، واقع بینی و پرهیز از تخیل گرایی، مقدم بودن علم بر عقل، سنت محوری (عزت)، سهم اندک آدمی از علم، دانایی معیار رفعت و برتری، پرهیز از ادعا در علم، معرفت شهودی.

وی درباره پاره ای از سنت های الهی که در تاریخ وجود داشته است، به ده مورد دیگر اشاره کرد. ۱- سنت ارسال رسول و انزال کتب، ۲- سنت برقراری و استمرار جهت در همه مکان ها و زمان ها، ۳- سنت نصر مومنین، ۴- سنت اطلاع و آزمایش، ۵- تغییر سرنوشت به دست مردم، ۶- ظهور دین الهی، ۷- حاکمیت صالحان در زمین، ۸- عاقبت از آن متقین، ۹- سنت استدراج، ۱۰- انزال برکات الهی.

عضو هیئت علمی گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تهران در ادامه صحبت

و حقیقت حوادث تاریخی همانندی بسیاری به یکدیگر دارند. رفیعی، رسالت فردی و اجتماعی مسلمانان در نقطه تاریخی را مورد بررسی قرار داد و بیان کرد: اگر تاریخ هست به طور حتم از نقاطی شکل گرفته است. هر فرد مسلمان به ویژه شیعه با قرار گرفتن در این نقطه ها به نوبه خود شکل دهنده به یک خط مستمری است که شامل این موارد هستند. ۱- امیدواری به آینده روشن ۲- آرزو و خواست ۳- انتظار تحقق و پیروزی حق ۴- سعی و تلاش برای شناخت حق و معرفت به آن ۵- ایمان مستقر و خلل ناپذیر به حق ۶- جهاد و اجتهاد در جهت یاری و کمک به حق ۷- فراهم سازی شرایط حق و آمادگی در لحظه ۸- وظیفه محوری و تکلیف مداری: شیعه در صحنه میزان حق و باطل صرفاً به دنبال پیروزی در مقاطع و گذرگاه های تاریخی نیست بلکه در پی انجام رساندن رسالت خود است. ۹- دعا و نیایش برای ولی حق ۱۰- رجوع به ولی زمانی جامع الشرایط.

فلاح رفیعی در پایان برای فلسفه تاریخ نزد شیعه، ویژگی های زیر را نام برد: ۱- طرح واضح و روشن ۲- طرح و نقشه پیشین ۳- بیان واضح و روشن ۴- ایشاری است و نه جبری: فلسفه تاریخ شیعه در عین حال که نقشه ای از پیش تعیین شده است، اما جبری گرایانه و دترمینیستی نیست. بلکه کاملاً آزادانه و بر اساس اختیار است. ۵- تعیین رهبر و قاعده ای شناخته شده: فلسفه تاریخ شیعه با رهبری مشخص و معین ترسیم می شود. رهبری که اوصافی کاملاً شناخته شده دارد. ۶- عدم تعیین مکان حضوری، فیزیکی و زمان. ۷- تقدس آمیزی: مبارزه در صحنه ها و برهه های گوناگون آن همواره مقدس است. فرد معتقد در عین اینکه در صحنه وارد می شود، نگاهی تقدس آمیز به آن دارد و عمل او نیز مقدس و ستودنی است. ۸- فرجام پیروزمندان از نظر شیعه فرجام و پایان تاریخ به پیروزی جبهه حق منتهی خواهد شد. ۹- جبهه های متحد و ابعاد گوناگون مبارزه: از نظر شیعه اگرچه تاریخ صحنه مبارزه و تضاد همیشگی است ولی فرجام تاریخ با پیروزی حق خواهد بود.

گزارش نشست «نوگرایی یا سلفی گری در اندیشه وحدت اسلامی»؛

فیرحی: خشونت در فکر سید جمال بود/ شریعتی: خشونت ربطی به سید جمال ندارد



نخستین نشست از سلسله نشست های آشنایی با جریان های اسلامی معاصر با عنوان «نوگرایی یا سلفی گری در اندیشه وحدت اسلامی» با تکیه بر اندیشه های سید جمال الدین اسدآبادی با حضور داوود فیرحی، استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران و احسان شریعتی، استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران در تالار باستانی پاریزی دانشکده ادبیات دانشگاه تهران برگزار شد.

شیوه برگزاری نشست به این شکل بود که ابتدا مجری بحث، سوال یا مبحث خاصی را مطرح می کرد و سپس نظر دو میهمان حاضر در جلسه را در خصوص آن سوال جویا می شد.

شریعتی در ابتدای سخنش از مرحوم هما ناطق، استاد برجسته تاریخ که رساله خود را در خصوص زندگی نامه سیاسی سید جمال اختصاص داده است، یاد کرد و گفت: سید جمال الدین اسدآبادی پیشگام راه سومی میان تجدد و سنت، موسوم به رنسانس یا نوزایی سرزمین های اسلامی و پروتستانیتیزم اسلامی است. او یک شخصیت جهان شمول است که تأثیرات زیادی بر جنبش های رهایی بخش داشته است.

وی افزود: دکتر فیرحی نظری دارند که بنیادگران امروز از آرا سید جمال تأثیر پذیرفته اند و تحركات موسوم به بنیادگرایی که به خشونت هم کشیده شده از مسایل اصلی این روزهای جهان است و هرگونه تحقیق و اظهارنظر در خصوص آنها باید علمی باشد. به عقیده من امروز ما شاهد یک چرخش یا گشت پارادایمی بین پروژه هایی که سید جمال و در ادامه، عبده گفتند با آنچه که در کشورهای عربی با رشید رضا و سید قطب پیش آمد هستیم. در ایران هم روشنفکری دینی بود که چشم اندازهای تازه ای ترسیم کرد و طبقه متوسط شهری و قشر فرهنگی اقبال کردند و اینها پیشگام نهضت انقلاب ایران بودند.

پس از بخش اول سخنان شریعتی، فیرحی در خصوص چرایی حضورش در این نشست گفت: خشونت مذهبی که امروز از بحث های مهم جهان است، با اندیشه نوگرایی اسلامی گره خورده است. سید جمال از چند جهت مهم است: یکی بخاطر اینکه او از موثرترین افرادی است که برای اولین بار وارد مناظر علم و دین شد و بحثی با عنوان ماتریالیسم و مذهب را مطرح کرد. دیگری اینکه او به مساله وحدت، بحث سلفی گری، نوگرایی، تجدد و عنوان دیگری با نام راه سوم اشاره کرده است. وی افزود: آنچه که من می خواهم در این جلسه بیان کنم این است که تفکر

سید جمال با ما چه کرده و چه می کند؟ واقعیت این است که سید جمال آغازگر تئوری وحدت نیست اما هنر او این است که تخم تفکر وحدت را در همه جهان اسلام پخش کرد، لذا نقش او در ناقل بودن این ایده اهمیت دارد. اهمیت دیگر او این است که کوشش کرد در خصوص دعوای سنتی ماتریالیسم و الهیات راه سومی را پیدا کند؛ راه سوم او همان چیزی است که در ادبیات امروز ما مسلمانان از آن به عنوان نواندیشی یا روشنفکری از آن یاد می کنیم. آن چیزی که ذهن من را مشغول کرد این است که این راه سوم چه امکاناتی دارد و با چه دشواری هایی مواجه است.

فیرحی ادامه داد: اگر به جریان های جهان اسلام نگاه کنیم می بینیم آنچه امروز رخ داده نه حاصل تفکر ماتریالیست هاست و نه حاصل تفکر اندیشمندان سنتی؛ آنچه امروز رخ می دهد کم و بیش محصول همین راه سوم است. به نظر من پاسخ به این معما که چه کنیم جوامع مسلمان دوباره به شیعه برگردند، این است که طرز تفکرمان نسبت به مسلمان بودن را تغییر دهیم به بیان دیگر اصلاح ماهیت فکر پاسخ این معماست و این بحث اصلاح ماهیت فکر ما را به سید جمال الدین اسدآبادی وصل می کند اگرچه مباحث دیگری مثل قدرت

سیاسی، قدرت نظامی و اقتصادی هم برای رسیدن به آرامش مهم است ولی چگونه فکر کردن به مسلمان هم خیلی اهمیت دارد. استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران توضیح داد: مرحوم سید جمال الدین در مقابل سید احمدخان در هند که کوشش می کرد مذهب را با وضعیت علم پوزیتیویستی یکی بگیرد موضع گیری و او را متهم به ماتریالیست بودن می کند. از طرف دیگر او به علم تکیه و تلاش می کند که علم

را در دین قرار بدهد و این یکی از درخشان ترین تلاش های اوست. او برای دفاع علم به دین پناه می برد و برای دفاع دین به علم و خب این دوگانه همیشه در او می ماند و شاگردانش دو دسته می شوند. عده ای مثل عبده به مصر می روند و به اصلاحات دین بر مبنای عقل می پردازند و به عبارت دیگر نواندیش و روشنفکر دین می شوند، عده ای هم باعث به وجود آمدن جنبش سلفی می شوند.

وی اضافه کرد: سید جمال الدین اسدآبادی مشکل جهان اسلام را فهمیده و دانسته که انحطاط اخلاقی و فروپاشی داخلی مشکل جامعه امروز مسلمان است. او می داند که در جوامع امروز، مذهب هم دچار انحطاط شده و درک مذهبی باید اصلاح شود ولی نمی داند باید به چه چیزی پناه برد. او گاهی به علم و گاهی به دین پناه می برد.

نویسنده «قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام» گفت: در اندیشه سید جمال الدین اسدآبادی نشانه ای از خشونت نمی بینیم ولی عناصر ساختاری خشونت در فکر او وجود دارد. توجه داشته باشید که خشونت ساختاری غیر از خشونت بالفعل است، خشونت ساختاری در تفکر اتفاق می افتد. در ادامه این بحث، شریعتی با نظر فیرحی در خصوص خشونت سید جمال الدین مخالفت کرد و گفت: ما باید پیش از هر چیز واژگانی که درباره آن ها حرف می زنیم را تعریف کنیم و منظورمان از خشونت را بگوئیم؛ گاهی دفاع یک شخصی از جان خود هم خشونت به شمار می آید. بنابر همین ایده می توان گفت خشونت های امروز ربطی به سید جمال الدین اسدآبادی ندارد. خشونت گروه هایی مثل داعش هم ربطی به اسلام ندارد، هرچند رفتار آنها شباهت بسیار زیادی به رفتار مردم در دوران

جاهلیت دارد ولی در هیچ جای اسلام چنین چیزهایی نیامده است. خشونت سلفی ها بازگشت به گذشته ای است که می خواهند آن را بازسازی و باشکوه کنند. در ایران قدیم هم افرادی را داشتیم که سر یک نفر را می بریدند و رفتارهای وحشیانه می کردند. لذا نمی توان گفت خشونت های فعلی از دل نظریات سید جمال بیرون آمده است.

فیرحی در بخش دیگری از این جلسه در خصوص رابطه میان وحدت و خشونت گفت: به قول آیت الله سیداحمد شبیری روشنفکرانی که امروز به دنبال وحدت هستند، چاک جامه را ول کردند و بخش سالم آن را کوک می زنند. به عقیده او اندیشه وحدت در جایی که اختلافات بنیادین وجود دارد، شدنی نیست. تا به حال هرکسی با هرمنایی به فکر ایجاد وحدت بوده، دچار دردر شده است. به بیان دیگر وحدت با هرمنایی تولید خشونت می کند و همواره گروهی را مجاز می کند که خشونت تولید کنند

چون در جریان وحدت همیشه عده ای در اقلیت قرار می گیرند و باعث می شود خشونت ایجاد شود. در این میان تئوری هایی مثل همزیستی بهتر از وحدت می تواند به ما کمک کند. افرادی مثل امام موسی صدر این موضوع را فهمیدند و از وحدت عبور کردند. چنانچه نظریه های وحدت در هیچ کشوری جواب نداده است. به نظرم نباید نسبت به یکسری از واژگان تعصب داشته باشیم که حفظشان

بکنیم. شریعتی اما با این نظر فیرحی در خصوص وحدت موافق نبود و گفت: اگر مشکل جناب فیرحی با واژه وحدت است، خب می توانیم هر واژه دیگری جای آن استفاده کنیم اما مشکل من این است که وقتی ایشان با وحدت مخالف اند ایده پیشنهادی شان برای جایگزینی آن چیست؟ به بیان دیگر وحدت را برادریم، جای آن چه بگذاریم آن وقت فقط تفرقه می ماند. ما

باید قراردادهایی داشته باشیم که مردم هر منطقه و ملت و مذهبی بتوانند با هم در کنار هم زندگی کنند، مثل مشکل پروتستانی ها و کاتولیک ها که سالها پیش حل شد و الان بدون مشکل در کنار هم زندگی می کنند.

فیرحی در بخش پایانی این نشست در پاسخ به این سوال که در جوامع مسلمان فعلی چه باید کرد گفت: من را حل روشنی برای وضعیت فعلی ندارم ولی می دانم که باید دوباره اندیشید. به عقیده من ما با مبنای تاسیس شده توسط سید جمال الدین اسدآبادی راه به جایی نمی بریم. جامعه امروز ما انقدر آشفته است که بیش از هر چیزی به دوباره فکر کردن احتیاج دارد. یکی از آسان ترین کارها هم نقد آثار و ایده های افراد معاصر مثل سید جمال الدین اسدآبادی است که خوشبختانه در چنین جلساتی اتفاق می افتد. مسئله اصلی الان مسئله فکری- فرهنگی است.

شهین اعوانی:

نظریات کانت در عرصه اخلاق هنوز هم مطرح و اثرگذار است



نخستین هم‌اندیشی هنر و اخلاق با سخنرانی علی معلم دامغانی، انشالله رحمتی و شهین اعوانی و جمعی از اندیشمندان در محل فرهنگستان هنر برگزار شد. در این نشست، شهین اعوانی در مورد نسبت هنر و اخلاق از منظر کانت به ایراد سخنرانی پرداخت.

شهین اعوانی موضوع خود را مناسبات هنر و اخلاق در نقد قوه حکم خواند و آن را به دو قسمت غایت شناسانه و زیباشناسانه تقسیم نمود و قسمت زیباشناسانه را مورد بررسی قرار داد. وی گفت این بحث خلاصه آن چیزی است که در آینده در قالب مقاله‌ای تقدیم دبیر همایش خواهد شد. اعوانی در مورد کانت و نظریات او گفت: کانت، فیلسوف ایدئالیست آلمانی دوره مدرن قرن هجدهم است. نظرات او در عرصه اخلاق و هنر اثرگذار بوده و هنوز هم مطرح است. او معتقد است فلسفه تا جایی که شامل شناخت اصول عقلی اشیا به کمک مفاهیم می‌شود، به دو جز نظری و عملی قابل تقسیم است که فلسفه نظری را فلسفه طبیعت می‌نامد و فلسفه عملی را فلسفه اخلاق می‌نامد. ولی باید دانست سوژه آن فاعل شناسایی و ابژه آن متعلق شناسایی است که در هنر هر دو قسمت مهم است. کانت مطرح می‌کند آیا مثلاً گل فی نفسه زیباست و شما با زیبایی مواجه می‌شوید و یا این که شما هستید که این گل را بعنوان سوژه زیبا می‌بینید؟ بنابراین او برای متعلقات شناخت عقلانی می‌گوید مفاهیم طبیعی که شناخت نظری بر طبق اصول پیشین را ممکن می‌کند و مفهوم آزادی که در نسبت شناخت نظری فقط حامل اصلی سلبی در مفهوم خودش است. از یک جهت ما در بحث اخلاق آزادیم و می‌دانیم می‌توانیم کاری را انجام ندهیم و از یک طرف طبیعت مجبور است و وجود ما در طبیعت معنا پیدا می‌کند. این ضرورت طبیعی و آزادی اخلاق در کجا به هم می‌رسند و به چه شکل می‌توان آنها را به هم مربوط کرد؟ در مبحث آزادی و ضرورت، انسان از یک طرف مجبور است و از یک طرف آزاد است. وی گفت: بنابراین اگر بنا باشد اصول عقل عملی در عمل تحقق پیدا کند، عالم آزادی با طبیعت باید به هم برسند. سوال اصلی که کانت مطرح می‌کند این نقل قول است که «انتقال از نحوه تفکر منطبق با یک عالم به نحوه تفکری که منطبق با عالمی دیگر است چگونه امکان پذیر است؟» یعنی حلقه رابطه بین فلسفه نظری و فلسفه عملی چیست؟ چگونه می‌توان این مسئله را توضیح داد که ما انسان‌ها از طرفی هنجارها را ایجاد می‌کنیم و از طرفی تابع همان هنجارهایی هستیم که آن را قائله‌مند نموده ایم؟

اعوانی افزود: در دیپاچه کتاب نقد قوه حکم یا نقد سوم، کانت دو نوع حکم را بعنوان احکام تاملی و تعینی، از هم جدا می‌کند. احکام تعینی آن است که ما کلیاتی را در ذهن خود داریم سپس جز را در کنار آن کل قرار می‌دهیم. یعنی ما یک مفهوم زیبایی را در ذهن خود داریم و سپس می‌گوییم این گل زیباست. ولی احکام تاملی یا فکری آن است که ما اصلاً کلیتی در ذهن خود نداریم و بر اساس تجربه می‌گوییم که مثلاً این اثر زیباست. یعنی ما جز را داریم و بعد کل را می‌سازیم. در واقع ما در احکام تاملی با جزئیات سر و کار داریم و بعد به دنبال مفاهیم عام یا کلی می‌گردیم.

وی گفت: کانت هم احکام زیباشناسانه و هم احکام غایت شناسانه را نمونه احکام تاملی می‌بیند. او می‌گوید هر تجربه زیباشناسانه‌ای شامل یک ابژه و یک سوژه است. یعنی یک فاعل شناسا و یک متعلق شناسا باید وجود داشته باشد. او کلید درک احکام تاملی را در این می‌بیند

که بگوید آنچه را که تجربه می‌کنیم زیباست. یعنی احکام زیبایی را به معنای عام و کلی در نظر نمی‌گیریم بلکه به معنای تجربی و جزئی در نظر می‌گیریم. کانت امر زیبا را از زیبایی جدا می‌کند.

وی افزود: اصطلاح دیگری که کانت در آن تفکیک ایجاد می‌کند زیبایی و والایی است. هر دو مفهوم مخصوص انسان اند. امر زیبا تحریک می‌کند در حالی که امر والا انسان را متأثر می‌کند. امر زیبا بعنوان چیزی که شایسته دوست داشتن است در صورتی که امر والا تأثیر گذار است. شما وقتی در کنار اقیانوسی هستید آن ابهتی که اقیانوس به شما می‌دهد امر والا است. ممکن است آن را زیبا ببینید ولی والایی آن را تحسین می‌کنید. کانت زیبایی و والایی را در مقاله‌ای در ۱۷۶۴ نوشته است که عنوان آن مشاهداتی در باب احساس زیبا و والا می‌باشد. ولی همین مطلب را در نقد قوه حکم که در سال ۱۷۹۰ نوشته است مطرح می‌کند که آیا هنر و اخلاق ذوقی هستند؟ زیبایی را هم در امور اخلاقی به کار می‌بریم و هم در امور هنری. آیا حکم ما در هر دو جا نوعی ذوق است؟ این سوال را مطرح می‌کند که وقتی می‌گوییم چیزی زیباست به ذوق زیباشناسی پرداخته ایم یا خیر؟

کانت بحث زیبا را از قلمرو مابعدالطبیعه جدا می‌کند. او این بحث را در قلمرو زیبایی شناسی قرار می‌دهد. به این ترتیب زمینه تاسیس زیبایی شناسی Aesthetic را فراهم می‌کند. در نقد قوه حکم امر زیبا بر اساس چهار مولفه مورد پژوهش کانت قرار می‌گیرد. یکی بر اساس مقوله کیفیت است. یعنی بعنوان متعلق یک خوشایندی است فارغ از هر گونه علاقه شخصی. یعنی آن چیز خودش کیفیت زیبا را در خود دارد.

اعوانی گفت: دومی بر اساس کمیت است. یعنی چیزی فارغ از مفاهیم به مثابه خوشایندی کلی. حکم ذوقی این چیز زیباست، در اینجا باید اعتبار همگانی داشته باشد و توسط دیگران تأیید شود. همانطور که در اخلاق وقتی می‌گوییم این فعل حسن است، انتظار داریم که بقیه هم آن را تأیید کنند. مولفه سوم این است که امر زیبا حکم ذوقی را از نسبت میان غایات اخذ می‌کند. می‌گوید «زیبایی، صورت غایت‌مندی یک شیء یا همان ابژه است از آن حیث که بدون تصور یک غایت، قصد و غرض ادراک می‌شود.»

اینجا مشکل ترین نقطه کانت است که تا حالا هم اعتراض شدیدی نسبت به آن وجود دارد. اگر به گلی نگاه کنیم احساس می‌کنیم همه چیز آن درست است و یک زیبایی دارد و این احساس به ما دست می‌دهد که صورت آن، قصد و غرضی را محقق می‌کند. شما در یک گل چه قصد و غرضی می‌بینید؟ غیر از آنکه آن را زیبا می‌بینید به چه منظور می‌گویید زیباست؟ آیا این زیبایی اعتباری است؟ کانت می‌گوید هیچ قصد و غرضی در گل نهفته نیست و ما هستیم که این غرض را برای آن تعریف می‌کنیم. هیچ قصد و غرضی را تعقل نمی‌کنیم.

وی تشریح کرد: در اینجا در حقیقت فرق تعقل و تخیل را بیان می‌کند. به تعبیری که بدون مفهوم عقلی احساس می‌کنیم که گل باز هم متضمن قصد و غرضی است و نمی‌تواند بی هدف باشد. کانت می‌گوید احساس زیبایی، احساس معنایی موجود است. اگر از طریق وجود شناسانه بخواهیم بگوییم این گل زیباست و این زیبایی به چه معناست، عقل در اینجا ساکت می‌ماند ولی تخیل است که ما را هدایت می‌کند که این زیبایی را بهرورانییم.

عضو موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه: موضوع دیگری که در نظریات کانت می‌بینیم زیبایی آزاد و زیبایی هدفدار است. او بین این دو نیز تمایز قائل می‌شود. او می‌گوید وقتی حکم می‌کنیم که گلی زیباست به احتمال زیاد مفهومی از قصد و غرض متحقق در آن را نداریم و یا نمی‌بینیم لذا زیبایی آن گل زیبایی آزاد خوانده می‌شود و حکم ذوقی ما هم درباره این محض و خالص و بدون غایت می‌شود. اما وقتی به زیبایی ساختمانی مثلاً کلیسا یا مسجد اشاره می‌کنیم این زیبایی هدفدار است. من اگر مسیحی باشم کلیسا را یک جور زیبا می‌بینم و اگر مسلمان باشم مسجد را یک جور دیگر زیبا می‌بینم. این هدفدار است یعنی پیش زمینه دینی و فرهنگی و تربیتی و تاریخی دارد. در این صورت نگاه ما به این ساختمان جانبدارانه است. نمی‌توانم خودم را از همه چیز عاری کنم و بگویم این ساختمان زیباست. در عین حال احساس خوشی هم اگر به من دست دهد آن هم جانبدارانه است.

شهین اعوانی افزود: کانت در این مطلب اصرار دارد که وجه خاص و منفرد حکم ذوقی را حفظ کند و بگوید که

ما ذوق داریم که می‌گوییم این ساختمان زیباست. اگر حکم ذوقی متضمن مفهوم عقلی غایت و غرض عینی باشد مثل حکمی که بوسیله آن چیزی را خیر می‌شماریم در این صورت حکم ما حکمی معرفتی است. یعنی اگر بگوییم این مسجد زیباست، در آن نماز خوانده می‌شود و نماز خیر است. در اینجا هم جانبدارانه است، هم غایت‌مدارانه است و هم اینکه معرفتی سخن گفته شده است. اینجا هنر کجا خودش را نشان می‌دهد؟ در اینجا حکم را از این جهت ذوقی می‌خوانند که مبنای ایجاب‌کننده آن مفهوم عقلی نیست بلکه احساس درونی است.

وی افزود: مثال دیگری که کانت در موضوع زیبایی‌پردارانه و جانبدارانه یا آزاد می‌زند این است که شما نقاشی را در نظر بگیرید که می‌خواهد چهره‌ای را بکشد. این چهره تمین دارد. مثلاً ایرانی‌ها یک شکل صورت دارند و آفرقایی نوع دیگری. این را با یک کاریکاتور مقایسه کنید. این چهره کاریکاتوری جانبدارانه است و می‌خواهد چهره را طوری به تصویر بکشد که به آن مفهومی که در پی نقد آن هستید، برسید. لذا در اینجا جانبدارانه عمل کرده‌اید. ایجاب است که اخلاق در هنر جانبدارانه است که

من در کجا وجدان خود را به کار می‌برم. به عنوان مثال در کاریکاتور و طنز ملتی یا گروهی را به تمسخر می‌گیرم اینجا است که هنر و اخلاق باید با هم تلاقی پیدا کنند. اینجا باز ایده متعارف زیبا و ایدئال زیبا معنی پیدا می‌کند. ایدئال زیبا آنجاست که هنر در قالب اخلاق و با وجدان اخلاقی بروز پیدا کند. غایت‌مدارانه، هدفدار و جانبدارانه که جانب اخلاق را در نظر بگیرد. بنابراین این علاقه و انصاف در هنر ایجاد می‌کند. وی گفت: چهارمین مولفه حکم ذوقی به جهت خوشایندی شیء مربوط می‌شود. زیبا چیزی است که بدون مفهوم عقلی بعنوان متعلق یک خوشایندی، ضروری شناخته می‌شود. این ضرورت، نه ضرورت نظری عینی و نه ضرورت عملی که نتیجه آن قانون اخلاقی است بلکه این ضرورت، ضرورت مصداق است. مصداقی که اخلاق و هنر را با هم در این اثر نشان می‌دهیم. اینجا است که تصدیق همگانی را با خود به همراه دارد.

اعوانی در ادامه گفت: در مجموع از منظر کانت علاقه‌ای بی‌واسطه به زیبایی طبیعت داشتن همواره نشان از روح خوب است. من اگر از نظر اخلاقی درست باشم اثر هنری را هم به اخلاق می‌بینم و اگر درون من خوب نباشد و وجدان

من بیدار نباشد، برداشت دیگری از هنر می‌کنم. بنابراین در صدور حکم ذوقی فرض قبلی ما این است که رضایت مشابهی از عمل متقابل قوای ذهنی در همه کسانی که عین را مورد بحث قرار می‌دهند این زیبایی حاصل می‌شود. یعنی یک شعور و معیاری به انسان می‌دهد. اینجا اخلاقی و هنر، فرهنگ ساز می‌شود و وقتی فرهنگ ساز می‌شود، کانت آشتی با طبیعت را مطرح می‌کند. «طبیعت زیباست زیرا شبیه هنر به نظر می‌رسد و هنر وقتی می‌تواند زیبا خوانده شود که ما از هنر بودن آن آگاه باشیم و بر ما همانند طبیعت ظاهر می‌شود. زیرا هم در مورد زیبایی طبیعی و هم زیبایی هنری می‌توانیم بطور کلی بگوییم زیبایی چیزی است که در دوری صرف خوشایند باشد». در نهایت اخلاق و هنر وقتی به هم برسند، غایت‌مندی آن هم مشخص می‌شود. وقتی خلق یک اثر هنری می‌کنیم اینجا کانت انسانیت انسان را به وی گوشزد می‌کند. در مابعدالطبیعه اخلاق می‌خوانیم که همه چیز قیمت دارد و انسان است که ارزش دارد. اگر هنر را در قالب قیمت ببیند با همه اشیای دیگر فرقی نمی‌کند. انسانیت می‌تواند در هنر تبلور پیدا کند که خالق آن یک انسان اخلاق مدار است.

نویسنده کتاب «پدیداری نیهیلیسم اخلاقی»:

نیهیلیسم، پدیده‌ای تاریخی است/ضعف نظریه پردازی در حوزه اخلاق

می‌شود که می‌توانند مرتفع شوند. اول اینکه اختصاص دادن یک فصل به بررسی سیر معنای لغوی نیهیلیسم ضرورتی نداشته است. دوم اینکه نیازی به استفاده از ارجاعات غیر مستقیم مکرر در متن نبوده و اگر نویسنده می‌خواست بهتر بود با نقل قول مستقیم به استقبال آنها می‌رفت. سوم اینکه اختصاص فصلی با عنوان راهکارهای فائق آمدن بر نیهیلیسم ضرورتی نداشته و این شبهه را پدید می‌آورد که این فصل به صورت سفارشی وارد کتاب شده است. البته در همین فصل نویسنده سیاق پژوهشی بحث خود را حفظ می‌کند و وقتی مطلب خوانده می‌شود این گمان برطرف می‌شود جز آنجا که به بحثی درباره راهکار ادیان ابراهیمی می‌پردازد. پس از سخنان منتقدان، سفیدخوش گفت: پرداختن به رویکردهای شبه نیهیلیستی در تمدن ایرانی یا بیان رویکردهای تحلیلی به نیهیلیسم دانش و مجال دیگری را می‌طلبد است. مفهوم پدیداری در این کتاب وابستگی اثر را به سنت پدیدارشناسی تاریخی نشان می‌دهد و بررسی اصطلاح نیهیلیسم هم در همین راستا صورت گرفته است.

وی افزود: در نوشته‌های روایت محور بهترین شیوه ارجاع را ارجاع غیرمستقیم دقیق می‌دانم تا هم خواننده به سادگی بتواند درستی روایت را بررسی کند و هم در منطق روایت خللی ایجاد نشود. وی در پایان هم اختصاص فصلی به راهکارهای فائق آمدن بر نیهیلیسم را مقتضای دیالکتیک طبیعی بحث دانست و گفت: در نبود این فصل، بحث به صورت یکسویه پیش می‌رفت. لازم به ذکر است که این کتاب را می‌توان از پیشخوان کتابفروشی انتشارات حکمت تهیه کرد.



کتاب این است که به بحث‌های اخیر که فیلسوفان تحلیلی درباره نیهیلیسم اخلاقی داشته‌اند اشاره ای نکرده است. همچنین در تعابیری مانند «پدیداری» که در عنوان کتاب آمده ابهاماتی هست که بهتر بود نویسنده آنها را توضیح می‌داد. در ادامه، محمدمهدی اردبیلی پس از ارائه بحثی کلی درباره نیهیلیسم و بیان اینکه از نظر او کل تاریخ ساختار نیهیلیستیک دارد، به بررسی کتاب پرداخت. وی عنوان بندی خوب فصول، محققانه بودن نوشته، بیان معلمان و گام به گام، پیوند خوردن ادبیات و فلسفه در کتاب را از جمله محاسن کتاب برشمرد و گفت: در معرفی دیدگاه‌های متفکرین مختلف این نکته رعایت شده است که بحث نیهیلیسم را در ارتباط با کلیت اندیشه هر متفکر توضیح داده‌اند نه اینکه مفهوم نیهیلیسم را از کلیت اندیشه آنها جدا کرده و نشان دهند. از نظر ایشان در کلیت اثر نویسنده به مسئله نسبت ما و غرب توجه دارد و غرق در یک بحث فنی بی‌ارتباط با مسائل فرهنگی ما نمی‌شود. از نظر اردبیلی اشکالاتی هم در کتاب دیده

بر این اساس به طور طبیعی فرهنگ ما هم نمی‌تواند به هیچ عنوان خود را دور از نیهیلیسم بیندازد. البته بزرگترین خطری که فرهنگ ما را در این زمینه تهدید می‌کند نبود نظریه پردازی در حوزه اخلاق است. سپس منتقدان به بررسی فرمی و محتوایی کتاب پرداختند. به عنوان نمونه دکتر اخوان به خوش قلم و خوش بیان بودن کتاب اشاره کرد و گفت: در جریان کتاب زنجیره اتصال اندیشه‌های مختلف رعایت شده است و این متفکران با وحدت قلمی نویسنده به هم وصل شده‌اند و در عین حال تفاوت دیدگاه‌ها به خوبی نشان داده شده است. از نظر وی فلسفه می‌تواند در ارتباط با حوزه‌های دیگری همچون ادبیات کاربردی خود را نشان دهد و خوشبختانه این اتفاق در کتاب «پدیداری نیهیلیسم اخلاقی» افتاده است. همچنین نویسنده کتاب توانسته است با خلق عناوین مناسبی برای فصول و زیرفصل‌ها هم تفسیر خود را نشان دهد و هم به خواننده کمک کند تا با جریان کتاب پیش رود. در ادامه اخوان معتقد بود که کمبود این

انجمن علمی دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی، اولین جلسه از سلسله جلسات تیغ را با محوریت نقد کتاب «پدیداری نیهیلیسم اخلاقی» تألیف دکتر میثم سفیدخوش عضو هیئت علمی این دانشکده، برگزار کرد.

در این جلسه که با حضور تعدادی از اساتید و دانشجویان برگزار شد دکتر مهدی اخوان و دکتر محمدمهدی اردبیلی به نقد کتاب پرداختند. در ابتدای جلسه بعد از معرفی کتاب و قرائت متن پشت جلد، مولف مختصری درباره اثر خود صحبت کرد. سفیدخوش معتقد است: روایت یک جانبه‌ای از نیهیلیسم در دهه‌های چهل به بعد در ایران رواج داشته و تا کنون هم بیشترین تبلیغات را به همراه خود دارد. مطابق این روایت نیهیلیسم به ذات اندیشه و فرهنگ غربی گره خورده است. قائلان به این روایت، ماهیت پدیداری آن را انکار کرده و ذات گرایانه با آن رفتار می‌کنند. طبیعتاً یکی از نتایج دیدگاه آنها این است که ما به شرط دوری از فرهنگ غرب می‌توانیم از نیهیلیسم دامن برکشیم. کتاب پدیداری نیهیلیسم اخلاقی با بررسی اندیشه‌هایی که در آنها آشکارا گونه‌ای نیهیلیسم ظهور کرده یا از آن حمایت کرده‌اند یا در برابر آن موضع گرفته‌اند، نشان می‌دهد که نیهیلیسم، پدیده‌ای تاریخی است که در بستری از امکان‌ها و ضرورت‌ها آشکار شده، پنهان شده و با تغییر شکل دوباره سردر می‌آورد.

وی افزود: همچنین تنوع اشکال آن مانع از این می‌شود که مفهوم یک دست و ساده‌ای نسبت به آن مطرح شود. به همین ترتیب دوری درباره آن هم باید چندلایه و مشروط باشد. اینها نتایجی کلی هستند که در پایان کتاب به دست داده شده‌اند.

محمد منصور هاشمی:

فلسفه برای هم‌زمانی و ادبیات برای همدلی است

متن پیش رو مشروح سخنرانی محمد منصور هاشمی، عضو هیأت علمی بنیاد دایره المعارف اسلامی است که هجدهم اسفندماه در تالار کمال دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران ایراد شده است. محمد منصور هاشمی در این نشست که با عنوان «ادبیات و فلسفه؛ هم داستانی‌ها و نا هم داستانی‌ها» برگزار شد، درباره وجوه اشتراک و افتراق ادبیات و فلسفه سخن گفت.

وی در آغاز با اشاره به تلاش پایان‌ناپذیر ما برای تعریف همه چیز گفت: «تعریف ادبیات و فلسفه کار بسیار مشکل و زمان‌بری است و از طرفی احتمالا نتیجه خوشایندی هم در پی نخواهد داشت، به همین جهت من تلاش می‌کنم نکاتی را راجع به فلسفه و ادبیات و نسبت این دو با یکدیگر ذکر کنم تا بحث کمی روشن‌تر شود. ما در یک قول مشهور می‌گوییم که فلسفه جستجوی حقیقت است اما ادبیات صرفا بیان مطلب است. به نظر من این چندان درست نیست، چون می‌توان نشان داد ادبیات هم به همان اندازه در جستجوی حقیقت است.

وی ادامه داد: اگر مسئله ما صدق، شناخت، اخلاق و یا این دست مسائلی است که به نظر می‌رسد مسائل فلسفه هستند، می‌شود نشان داد ادبیات هم به همان اندازه می‌تواند زمینه درکشان را فراهم کند. فرض کنید رمان‌هایی مانند جنایات و مکافات و یا برداران کارامازوف آیا کم بصیرت اخلاقی دارند؟ وقتی ما می‌خوانیمشان به ما در شناخت بهتر جهان کمک نمی‌کنند؟ یا تصویری از حقیقت عالم در نزد ما ایجاد نمی‌کنند؟ اگر این نکات را کنار هم بگذاریم به نظر می‌رسد که این نمی‌تواند نقطه شروع برای بیان تمایز ادبیات و فلسفه باشد.»

محمد منصور هاشمی در ادامه بررسی تمایزات مشهور میان فلسفه و ادبیات اضافه کرد: «می‌گوییم ادبیات زیبا است. اما فلسفه می‌تواند زیبا نباشد. به یک معنی درست است. زیبایی‌شناسی درباره ادبیات خیلی بیشتر از فلسفه مداخلیت دارد. اما به این سادگی نمی‌توانیم ادعا کنیم زیبایی درباره فلسفه مداخلیت ندارد. آن‌هایی که اهل ریاضی هستند می‌دانند که شما ممکن است بتوانید مسئله ای را از سه طریق حل کنید. اما اهل ریاضی به شما می‌گویند یکی از این دو راه زیبا تر از دوتای دیگر است. چون ساده تر است، مفروضات کمتری دارد و... اگر این‌طور به مسئله نگاه کنیم در فلسفه هم می‌تواند زیبایی مطرح باشد و استدلالی از استدلال دیگری تمیزتر و زیباتر بیان شود. خیلی راحت می‌توان گفت آثار افلاطون زیبا نوشته شده است. بسیاری از کسانی که با فلسفه سروکار دارند معتقدند برخی از رساله‌های افلاطون بسیار زیبا هستند.

وی افزود: این حتی به افلاطون و امثال او نیز محدود نمی‌شود. فیلسوفان تحلیلی قرن بیستم که نماینده منطقی و علمی نوشتن و حذف زوائد از نوشته‌هایشان هستند هم تا حد زیادی ادیب‌اند. فرض کنید کسی مثل کواین، نویسنده چیره دستی است. خیلی خوب می‌نویسد، خیلی فصیح می‌نویس. و راستش خیلی زیبا می‌نویسد. خیلی‌ها پیش فرض‌های غلطی درباره فلسفه تحلیلی دارند. اگر فکر می‌کنند در فلسفه تحلیلی، بیان مداخلیتی ندارد یا زیبایی مداخلیت ندارد، می‌شود نشان داد که کسی مانند کواین که فیلسوف بزرگی است، یکی از وجوه اهمیتش زیبا نوشتنش است. ضمن این که تنها زیبایی مطرح نیست. مگر کواین کم از استعاره استفاده می‌کند؟ او می‌گوید ما یک شبکه باور داریم وقتی با نظریه مخالف مواجه می‌

زمانی که افلاطون می‌خوانیم لذت می‌بریم بلکه حتی زمانی که ارسطو می‌خوانیم نیز می‌توانیم لذت ببریم. لذت بردن از فرم بستگی به یادگیری دارد. اگر من نقاشی بلد نباشم وقتی شما یک تابلو از جکسون پلاک به من نشان دهید خواهم گفت یک مشت رنگ پاشیده روی تابلو این که نقاشی نیست. در حالی که من نقاشی بلد نیستم. اگر نقاشی یاد گرفته باشم می‌فهمم که چقدر فرم پیچیده ای دارد. چه منطق زیبایی‌شناسانه متفاوتی دارد. (منظورم از نقاشی بلد بودن نقاشی کشیدن نیست بلکه نقاشی دیدن است) اگر من نقاشی دیدن بلد باشم می‌فهمم که آثار پیکاسو چقدر زیباست.»

وی پس از توضیحاتش پیرامون افتراق ناپذیری فرم و محتوا و اشاره به انتزاعی بودن چنین تفکیک‌هایی تأکید کرد که فرم و محتوا هم‌زمان با هم زاییده می‌شوند. وی همچنین در حاشیه یکی از مثال‌ها توضیح داد که ترکیب رمان فلسفی یک ترکیب همراه با تسامح است. چرا که وقتی ما از چنین عبارتی استفاده می‌کنیم عمدتا منظورمان این است که فلان رمان عمیق است. در واقع ما رمان فلسفی نداریم اما قرائت فلسفی از رمان میسر است چنان که قرائت روانشناسانه و جامعه‌شناسانه نیز امکان‌پذیر است. سینمای آنتونیونی و برگمان بسیار عمیق است. اما فلسفی خواندن



آن‌ها هم توهین به سینما است هم توهین به فلسفه. هنگامی که سخن از هنر مفهومی می‌کنیم، باید بدانیم هیچ هنری توانایی بیان مفاهیم را ندارد. تداعی کردن معانی به معنای بیان آن‌ها نیست. در ادبیات با مصادیق و امور جزئی‌تر می‌توانیم به فلسفه سروکارمان با کلیات و مفاهیم است.»

وی برای توضیح بیشتر مفهوم مورد نظرش اشاره ای به زندگی میشل دومتین و شرایط تاریخی او در قرن ۱۶م کرد و ماجرای تکوین فرم جستار توسط او را توضیح داد و گفت: «با پررنگ شدن مفهوم خود در قرن ۱۶م و آغاز رنسانس، ما شاهد شکل‌گیری دولت-ملت‌ها و همچنین دولت‌های سکولار هستیم. جنگ‌های مذهبی شدیدی در جریان است و فلسفه ارسطویی افلاطونی مسیحی پاسخگوی مسائل روز نیست. در چنین فضایی مهم‌ترین سخن دومتین این است که من شک دارم و دستگاه فلسفه کلاسیک مسیحی بر اساس یقین استوار شده و توانایی پاسخ دادن به مسائل او را ندارد. دومتین به دنبال حقیقت است و پرسش‌هایی از چرایی زندگی، چرا می‌میریم، چرا دوستیم و... دارد. همین

و «پژوهش‌های فلسفی» به لحاظ سبک به کلی با یکدیگر متفاوت‌اند. یکی بسیار پیامبرانه، با گزاره‌های کوتاه و محکم نگاشته شده و دیگری پرورش یک نوع زبان عامی است. غیر از استعداد ویتگنشتاین این نشان می‌دهد چگونه کسی فیلسوف بزرگی می‌شود و علمی-پژوهشی نویسان فیلسوف نمی‌شوند. فیلسوف بزرگ درکی از زیبایی‌شناسی، سبک و از همه بهتر فرم دارد. آن‌هایی که حتی در دوران جدید ما به عنوان فیلسوف بزرگ می‌شناسیم بلا استثنا آن‌هایی هستند که فرم مناسب تفکرشان را پیدا کرده‌اند. در واقع امکان ندارد کسی شم ضعیفی در زمینه فرم داشته باشد و فیلسوف بزرگی شود.»

هاشمی با تصریح بر این نکته که مرز قاطعی بین ادبیات و فلسفه وجود ندارد، صحبت‌های خود را این‌گونه ادامه داد: «ما می‌گوییم ادبیات لذت بخش است که به واقع چنین نیز هست. هنگامی که ما شعری از حافظ می‌خوانیم یا رمان جنگ صلح تولستوی را می‌خوانیم لذت می‌بریم. آیا این می‌تواند ملاک تمایز میان ادبیات و فلسفه باشد؟ من معتقدم این هم ملاک نیست. نه تنها



فیاض در برنامه «توقف ممنوع»:

غرب را عاقلانه بشناسیم نه عاشقانه/ روشنفکران ما را به راه غلط بردند

هستند. در فناوری نانو ما در منطقه اول هستیم. این استاد دانشگاه در ادامه با اشاره به اینکه ایرانی‌ها مطالبه قدرت جهانی را دارند و این را در تاریخ دیده‌ایم، گفت: اگر امروز هم ما نسبت به وضعیت فعلی خود نقد داریم و آن را در شان تمدن خود نمی‌بینیم به این دلیل است که ویرانی مقدمه ساختن است. ما در دورانی جهل داشته‌ایم.

عقلانیت تمدن را می‌سازد

فیاض درباره عوامل عقب افتادگی ما از غرب گفت: عقلانیت است که تمدن را می‌سازد. ما این عقلانیت را داشتیم. شعری ما حکیم بودند. حکیم فردوسی و حکیم سعدی. در حال حاضر مشکل ما مشکل عقلانیت است که مغلوب شدن از مغول و شکست‌های تاریخی باعث بوجود آمدن آن شد. عقلانیت اگر درست بشود همه چیز درست می‌شود. وقتی کسی ادای کسی را در بیارود می‌خواهد مثل او بشود. ما یک جهل مرکب داشته‌ایم. اشغال شدن‌های ایران باعث تبدیل شدن جهل مرکب به جهل وسیع شده است.

وی با بیان اینکه متاسفانه روشنفکران ما از دوره مشروطه به بعد ما را به راه اشتباه برده‌اند و وابستگی برای ما ایجاد کرده‌اند، گفت: ما همه چیز را با هم قاطی کرده‌ایم. یک خارجی با کفش می‌رود در رختخواب می‌خوابد و با کفش وارد خانه می‌شود با یک ایرانی که کفشش را پشت در، در می‌آورد فرق می‌کند. اینها بحث‌های فلسفی دارد. ایرانی‌ها کل خانه را فرش می‌کنند، مثل مسجد که همه جای آن را فرش می‌کنند. ایرانی‌ها به خانه مانند یک مسجد مقدس نگاه می‌کنند ولی امروز فرهنگ ایرانی با فرهنگ غربی قاطی شده است. باید رسانه‌ها و نخبگان کمک کنند که فرهنگ جهان و فرهنگ خودمان را بشناسیم.

دکتر ابراهیم فیاض، مردم شناس و استاد دانشگاه تهران در برنامه «توقف ممنوع» با اجرای محمد دلاوری حضور پیدا کرد و درباره «نوع نگاه جامعه ایرانی به غرب» به بحث و گفت و گو پرداخت. در ادامه بخش های خواندنی این برنامه آمده است:

در ابتدای برنامه فیاض در پاسخ به پرسش دلاوری مبنی بر اینکه ما امروز کجای جهان ایستاده‌ایم، گفت: نباید گفت کجای جهان ایستاده‌ایم، باید به حرکت درآمد و رفت و باید دید هر کسی چه سهمی از جهان دارد. ما بنیان‌گذار نظام‌های بزرگ سیاسی جهان بوده‌ایم و این را در تاریخ می‌توان یافت.

وی اظهار داشت: من به عنوان یک ایرانی چه سهمی در جهان امروز دارم؟ ما بنیانگذار سیاست‌های بزرگ جهان بوده‌ایم. هگل در کتابش؛ پدیدارشناسی روح می‌گوید ایرانی‌ها فلسفه را بنیان گذاشته‌اند. جورجی زیدان و ابن‌خلدون گفته‌اند این ایرانی‌ها بودند که تمدن اسلامی را ساختند. مصر و یونان هم بوده‌اند اما آنها تمدنهای بزرگ داشتند. امپراتوری بزرگ نداشتند. ما امپراتوری بزرگ داشتیم و تا در دریای مدیترانه پیش رفتیم. آیزنهاور گفته بود ایرانی‌ها اگر قدرت نظام پیدا کنند، تمام منطقه را تصرف می‌کنند. این را در سال ۱۹۵۰ گفته بود.

وی افزود: هیچ کشور به اندازه ما انقلاب نکرده است. انقلاب اسلامی ما ادعای جهانی دارد و راه جدید خودش را می‌رود. دانشگاه‌های ما می‌خواهند مرجع علمی جهان بشوند. اصلاً آمریکایی‌ها نگران بمب اتمی و موشک اتمی ما نیستند. آنها نگران علم و دانش ما هستند. ایرانی‌ها هیچ وقت جنگ طلب نبوده‌اند. بعضی دانشگاه‌های ما در رتبه‌های بالای جهانی

باعث می‌شود او کتابی بنویسد به نام جستارها که در واقع دست به خلق یک قالب می‌زند. ویژگی این قالب این است که او می‌تواند از مشکل سنگ کلیه اش گرفته تا عدم وجود خدا را در متن بحث کند. این کتاب به شدت پر فروش می‌شود در حالی که اگر مثلاً ارسطو چنین چیزی می‌نوشت به سخره گرفته می‌شد. این قالب همانقدر که ادبیات است، فلسفه هم هست. در این رابطه می‌شود به قالب دیالوگی آثار افلاطون یا درسگفتارهای ارسطو هم اشاره کرد. نمونه دیگر نیچه است. نیچه اگر به آن خوبی نمی‌نوشت تا این حد مهم نمی‌شد. اساساً امکان آشنایی با نظرات فیلسوفان از طریق به جز خوانش آثارشان میسر نیست. آثار نیچه بسیار سخت و با ادبیات محکم و بسیار خلاقانه است. به نحوی که اگر اینگونه نمی‌نوشت اصلاً تا این حد مهم نمی‌شد. فلسفه نیچه چیزی به غیر از همین آثار منثور است که به دست ما رسیده نیست. ما فلسفه او را از طریق همین متون می‌فهمیم. روشن کردن مرز بین ادبیات و فلسفه در مورد نیچه تقریباً غیر ممکن است. نمونه دیگر میشل فوکو است. گاهی اوقات واقعا نمی‌دانم چطور می‌شود فوکو را به بیانی به جز بیان خودش خواند؟

وی با اشاره به تاریخ ادبیات و فلسفه و شخصیت‌های تأثیرگذارشان تأکید کرد: «اگر تاریخ را پیش روی خود نهیم متوجه می‌شویم چه کارهایی را نباید انجام دهیم. مثلاً وقتی امروز تمام دنیا مشغول تربیت کارمند برای اداره فلسفه است ما تبدیل به کارمند اداره فلسفه نشویم. قصد نمی‌کنم کار آکادمیک نیست صرفاً می‌خواهم بگویم چیزهایی باید بزرگ‌تر از این کارهای کوچک دانشگاهی باشد که فلسفه و ادبیات ادامه پیدا کنند. اگر فلسفه و ادبیات مهم است به خاطر کار آن آدم‌های بزرگ است.»

محمد منصور هاشمی در پایان و به عنوان جمع بندی با تأکید بر عدم وجود مرز قطعی میان ادبیات و فلسفه گفت: «ادبیات و فلسفه هر دو معنایی را به دنیا اضافه می‌کنند. جهان و اشیاء آن در واقع فاقد معنی ذاتی‌اند و این انسان است که به آن‌ها معنا بخشی می‌کند. کوه در خود هیچ دلالتی مبتنی بر صلابت یا سستی ندارد بلکه این انسان است که چنین معنایی به او می‌بخشد. لذا فلسفه و ادبیات دو گونه نوشتاری‌اند که معنایی به هستی اضافه می‌کنند. این معنا بخشی متضمن کشف حقیقت هم هست. از نظر من ادبیات و هنر معرفت بخش است. فرق است میان کسی که تولستوی می‌خواند و می‌فهمد با کسی که نمی‌خواند و نمی‌فهمد. فرق است بین کسی که شعر می‌فهمد و نمی‌فهمد. هر دو، هم ادبیات و هم فلسفه به رفع سوء تفاهات کمک می‌کنند. به این معنی که به ما اجازه نزدیک‌تر شدن به افق یکدیگر را می‌دهند. هم به شکل هم زمانی هم به غیر آن می‌توانیم اندیشه‌های یکدیگر را درک کنیم. در آینده آل تایپ فلسفه کمک می‌کند با تحلیل مفهومی به رفع سوء تفاهات بپردازیم و ادبیات با تحلیل تجربه زیسته چنین امکانی را در اختیار ما قرار می‌دهد. در واقع فلسفه به ما کمک می‌کند به هم‌زمانی برسیم و ادبیات به ما کمک می‌کند که به همدلی دست پیدا کنیم.

تاریخ خودمان را نمی شناسیم

وی درباره اینکه ما که هستیم گفت: ما ایرانی هستیم و هویت ایرانی داریم اما به کجا می رویم؟ یک مشکل در ایران با ۷ هزار سال تمدن این است که تاریخ خودمان را نمی شناسیم. مردمی که تاریخ خودشان را نشناسند، محال است رو به آینده بروند. کاندایا، بومی های استرالیا، آمریکا تاریخ ندارند اما ما تاریخ داریم. یکی از روشنفکران ایرانی گفته است ای کاش ما تاریخ نداشتیم ولی مردم ما به تاریخشان افتخار می کنند.

غریبگرای عاشقانه از دوره ناصرالدین شاه آغاز شد

دکتر فیاض در بخش دیگری از این برنامه به بحث ورود غربزدگی در جامعه ایرانی اشاره کرد و ادامه داد: غرب زدگی از دوران ناصرالدین شاه شروع شد و وابستگی به غرب را رواج دادند. فکر می کردند اگر لباس ها و ابزارها خارجی باشد، یعنی رشد کرده اند. غریبگرایی عاشقانه از دوره ناصرالدین شاه آغاز شده است.

این مردم شناس و استاد دانشگاه در ادامه وضعیت فعلی جامعه ما را ترکیبی از تمدن ایرانی و غربی خواند و افزود: «امروزه فضاهای ما مخلوط کردیم، میل ادای اروپایی هاست. ما فرهنگ مان قاطعی شده است! باید فرهنگ خودمان را بشناسیم و همه چیز را بررسی کنیم.»

وی ادامه داد: «ما ایرانی هستیم، کشور ما تاریخ زیادی دارد. بعضی روشنفکرها شاید بگویند که کاش تاریخ نداشتیم! اما مردم به تاریخی که داشته ایم افتخار می کنند. متأسفانه تاریخی که از خودمان منتشر کرده ایم، خیلی درست نیست.»

این استاد مردم شناسی افزود: شما عید نوروز در استان فارس را ببینید چه خبر است. بازخوانی تاریخی ما انحرافی بوده است، انحطاطی بوده است. تاریخ دقیقی نبوده است. تاریخ ما در دانشگاه آکسفورد و در دوره رضاشاه بازخوانی شده است. ما درباره تاریخ مان هیچ چیز نمی دانیم درباره دوره قاجار و پهلوی نمی دانیم و گرنه معمای سریال شاه ساخته نمی شد. پهلوی گفت من می خواهم در تمدن بزرگ وارد شوم. بعد از این گفته مردم ما انقلاب کردند گفتند ما نمی خواهیم. من می خواهم بگویم انقلاب ما یک نقش جهانی داشت. در جنگی هم که به ما وارد شد جهان غرب و شرق با هم می جنگیدند. در جریان هسته ای هم شرق و غرب با هم با ما می جنگیدند.

فیاض در بخش دیگری از سخنان خود گفت: مدلی که برخی بعد از جنگ طرح کردند، مدل ژاپن اسلامی نبود بلکه مدل آمریکایی بود. مدل آمریکایی اقتباس شده ای از ژاپن بود. ژاپن الان هیچ چیز ندارد. تمدن ژاپن با فقر و فحشا ساخته شده است. اسطوره اش اوشین است. اوشین آمد جانشین الگوی اسلامی شد و این اتفاق در صدا و سیما خودمان رخ داد. اینها کسانی هستند که نمی خواهند ما رو به جلو برویم. اوشین را کردند الگوی هویت. هند را باید مثال زد که رشد اقتصادی اش در وضعیت بحران اقتصادی ۱۲ درصد بوده است. هند به فرانسه می گوید اگر جنگنده ات را می خواهی به ما بفروشی باید تکنولوژی ساخت آن را هم به ما بفروشی. هند، بزرگترین تولید کننده ماشین آسفالت سازی است، آن وقت مردمش آسفالت درست

می کنند بدون ماشین تا اشتغال ایجاد کنند. ماشین هوندا در هند تولید می شود ولی در هند فروش نمی رود.

نفت می فروشیم و کالا وارد می کنیم

وی افزود: کار دولت های ما این است که پول نفت باید برود و کالا بیاید. در گذشته هم کارخانه هیلمن داشت و رشکست می شد ما رفیقیم هیلمن را وارد کردیم. پیکان را خریدیم ۶۰ سال با آن بازی کردیم. همین کار را با پژو کرده ایم. متأسفانه دولت ها به خاطر پول نفتی که دارند و آن را وارد صنایع و فوتبال می کنند، همه چیز را وارد می کنند. این فساد ساختاری است که به خاطر پول نفت است. دولت اگر راست می گوید پول نفت را خارج کند. اگر بچه را تنبل بزرگ کنیم هیچ کاری را نمی تواند انجام دهد. ما مثل بچه پولدارها شده ایم. با چشم باز جهانی لحظه به لحظه باید مطالعات دقیق کنیم که جهان را به مردم ایران نشان بدهیم. این وظیفه صدا و سیما است.

وی همچنین به نقد رویکرد فعلی مدیریت کشور اشاره کرد و افزود: معادلات دولت بر این اساس است که باید نفت بفروشیم و کالا وارد کشور کنیم. صنایع ماشین در ایران دروغ است و اصلاً چنین صنعتی نداریم. در ایران به دلیل اینکه دولت ها پول نفت و قدرت دارند، فرار رو به جلو می کنند.

فیاض با اشاره به اینکه تا زمانی که دولت پول نفت داشته باشد، گوشش حرفی را نمی شنود، گفت: هر وقت پول نفت را در بخشی از کشور تزریق کردیم، در حقیقت همه آن بخش را از بین برده ایم. دولت باید پول نفت را از بخش های مختلف کشور بیرون بکشد و بعد برنامه ریزی کند.

فیاض در ادامه به بحث فرهنگ سازی اروپایی ها اشاره کرد و افزود: در فیلم های سینمایی آرمناهای آلمان را نشان می دهیم. غربی ها بلد هستند برنشان را چگونه نشان بدهند. ما در فیلم ها و رسانه ها و همین سریال «هشدار برای کبری ۱۱» آرمناهای آلمان را می بینیم. خودکشی و بحران اجتماعی و اعتیاد در این کشور بسیار زیاد است. اروپایی ها بعد از رنسانس برای پیشرفت از دیگر نقطه ها تقلید کردند، برای مثال همان شغل هایی که برای فارغ التحصیل های خودشان دارند، شبیه عبابی است که خودمان داریم. اروپایی از مسلمانان تقلید کردند. لباس و کلاه که به فارغ التحصیلان شان می دهند همان عبا و عمامه ابوعلی سینا است. دانشگاه های ما لباس و کلاه ابو علی سینا را استفاده می کنند. اما در همین هامبورگ آلمان، استادی به من گفت تا زمانی که مدیران شما عاشق بنز هستند، شما در خدمت ما هستید. در میان ما علاقه به دیگر کشورها بسیار زیاد وجود دارد!

عالمانه و عاقلانه به غرب نگاه نمی کنیم

وی ادامه داد: کتابی به نام ایران آینده نوشته ام و از هیچ مأخذی هم استفاده نکرده ام. ما عالمانه و عاقلانه به غرب نگاه نمی کنیم. به جای اینکه عالمانه و عاقلانه به غرب نگاه کنیم از اول عاشقانه نگاه کرده ایم. شما نگاه کنید از میان آثار کلاسیک غرب، کانت و هگل چقدر کتاب دارند که در ایران ترجمه نشده است. دانشگاه و حوزه علمیه مقصر اند.

این استاد دانشگاه در برنامه شب گذشته توقف ممنوع به موضوع نگاه ایرانی به جامعه غربی پرداخت و گفت: رابطه انسان و تکنولوژی در عصر امروز کجاست؟ با ماشین، با اینترنت و با تلویزیون باید چکار کنیم؟ یک شب اگر اینترنت و تلویزیون نباشد ما چکار می کنیم؟ ایرانی ها دچار مریضی روانی شده اند به خاطر پای تلویزیون و موبایل نشستن. همه بد خواب شده اند. در آلمان همه ساعت ۸ یا ۹ شب می خوابند. ساعت ۷:۳۰ همه مغازه ها را می بندند. ساعت ۸ شب پلیس اگر به شما مشکوک شود، می گوید شما این موقع شب بیرون چکار می کنید؟ باید همه بخوابند. مردم ما شب ها دارند آرامش را از دست می دهند. به خاطر نداشتن خواب عمیق برای افراد مشکل ایجاد می شود. آلمانی ها با چراغ مطالعه، مطالعه می کنند. ما با لوستر. در آمریکا بچه ها ساعت ۸:۳۰ شب می خوابند و صبح ها ورزش، دوش، صبحانه و کار. شب نشینی های ما برای چیست؟

نه غرب را می شناسیم و نه ایران و نه اسلام را

وی در ادامه گفت: غرب را باید کامل بشناسیم. ما نه غرب را می شناسیم و نه ایران و نه اسلام را. امام به اسلام تحجری اشکال گرفت و گفت اسلام پویا می خواهیم. ما باید درباره زبان شناسی قرآن کار کنیم. انجیل که نوشته بشر است چقدر مورد مطالعه و پژوهش قرار می گیرد و درباره آن کتاب می نویسند و کار می کنند ولی قرآن که کتاب خداوند و گفته خداوند است را کسی روی کار نکرده است.

فیاض افزود: فحش دادن به غرب باعث عدم شناخت واقعی از غرب می شود. در وسایل آرایشی اولین وارد کننده بعد از عربستان ما هستیم. مقصر نخبگان و رسانه ها هستند. آن کسی که از لوازم آرایشی استفاده می کند مقصر نیست. این طوری به او القا شده است. ما باید یک نگاهی دوباره به غرب، به اسلام و به ایران داشته باشیم.

استاد دانشگاه تهران گفت: یکی از کارهای بسیار خوب مرحوم مطهری، کتاب علل گرایش به مادی گری است که فلسفه هگل را نقد می کند. شریعی از راه غرب شناسی می آید. شریعی، از سال ۴۸ تا ۵۱ فقط به مدت چهار سال در ایران صحبت می کند و در عرض این ۴ سال سیستم را بر می گرداند. روشنفکران ما را از مارکسیسم به اسلام باز می گرداند او از غرب آمد، اول شروع کرد به اسلام شناسی و بعد به ایران شناسی رسید. زرین کوب از راه ایران آمد به اسلام شناسی و هم به غرب شناسی رسید. البته به کارهای زرین کوب و شریعی و مطهری اشکالاتی هم وارد است اما آنها ما را به جلو بردند. مطهری و شریعی در ایران انقلاب ایجاد کردند.

فیاض در انتها گفت: نه دانشگاه، نه حوزه و نه دولت کاری به این کارها ندارد. پژوهشگاه های علوم انسانی چه کرده اند؟ دولت می رود ایراس می خرد. همه این کارها صوری است. دولت می گوید چون ساختن گران در می آید پس باید بدهیم خارجی ها بسازند. پاکستان از ما از نظر تکنولوژی جلوتر است. کویت در بحث فلسفی از ما جلوتر است. تمام آثار هگل را ترجمه کرده اند و روی آن تفسیر نوشته اند. دوباره باید بازخوانی تاریخ را شروع کنیم و الگوهای صحیحی را بدست بیاوریم.

دائوئیسم در یک نگاه/ آشنایی با مکتب بومی چین



گزارش زیر که توسط محمد رسول الماسیه، رایزن فرهنگی کشورمان در کشور چین در اختیار خبرنگار مهر گذاشته شده است، به معرفی دین دائوئیسم می پردازد؛

نظام کمونیستی چین از ابتدای تاسیس در سال ۱۹۴۹ بر اساس اصول مارکسیستی، می بایست با دین، مقابله و برای از بین بردن آن در جامعه تلاش به عمل می آورد. اما وجود دینداران در جامعه، نظام حاکم را وادار می کرد که برای رسیدن به این هدف، مسیری تدریجی را طی کند و تلاش نماید با حاکم کردن اصول مارکسیستی، به مرور دین را از جامعه ریشه کن کند. بستن مساجد و عبادتگاه ها و تبدیل آنها به موزه و اماکن توریستی، ممنوع سازی هر گونه آموزش دینی، ممنوع سازی رفتارهای فردی و اجتماعی مبتنی بر دین و... از اقدامات دولت حاکم بود. دولت برای نظارت دقیق بر امور دینی با هدف کنترل و برنامهریزی جهت از بین بردن آنها، سازمان ادیان را تاسیس کرد. سازمان ادیان در درون خود پنج انجمن را راه اندازی کرد که هر کدام نظارت بر امور پیروان یکی از ادیان رایج را بر عهده داشتند (انجمن اسلامی، انجمن دائوئیسم، انجمن مسیحیت کاتولیک، انجمن مسیحیت پروتستان، انجمن بودیسم).

نزدیک دانست.

دائوئیسم چیست؟

دائوئیسم به «دائو»، به عنوان بالاترین عنصر ایمان، معتقد است. دستیابی به دائو و رسیدن به مدارج عالی معنوی از طریق خود سازی شخصی، به عنوان عالیترین هدف زندگی تلقی می شود.

دائو که توسط دائوئیست ها بزرگ شمرده می شود، دائوی است که توسط لائو زی (لائو تسه) در کتاب «دائو دجینگ» توصیف شده است.

دائو اساساً غیر قابل لمس و غیر قابل بیان است. اما از طریق تجمع «چی» یا انرژی به «الهی ای قابل دانستن» تبدیل می شود.

سه خدای خالص و پاک که از سوی دائوئیست ها به عنوان عالی ترین خدایان شناخته می شوند، به عنوان اشکال تغییر یافته دائو تلقی می شوند.

سه خدای خالص

دائوئیسم معتقد است همه مردم دارای طبیعت دائو هستند (دائو شینگ) و بر اساس تربیت مناسب، به گونه ای که در دائوئیسم توضیح داده شده، همه به امکان رسیدن به مدارج عالی معنوی دسترسی دارند.

دائوئیسم مکتب بومی چین محسوب می شود. «امپراتور زرد» به عنوان جد پدری دائوئیسم، «لائو تسه» به عنوان پدر اندیشه های دائوئیسم و استاد «جانگ دائو لینگ» به عنوان ایمان دائوئیستی شناخته می شوند.

تاریخ کوتاهی از دائوئیسم

دائوئیسم مذهبی سنتی است که ارتباط نزدیکی با فرهنگ چین دارد و با آن، در تاریخی طولانی، شریک و سهیم بوده است. امپراتور زرد به عنوان جد اعلای مردم چین شناخته می شود. بر اساس نقل های تاریخی ما می توانیم بگوییم او پیرو دائو بوده است. یعنی کشورش را بر اساس اصول دائو اداره می کرد. او حاکمی بود که با موفقیت به دائو دست یافت و نهایتاً به درجه اعلای معنوی رسید.

در اواخر دوره بهار و پاییز (۷۷۰ تا ۴۷۶ قبل از میلاد) لائو تسه دائو دجینگ را نوشت که سوالاتی اساسی را در باره ریشه های جهان، قوانین طبیعت، حکومت بر یک کشور و

تربیت جسم و ذهن پاسخ می گفت. هم چنین ایده های اساسی مانند احترام به دائو و ارزش به فضایل، پیروی دائو از قانون طبیعت، اقدام آرام و غیر مستقیم، بازگشت به موقعیتی طبیعی و درست را مورد بحث قرار می داد تا جاییکه دائو دجینگ به متن اصلی دکنترین دائوئیسم تبدیل شد.

در دوره سلسله های چین و هان غربی (۲۲۱ قبل از میلاد تا ۲۳ میلادی) تعداد افراد عامل به «تربیت نفس» و «طول عمر» و «ارتقای روحی» افزایش یافت. اما تا تبدیل شدن به سازمان مذهبی فاصله داشت. در اواخر سلسله هان شرقی (۲۵ میلاد تا ۲۲۳ میلادی) جانگ دائو لینگ که توانسته بود با ریاضت در کوه «لائوگ خو شان» در استان «جیانگ شی» به دائو برسد، وقتی درباره مردم خاکی «شو» (سیچوان امروزی) شنید به کوه «همنگ شان» در غرب شو رفت تا باورهای مذهبی خود را به آنها منتقل کند. این اتفاق در سال ۱۴۲ میلادی در دوره حاکمیت امپراتور «شوندی» واقع شد. این عمل به عنوان «شیوه ارتدوکسی اتحاد، آنگونه که لائو پروردگار متعال منتقل کرده است» مشهور است. (منظور لائو تسه است که پیروان، او را نه تنها یک شخصیت تاریخی، بلکه یک مقام مذهبی می شناسند). این حادثه به عنوان نقطه کلیدی آغاز رسمی مذهب دائوئیسم شناخته می شود.

مذهب دائوئیسم از طریق خانواده های قدرتمند و صاحبان زمین و املاک در دوره سلسله جین (۲۶۵ میلادی تا ۴۲۰ میلادی) گسترش یافت و معمولاً از پدر به پسر منتقل می شد. خطاط مشهور «وانگ شی زی» یکی از باورمندان و پیروان دائوئیسم بود.

«جانگ سان فنگ» مشهورترین استاد دائوئیست شاخه کمال مطلق در سلسله مینگ بوده است. جزئیات زندگی او نامعلوم است. داستانهای ویژه زیادی در باره حوادث خارق العاده زندگی او نقل شده است. هر دو امپراتور مینگ «تای زو» و «چنگ زو»، سفیرانی برای یافتن جانگ سان فنگ اعزام کردند اما موفقیتی حاصل نشد. جانگ سان فنگ عموماً به عنوان بنیانگذار تای چی (تای جی چوان) شناخته می شود.

اصول دائوئیسم

(الف) دائو به عنوان ریشه خلقت

دائوئیسم بر این باور است که دائو ریشه جهان است و

ه) عمل غیر مستقیم مطابق با طبیعت

فصل بیست و پنجم دائو دجینگ می گوید: «انسان خود را بر اساس زمین شکل می دهد؛ زمین خود را بر اساس آسمان شکل می دهد؛ آسمان خود را بر اساس شکل می دهد، دائو خود را بر اساس طبیعت شکل می دهد». معنی اینکه دائو خود را بر اساس طبیعت شکل می دهد اینست که دائو بر اساس اصول طبیعت عمل می کند. هر چند دائو ریشه جهان و همه موجودات است دائو در فرایند زندگی مداخله نمی کند بلکه اجازه می دهد که امور توسعه پیدا کنند، هر امری بر اساس ریشه طبیعی خود، هر امری بر اساس مسیر خاص خود. موقعیت «طبیعی» وضعیتی است که هر چیزی از فشار و دخالت بیرونی آزاد است و بر اساس طبیعت خود عمل می کند. لذا موقعیت ایده آل، موقعیت طبیعی است. بنابراین لائو زی نوشت: انسان حکیم از طبیعت هر چیزی حمایت می کند و اقدام مستقیم انجام نمی دهد.

از چه طریقی کسی بر اساس طبیعت اقدام می کند؟ پاسخ اینست که با بکار گیری اصول «اقدام غیر مستقیم». اقدام غیر مستقیم یا عدم اقدام به معنی بی علاقه‌گی منفی یا عدم هر گونه اقدام نیست. لائو زی نوشته است: با اقدام بر اساس عدم اقدام، هیچ چیزی در موقعیت بی نظمی باقی نمی ماند»

«اقدام بر اساس عدم اقدام» عبارت است از اقدام بر اساس اصول عدم اقدام یا اقدام غیر مستقیم. لائو زی نوشته است: دائو تابع اصول عدم اقدام است. لذا چیزی انجام نشده باقی نمی ماند.

هم چنانکه اقدام بر اساس عدم اقدام، رسیدن به موقعیت «چیزی انجام نشده باقی نمی ماند» را ممکن می سازد، ما می توانیم مطمئن باشیم که این با «انجام ندادن هر چیزی» متفاوت است.

اصل بکار گیری عدم اقدام یا اقدام غیر مستقیم، آنست که به طریقی اقدام شود که مناسب و طبیعی است، نه اینکه به خود اجازه دهیم گرفتار ایده آل ها، عقاید اغراق آمیز و امیال نفسانی شویم. اصل عدم اقدام یا اقدام غیر مستقیم اقتضا می کند که هیچ اقدامی که در تضاد با مسیر طبیعی است انجام نشود. اقدامی صورت گیرد که اجباری، شدید و عمدی نباشد. آن، سرانجام را محقق می سازد بدون آنکه رد پایی مبنی بر انجام تلاش بر جای بگذارد.

و) آرامش خالص و امیال کاسته شده

دائو دجینگ می گوید: «آرامش آشکار موقعیت مناسب جهان است». بنابراین هر دانشجوی دائو برای موفقیت در رسیدن به دائو باید اول بیاموزد که موقعیت آرامش آشکار را حفظ کند و بر اساس آن موقعیت عمل نماید. متن دینی آرامش آشکار می گوید: «اگر فردی بتواند در موقعیت آرامش آشکار باقی بماند، آسمان و زمین مال اوست». در چنان موقعیتی رسیدن به روشنائی و به طبیعت دائو امکان پذیر است، یا اینکه «سهیم در فضایل زمین و آسمان» عبارت از زندگی بر اساس قوانین عینی طبیعت که در جهان طبیعت تعبیه شده است می باشد و بنا بر این همه چیز به نظر می رسد بدون تلاش محقق شده است، گویی که زمین و آسمان برای علایق و منافع آن فرد عمل می کنند.

چه شکلی از تهذیب به این «موقعیت» رهنمون می شود؟ اصل اولیه آنست که امیال نفسانی کاهش پیدا کند. در هر زندگی، امیالی که از شهرت و ثروت و مفاهیم زیبایی نشأت گیرد باعث می شود فرد آرامش ذهنی خود را از دست بدهد. فقط با توانایی دیدن ایده های گذشته مانند شهرت و ثروت، ما می توانیم موقعیت صلح و آرامش را حفظ کنیم. لذا در متن دائو یستی «شی شنگ جینگ» نوشته شده: «امیال به ما ضرر می رسانند. کنار گذاشتن امیال راه شناخت دائو است».

کاملا از امیال انسانی رها می شویم، جایگاهی که اصول آسمانی بر آن حاکم است و طبیعت دائو کاملاً آشکار می شود.

د) زندگی در دائو-تهذیب دو گانه جسم و روح

دائو نادیدنی است اما ادامه زندگی جهان نشانی از وجود اوست. به همین خاطر دائو نیسم به همه حیات اهمیت زیاد می دهد.

متون نجات، اصول دکتین دائو نیسم را چنین توضیح می دهد: «دائو افضل معکوس زندگی است و نامحدودی نجات و رستگاری انسان است».

این هسته اصلی باورهای دائو نیسم ها است که از طریق تهذیب فعال امکان «دستیابی به سرنوشت اعطایی زمین و آسمان» و تقویت سلامت روح و بدن و دستیابی به عمر دراز و مدارج معنوی میسر می شود.

بنیادی ترین شیوه «تهذیب خویش» در دائو نیسم، تهذیب دو گانه روح و جسم است. واژه «شینگ» به ذهن و روح یا زمینه های معنوی یک شخص و واژه «مینگ» به جسم فرد اشاره دارند. در تهذیب دو گانه، هم جسم و هم روح به موقعیت عالی می رسند. اصول راهنما در تهذیب روح و ذهن عبارتند از: آرامش آشکار و توسعه طبیعی، ورود و خروج



لطیف و نرم به درگیری، خروج کامل از امیال شخصی، یاد گیری اینکه در قبال شهرت و بخت و اقبال و تاثیر خارجی بر معنویت، بی حرکت باقی بماند. این امور برای تغذیه زندگی اجازه داده شده اند. همزمان اقدام به امور خیریه و صدقه، توجه به مردم و اشیاء و انباشت کردن کارهای خیر خیلی اهمیت دارد. تهذیب جسم عبارت است از حفظ جوهره حیات و ماده اصلی «چی» (انرژی و روح) با بکار گیری تکنیک هایی برای تغییر رژیم غذایی، استفاده از داروها، انجام تمرینات بدنی «دائو یین» همراه با نفس کشیدن های خاص تجویز شده، مدیتیشن تمرکز، مدیتیشن تنفس قبل از آرایش و کیمیاگری درونی و بیرونی به منظور ارتقاء سلامت افزایش طول عمر. دائو نیسم معتقد است زندگی جسمی قابل افزایش است و زندگی معنوی به مدارج عالی می رسد. از طریق تهذیب مناسب که به موقعیت اعجاز گونه ای از روح و جسم متحد با حوزه مدارج معنوی دست می یابد.

مفهوم تکریم و احترام حیات در دائو نیسم فقط به زندگی انسان محدود نمی شود، بلکه احترام به همه اشکال حیات را شامل است. آرزوی دائو نیسم آن است که همه حیوانات و پرندگان، گل ها و گیاهان، همه اشکال حیات اجازه داشته باشند بدون مانع و بدون اذیت رشد کنند.

جهان و همه چیز جهان از دائو ریشه گرفته اند، یعنی دائو اصل هر وجود است. هم چنین دائو قوانینی است که بر هر تغییری حاکم است و رعایت می شود.

در کتاب آرامش روشن آمده است: دائوی بزرگ شکل ندارد، آسمان و زمین را ایجاد کرده است، دائوی بزرگ قلب ندارد، ماه و خورشید را در مسیر آنها هدایت می کند. دائوی بزرگ نام ندارد، به همه چیز حیات می دهد.

ب) ریشه مشترک دائو و خدایان

دائو فاقد فرم و ظاهر است اما می تواند از طریق خدایان ظاهر شود. «دائوی بزرگ معجزه آسا و فاقد ظاهر است، انرژی آن از بالاترین، جمع می شود. ظاهر شده از خود و نه از چیز دیگر، خدایان سه گانه به صورت راز آلود ظاهر می شوند». بالاترین پله معبد دائو نیستی، برای خدایان سه گانه در نظر گرفته می شود.

اینها شایستگان آسمانی آغاز ازلی «بهشت وضوح یشم»، شایستگان آسمانی گنج مقدس «بهشت وضوح عالی» و شایستگان آسمانی دائو و فضایل «بهشت وضوح بزرگ» هستند. این سه الهه با نامهای مختلف خوانده می شوند، اما هر سه در ریشه مشترکند و باور این است که شکل تغییر یافته دائو هستند.

به علت این حقیقت که خدایان دارای ریشه مشترک هستند، اشتراکی بین احترام به دائو و عبادت خدایان وجود دارد. دائو که ویژگی های دئیستیک دارد از طریق آن ارتباط خود را با همه موجودات حفظ می کند. همزمان خدایان توانایی های مشترکی با دائو دارا هستند که بر اساس آن مجازات و پاداش را مدیریت می کنند و وظیفه نجات را بر اساس دائو انجام می دهند.

دائو نیسم با تاکید بر ریشه مشترک دائو و خدایان، از یک سو دائو غیر ملموس را به موجودی محسوس تبدیل می کند که می توان به آن ادای احترام کرد و از سوی دیگر آشکار کردن مشترکات دائو و خدایان به این معنی است که ادای احترام به خدایان بخشی از فهم دائو است. دائو دجینگ می گوید: «دائو آسمان به چیزی وابسته نیست، اما همیشه با شایستگان همراه است».

اراده خدایان، بیانگر دائو است. لذا یکی از نشانه های احترام ما به خدایان «عمل بر اساس دائو و پرهیز از هر چیزی است که در جهت دائو نیست»، آنگونه که در «تای شانگ کیینگ بیان» آمده برای رسیدن به هدف اصلی «موقعیت عالی فضایل، تنها در صورت پیروی کامل از دائو حاصل می شود». آنچنانکه در دائو دجینگ گفته شده است.

ج) انسانیت دائو

همه موجودات زنده از دائو نشأت گرفته اند و همه آنها طبیعت دائو دارا هستند. بنابراین ما می توانیم بگوییم دائو چیزهای مشترکی با همه موجودات دارد. موجودات هم چنانکه طبیعت دائو را دارا می باشند تفاوتشان این است که یک طبیعت مادی نیز دارا می باشند که می تواند تحت تاثیر احساسات آرزوها و عوامل مادی قرار گیرد. با این دلایل موجودات نمی توانند در موقعیت وحدت و یگانگی با دائو باقی بمانند.

قبل از ورود به مسیر تهذیب، طبیعت دائو در اثر هیجانات و امیال، که منشا همه رنج ها و دردها هستند، پوشانده می شود. موجب آگاهی به از دست دادن خود گردانی و تسلیم در برابر چرخه تناسخ (حیات های مکرر) می شود که مجازات انباشت رفتارهای غلط است. برای رهایی از چنین عذابی، برای رسیدن به «زندگی دراز و دانش آینده دور»، برای ارتباط با حوزه ابدی و آزاد خدایان و مدارج روحانی، تهذیب دائو ضروری است. این نظریه که «تهذیب دائو پروسه کاهش» است که در دائو دجینگ ذکر شده، به فرایند کاهش مستمر زمینه های موجود در بدن و ذهن ما که مرتبط با دائو نیستند اشاره دارد تا به موقعیتی برسیم که

کسانی که دائو را مطالعه یا عبادت می کنند، بر اساس اصول کاهش امیال نفسانی عمل می کنند، رویکرد مناسبی در خصوص شهرت و ثروت و زیبایی و سرمایه در پیش می گیرند، هرگز تلاش نمی کنند که فعالانه به سوی آنها یا هر چیزی که بالاتر از جایگاهشان در زندگی است بروند.

زاورود و خروج نرم از منازعات

دائو د چینگ می گوید: «نرمی نقش دائو است». لاتوژی از این پدیده که «هیچ چیزی ضعیف تر از آب نیست اما هیچ چیزی بالاتر از آن در غلبه بر سختی ها نیست» این اصل را استخراج می کند که ضعف بر قدرت غلبه می کند، نرمی بر سختی غلبه می کند. از این پدیده که «وقتی انسان متولد می شود نرم و ضعیف است، در زمان مرگ سخت و سخت می شود، وقتی گیاهان زنده هستند نرم و انعطاف پذیرند وقتی می میرند شکننده و خشک می شوند» نتیجه می گیرد که: «سختی و سفتی همراهان مرگ هستند نرمی و انعطاف پذیری همراهان زندگی هستند». ضعف و نرمی نباید برابر با ترس تلقی شود. اقدام بگونه ای که «کم» شمرده شود و از دیگران بهره جویی نکند بهترین

شود: «انعکاس آسمانی اعمال انسان هم چون آینه صحیح و درست است»، هر رفتار یا سخن ما که از قلب و ذهن ما سرچشمه می گیرد همه آنها مشمول نظارت خدایان قرار می گیرند. پادشاه ها و مجازات ها از سوی خدایان نهایتاً بر اساس اعمال خوب و بد فرد تعیین می شود.

زیارتگاه خدایان دائوئیستی

دو گروه اصلی خدایان در دائوئیسم وجود دارد. گروه اول خدایان اصلی یا «شیان تیان شن» هستند که بصورت طبیعی از طریق تجمع و تراکم «چی» در طول رشد طبیعی جهان شکل گرفته اند. «سه خدای پاک»، «امپراطور یشم»، «چهار امپراطور» (امپراطور لطافت بنفش شمالی بهشت و وسطا، امپراطور قصر بالایی گوچن، امپراطور طول عمر ستون جنوبی و بانوی امپراطور زمین)، ملکه مادر غرب، پنج پروردگار و پنج جهت، پروردگار آسمانی رعد و انتقال، سه امپراطور رسمی (عالی آسمان، میانی زمین، پایینی ایاها)، بانوی ارجمند ستاره دب اکبر، امپراطور روح حقیقی رزم، امپراطور ون جانگ، خدای ثروت، خدای آتش و... گروه دوم «خدایان پرورش یافته» یا «هو تیان شن» افراد



فنا پذیری بوده اند که در طول حیات خود چنان فضایی کسب کرده اند که به الگوی موجودات تبدیل شده و باور بر این است که هنگام مرگ به خدایان غیر فانی تبدیل شده اند مانند «امپراطور گوان» و «ما Ma، جد بزرگ». اساتید بزرگ نسل های متوالی دائوئیسم در طول تاریخ، کسانی که باور بر اینست که به «دائو» رسیدند و به لحاظ معنوی متعالی شدند نیز مورد عبادت قرار می گیرند و «شیان جن» یا شخصیت های حقیقی نا میرا (جاودان) نامیده می شوند. افراد این گروه که بصورت گسترده عبادت می شوند عبارتند از: چهار استاد آسمانی (جانگ دائو لینگ، که شوان، شو شون و شائو جیان) هشت جاودانه (نای گوبلی، جونگ لی چوان، لو دونگ بین، جانگ گو لائوهان، شیانگ زی، لان سای خه، ساو گو جیو، خه گو شیان)

شاخه های دائوئیسم

دائوئیسم در طول تاریخ، خود، تعداد زیادی شعب پیدا کرده است. مثلاً در زمان امپراطوری هان، «استاد آسمانی» و «آرامش بزرگ» و در دوره امپراطوری وی و جین شعبه های «عالیترین وضوح»، «گنج مقدس» و «سه پادشاه» وجود داشتند. سپس در دوره های سونگ، جین و یوان شعبه های «عرش الهی»، «لطافت پاک»، «هواي Hua شرقی»، «کمال مطلق»، «اتحاد بزرگ»، «بزرگی حقیقی» و «درخشش پاک» بوجود آمدند. بعد از تاریخی طولانی از همگرایی، این شعبه های مختلف تحت عنوان شاخه اتحاد

راه حفظ خویش است. انسان با تمسک به اصول ضعف و نرمی، از نزاع دوری می کند. پرهیز از نزاع و رقابت باعث می شود فرد از سبقت برای شهرت و ثروت و مجادله بر سر اینکه چه چیزی درست یا غلط است آزاد شود. دائو د چینگ می گوید: «راه حکیم انجام می شود اما ادعا نمی شود». حکیم ادعا نمی کند لذا کسی نیست که علیه او ادعا کند. خروج از ادعا به معنی بی تفاوتی غیر فعال نیست. بلکه حفظ دورنما و ایده آلهای عالی است، ستیز نکردن با دیگران بر سر امور غیر مهم است. پیروزی بر دیگران بدون درد به ستیز مستقیم است، مخصوصاً برای کسانی که به تهذیب دائو وارد شده اند، موفقیت بدون ستیزه، به فرد اجازه می دهد آرامش ذهنی خود را حفظ و بر اساس دائو عمل کند.

حداکثر نتایج اعمال خوب و بد

دائوئیسم معتقد است اعمال خوب و بد باعث پاداش یا مجازات می شوند و این اجتناب ناپذیر است. این دین می گوید خدایانی مسوول ثبوت و ضبط اعمال خوب و بد افراد هستند. خدایانی که تعداد غیر قابل شمارشی معاون دارند تا مستمرا اعمال انسانها را ضبط کنند. هم چنین باور بر اینست که روح های غیر قابل شمارش در درون هر انسان وجود دارد که «ارواح بدن» نامیده می شوند که آنها نیز رفتار یک فرد را به خدای خاص بالاتر گزارش می کنند. بعلاوه خدای آشپزخانه، که در هر خانه ای حضور دارد گزارش رفتار آن خانواده را به خدایان بالاتر می دهد. هم چنانکه گفته می

ارتدکسی (از استاد آسمانی ریشه گرفت) و کمال مطلق (که توسط وانگ چونگ یانگ تاسیس شد) تلفیق شدند. اینها دو شعبه اصلی دائوئیسم در زمان کنونی هستند. شاخه اتحاد ارتدوکسی بطور سنتی در مناطق جیانگ شی، جیانگ سو، شانگهای، فوجیان و هونان و شاخه کمال مطلق در سایر مناطق غلبه دارند. لذا در کار های دانشگاهی غربی ها بعضی ها به اتحاد ارتدوکسی دائوئیسم جنوب و به کمال مطلق دائوئیسم شمال می گویند. اتحاد ارتدوکسی مراسم و آیین هایی را در سطوح مختلف نگهداری کرده است. شاخه کمال مطلق به انتقال مفاهیم توجه دارد که دارای سه سطح است: مفهوم کمال اولیه، مفهوم تعالی وسطا، مفهوم جاودانه های آسمانی.

دائوئیسم چگونه در فرهنگ چین تاثیر گذاشته است

۱) دائوئیسم و هنر و ادب چین

دائوئیسم در طول تاریخ در بسیاری از کارهای برجسته ادبی چین مورد توجه قرار گرفته است. هم چنانکه نویسندگان بی شماری تحت تاثیر دائوئیسم بوده اند. در دوره سلسله های جین و وی سبکی از شعر بین ادیبان رایج بود که به بیان سفر های رازآلود، همراه با خدایان و ارواح، می پرداخت. مشهور ترین رمان آن دوره جستجوی ارواح، تالیف Gan Bao بوده که تعداد زیادی داستانهای دائوئیستی را ذکر کرده است. یکی دیگر از نمونه های این نوع رمان «کلمات جدید در گفته های دنیوی» بود که در جاهای زیادی به دائوئیسم اشاره می کند.

کتابهای ادبی زیادی در دوره تانگ دائوئیسم را توضیح داده اند. لی بای که شاعر جاودانه لقب گرفته مفاهیم دائوئیستی زیادی را در اشعار خود گنجانده است. تا جائیکه Fan Wenlan در کتاب تاریخ چین او را «شاعر برجسته منعکس کننده افکار دائوئیستی» نامیده است.

سبک Ci یا اشعار آهنگین که از دوره تانگ آغاز شده بود در سلسله سونگ خیلی مشهور شد. اشعار زیادی از این سبک روی سنگ های یاد بود حک شده اند که مفاهیم خود را از مکتب دائوئیسم گرفته اند مانند لوح «روح کنار رودخانه»، «تاجگذاری بانو»، «تماشای دروازه جاودانه ها»، «اجرای موسیقی جاودانه»، «روح رودخانه Xiang Xiao» و... همگی با مفهومی دائوئیستی نوشته شده اند. تعداد زیادی از شعراء اشعار آهنگین خود را بر اساس مفاهیم دائوئیستی سرودند و اجرا کردند مانند Liu Yong, Su Shi, Huang Tingjing, Qin Guan, Zhou Bangyan.

در دوره سلسله یوان که سبک شعری Qu رایج بود ما ظهور بیشتری از مفاهیم دائوئیستی را در اشعار می بینیم. در این دوره ما هم چنین نمایش هایی را شاهد هستیم که «جاودانه ها» به نجات «میراها» می آیند. یک نویسنده برجسته در این زمینه Ma Zhiyuan بود. از میان هفت نمایش نامه او چهار نمایش نامه در باره جاودانه ها و خود سازی دائوئیستی است که عبارتند از: «Ma Dangyang» سه بار Ren دیوانه را نجات می دهد، «Chen Tua» در کوه خواشان در غرب ساکن می شود، «روایای ارزن زرد»، «لوح خوش بختی رعد و نیمه شب».

در رمان های دوره های مینگ و چینگ ارتباط بزرگی با مفاهیم دائوئیسم ایجاد شده بود. انتصاب ارواح، سفر به شرق، داستان کامل Han Xiangzi، جای پای جاودانه سبز وحشی... نمونه هایی از آنها هستند. رمان مشهور سفر به غرب، داستان سفر به مناطق غربی برای بدست آوردن متون بودیستی از هند است اما این رمان به شدت تحت تاثیر مذهب دائوئیسم قرار دارد. شخصیت هایی مانند «دوک طلایی»، «مادر چویی»، «بانوی پیر زرد» همگی از اصطلاحاتی که تمرینات کیمیاگری درونی دائو



نیسم را توضیح می دهند، اخذ شده است. داستان عاشقانه سه پادشاهی شامل داستانهای از جمله «ژنرال Zhu Geliang سوار بر باد شرقی»، «Wu Zhongyuan لامپ ها را مرتب می کند تا حیاتش را استمرار دهد» می شود. داستانهایی که باورهای دائو نیستی را منعکس می کنند. رمان «قانون شکنان مرداب» (outlaws of the marsh) با داستان «استاد آسمانی Zhang» شروع می شود که برای نجات مردم از بیماریهای واگیر دار دعا می کند. «رویای عمارت سرخ» با یک نام دائو نیستی Kong Kong (یا خالی خالی) آغاز می شود که نوشته های روی سنگ ها را کپی و آن را به جهان منتشر می کند. حضور مانیک بودایی و استاد دائو نیستی که در کنار هم در این رمان ظاهر می شوند یک تصویر جذاب تا به امروز است.

موسیقی دائو نیستی یک بخش طبیعی موسیقی سنتی چین است. موسیقی دائو نیستی در طول تاریخ طولانی خود، از موسیقی سلطنتی و موسیقی عامیانه ریشه گرفته، با باورها و اعتقادات دائو نیستی آمیخته شده تا سبک خاص خود را خلق کند.

«ابهایی جاری» یک قطعه موسیقی که برای Guqin یا سنتور هفت رشته نوشته شده، توسط Zhang Kongsan نت نویسی شده که استادی دائو نیستی مقیم کوه Qingchenshan بود. سروده مشهور مدرن «انعکاس ماه در دو چشمه»، تنظیم شده برای عود دو رشته (Erhu) توسط A. Bing یک استاد دائو نیست نوشته شده که نام فامیلی او Hua Yanjun بود و در شهر Wuxi استان جیانگ سو زندگی می کرد. در دو مناسبت مختلف، وقتی شورای دولتی چین لیست میراث فرهنگی ناملموس چین را منتشر کرد موسیقی دائو نیستی ذکر شده است. موسیقی مقدس Naxi Cavern که امروزه خیلی مشهور است نمونه دیگری از موسیقی دائو نیستی است. دائو نیسم در چین ارتباط نزدیکی با خطاطی دارد. نوشته های آسمانی و مهر و موم های ابری خیلی محترم شمرده می شوند و باور بر این است که به طور طبیعی باعث شکل گیری قدرت در جهان خلقت می شود و رازهای نامحدود و قدرت عظیم دارد که توسط خدایان یا جاودانه ها نوشته شده و بعدها به جهان انسانی انتقال پیدا کرده است. با توجه به طبیعت مقدس متون، فقط خطاطان، با مهارت عالی، می توانند برای کپی کردن آنها بکار گرفته شوند. لذا خطاطی عالی بعنوان مهارت مورد نیاز برای هر استاد دائو نیست عالی مرتبه شناخته شده است. نگاه به تاریخ خطاطی، که توسط سلسله های وی و جین و در دوره شمال و جنوب به شکلی از هنر مستقل رسید به شدت تحت تاثیر نفوذ مذهب دائو نیسم بوده است.

هم چنین تاثیر دائو نیسم در نقاشی چینی قابل توجه است. تعداد زیادی نقاشی ها بر اساس مفاهیم دائو نیستی خلق شده اند. نقاش مشهور سلسله جین شرقی Gu Kaizhi نقاشی های «تعداد زیاد جاودانه ها» و «جاودانه رودخانه lu» را ترسیم کرد. Yan Liben در دوره تانگ حدود بیست نقاشی را با مفاهیم دائو نیستی کشید. از جمله «طرح مقام آسمانی آغاز کهن» نهایت باعث انتقال نقاشی امپراطور شمال. Wu Daozi مقام آسمانی و مقدس ها آسمان را ستایش می کنند را نقاشی کرد. zhenzong امپراطور سلسله سونگ با اشتیاق پیرو دائو نیسم بود و در ساخت معبد یشم خالص Zhaoxing سه هزار نقاش را بکار گرفت تا زیر نظر استاد Wu Zongyuan نقاشی های دیواری معبد را ترسیم کنند.

یکی از آثار باقی مانده Wu Zongyuan «جاودانه ها به ریشه احترام می گذارند» بود که بعنوان طرح و الگوی نقاشی های دیواری بعدی مورد استفاده قرار گرفت. استادان دائو نیسم که هنر مندان مشهوری بوده اند تعدادشان کم نیست. Zhang Suqing از سلسله

تانگ، Huang Gongwang Zhang Yu و Ni Zan از سلسله یوان در تاریخ نقاشی چین بعنوان استاد شناخته شده اند. نقاشی دیواری مشهور جهانی در معبد Yongle در شهر جینگ چنگ استان شان شی، بخاطر ابعاد بزرگ، شخصیت های زیاد نقاشی شده و نزدیکی به زندگی، بعنوان یک شاهکار نقاشی چینی شناخته شده است. بیش از هزار نقاشی دیواری اخیرا در معبد ابر سفید در کوه ابر سفید در استان شان شی کشف شده است. ظهور مجسمه سازی دائو نیستی در دوره شمال و جنوب آغاز شد و در دوره های سونگ و یوان به سطح عالی مهارتی رسید. از مجسمه های باقی مانده از دوره سونگ و یوان ما هنوز حکاکی سنگ بزرگ از دائو در کوه Qing Yuan Shan در مناطق شمالی شهر چوانجو در استان فوجیان، مجسمه خدایان در غارهای کوه Longshan در taiyuan استان شان شی، مجسمه ۲۸ صورت فلکی در معبد امپراطور یشم در Jincheng استان شان شی را می بینیم که همگی گنجینه های مجسمه سازی چین کهن هستند.

معماری دائو نیستی شامل مظاهر مختلف سبک کلاسیک معماری باستانی چین است. معبد ابر سفید و معبد قله شرقی در یکن، معبد راز اعجاز گونه در Suzhou، معبد قله مرکزی در کوه Songsshan استان خه نن و معبد سکوی یانگ در کوه Wangwushan در استان خه نن، همگی بعنوان میراث فرهنگی، مورد حفاظت ملی قرار گرفته اند.

بنا های معبد در کوه Wudangshan در لیست میراث فرهنگی جهانی قرار گرفته اند.

دائو نیسم و علم و تکنولوژی باستانی چین

دائو نیسم بخاطر احترام به حیات و امید به طول عمر بصورت طبیعی به مقابله با مریضی و درد پرداخته و به ارتقای سلامت توجه داشته است. یک ضرب المثل تا آنجا رفته که می گوید هر جا، ده دائو نیست باشند نه نفر آنها طبیب هستند. بسیاری از اساتید بزرگ دائو نیست بخاطر دستاوردهایشان در زمینه طب مشهور شده اند. در طول تاریخ اساتید دائو نیست دانش داروهای سنتی چین را به ارث برده و آن را با تجارب شخصی خود ترکیب کرده اند تا دستاوردهای برجسته ای در زمینه داروهای گیاهی و طب بدن کسب کنند و سرمایه علمی آنها چیزی است که به طب دائو نیستی مشهور است. تعدادی از اطباء مشهور دائو نیست عبارت بوده اند: Ge Hong از سلسله جین شرقی، Tao Hong Jing از سلسله لیانگ، sun Simiao از سلسله تانگ، Sun Simiao مخصوصا از سوی مردم روزانه مورد تعظیم و احترام قرار می گیرد و بعنوان «خدای طب» مورد پرستش واقع می شود.

ویژگی های طب دائو نیستی عبارت است از: تاکید بر پیشگیری بجای درمان، استفاده بیشتر از داروهای گیاهی و تمایل کمتر به داروهای که از حیوانات گرفته شده باشد، استفاده از داروهای معمولی بجای تلاش برای استفاده از داروهای گران قیمت و کمیاب.

دائو نیسم در علم شیمی باستانی چین سهم بزرگی داشته است. در فرایند کیمیاگری خارجی، اساتید دائو نیست مقدار زیادی دانش انباشته کردند که باعث رشد شیمی در چین شده است. یکی از چهار کشف مهم چین باروت بوده که توسط یک استاد دائو نیست در یک تجربه کیمیاگری کشف شد.

در برهه تغییر سلسله سونگ به یوان، استاد دائو نیست Zhao Youqin موفق شد که اصول تصویرگری سورخ سونز (Pinhole imaging) را با استفاده از شیوه های تجربی در کتاب خود بنام «متن جدید در باره انقلاب تصویر» بیان کند.

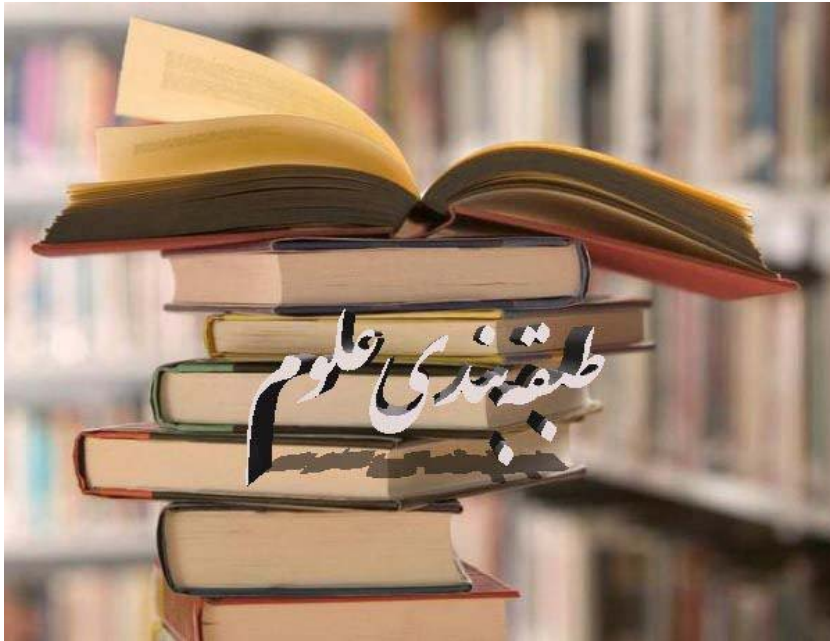
Zhu Siben استاد دائو نیست از کوه Longhushan در دوره یوان، نقشه ای را با استفاده از ایده های پیش رفته جغرافیایی و متدهای منحصربفرد مکان یابی ساخت بگونه ای که سیستم جغرافیایی Zhu Siben بعنوان یک اندیشه چینی برجسته در عرصه جغرافیا شناخته شد و بعنوان طرح اولیه نقشه های چین در دوره های یوان و مینگ و چینگ مورد استفاده قرار گرفت.

دائو نیسم هم چنین در مطالعات چین باستان در زمینه ستاره شناسی و تهیه تقویم تاثیر داشته است. نتیجه اینکه سنت مداخله در بسیاری از اشکال تهنییب و خود سازی بخش مهمی از دائو نیسم است که به ایفای نقش بزرگ در بسیاری از عرصه های علمی و تکنولوژی منجر شد.

دائو نیسم و جهان

دائو نیسم از زمان پیدایش به سرعت به ویتنام گسترش یافت. در سلسله تانگ گسترش بیشتری تا کره و ژاپن نیز پیدا کرد. در ابتدای سلسله یوان استاد دائو نیست Chuji دعوت چنگیز خان را پذیرفت تا به غرب سفر کند و معابد دائو نیستی و گروه های دائو نیست را در آسیای داخلی (Inner Asia) ایجاد کند.

در سالهای اخیر که مبادلات فرهنگی بین چین و سایر کشورها رشد یافته، با مهاجرت مردم چین به خارج، دائو نیسم به نقاط مختلف جهان گسترش پیدا کرده است. بعد از جنگ جهانی دوم، علاقه به فلسفه شرقی و فعالیت های رمز آلود، در کشورهای اروپایی و امریکا رواج یافت که به پیدایش علاقه آکادمیک به دائو نیسم منجر شد. هم چنین باعث شکل گیری گروه های مذهبی شد که تعدادی از آنها از غرب به چین آمدند تا فعالیت های خود سازی را در معابد دائو نیستی انجام دهند. روزنامه تایمز



طبقه بندی جدید علوم؛ نیازی که باید جدی گرفته شود

گزارش از: حسن رضایی

طبقه بندی جدید علوم از جمله مباحثی است که پس از طرح دغدغه تحول در علوم انسانی شکلی تازه به خود گرفته است. معتقدان به این رویکرد طبقه بندی جدید علوم را مقدمه اسلامی سازی علوم انسانی می دانند.

تقسیم بندی علوم از جمله مباحثی است که بسیاری از بزرگان، حکما، فلاسفه، کتاب شناسان و حتی فقیهان به آن پرداخته اند. مرتضی دهقان (۱۳۷۵، ۴۰) در نگاهی کوتاه به سیر دانشنامه نویسی در جهان اسلام به ۱۷ نفر از دانشوران اسلامی که به دسته بندی علوم پرداخته اند اشاره کرده است این افراد عبارتند از: خلیل بن احمد فراهیدی، جابر بن حیان (م. ۲۰۰)، ابویوسف کندی (م. ۲۵۲)، که دو کتاب "مأیة العلم و اقسامه و اقسام العلم الانسی" دارد.

ابوزید بلخی (۳۳۲ م.) صاحب اقسام العلوم، شعیا بن فریغون (۳۴۴) در جوامع العلوم، فارابی، ابن ندیم، خوارزمی، اخوان الصفا، ابن سینا، بیرونی، لوکری، فخرالدین رازی، ابن خلدون سیوطی، طاش کبری زاده و ملاصدرا. با این حال؛ تقسیم بندی رایج علوم در کشور ما تقریباً بر مبنای نظر هیچ کدام از این بزرگان نیست، بلکه ترجمه ای از تقسیم بندی علوم مختلف در جهان غرب می باشد!

موضوع لزوم ارائه «طبقه بندی جدید از علوم» از جمله مباحثی است که پس از طرح دغدغه تحول در علوم انسانی در بین پژوهشگران این عرصه شکلی تازه به خود گرفته است. از دیدگاه اندیشمندان معتقد به این رویکرد؛ ارائه طبقه بندی جدید از علوم؛ مقدمه اسلامی سازی علوم انسانی و حرکت به سوی شکل دهی به تمدن بزرگ

از انگلستان گزارش داد که اینها اولین نسل پیروان دائو ئیسم در غرب بوده اند. شمار افرادی که در سطح جهان به دائو ئیسم علاقمندند هر روز بیشتر شده است.

در کشور کره «جامعه طلایی جاودانه ها» صدها نفر عضو دارد. یک مذهب جدید در کره بنام Daesoonjinrihoe ریشه در دائو ئیسم دارد.

تعداد زیادی اساتید ژاپنی در باره دائو ئیسم مطالعه کرده اند که به تاسیس «جامعه ژاپنی مذهب دائو ئیسم» منجر شده است. در سال ۲۰۱۲ ژاپنی هایی که خود سازی دائو ئیستی را انجام می دادند «انجمن دائو ئیست ژاپن» را ایجاد نمودند.

دائو ئیسم یکی از ادیان مهم سنگاپور است. هم چنین در کشورهای جنوب شرق آسیا مانند مالزی و تایلند پیروان دائو ئیسم و معابد دائو ئیستی وجود دارند.

در سالهای اخیر دائو ئیسم به کشورهای اروپایی و امریکا گسترش پیدا کرده و نفوذ قابل توجهی یافته است. در امریکا در ایالت آریزونا معبد دائو وجود دارد که دکتر کنی بنیانگذار آن، افرادی که در آن معبد تمرین خود سازی می کردند را برای بازدید به چین آورد. یک مرکز تحقیقاتی برای مطالعه دائو ئیسم سنتی در ایالت بوستون وجود دارد. معبد «راز نهایی» در هاوایی توسط Zhang Yixiang

دختر نسل شصت و سوم استاد آسمانی اداره می شود. در انگلستان شمار زیادی پیرو دائو ئیسم هستند. انجمن دائو ئیست انگلستان در سال ۱۹۹۶ تاسیس گردیده و مجله «دهان اژدها» در همان سال منتشر شد.

در آلمان نیز علاقه زیادی به به خود سازی دائو ئیستی و فعالیت های سلامتی وجود دارد. در آنجا کنفرانس بین المللی «مطالعات زندگی خوب دائو ئیستی» برگزار گردیده است.

در محافل دانشگاهی فرانسه سنت کهن مطالعه دائو ئیسم وجود داشته است. Ecole des Hautes Etudes و Ecole Francaise d'Extreme-orient در سطح بین المللی برای مطالعه دائو ئیسم در زیر مجموعه مطالعات چین شناسی شهرت دارند.

انجمن دائو ئیسم در کشورهای فرانسه، اسپانیا، پرتغال، ایتالیا، بلژیک و سوئیس تاسیس شده است. انجمن دائو ئیست ایتالیا دو جشنواره جهانی دائو ئیسم را در سالهای ۲۰۱۱ و ۲۰۱۲ برگزار کرده است. پرفسور Kristofer Schipper مسوول پروژه ای تحقیقاتی در مورد متون مقدس دائو ئیستی بود که از سوی طرح تحقیقاتی علوم اروپا حمایت می شد. این پروژه از سال ۱۹۷۹ آغاز و در اواخر دهه ۱۹۹۰ به پایان رسید. نتیجه آن کتاب «همراهی تاریخی با Daozang» بود که در سال ۲۰۰۴ در امریکا منتشر شد.

در سال ۲۰۰۷ انجمن دائو ئیست چین با همکاری انجمن ارتباطات فرهنگ دینی چین نشست بین المللی دائو د جینگ را برگزار کردند که در شهر شیآن افتتاح و در هنگ کنگ خاتمه یافت. صدها مهمان از هفده منطقه داخلی و خارجی نظرات خود را در باره موضوع راه های زندگی هماهنگ و متحد با دائو بیان کردند.

در سال ۲۰۱۱ یک بار دیگر صدها مهمان از ۲۱ منطقه داخلی و خارجی در پای قله کوه جنوبی Hengshan استان هونان جمع شدند تا در نشست بین المللی دائو ئیسم شرکت کنند. نشست که توسط سازمان های فوق الذکر برنامه ریزی شده بود و در باره معنای عمیق احترام به دائو و ارزشها با رویکرد تشویق مردم برای همزیستی هماهنگ، بحث و گفتگو کردند. در سالهای ۲۰۱۲ و ۲۰۱۳ کالج دائو ئیستی چین دو دوره سالانه برای دانش آموزان خارجی برگزار کرد. بیش از پنجاه نفر از پیروان دائو ئیسم از کشورهای آسیایی و اروپایی و امریکا در این دوره ها شرکت کرده بودند.

اسلامی به حساب می آید. اندیشه مذکور بر مبنای این واقعیت شکل گرفته است که طبقه بندی رایج علوم در محافل علمی و دانشگاهی کشور ما؛ همانند سیستم آموزشی موجود در دانشگاه ها اساساً ریشه ای غربی داشته، لذا نمی توان با حرکت در زمین تعریف شده به وسیله یک اندیشه اومانیستی به سوی اسلامی سازی علوم انسانی حرکت نمود. ما برای آنکه بتوانیم در علوم انسانی تحول ایجاد کنیم؛ ابتدا بایستی طبقه بندی فعلی علوم مختلف را دچار تغییر و تحول کرده؛ رویکردهای دارویی و تجربی به تقسیم بندی علوم را نفی کرده؛ طرحی نو بر اساس تفکر اسلامی در اندازیم.

به بیانی دیگر؛ تقسیم بندی نوین علوم که خاستگاهی غربی دارد، بر پایه این تفکر اساسی شکل گرفته است که تنها به متون؛ نظریه ها و فرضیاتی می توان «علم» اطلاق نمود که به وسیله حواس بشری قابل لمس و درک بوده باشند. ماهیت تجربه محور حاکم بر تقسیم بندی علوم توسط اندیشمندان غربی؛ خود به خود زمینه اتصال به آسمان و بهره گیری از متون دینی به عنوان منابع علمی را رد کرده، آنها را خرافه به حساب می آورد. بدیهی است که در این فضا؛ تحول علوم انسانی نیز راه به جایی نخواهد برد.

تفکر حاکم بر تقسیم بندی کنونی علوم مختلف به سه زیرگروه کلی ریاضی، تجربی و انسانی در بهترین حالت، دین و متون دینی را در حوزه شخصی افراد قابل احترام دانسته، اعتقادی به سرایت اصول انسان شناسانه موجود در آنها به متن جامعه بشری ندارد. واضح است که حرکت در چنین فضای از پیش تعریف شده ای، مشکلات

علوم سلطه دارد. برای مثال، از نظر آگوست کنت، علوم پنج شاخه کلی‌اند، ریاضیات (شامل جبر و حساب و هندسه)، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی، او در این نظر، فلسفه را از طبقه‌بندی خارج می‌کند چراکه از نظر او فلسفه اساساً علم شمرده نمی‌شود.

وی حتی روانشناسی را زیر مجموعه زیست‌شناسی قرار می‌دهد و تاریخ را هم زیر مجموعه جامعه‌شناسی تعریف می‌کند. لذا تقسیم‌بندی کنت نشانگر چگونگی نگاه دانشمندان غرب مدرن به علم است؛ این یک جهان بینی تازه است که باید‌ها و نبایدهای علمی یا یک شبه ایدئولوژی را در ساخت علم خلق می‌کند که سکولاریسم علمی نیز محصول همین جهان بینی است. (۷)

دکتر غلامرضا فدایی، عضو هیات علمی دانشگاه تهران در متن کتاب «طرحی نو در طبقه‌بندی علوم» رویکردی جدید از نگاه به طبقه‌بندی علوم را ارائه داده است. با این حال؛ لزوم تحول در عرصه علوم انسانی، ورود جدی به بحث طبقه‌بندی مجدد علوم را بیش از پیش مطرح نموده است. امری که تحقق آن نیازمند شکل‌گیری مجموعه‌ای از اندیشمندان برجسته این حوزه و همیاری پژوهشگران عرصه فلسفه علم در سطح کشور است.

که نوبت به علوم اسلامی می‌رسد بدان گفته می‌شود «بینش اسلامی» (۲)

از طرفی؛ نوع تقسیم‌بندی علوم الزاماً در تعیین اولویت‌های پژوهشی، آموزشی و عملیاتی نظام آموزشی یک کشور موثر خواهد بود و عدم تعریف درست از این تقسیم‌بندی می‌تواند منجر به جهت‌گیری‌های اشتباه بودجه‌های پژوهشی، عملیاتی و غیره شود. به هر حال طبقه‌بندی تأثیر زیربنایی و اساسی در همه روندهای پژوهشی و فعالیت‌های علمی داشته است. و هم‌اکنون سایت‌های اینترنتی و همه‌ی انواع فعالیت‌های علمی از طبقه‌بندی متأثرند. طبقه‌بندی علوم ورده‌بندی منابع از مقدمات و زمینه‌های مهم نمایه‌سازی و اصطلاح‌نگاری است. (۳)

حال سوال اینجاست که ما در این زمینه چه کرده‌ایم؟ علی‌اکبر رشاد؛ رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و از پژوهشگران مطرح در این حوزه می‌گوید: «جامعیت، مانعیت و جهت‌علوم باید مشخص شود و اگر قرار است علوم انسانی تحقق پیدا کند، الگوی پیشنهادی من طبقه‌بندی علوم براساس وجودشناختی و معرفت‌شناختی است» (۴).

وی کامل‌ترین روش طبقه‌بندی علوم را شیوه طبقه‌بندی رشته‌ها و شاخه‌های علوم با توجه به اشتقاق‌ها و افتراق‌های آنها دانسته معتقد است:

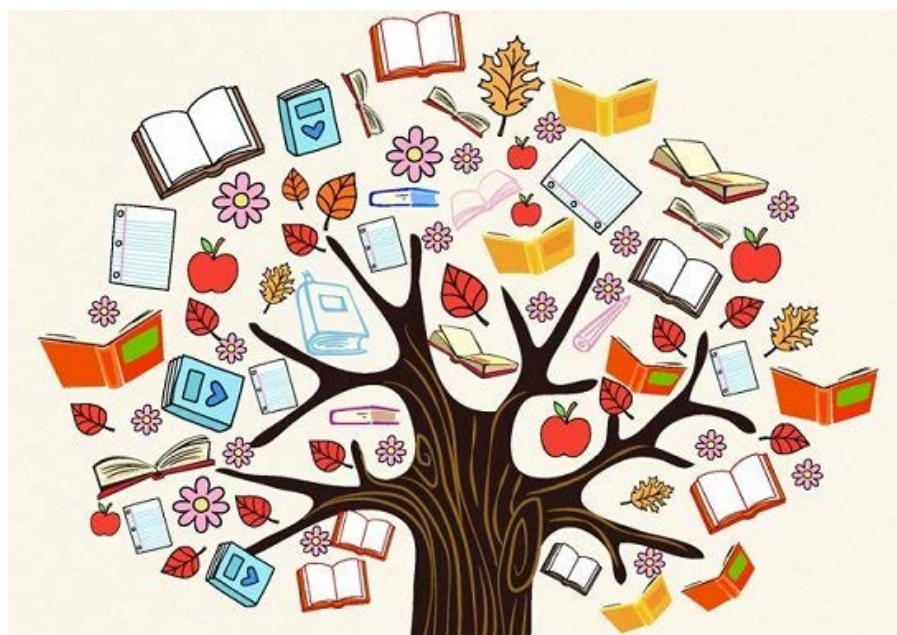
پیش‌رو برای تعریف و تحقق علوم انسانی اسلامی را بیش از پیش مشکل خواهد نمود.

با این وجود؛ ممکن است لزوم ارائه تقسیم‌بندی جدید از علوم مختلف در نظر برخی کارشناسان این حوزه چندان هم مهم و حیاتی به نظر نرسد. با این حال، توضیح ضرورت و اهمیت این مسئله چندان هم سخت نخواهد بود؛ چه اینکه مقدمه ایجاد یک ساختمان هم، ابتدا پی‌ریزی فنداسیون مربوط به آن است و نمی‌توان بر پایه فنداسیونی عاریتی، ساختمان مورد نظر خود را بنا نمود!

حجت‌الاسلام دکتر رضا غلامی، از پژوهشگران حوزه علوم انسانی در همین زمینه می‌گوید: نمی‌توان گفت که تلاش علما برای طبقه‌بندی علوم دیگر کفایت می‌کند و ما بهتر است به جای وقت صرف کردن در این زمینه، به سراغ خود علوم و بسط و تعمیق آنها برویم... علم ساکن نیست، پویاست. یعنی امروزه علم در دنیا حتی در سطح مبانی دائماً رشد می‌کند؛ ثانیاً، هر میزان طبقه‌بندی علوم دقیق‌تر باشد، میزان بهره‌گیری از علم برای پاسخگویی به نیازهای انسان بیشتر است و کسی نمی‌تواند ادعا کند که دقیق‌ترین طبقه‌بندی را ارائه کرده است.

غلامی استفاده از طبقه‌بندی علوم در تدوین نظام آموزشی را نیز از اهداف اصلی این طبقه‌بندی ندانسته معتقد است: طبقه‌بندی علوم اهداف به مراتب مهم‌تری دارد هر چند از محصول آن می‌توان در نظام‌سازی آموزشی و یا رده‌بندی کتب نیز استفاده کرد و اتفاقاً این دو امر نیز در جای خود اهمیت زیادی دارند. بیاتی و خندق‌آبادی (۱۳۹۲) معتقدند شاید بتوان بارزترین ضرورت طبقه‌بندی را در مشاهده و رصد وحدت و کثرت در نقشه کلان دانش دانست. در مقام یک فیلسوف؛ علم مشاهده و رصد وحدت حاکم بر کل فضای دانش و احصای کثرت موجود در آن، زمینه‌ساز پیگیری تحولات بعدی در حوزه‌ی دانش خواهد بود. با این حال؛ شاید مهمترین اثر طبقه‌بندی علوم را بتوان در رابطه‌ی آن با فرهنگ و تمدن بشری جستجو نمود. محمد میرعلی طی مقاله‌ای در همین زمینه می‌نویسد: «از عوامل تأثیرگذار بر فرهنگ و تمدن بشر طبقه‌بندی علوم است. این تأثیرگذاری بدان جهت است که طبقه‌بندی علوم، باعث تغییراتی در فرهنگ تخصصی یک جامعه می‌شود. همین تغییرات در یکی از اساسی‌ترین وجوه فرهنگ و تمدن بشر است که گفته‌اند: «اگر فرهنگی بتواند روش تقسیم‌بندی علوم خود را وارد فرهنگ دیگری کند، تمام آن فرهنگ را تسخیر کرده است.» (۱)

وی معتقد است: «با تقسیم‌بندی دنیای نوین از علم، علوم اسلامی به حاشیه رانده شدند. آنها علوم را به اسطوره و غیراسطوره، یا دانش و ارزش تقسیم کردند. در این نگاه دین و ایدئولوژی در زمره ارزش‌ها و بینش‌ها قرار می‌گیرند که حسابشان از علم جداست. متأسفانه این تصور به حوزه‌ی کشورهای اسلامی نیز کشیده شده و تقسیم‌بندی مسلمانان از علوم را تحت تأثیر خود قرار داده است؛ مثلاً امروز وقتی به نام گذاری کتب دوره‌ی متوسطه در کشورمان نگاه می‌کنیم تأثیرات این تقسیم‌بندی به وضوح قابل ملاحظه است. برای مثال واژه‌ی «علوم» در همه‌ی بخش‌های علمی به کار می‌رود؛ علوم تجربی، علوم انسانی و مانند آن؛ اما همین



پی‌نوشتها:

- ۱- سخنرانی در نشست مرکز پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی؛ ۲۴ مهرماه ۱۳۹۳
- ۲- میرعلی، محمد، تقسیم‌بندی علوم در اندیشه غزالی معرفت شماره ۱۵۷، ص ۱۴۰.
- ۳- همان
- ۴- فتحی عبدالهادی محمد و بدر، احمد، تاریخ تحولات طبقه‌بندی ورده‌بندی در فرهنگ اسلامی، ترجمه حسینی (نوری)، محمد، ص ۱۵.
- ۵- سخنرانی در همایش تحول در علوم انسانی، اردیبهشت ماه ۱۳۹۰
- ۶- همان
- ۷- نشست مرکز پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی؛ ۲۴ مهرماه ۱۳۹۳

«مسأله وحدت و تمایز علم از میحث ماهیت‌پژوهی علوم و طبقه‌بندی آن با دو رویکرد امکان‌پذیر است» (۵).

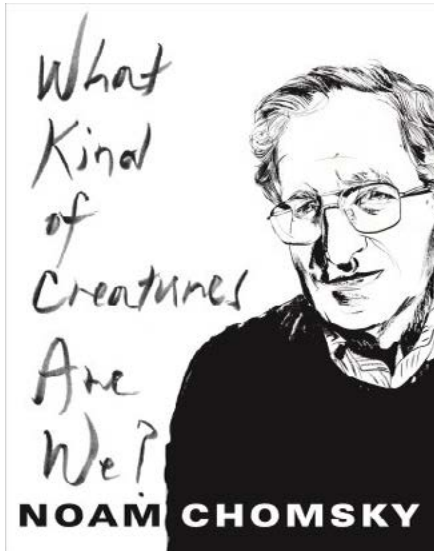
در هر حال؛ آنچه واضح است این است که جهان بینی افراد در فرایند طبقه‌بندی علوم نقش به‌سزایی دارد و خواه ناخواه روند حرکت علمی حال و آینده جامعه هدف را می‌تواند دچار تغییر و تحولات جدی ناشی از نتایج خود نماید. دکتر رضا غلامی در تشریح همین واقعیت گفته است: «از قرن شانزده به بعد، هدف علم و روش آن عوض می‌شود و کشف حقیقت نفس الامری موضوع کاملاً حاشیه‌ای فرض می‌شود» (۶). طبیعی است که این تغییر بزرگ مبنای تازه‌ای را برای طبقه‌بندی علوم به وجود می‌آورد که پس از چندین قرن هنوز بر طبقه‌بندی‌های



گفتگو

گفتگوی اختصاصی با نوآم چامسکی:

«زبان» جزء اساسی «ذهن» است / ظرفیتهای شناختی انسان محدود است



نظر می‌رسیدند.

چامسکی گفت: به عبارت دیگر انسان ظرفیت این را دارد به فهمی گسترده از جهان دست یابد و دور دستها را درک کند. چامسکی در ادامه این گفتگو گفت: نسبت میان خشونت و سنخ نظام سیاسی و اینکه چه سنخ از نظام سیاسی بر خشونت تأکید دارد در فصل سوم کتابم مورد توجه قرار گرفته است.

و این سلسله مراتب برای فرشته‌ها و انسان و دیگر مخلوقات در نظر گرفته شده است.

چامسکی در خصوص نسبت زبان و خشونت و آیا اینکه نسبتی میان زبان خاص با خشونت وجود دارد به خبرنگار مهر گفت: من تردید دارم که نسبتی میان «زبان» و «خشونت» وجود داشته باشد.

وی افزود: به عبارت دقیقتر این نسبت برایم خیلی شناخته شده نیست. چامسکی در خصوص نسبت زبان و ذهن نیز گفت: میان زبان و ذهن ارتباط وجود دارد. به نظر من زبان عنصر اساسی «ذهن» است. در واقع زبان مهمترین عنصر ذهن است.

چامسکی در خصوص محدودیتهای شناخت بشر و راههای شناختی فائق آمدن بر آن نیز تصریح کرد: باید توجه داشت که میان محدودیتهای بیولوژیک و غیر آن تفاوت وجود دارد.

وی افزود: اگر محدودیتهای شناخت بشر ناشی از محدودیتهای بیولوژیک باشد در این صورت نمی‌توان بر آنها فائق آمد. وی تصریح کرد: اما انسان می‌تواند از ظرفیتهای خود استفاده کند. انسان می‌تواند از ظرفیتهای خود برای نفوذ در دور دستها بهره بگیرد و به کشف چیزهایی بپردازد که دور از دسترس به

کتاب «ما چه طور مخلوقاتی هستیم» نوشته نوام چامسکی اخیراً منتشر شده است. این کتاب مجموعه درسگفتارهای چامسکی با عنوان «درسگفتارهای دیویتی» است که در سال ۲۰۱۳ در دانشگاه کلمبیا توسط وی ارائه شده است.

ماهیت زبان، محدودیتهای شناخت بشر و وظیفه انسان به عنوان موجودی اجتماعی در ایجاد «خیر مشترک» از جمله موضوعاتی است که در این اثر توسط چامسکی مورد توجه بوده است.

چامسکی در این کتاب درباره چرایی خلق انسان صحبت می‌کند و می‌گوید: ما به دنیا آمدیم برای آنکه سایر مخلوقات به این دنیا آمدند. درختان، سنگ‌ها و هر آنچه در هستی هست، خلق شده است. نکته مهم این است که وجود هر چیزی هدفی دارد و برای آن کارکردی در نظر گرفته شده است. بنابراین هر موجودی مدت زمانی را روی کره زمین زندگی می‌کند. پس روزی کارکردش تمامی می‌شود و عمرش به پایان می‌رسد و این نباید برای ما غم انگیز یا فاجعه آمیز به نظر آید.

او در این کتاب نظریه زنجیره بزرگ هستی را با مخاطبش مطرح می‌کند. زنجیره‌ای بزرگ و فراگیر که در راس آن خداوند قرار دارد

رئیس موسسه معارف وحی و خرد در گفتگو با مهر:

اصل احترام به رأی و نظر مردم از آموزه‌های مسلم دینی است



با استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران و تحقق اولین مردم‌سالاری دینی در منطقه غرب آسیا و بلکه جهان، «مردم» به عنوان صاحبان نظام بر اساس آموزه‌های اسلامی، کلیدی‌ترین نقش را در نحوه اداره امور کشور و تعیین حاکمان و نمایندگان خویش دارا شدند. به بهانه اهمیت رأی مردم در انتخابات با حجت‌الاسلام علی نصیری، رئیس موسسه معارف وحی و خرد گفتگو کردیم که در پی می‌آید:

حجت الاسلام نصیری گفت: رهبر انقلاب در بیاناتی فرمودند: این‌طور نبود که امام دموکراسی را از غرب اخذ و با اسلام قاطی کند، اگر مردم‌سالاری در تعارض با اسلام بود، ایشان صراحتاً اعلام می‌کرد. بنابراین اصل احترام به نظر، رأی و دیدگاه مردم یکی از آموزه‌های مسلم دینی است. آیه شریفه‌ای در قرآن مرتبط با همین بحث داریم که به صراحت مسئله ریسمان الهی و در کنارش ریسمان مردم را یادآوری می‌کند در آیه ۱۱۲ سوره مبارکه آل عمران آمده است: وقتی که مخالفان و مشرکان و کافران و البته بیشتر هم یهود با اهل کتاب صحبت می‌کنند می‌فرمایند «صُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ اِنَّهُمْ لَمَّا قَفَّوْاْ اِلَّا بِخُلُفٍ مِّنْ اللّٰهِ وَكِبَلٌ مِّنَ النَّاسِ» یعنی بر آنها ذلت زده می‌شود مگر اینکه به ریسمان خدا چنگ بزنند، این یکی از شگفتی‌های قرآن است که ریسمان مردم در کنار ریسمان الهی ذکر شده است.

بر قانون اساسی که دایره مدار نظام و آیات و روایات است یک عده صاحب نظر را تعیین می‌کنند که چه در بخش قوه مجریه به عنوان دولت و دست اندکاران اجرائیات یا چه در بخش قوه مقننه که بروند و در سایه سار قانون اساسی به صورت طرح‌ها و لوایح یک سری مسائل جاری کشور را حل کنند.

وی افزود: اصل دخالت مردم امر پذیرفته شده ای است که در کشور ما در این سال‌ها امر بارز و آشکاری بوده و این مسئله از افتخارات نظام است که در هر کوی و برزن حتی روستاها غوغایی به پااست که یک عده تبلیغات راه بیندازند و بیایند بگویند ما کاندید و نامزد هستیم یا یک عده ای سخنرانی داشته باشند و بروشورها و نوشته‌ها پخش شود. این قدر که مردم حس کنند در مسائل کشور کاملاً دخالت و حضور دارند و افکار و ایده و اندیشه‌شان مورد توجه قرار می‌گیرد، جزو افتخارات نظام است و باید تلاش کنیم چه در بخش نظارت و چه در بخش اجرا، انتخابات به صورت دقیق تر و سالم تر برگزار و حقوق مردم رعایت شود.

نصیری در پایان گفت: اگر به تعبیر مقام معظم رهبری که فرمودند همه حتی آنهایی که مخالف نظامند بیایند رأی بدهند چون رأی دادن مهم است توجه کنیم و عشق، صداقت و امانتی که در مردم است را حفظ کنیم و آنهایی هم که می‌خواهند نمایندند شوند درست عمل نکنند یک منطق قوی الهی و خدایی بر رفتار و کردار ما حاکم می‌شود. در این صورت برکت معنوی الهی بزرگی نصیب ملت می‌شود.

نحوه برخورد با یهود بنی قریظه و اسرا با همراه و یارانشان جلسه می‌گذاشت و مشورت می‌کرد. بنابراین در سیره حضرت علی(ع) هم چنین است. ما نمی‌توانیم مسئله حکومت اسلامی یا بحث ولایت فقیه که محدوده آن چیزی که در رابطه با پیامبر(ص) و اهل بیت آمده را محدود یا به عبارتی خلاف آن عمل کنیم.

رئیس موسسه معارف وحی و خرد تصریح کرد: وقتی که پیامبر(ص) اهل مشورت باشد و به رأی مردم احترام بگذارد، به صورت حتمی جامعه‌ای که ملهم از آموزه‌های علوی و ولوی و اهل‌بیتی است آن هم همین‌طور است. بنابراین کاملاً طبیعی است که کسی که آشنا به مسائل دینی و اسلامی است، بداند امام(ره) افکارش به چه سمتی می‌رفته است. امام(ره) عمرشان را در معارف دینی و فقه و تفسیر و حدیث و فلسفه و عرفان گذراند و به قول شهید صدر در امام خمینی(ره) ذوب شوید، همانگونه که او در اسلام ذوب شد. این مسئله در اندیشه امام(ره) هم وجود دارد. از اولین مسائل، عنوانی بود که برای نامیدن نظام مطرح بود. امام خودشان عنوان جمهوری اسلامی را پیشنهاد کردند. اصلاً جمهوری یک تعبیر عربی و به معنای مردم است؛ و بیانگر این مسئله است که به نظر اکثریت مردم کاملاً بها داده می‌شود. نصیری یادآور شد: اینکه نحوه دخالت مردم تا چه اندازه باشد بحث‌های فنی خودش را دارد. مردم نمی‌توانند اجازه داشته باشند که احکام خدا را عوض کنند. مردم فقها را انتخاب می‌کنند آنها هم قانون اساسی می‌نویسند و دوباره

اعوانی در گفتگو با مهر عنوان کرد:

علاقه به حکمت اسلامی در شرق آسیا/ سرمایه گذاری چین بر روی دانشگاه



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Asghar Khamseh

دکتر غلامرضا اعوانی، رئیس هیئت مدیره انجمن حکمت و فلسفه ایران سالها تدریس در دانشگاه های چین را در کارنامه خود دارد. در گپ و گفتی با این اندیشمند کشورمان به بررسی وضعیت دانشگاه ها و مراکز تحقیقاتی چین پرداختیم که از نظر می گذرد:

|| آقای دکتر! شما چندین سال است که به چین تشریف می برید و در دانشگاه های مختلف تدریس می کنید. کمی درباره فعالیت هایی که در چین داشته اید برای ما بگویید.

بنده سفرهایی به چین داشته ام و طی پانزده سال گذشته در چند کنگره شرکت داشتم و سه ترم هم در دانشگاه پکن برای تدریس در دوره های عالی دعوت شده ام. همچنین در یک دانشگاه دیگر هم که مسلمانان زیادی هستند (تقریبا ۲۰۰۰ دانشجوی مسلمان) برای آن ها درس حکمت اسلامی، فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی تدریس کرده ام. در کنگره های دیگری هم در شانگهای و آکادمی علوم اجتماعی حضور داشتم و سال قبل هم آنجا بودم.

من در سه سال اخیر شاید ۱۸ مورد سخنرانی در چین داشتم متنها نگاه من از دید اسلامی بوده است بالاخره استادی را که به عنوان استاد مطالعات اسلامی دعوت کرده اند و دروسی در این موضوع ارائه داده ام باید از این منظر سخنرانی می کردم. علاوه بر اینها در دانشگاه برجین سخنرانی عمومی داشتم که معمولا ۵۰۰ نفر تا هزار نفر شرکت می کنند و دیدگاه اسلامی و دیدگاه حکمای اسلامی را به خوبی بیان کرده ام با توجه به اینکه چین مسلمانان زیاد دارد، گوش شنوایی دارند اعلام می شود که ۳۰ میلیون مسلمان دارند، شاید هم تعدادشان بیشتر باشد.

دو دستیار خیلی خوب به من داده بودند که دانشجوی دکتری بودند که در انجام این کارها به من کمک می کردند. مثلا درس مثنوی دادم، من نمی خواستم فقط به صورت ادبی باشد بلکه می خواستم فکری و علمی و عرفانی و از دیدگاه خودم تدریس کنم. چنین کاری با رویکرد فلسفی انجام نشده است. برای ۱۶ جلسه، ۱۶ مقاله به انگلیسی نوشتم که به اشعار مولوی استناد داشت. این ها را برای یکی از دانشگاه ها فرستادم و دانشگاه وقتی مطالب را دید، گفت که این ها خیلی خوب هستند و ما این ها را چاپ می کنیم. این ها را به زبان چینی ترجمه و چاپ کردند.

چندی پیش هم بود که یک ناشر آمریکایی برایم پیام فرستاده که این را چاپ می کند و باید برای این کتاب مقدمه بنویسم، صوت

نمی توانستند حرف بزنند. با خوشحالی و علاقه تمام این ها را می خواندند. بنابراین به نظر بنده محیط باز و خوبی درست شده است. آن ها باید قواعدی را برای خودشان رعایت کنند، چون عده ای افراطی آنجا هستند البته از این دست افراد همه جا هستند. به هر ترتیب آنجا برای من خیلی خوب بود و همه درس های من را ضبط کرده اند. یعنی این ضبط های تلویزیونی دست به دست می گشت و برخی از این ها در سایت خود دانشگاه پکن هست که مراجعه و بازدید هم زیاد داشت. چون این درس ها مهم بود ضبط کردند که در جاهای دیگر هم استفاده می شود.

|| به نظر تان چینی ها چون فلسفه باستان دارند، به فلسفه و حکمت علاقه مندند؟

خیلی توجه دارند. بله واقعا الان توجه خاصی دارند. خوب شد این سوال را پرسیدید. یک زمانی بود که آن ها کنفوسیوس را کنار گذاشته بودند اما الان توجهشان به این مسائل خیلی زیاد شده است و خیلی هم روی آن کار می کنند. چندین بار این را در روزنامه ها خوانده ام که رئیس جمهورشان گفته، مسائلی که الان از غرب آمده، راه حل غربی ندارد ما باید از طریق مسائل فرهنگی خودمان، این ها را حل کنیم. مثل محیط زیست و چیزهای دیگر. دانشگاه های مثل رن مین یا دانشگاه پکن هستند که استادان برجسته ای دارند و به مطالعات چین بسیار توجه پیدا کرده اند ولی در عین حال این مطالب برای آنها تازگی دارد. مثلا وقتی فلسفه اسلامی

از تجربه آن ها به خوبی استفاده می شود. به نظر بنده ساختار دانشگاهیان چین طی چند سال اخیر تغییر کرده است. ۱۷- ۱۸ سال پیش که به شانگهای رفته بودم، یک دانشگاه علوم انسانی مربوط به دوره مائو را تعطیل کرده بودند. بعد از چند سال این دانشگاه را بازسازی کردند و چنان عظیم شده بود که من تعجب کردم. طی سه سال اخیر که به دانشگاه پکن می روم چندین ساختمان اضافه کرده اند. همچنین اساتید غربی برجسته ای به دانشگاه های خودشان می آورند البته بحث روی این جور چیزها بسیار زیاد است و این طور نیست که درست چیزی را بپذیرند. سخنرانی های عمومی خوبی هم برگزار می شود.

|| درباره روابط و تاثیرات فرهنگی میان ایران و چین نیز توضیحاتی بفرمایید.

رابطه خوبی بین دین اسلام و کنفوسیوس از قدیم وجود داشته است. نکته ای که باید به آن توجه داشت تاثیر فرهنگ ایران در گذشته چین است یعنی ارتباط بسیار محکم و وثیقی بین فرهنگ ایران و فرهنگ چین بوده است. در قرن های گذشته کتابهای حکمی بسیاری از زبان فارسی به زبان چینی ترجمه شد که این ها جزو کتاب های کلاسیکی است که همه دانشجویان این رشته ها آنرا می خوانند. مسلمانان چین به این کتابها توجه زیادی دارند و برخی از این کتابهایی که من تدریس می کنم کتاب های عرفانی سطح بالاست. من این کتابها را به انگلیسی ترجمه کردم چون فارسی را تا حدودی می فهمیدند ولی

درس هایی هم توسط دانشجویان پیاده شد. یک درس فلسفه اسلامی دادم که متن آنرا بازنویسی کردم که تبدیل به کتاب شد. چند کتاب خوب است که به انگلیسی درس می دهم ولی دانشجویان این قدر علاقه داشتند که این ها را پیاده کردند و بعد دیدم که که خیلی خوب شده است و می خواهم متن آنرا مقداری تغییر بدهم و اضافه کنم تا کتاب شود.

|| می خواهیم که از نظر شما وضعیت علمی و فرهنگی چین را به خصوص در دهه های اخیر که جهش علمی و توسعه اقتصادی داشته اند، بررسی کنیم. شما با مراکز تحقیقاتی و دانشگاهی چین ارتباط دارید و می خواهیم مقایسه ای بین ایران و چین از این نظر داشته باشیم؟

مردم و دولت چین، دانشجویان خود را به بهترین دانشگاه های خارج از کشور می فرستند و مخصوصا به دانشگاه های خودشان خیلی توجه دارند و روی این زمینه سرمایه گذاری و کار می کنند. قوانین خاص خود را دارند، حتی در دانشگاه پکن می دیدیم که قوانین علمی خیلی زیاد است و استادان خیلی خوب و دانشجویان خیلی خوبی تربیت می کنند. دانشجویان ممتاز خودشان را به کشورهای مختلف می فرستند و استادان درجه یک خودشان را از آمریکا به چین می آورند. من چند نمونه دیده ام که خیلی آدم های برجسته ای بودند که مثلا در هاروارد درس می دادند به چین آمده و آن جا تدریس می کنند یعنی

کتاب‌های خود را به زبان فارسی می نوشتند و می خواندند. بسیاری از این کتاب‌ها ترجمه شده است.

شما به یکی از کتاب‌های آقای دکتر مجتبیایی مراجعه کنید می توانید بسیاری از این کتاب‌ها را در آنجا پیدا کنید یکی از این ترجمه‌ها همین کتاب «سر اکبر» است که به کمک دانشمندان هندی ترجمه شده است. این کتاب الان چاپ شده است. «سر اکبر» یکی دو قرن پیش به زبان لاتین از فارسی ترجمه شد که مترجم آن هم یک فرانسوی بود. این کتاب را مبدأ هندشناسی دانسته‌اند. به هر ترتیب ایران عظمتی دارد و ما مثل چینی‌ها باید به فرهنگ خودمان برگردیم البته فرمال و صوری نه؛ بلکه باید باطنی و حقیقی باشد در عین حال به قول معروف یک پای ما هم باید در علوم روز

علوم پایه می دهیم به علوم انسانی نمی دهیم!

اصلا تمام قوت ما در علوم انسانی است. ما به جایی نخواهیم رسید. شاید موشکی هم به فضا بفرستیم ولی به فرهنگ جهانی نخواهیم رسید. جهانی‌ترین فرهنگ را ما داریم ولی از این فرهنگ جهانی افت و اقول کردیم به خاطر اینکه به فرهنگ توجه نکردیم. فرهنگ که تکنیک نیست. هنوز علوم انسانی ما در دنیا بالاترین است و بالاترین حرف را دارد. فرهنگ ایرانی، فرهنگی است که در بزرگ‌ترین فرهنگ‌های جهانی تأثیر گذاشته است. در اکثر کشورهای اسلامی بزرگ‌ترین علما از ایران بوده‌اند.

حضرت رسول (ص) می فرمایند: اگر علم در ثریا باشد، مردانی از فارس به آن دست

چیز! پیامبر (ص) به ما فرمود: «طلب العلم ولو بالصین» ولی ما هیچ کاری نکردیم. چینی‌ها به گذشتگان ما خیلی توجه داشتند مثلاً در قرن چهارم، کسی مثل ابوریحان ۳۰ جلد کتاب در مورد هند داشته است که البته همه از بین رفته و یکی - دو مورد باقی مانده است.

در قرن چهارم ابوریحان سانسکریت یاد گرفت. کتاب‌های ترجمه‌ای آنها واقعا کتاب است امروزه ما یک نفر نداریم که این کارها را بتواند انجام دهد. این موضوعات شوخی بردار و قابل تعارف هم نیست. در ایران یک درس در مورد هند داشتیم که آنرا هم حذف کردند. البته کتاب مورد تدریس دست دوم و سوم بوده است، ولی در دانشگاه‌های معتبر به متن سانسکریت مراجعه می کنند. بنابراین چین

تدریس کردم بسیار مورد استقبال قرار گرفت. مثلاً دانشجویی بود که به عربی، انگلیسی و چند زبان دیگر هم تسلط داشت به راحتی می توانست حکمت اشراق بخواند کتاب حکمة الاشراق را به زبان چینی ترجمه کرده بود. دانشجوی بسیار باهوش و لایقی بود بنابراین برای او خارج از کلاس، چند جلسه دو سه ساعته گذاشتم.

شرح قطب‌الدین شیرازی بر حکمة الاشراق را تدریس کردم به او گفتم اینها را مقایسه کنید، ببینم حکمة الاشراق را درست فهمیده‌ای یا نه؟! یعنی در این حد است که دانشجوی فوق لیسانس این همه توانایی دارد مقالات بسیار سطح بالا در مورد ابن سینا وجود دارد. آنها به حکمت اسلامی و ایرانی با علاقه و دید بازتری نگاه می کنند.

|| اخیراً هم یک ژاپنی، الهیات شفا را به زبان ژاپنی ترجمه کرده بود.

در آنجا شاهنامه و مثنوی ترجمه شده است، استادان بسیار خوبی در این زمینه دارند. ما نباید در این زمینه غفلت کنیم. یعنی هر کتابی که می بیند خوب است فوراً ترجمه می کنند. منظورم این است که بسیار علاقه دارند و واقعا علم دوست هستند. دقیقاً مثل دوران قدیم ما هستند که به خاطر علم درس می خواندیم. آنها هم این علاقه را دارند مخصوصاً در مسلمانان این علاقه خیلی زیاد است.

|| آنجا به فلسفه غرب چقدر اهمیت می دهند؟

فلسفه غرب هم می خوانند. فرض کنید دیارتمان فلسفه دانشگاه پکن در درس قرون وسطا استاد نداشت، استاد دانشگاه کمبریج را برای تدریس دعوت کرده بود معلوم می شود که به این مسائل عنایت دارند. استاد معروفی بود و دو جلد در مورد قرون وسطا کتاب نوشته بود. استادان مختلف را از جاهای مختلف دعوت می کنند و بعد به دانشگاه‌هایی مثل آکسفورد و کمبریج و دانشگاه‌های آمریکایی دانشجو می فرستند. به هر تقدیر توجه آن‌ها به دانشگاه بسیار زیاد است این مسئله خیلی مهم است که بیشتر به کیفیت توجه می کنند.

متأسفانه دانشگاه‌های ما الان فقط کمی شده است. کشورهایی که سلطه دارند، سلطه علمی هم دارند در هر رشته‌ای از علم بهترین متخصصان را جمع کرده‌اند. مثلاً آمریکا ۳۰ الی ۴۰ مرکز چین شناسی بسیار قوی دارد. هائیتی یک جزیره خیلی کوچکی است و یک دانشگاه شرق و غرب دارد که در آنجا چندین چین شناس و هندشناس جمع شده‌اند که شاید یکی از آنها در ایران پیدا نشود البته متخصصان در این زمینه ها هستند ولی به ندرت هستند. هاروارد، پرینستون و ییل و ... را با چین شناسی و هندشناسی خودمان مقایسه کنید. ما چه چیزی از هند و چین ترجمه کرده‌ایم؟ هیچ



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Asghar Khamseh

جهان باشد.

در آمریکا مولانا، بزرگ‌ترین متفکر است. یک میلیون از ترجمه مثنوی فروش رفته است. این موضوعات پیام دارد. اگر به سایت آمازون بروید می بینید در مورد اندیشه های مولانا ۳۰۰ الی ۴۰۰ کتاب وجود دارد. این عظمت فرهنگ ایرانی را نشان می دهد. حافظ هنوز شناخته شده نیست. سعدی هم در اروپا و آمریکا طرفدار داشته است. خیام هم همین طور. بنابراین ما اولاً نباید فرهنگ خودمان را فراموش کنیم متأسفانه دانشگاه‌های ما فاصله گرفته‌اند لااقل ما باید این فرهنگ را برای آیندگان تبیین کنیم اگر انقطاع حاصل شود ضایعه بزرگی خواهیم داشت البته باید ارتباط فرهنگی هم داشته باشیم. ارتباط فرهنگی یعنی دانش فرهنگی؛ مثلاً باید با فرهنگ هند و اروپا رابطه داشته باشیم. ما روی اروپا به دلیل غریزگی مقداری کار کردیم ولی باز عمقی نبوده است. در مورد شرق که اصلاً هیچ کار نکردیم. این تحقیقات است که باعث قوت علوم انسانی می شود.

می یابند. ابن خلدون در مقدمه کتابی می نویسد هنوز هم بالاترین دانشمندان زمان ما ایرانی هستند و بعد نام بسیاری از آنها را می برد. هند بسیار بزرگ است ولی فرهنگ ایران روی آن تأثیرگذار بوده است و از راه هند به اندونزی و مالزی راه یافته است. شما می دانید که در زمان تیموریان در هند فارسی، زبان رسمی بوده است. مثلاً در دربار اکبرشاه، چندین شاعر ایرانی بوده است در چین هم وضعیت همین طور بوده است. اینکه قبل از اسلام ایرانیان در چین چه کارها کرده‌اند داستان مفصلی است.

خیلی از استادان ما می گفتند که ترجمه متون بودایی از زبان پالی و سانسکریت قبل از اسلام به وسیله ایرانیان ساکن در شرق ایران یعنی افغانستان که مجسمه بودا هم در آنجا قرار داشت، بوده است. این‌ها بودند که دین بودا را به چین منتقل کردند. مثلاً ایرانیان کسانی بودند که یک دوره کامل از متون سانسکریت به زبان فارسی ترجمه کردند و گفته می شود که برخی از هندوها برخی از

با رقابت دانشگاهی است که توانسته از آمریکا جلو بزنند. دانشگاه باید قوی شود، کمی و کیفی شود. من نمی گویم ما استاد باکیفیت نداریم بسیار هم داریم که البته بر سر کار نیستند.

بنابراین ما باید یاد بگیریم که به دانشگاه خودمان واقعا اهمیت دهیم ایرانی‌ها بالاترین استعداد را دارند اما استعدادشان زایل می شود ولی آن‌ها نهایت استفاده را می کنند. از استادان خودشان بهره می برند و استادان خارجی می آورند و سرمایه گذاری می کنند. سرمایه گذاری در چین تنها بر روی صنعت نیست همه علوم با هم پیوستگی دارد مثل ظروف مرتبط و به هم پیوسته است. مثلاً ایران شناسی قوی دارند. مؤسسات و مراکز ایران شناسی زیادی هم دارند. بنابراین وقتی چین با آمریکا رقابت می کند، دانشگاه‌ها هستند که رقابت اصلی را انجام می دهند و ما باید به این نکته توجه کنیم.

|| متأسفانه به نظر می رسد هنوز که هنوز است اهمیتی که ما به

رایزن فرهنگی پیشین ایران در سودان و تونس در گفتگو با مهر:

شمال آفریقا و مغرب عربی دارای ظرفیت‌های بسیاری برای ایران است



شمال آفریقا و مغرب عربی و کشورهایی که در این حوزه فرهنگی قرار می‌گیرند، همواره برای ایرانیان مهم بوده است تا جایی که ایرانیانی در طول تاریخ به گسترش فرهنگ ایران در آنجا همت گمارده و تلاش کرده‌اند. سودان و تونس از جمله این کشورها هستند که از لحاظ سیاسی و فرهنگی در این زمان هم برای کشورمان مهم بوده‌اند. برای شناخت و معرفی برخی از ویژگی‌ها و ترکیب فرهنگی این پهنه فرهنگی، میزبان دکتر صادق رضانی گل‌افزانی، رایزن فرهنگی پیشین کشورمان در سودان و تونس در خبرگزاری مهر بوده ایم که متن گفتگو با وی از نظر می‌گذرد:

|| آقای دکتر با توجه حضور شما در دوره ای به عنوان رایزن فرهنگی در شمال آفریقا ابتدا بفرمایید ویژگی‌های فرهنگی این مناطق چیست؟

با تشکر از خبرگزاری مهر، سوالی که در حوزه معرفی ویژگی‌های شمال آفریقا و مغرب عربی فرمودید، سوال بسیار مهم و اساسی است که اساساً باید به عنوان یک ظرفیت مورد توجه قرار بگیرد. شمال آفریقا و مغرب عربی که به نام مغرب اسلامی شهرت دارد در طول تاریخ قبل از اسلام و بعد از اسلام ویژگی‌اش این بوده که اساساً دارای مردمانی متسامح، صلح‌جو، خردورز و به دنبال بهترین‌ها در حوزه‌های مختلف بوده‌اند.

نقشی که ایرانیان در قبل از اسلام در گسترش فرهنگ تسامح در شمال آفریقا و مغرب عربی داشته‌اند بخشی از رساله‌های کارشناسی ارشد و دکتری من را به خودش اختصاص داده است. اگر ما تاریخ سه هزار ساله‌ای را برای شمال آفریقا و مغرب عربی در نظر بگیریم در واقع این قابل تقسیم به ۱۵۰۰ سال قبل از اسلام و ۱۵۰۰ سال بعد از اسلام است. اگر بخواهم خیلی سریع از قبل از اسلام عبور کنم می‌توانم بگویم که شمال آفریقا و مغرب عربی با مرکزیت تونس دارای تمدنی به نام تمدن پذیرنده و نه تمدن عبور دهنده است. منظورم از تمدن پذیرنده در واقع غربال کردن و پذیرا بودن همه فرهنگ‌ها و ویژگی‌ها و خصوصیت‌های فرهنگی - اجتماعی ملت‌های مختلفی است که به دلایل مختلف از جمله وجود دریای مدیترانه و آب و هوای مدیترانه‌ای میل به این منطقه داشته‌اند.

بنابراین این مسئله آب و هوایی و خصوصیت‌های فرهنگی، در این منطقه جاذبه‌های فراوانی را ایجاد کرده. به علاوه اینکه نژاد آفریقایی یک نژاد بربری است که برخلاف آن چیزی که ترویج می‌شود و نوعی خشونت‌گرایی را در بعضی از کتابها از آنها به یاد داریم اما وقتی که شما به آن مناطق سفر می‌کنید، متوجه می‌شوید که بربرها انسان‌هایی بسیار انسان‌دوست، وحدت‌گرا و در واقع اهل توحیدند. به همین دلیل اسلام با تمام ویژگی‌های صلح‌طلبانه و انسان‌دوستانه‌اش وارد منطقه شمال آفریقا و مغرب عربی اسلامی شد.

با توجه به اینکه همان سال‌ها به عنوان رایزن فرهنگی در کشورهای سودان و تونس بودم و به عنوان اولین رایزن فرهنگی بعد از نهضت بیداری اسلامی وارد تونس شدم با نگاه کاملاً ملو از شناخت می‌گویم که شمال آفریقا و مغرب عربی دارای ظرفیت‌های ناشناخته‌ای هستند که موسسات و نهادهای ما باید به آن توجه کنند. این منطقه می‌تواند به عنوان انبار ظرفیت‌های اقتصادی قلمداد شود. شاید اینکه غرب، آفریقا را به عنوان یک آفریقای خشن، عقب‌مانده و نیازمند معرفی می‌کند، دلایل این باشد که

تونس اعزاز فرمودند که به عنوان شهر محبین اهل البیت معروف بود و بعد اینها به مهدیه رفتند و در دوره‌های بعد حکومت فاطمیان قریب به ۷۰ سال در آنجا تأسیس شد که بعد همین فاطمیان، القاهره و الازهر را تأسیس کردند. ریشه‌های حب آل البیت در تونس به اندازه‌ای قوی است که ابن ابی ضیاف در کتاب معروف خود به نام «العلطفاء» اشاره می‌کند که زنان تونسی حتی یهودیان شان در هنگام زایمان برای تسهیل زایمان یا محمد، یا علی می‌گویند. این جالب است که شما از زبان یکی از معروف‌ترین مورخین تونسی به نام ابن ابی ضیاف در کتابش می‌خوانید. در آنجا نام‌گذاری فرزندان دوقلو به نام‌های حسن و حسین بسیار متداول است.

تأثیر عاشورا تا یک قرن پیش در تونس بسیار مشهور بود. گرمی داشت برگزاری مراسم ابی عبدالله در تونس و احترامی که تونسی‌ها از همان آغاز اسلام تاکنون برای خاندان پیامبر قائل بودند ویژگی‌هایی است که ریشه در تاریخ و تمدن تونسی‌ها دارد که همان طور که گفتم تونسی‌ها متسامح هستند و فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را غریب می‌کنند و بهترین‌ها را می‌گیرند. لذا با این نگاه بسیار مثبت اساساً با فرهنگ ایران اسلامی بسیار نزدیکند و امروزه دانشجویان بسیاری در تونس رساله‌های خودشان را به حوزه ایران و انقلاب اسلامی ایران اختصاص می‌دهند.

|| با توجه به اینکه مسلمانان در شمال آفریقا سنی هستند اما با اهل سنتی که همسایه‌های ما هستند فرق می‌کنند. ظاهراً رگه‌های تصوف در شمال آفریقا بسیار قوی هست. نقش تصوف را در تلطیف روحیه تسامح و مدارا چگونه می‌بینید؟

در کتاب گسترش اسلام در سودان و در رساله کارشناسی ارشد تحت عنوان تصوف در قرون ۱۰ تا ۱۴ هجری در سودان به این نکته ظریف اشاره کرده‌ام. نکته‌ای که وجود دارد این است که در قرن پنجم هجری شیخ عبدالقادر گیلانی از منطقه شفت فومات که در بیست کیلومتری رشت واقع شده است، به سودان مهاجرت می‌کند و سالها به فرهنگ سازی بر اساس خصوصیات مردم شمال آفریقا اهتمام دارد. یعنی این نگاه خردمندانه شیخ عبدالقادر گیلانی که به مقابله با فرهنگ‌های بومی مردم شمال آفریقا نمی‌پردازد، فرصتی را ایجاد می‌کند تا آنها با آغوش

می‌خواهد مردمان منطقه آسیا و خاورمیانه به آنجا دسترسی نداشته باشند. در حالیکه خودشان بیشترین بهره‌برداری را که به نظرم سوء استفاده اقتصادی از آن است، انجام می‌دهند. بنابراین شناخت دقیق از این منطقه یک ضرورت است که بایستی به صورت مطالعاتی، پژوهشی به آن نگرست و حتی پیشنهاد مشخص من این است که در دانشگاه‌های مختلف کشورمان واحدها و مراکز مطالعاتی به نام مرکز مطالعاتی شمال آفریقا به وجود بیاید که این ظرفیت‌ها را به صورت علمی جستجو، مطالعه و مورد مذاقه قرار بدهند.

جالب این است که در دانشگاه‌های شمال آفریقا و مغرب عربی، موسسات، مراکز و مباحثی را داریم که به اسلام شناسی و ایران شناسی توجه ویژه‌ای دارند. توجه آنها به آموزش و فراگیری زبان فارسی بسیار مورد توجه است و دلیل آن هم مشخصاً این است که آنها به ایرانیان اعتماد بسیار زیادی دارند و معتقدند که ایرانیان در طول تاریخ خدمات شایانی را به گستره اندیشه‌های انسانی در آن مناطق داشته‌اند.

جالب است بدانید که وزیر اسبق فرهنگ تونس به من گفت که اگر تاریخ و تمدن ایرانی را از تاریخ و تمدن تونس حذف کنیم، این تاریخ و تمدن فروخواهد ریخت. در واقع تا این اندازه‌اتکای تاریخ و تمدن تونس به تاریخ و تمدن ایران است. حتی در یکی از شهرهای تونس به نام العیروان که ایرانیان آن را تأسیس کرده‌اند، وقتی شما وارد شهر می‌شوید شاهدید که سی هزار ایرانی اقدام به شروع و ارائه تمدنی از تمدن ایرانیان مسلمان می‌کنند که در سال ۵۰ هجری شکل می‌گیرد.

نکته جالب این حضور خوش نام بودن ایرانیان در دوره‌های مختلف تاریخی است. هیچ ایرانی‌ای در تاریخ تونس به عنوان ایرانی بد ثبت نشده است. این فرصتی برای تعمیق و گسترش مناسبات بیشتر بین ایران و تونس در حوزه‌های مطالعات و غیره است.

|| آقای دکتر ترکیب دینی در آنجا چگونه است؟

همان طور که مستحضرد، در شمال آفریقا، مغرب عربی و تونس به دلایل مختلف، امروزه مذهبی در آنجا در ظل دین مبین اسلام به نام مذهب امام مالک یا مالکی غالب است. امام مالک در واقع شاگرد امام صادق (ع) بوده. امام صادق (ع) در همان ابتدای ولایتش دو نماینده به نام ابوسفیان و حوانی را به سرزمینی به نام مسکن در منطقه

رویکرد خردورزانه همواره تلاش کرده‌اند که از این فرصت به دست آمده بهترین استفاده را بکنند.

|| در سال گذشته در سینمای حقیقت فیلمی در ارتباط با بهار عربی در تونس ساخته شد که صریحا در آنجا اعلام می‌کند که بهار اسلامی نیست و الصاق پسوند اسلامی اصلا درست نیست. حضرت تعالی خیلی به بیداری اسلامی اشاره کردید می‌خواستیم تعریفشان را بدانیم که آیا واقعا اینجوری است؟ چگونه است؟

در سال ۲۰۱۱ وقتی وارد تونس شدم دو تا مستند تولید کردیم که از شبکه‌های مختلف تلویزیونی پخش شد. از جمله شبکه العالم - یکی بیداری اسلامی در تونس و یکی هم بیداری اسلام در مصر بود. ما در این دو مستند دو سؤال از دو گروه مختلف جامعه تونس یعنی هم گروه اسلام گرا و هم لایک انجام دادیم. سؤالان این بود که آیا این بیداری، بیداری اسلامی است یا نه؟ دوم آیا این بیداری ریشه در انقلاب اسلامی ایران دارد و یا ندارد؟ پاسخ‌دهندگان افرادی بودند که سالها در زندان‌های بن علی گرفتار بودند. یکی از این پاسخ‌دهندگان دکتر صادق شرو که بیش از ۱۷ سال در انفرادی بوده گفت چگونه می‌شود که این بیداری، بیداری اسلامی نباشد در حالیکه ما در قرآن کریم آیه «وَسَيُعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَلَيْسَ لِمُتَقَلِّبِ يَفْلُئُونَ» را داریم. چگونه می‌شود که خداوند ندای مظلومین را در گوشه‌های زندان نشود؟ چطور می‌شود که خدا دعاهای ما را نشنود و ما را رها کند؟ پس امر الهی باعث شکل گیری این نهضت و انقلاب شد.

دیگران هم گفتند که خداوند می‌فرماید «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»، این حرکت مردمی و برکت الهی مفهوم دینی و الهی دارد، از شاخصه‌های بیداری اسلامی که منطبق با فرمایشات مقام معظم رهبری بود، پر شدن مساجد از جوانان بود. حجاب در سطح بسیار گسترده در دانشگاه‌ها بود که در دوره بن علی ممنوع بود. اگر این بیداری، بیداری اسلامی نبود چگونه این اقبال عمومی به این سمت فراهم شد؟

شاخصه بعدی انتشار کتب در حوزه دینی بود. شاخصه سوم احیای مسجد جامع زیتونه که پرورش دهنده علمای زیتونی است که نقش حوزوی و دینی را در تونس ایفا می‌کنند. که این خلدون یکی از پرورش یافتگان آن است. ایجاد شدن این مراکز در کنار موسسات آموزش قرآنی همه گویا و تاکید بر این نکته است.

بسیار ضدآمریکایی و صهیونیست هستند و همواره در کنار ملت فلسطین بوده‌اند. بنابراین نگاه‌های این ملت در طول تاریخ همسان نگاه ایرانیان و به ویژه نگاه انقلاب اسلامی بوده است.

|| ما ایرانی‌ها که به قول معروف مدعی وحدت اسلامی و گفتگوی تشیع و جهان تسنن هستیم، چه استفاده‌ای توانسته‌اند از ظرفیت تصوفی که در تونس موجود است بکنیم؟ همچنین اشاره کردید که سلفی‌ها با پول عربستان تلاش می‌کنند که مذاهب اهل سنت را یکی بکنند و این تنوع را از بین ببرند و وهابی‌ها و تکفیری‌ها به شدت مخالف تصوف هستند. ما در حوزه گفتگوی تشیع و تسنن از این ظرفیت چه استفاده‌ای توانستیم بکنیم؟

به هر حال آن چیزی که مسلم است هم حاکمیت و هم ملت تونس به ویژه بعد از نهضت بیداری اسلامی رویکردهایش رویکردهای وحدی بوده است. یعنی ما در آنجا به هیچ عنوان مباحثی نه در حوزه علما و نه در حوزه نخبگان دانشگاهی و ... که به دنبال تنش‌های مذهبی باشند را نداشته‌ایم. شاید یکی از خصوصیت‌های ویژه تونس این باشد که همیشه دعوت به وحدت اسلامی می‌کرده‌اند. اولین کنفرانس وحدت اسلامی در همان ابتدای نهضت بیداری اسلامی توسط دانشگاه و مسجد الزیتونه تحت عنوان جامع زیتونه برگزار شد و علما و بزرگان تونس در آنجا سخنرانی کردند و محور وحدت اسلامی را پیامبر اکرم (ص) مطرح کردند.

آخرین نکته اینکه در تونس هیاتی از علمای تونس تحت عنوان جریان وحدت اسلامی علمای زیتونی تشکیل شد که شهر به شهر می‌چرخیدند و با ائمه جمعه و جماعات مساجد مختلف ملاقات می‌کردند و آنها را به وحدت دعوت می‌کردند. بسیاری از این برنامه‌ها با همکاری نهادهای جمهوری اسلامی ایران و توسط مقامات تونس بود. از رابری جمهوری اسلامی درخواست می‌کردند همگام و همزمان با همدیگر این برنامه‌ها اجرا می‌شد. لذا خوشبختانه تعامل بسیار خوب بین این دو کشور در عرصه‌های مختلف داشته و دارد که می‌تواند الگویی برای روابط دوجانبه بین ایران و کشورهای مختلف بشود. ظرفیت‌های تاریخی خیلی کمک کرد. علی‌رغم تغییر دولت‌های بسیار زیاد بعد از نهضت بیداری اما همه در اولویت سیاسی‌شان همکاری با جمهوری اسلامی را مورد نظر قرار دادند. این دو کشور با

باز تفکر او را بپذیرند. این تفکر، تفکری به عنوان حب آل بیت بوده که به نظر نوعی تصوف متناسب با آب و هوا و خصوصیت‌های فرهنگی منطقه سودان، شمال آفریقا و

مغرب عربی می‌کند و به بروز و ظهور می‌رسد. این تفکر به اندازه‌ای خواهان داشت که بسیاری از منازعات و درگیری‌های قبیله‌ای در منطقه شمال آفریقا به واسطه مشایخ طرق صوفیه‌ای که به قادری بودن معروف شده بودند، جلوگیری می‌شد. یعنی در واقع فرهنگ مماشات و صلح طلبی که صلح معروف بقط در واقع یکی از ثمرات حضور این شیخ ایرانی است، که این تفکر اسلامی را در آنجا ترویج داد. بعد از چهار قرن یعنی در قرن نهم هجری، ایرانی دیگری از علمای ایرانی از منطقه کبودرآهنگ همدان به نام شیخ تاج الدین بهاری همدانی به تبعیت از شیخ عبدالقادر گیلانی که در زبان عربی به الجیرانی شهرت دارد و امروز بسیاری از فامیلی‌های مردمان شمال آفریقا و مغرب عربی الجیرانی است، همان مسیر را ادامه داد و در واقع پلی بین قرن پنجم و قرن نهم ایجاد کردند که از گذرگاه این پل، فرهنگی به نام فرهنگ ممانعت و مبارزه با خشونت به وجود آمد که به قدری در فرهنگ مردم شمال آفریقا و مغرب عربی توسعه پیدا کرد که امروزه در تونس بیش از دو میلیون نفر متصوفه حضور دارند و اینها در واقع با اذکار و ادعیه‌ای که عمدتاً مشحون از حب آل‌البیت (ع) است سعی می‌کنند که از دینشان صیانت بکنند. ضمن اینکه از عناصر فعال اجتماعی هستند و در مناصب و امور مختلف کشور حضور فعالیت دارند، اما فعالیت‌های فکری و فرهنگی خودشان را بر اساس باورهای صوفیانه ادامه می‌دهند.

بنابراین تفاوت تصوف مردم شمال آفریقا و مغرب عربی با آن چیزی که در حاشیه کشور خودمان وجود دارد، این است که این دو ایرانی با درک بسیار دقیق و شناخت کاملاً عمیق از آن منطقه وارد آنجا شدند و تراجمی با فرهنگ آنجا ایجاد نکردند. همین نگاه امروز موجب شده که مردم آنجا در برابر جریان‌های تکفیری، خشونت‌گرا و وهابیت بایستند. هیچ زمان فراموش نمی‌کنم که مشایخ و ائمه مساجد سودان به من می‌گفتند که وهابی‌ها در کشورمان پول می‌دهند که مسجد بسازند تا شرایط خودشان را تحمیل کنند، اما ما به آنها می‌گفتیم که اینجا جای شما نیست، اینجا سرزمین حب اهل‌البیت است و ما اجازه نمی‌دهیم که وهابیت رشد کند.

دقیقا همین مسئله در دو قرن پیش در کشور تونس رخ داد. یعنی زمانی که محمدبن عبدالوهاب نام‌های به علمای زیتونی نوشت که از علمای برجسته اسلامی در تونس هستند و از آنها دعوت کرد که به وهابیت بپیوندند. اینها پاسخ ندان شکنی به او دادند که امروز، چندین کتاب در این زمینه منتشر شده از جمله کتاب پروفیسور احمد الطوبلی در مورد نامه محمدبن عبدالوهاب به علمای زیتونه، پاسخی بسیار محکم در رد وهابیت است. سرزمین تونس سرزمین صلح و دوستی و اسلام تسامح است و با خشونت‌گرایی هیچ تضامن و نسبتی ندارد و لذا محمدبن عبدالوهاب از آن لحظه سعی کرد که این را در ذاکره خودش محفوظ بدارد و به تقابل با این تفکر بپردازد، اما هیچ‌گاه موفق نشد.

امروز جریان داعش که در برخی از کشورهای شمال آفریقا و مغرب عربی از جمله لیبی و تونس ظهور و بروز دارد، از ظواهری هستند که ریشه در فرهنگ و تمدن اسلامی آنجا ندارد. بلکه اینها در واقع تفکرات وارداتی هستند که با سرمایه‌گذاری‌های خارجی و اراده بیگانگان ورود پیدا کردند و الا مردم تونس از عضویت در داعش و پذیرش خشونت بری هستند. فرهنگ مقاومت در تونس ریشه در تاریخ آنجا دارد. شیخ عبدالعزیز ثعالبی و شیخ محمد صالح النیفر دو تا از رهبران مبارزه با اسرائیل و صهیونیسم بودند که سه هزار بسیجی را در زمان خودشان تربیت کردند و شهیدایی در آنجا دادند. اینها ظرافتی است که نشان از این دارد که مردم تونس مردمی هستند که اولاً ظلم‌ستیز و استکبارستیزند،



در گفتگو با مهر عنوان شد:

مشروعیت نظام به آرای مردم گره خورده است/نسبت مقبولیت و مشروعیت

باشد، پذیرش مردم هم شرط دیگری است.

حجت الاسلام ذوعلم اظهار داشت: در نامه ای که امام(ره) در پاسخ پرسش آیت الله مشکینی در زمان بازنگری قانون اساسی در سال ۶۸ نوشتند، صریحا به این مسئله تصریح کردند. بنابراین نقش مردم یک نقش اساسی است و صرفا یک نقش تشریفاتی در مشروعیت نظام سیاسی اسلامی نیست. مقام معظم رهبری در بیانات متعددی که داشتند باز بر این مسئله تاکید داشتند. بنابراین دیدگاه امام و مقام معظم رهبری بر اساس این استناداتی که عرض کردیم کاملا یکی است.

ذوعلم در مورد اینکه حکومتی که اگر مقبولیت مردمی نداشته باشد آیا از نظر امام(ره) مشروعیت دارد؟ گفت: خیر چنین حکومتی مشروعیت ندارد؛ زیرا که باید

باشند که از این نظریه امام(ره) که از دل فقه، ولایت فقیه را درآورد، پاسداری کنند. به گمانم انتخابات یکی از راهکارها و ابزارهایی است که مردم سالاری را نشان می دهد. آراء است که صاحبان قدرت را به قدرت می نشاند، از رهبری گرفته تا ریاست جمهوری و مجلس خبرگان و نمایندگان مجلس. بعضی ها با واسطه و بعضی ها بدون واسطه، توسط مردم انتخاب می شوند. انتخاب خود رهبری هم بسته به انتخاب مردم است. منتخبین مردم در مجلس خبرگان، رهبر نظام جمهوری اسلامی ایران را انتخاب می کنند، فلذا مردم به سالاری خود واقف هستند و باید حافظ این سالاری باشند. دلیر در پایان گفت: در اندیشه سیاسی امام راحل، مردم و کوخ نشینان ارزش بسزایی دارند. در آرای امام، مجلس در رأس هرم و امور است، زیرا منتخبین مردم در مجلس

مقبولیت مردمی در تأسیس و حفظ مشروعیت حکومت اسلامی نقشی تعیین کننده دارد. در نظام مبتنی بر مردم سالاری دینی، نه تنها بدون حضور مردم امکان تأسیس حکومت وجود ندارد بلکه حتی به نظر می رسد در اندیشه حضرت امام(ره) و مقام معظم رهبری مقبولیت مردمی و حضور مردم در تعیین سر نوشت خود لازمه مشروعیت حاکمیت است. رهبر معظم انقلاب در بیاناتی می فرماید: «افرادی گمان نکنند که امام بزرگوار ما، انتخابات را از فرهنگ غربی گرفت و آن را قاطی کرد با تفکر اسلامی و شریعت اسلامی؛ نه، اگر انتخابات و مردم سالاری و تکیه به آراء مردم، جزو دین نمی بود و از شریعت اسلامی استفاده نمی شد، امام هیچ تقیدی نداشت؛ آن آدم صریح و قاطع، مطلب را بیان می کرد.»

در این باره با حجت الاسلام بهرام دلیر و حجت الاسلام ذوعلم دو تن از اعضای پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی گفتگو کرده ایم که از نظر می گذرد:

مشروعیت به مقبولیت مردمی گره خورده است

حجت الاسلام بهرام دلیر، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در پاسخ به این سوال که مردم سالاری و مقبولیت مردمی نظام در اندیشه امام(ره) چه جایگاهی دارد، گفت: امام(ره) مردم را ولی نعمت صاحبان قدرت می داند. امام(ره) مردم را باعث و بانی آزادی زندانیان در زمان قبل از انقلاب می داند. امام(ره) مردم را باعث رهایی از تبعیدشان می داند و معتقد است، مشروعیت و مقبولیت نظام وقتی که حکومت می خواهد به فعلیت برسد، بستگی به آراء ملت دارد و مشروعیت به آراء ملت گره خورده است.

حجت الاسلام دلیر ادامه داد: اما نظریه رقیب بر این باور است که انتخابات و آراء مردم تزئینی است و چندان اثربخش نیست. برخی می گویند چه کسی به مردم حق داده است که انتخاب کنند؛ و یا بعضا برخی به صورت جسورانه می گویند ملت و توده ها، شعور انتخاب ندارند و فقط یکسری از نخبگان حق رأی و انتخاب دارند. امام(ره) مردم را سالار نمی کند بلکه می گوید اساسا مردم سالار هستند و برای این حرف مستندات قرآنی هم دارد «لقد کرّمنا بنی آدم» کل اولاد آدم را خداوند منان، جایگاه ویژه ای داده است. خواص و عوام در قرآن نیست. از نظر آفرینش به قول شهید مطهری ملت آزاد آفریده شده اند به قول آیت الله جوادی آملی هم ملت در نظام تکوین و آفرینش آزاد آفریده شده اند. فلذا امیرالمومنین(ع) فرمود: ای کمیل تو حق نداری برده دیگری باشی زیرا خداوند تو را آزاد آفرید همانطور که همه را آزاد آفرید. در اندیشه سیاسی امام(ره) خداوند مردم را آزاد آفریده است. فلذا مطابق فقه شیعه، مردم اگر از امام معصوم اقبال نکنند، می رود خانه نشین می شود. اما در بحث اهل سنت بعضی نظریه ها بر این عقیده اند که به زور شمشیر هم که شده باید به حاکمیت رسید.

وی افزود: مردم، بایستی هم پای صندوق های رای بروند و رأی دهند و هم دیگران

را به رأی دادن تشویق کنند زیرا مردم سالاری و سالاری مردم با مشارکت فعال مردم گره خورده است. اگر مشارکت منفعلانه داشته باشیم، قطعاً آسیبی بر مردم سالاری خواهد بود. فلذا سالاری مردم را باید خود مردم با مشارکت فعال در انتخابات حفظ کنند.

حجت الاسلام دلیر درباره شاخصه های



هدف نهایی از حکومت سیاسی اسلام زمینه سازی برای رشد و تعالی جامعه اسلامی باشد و نه صرفا احراز قدرت سیاسی توسط افراد خاص. در حقیقت این مسئله به فلسفه سیاسی اسلام بر می گردد که قدرت و سیاست را مقدمه تعالی و رشد معنوی و تربیت جامعه می داند و اساسا تربیت و تعالی معنوی بدون وجود یک زمینه انتخاب آزاد و اعمال اراده خود انسان قابل تحقق نیست.

وی در پایان گفت: از سوی دیگر اصلا برای فقهی که از وصف عدالت برخوردار باشد اعمال زور و تحمیل حکومت بر جامعه برای حاکمیت او نوعی اجتماع نقضین است. یعنی این اعمال زور با عدالت تناقض دارد و قابل قبول نیست بنابراین پذیرش و تایید مردم نقش مهمی در مشروعیت دارد. در کنار این مسئله سایر شرایط هم باید باشد به عبارت دیگر مقبولیت مردمی شرط لازم است اما شرط کافی نیست.

هستند. به نوعی مجلس خانه ملت است و سالاری مردم با انتخابات تضمین، حراست و استمرار پیدا می کند؛ و اگر روزی انتخابات به چالش کشیده شود، قطعاً سالار بدون مردم هم به چالش کشیده خواهد شد.

مقبولیت مردمی شرط لازم است اما شرط کافی نیست

حجت الاسلام علی ذوعلم، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی نیز در این باره به خبرنگار مهر گفت: امام(ره) در بیانات مختلفی این دیدگاه را مطرح کرده اند که یک بعدی از مشروعیت نظام اسلامی، به پذیرش مردم و قبول مردم بر می گردد؛ در کنار سایر ویژگی هایی که یک نظام اسلامی مشروع باید از آن برخوردار باشد تا اینکه از نظر تشریع الهی پذیرفته شود؛ از قبیل فقاقت ولی امر و فقاقت حاکم و صلاحیت های دیگری که باید داشته

انتخاب به خبرنگار مهر گفت: بدون اینکه از گروه یا حزبی نام ببرم، شاخصه های انتخاب را بیان می کنم؛ یکی شاخصه های اخلاقی است، واقعا کاندیدایی که صاحب اخلاق نیست، قطعاً به درد ملت و منافع ملت نمی خورد. دوم شاخصه باور هاست؛ یعنی کاندیدایی را باید برگزید که معتقد به خدا و آخرت است. چنین شخصی قطعاً به خودش اجازه نمی دهد به دیگران تهمت و افترا ببندد. سومین شاخصه در بحث انتخابات مردم سالارانه، بحث های دانش سیاسی و تخصص است که باید به آن بهای زیادی داد. چهارمین شاخصه باور به این انقلاب و خون شهدا و اسرا و آزادگان است. آنهایی که اهل مبارزه بودند و هستند با آنهایی که نیستند هر دو مشخص اند.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی تصریح کرد: باید کسانی را انتخاب کرد که به قانون اساسی و ولایت فقیه معتقد باشند و بر این باور

محمد صادق کوشکی در گفتگو با مهر:

ادبیات سیاسی ما باید برآمده از دین باشد/ دوگانه «تندرو و میانه رو» دینی نیست



استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران ادامه داد: به همین خاطر وقتی از مفاهیم سیاسی دنیا از واژه میانه رو و تندرو استفاده می شود، در چارچوب باورها و ارزش های غیر دینی چنین بحث هایی طرح می شود. ما در مفاهیم دینی تعبیری به معنای تندرو و میانه رو نداریم، اگر کسی تکالیف الهی را به دقت انجام دهد یک مکلفی است که توانسته سربلند در برابر خدا بیرون بیاید و اگر کسی وظایف و تکالیف خودش را در برابر خدا انجام ندهد آن وقت شرمند و سرافکنده است. اگر کسی در انجام تکالیف الهی تندروی کند، بدین معنی که بخواهد با دقت و سرعت تکالیف الهی را انجام دهد این یک امتیاز است و در حوزه انجام تکالیف الهی تندروی را باید به عنوان یک ارزش تلقی نمود.

کوشکی تصریح کرد: معمولاً کسانی که از این واژه ها (تندرو-میانه رو) استفاده می کنند، خیلی تعلقی به مبانی و مفاهیم دینی ندارند و شاید آشنایی با مفاهیم دینی ندارند؛ و الا ما در بیانات حضرت امام (ره) یا رهبر انقلاب هیچ وقت از این مفاهیم وارداتی نمی بینیم، بلکه از مفاهیمی استفاده می کنند که ریشه دینی و قرآنی دارد. مثل خودی و غیر خودی یا انقلابی و ضد انقلاب، اینها واژه هایی هستند که ریشه شان در فرهنگ و هویت دینی و ملی ماست.

این استاد دانشگاه تهران در مورد اینکه ادبیات سیاسی تندرو و میانه رو از چه اندیشه ای ناشی شده است گفت: این مفاهیم برآمده از ادبیات لیبرالیستی و ادبیات مارکسیستی است و براساس آن مبانی و ارزش هایی است که در آن دو عرصه وجود دارد. از گذشته تا به امروز در مقطعی که ادبیات چپ و مارکسیستی

رهبر معظم انقلاب در دیدار اخیر خود با مردم نجف آباد استفاده از دوگانه «تندرو و میانه رو» را برگرفته از ادبیات سیاسی دشمنان خواندند. ایشان با بیان اینکه «میانه روی» در برابر «انحراف» است و نه «تندروی» تصریح کردند: «تندروی در صراط مستقیم چیز بدی نیست. آنهایی که میگویند تندرو، منظورشان کسانی است که در راه انقلاب مصمم تر و پایدارترند؛ حزب اللهی ها را میگویند تندرو. میانه رو [هم] کسی است که در مقابل آنها تسلیم باشد.» در تشریح این بیانات رهبری با دکتر محمدصادق کوشکی، عضو هیأت علمی دانشگاه تهران گفتگویی انجام داده ایم که از نظر می گذرد:

کوشکی در تشریح بیانات مقام معظم رهبری درباره عدم استفاده از ادبیات سیاسی دشمن به خبرنگار مهر گفت: یکی از نکاتی که در انقلاب اسلامی و پس از آن جمهوری اسلامی به عنوان مبنا قرار گرفته است، این است که ادبیات سیاسی ما باید برآمده از ادبیات دینی مان باشد؛ یعنی اینکه آنچه که در ادبیات سیاسی دنیا مرسوم و رایج است الزاماً برای نظام و انقلاب ما کارآمد نخواهد بود.

وی افزود: به همین خاطر می بینیم حضرت امام (ره) در مقاطع مختلف از واژه هایی که برای بیان قطب بندی های جهان استفاده می شد، استفاده نمی کردند بلکه از مفاهیم قرآنی مانند جهان استکبار، مستکبرین، مستضعف و امثالهم استفاده می کردند انقلاب اسلامی می خواهد مفاهیم را هم مفاهیم متفاوتی بکند.

قدیری ایبانه در گفتگو با مهر:

هر مسیری خارج از اسلام خارج از اعتدال و میانه روی است



اما عده ای اعتدال را به معنی حرکت بین اسلام و ضد اسلام تعبیر می کنند که این تعبیر البته خود عین انحراف است. هر مسیری خارج از اسلام خارج از اعتدال و میانه روی است. در اصطلاح غربی حد وسط بین دو جناح افراطی را تعبیر به میانه می کنند. اما امروزه غربی ها به کسانی در ایران میانه رو می گویند که پوشش اسلامی ولی محتوای غربی دارند. از نظر آنان روحانیونی میانه رو هستند که لباس روحانیت بر تن دارند اما باورهای غربی و غیر اسلامی مغز آنها را پر کرده است. آنها ارزش های غربی را باور کرده و سعی می کنند تفسیری غربی از متون اسلامی ارائه کنند و عملاً راه را برای نفوذ دشمن هموار کنند. ارزیابی دشمن این است که در جوامع سنتی مقاومت صریح با دین ممکن نیست لذا بهتر است پوسته دین را حفظ کنند و از دور آن را متحول نمایند.

دکتر قدیری ایبانه در توضیح پرچسب زنی سیاسی به نیروهای مومن به انقلاب اسلامی و تندرو خواندن آنها توسط دشمن گفت: از ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی دشمن از چنین ادبیاتی بر علیه افراد مومن استفاده شده است. حتی در زمان حضرت امام تلاش کردند از

مستقیم یعنی صراط حق و صراط الهی، اتفاقاً خداوند بر شتاب در این مسیر تأکید کرده است که اینها در موضوعات مختلف مانند نماز حرکت با شتاب را تأکید می کند. حرکت در مسیر حق باید با شتاب باشد تا هرچه زودتر به مقصد غایی برسیم. در بعد اقتصادی نیز از شتاب در رفع مشکلات و رسیدن به اهداف سخن به میان می آید لذا در تعریف پیشرفت از جهش اقتصادی صحبت می شود. اما همواره دشمنان سعی کرده اند امیال پلید خویش را در غالب الفاظ زیبا جلوه داده و حرکت های صحیح ملت ها را در القاب و الفاظ منفی به کار ببرند. مثلاً وقتی اسرائیل غزه را بمباران می نماید بجای استفاده از عبارت جنایت ضد بشری، از عبارت انتقام و یا عبارت تلافی جویی بهره میگیرد. گویی که خطایی صورت گرفته است که نیاز به انتقام بوده است. لذا دشمنان این تعابیر را در مورد مسلمانان و مسئولین پایبند به اسلام مطرح می کنند.

وی با اشاره به مصادره مفهوم اعتدال و میانه روی در ادبیات غربی و به تبع آن برخی روشنفکران وابسته گفت: از دیدگاه اسلام اعتدال حرکت بر مسیر اسلام است

رهبری معظم انقلاب چندی پیش در دیدار مردم نجف آباد فرمودند: «اسلام، طرفدار میانه و طرفدار «وسط» است؛ وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا. اما «وسط» در اسلام چیست؟ در مقابل تندرو است؟ نه، «وسط» در مقابل منحرف است؛ الَّتِي مَنَ وَ الشَّمَالُ مَضَلَّةٌ وَ الطَّرِيقُ الْوَسْطَى هِيَ الْجَادَّةُ؛ این نهج البلاغه است. راه میانه یعنی راه مستقیم، راه جاده. اگر از این راه مستقیم منحرف شدید -چه به این طرف و چه به آن طرف- این غیر میانه است. پس در مقابل میانه رو تندرو نیست؛ در مقابل میانه رو منحرف است.» برای تبیین بیشتر این موضوع با محمدحسن قدیری ایبانه به گفتگو نشستیم.

قدیری ایبانه میانه روی را در ادبیات دینی همان صراط مستقیم نامید و در این خصوص توضیح داد: در سوره حمد به اهدنا الصراط المستقیم اشاره شده که در ادامه سوره به توضیح آن پرداخته شده است. این صراط راه آنان است که به آنها نعمت داده شده نه آنان که از راه حق منحرف شده اند. وی افزود: در حقیقت راه میانه از دیدگاه اسلام همان صراط مستقیم است. صراط

عبارت حزب اللهی بعنوان یک تعبیر منفی یاد کنند و وقتی می خواستند کسی را تحقیر کنند به او عنوان حزب اللهی می دادند. لذا حضرت امام با صراحت بر علیه این اقدام واکنش نشان دادند. وی با بیان اینکه امروزه حتی در صحنه انتخابات از عبارات تندرو برای منزوی کردن مومنان استفاده می شود، گفت: کسانی که در مقابل فساد بايستند و مبارزه کنند، تندرو نامیده می شوند. بکارگیری این عناوین توسط دشمن برای این است که مخالفت با فتنه و فساد را تضعیف کنند. وی در پایان اظهار داشت: متأسفانه بعضی ها بدون اینکه خود بدانند به عامل دشمن تبدیل می شوند و در تکرار تعابیر آنها علیه نیروهای مومن از همان ادبیات استفاده می کنند.

یک عضو هیأت علمی دانشگاه تهران:

لیبرال‌ها مروج اسلام‌رحمانی‌اند/نومینالیسم؛ ریشه لیبرالیسم



امروزه جدی‌ترین رقیب در برابر اسلام ایدئولوژی لیبرالیسم است. از این رو واکاوی مبانی و ریشه‌های این جریان ضروری است. درباره این موضوع و نسبت لیبرالیسم با اسلام گفتگویی با سعید حاجی‌ناصری، استاد علوم سیاسی و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران انجام شده است که در ادامه از نظر می‌گذرد؛

|| به عنوان اولین سوال، به صورت مختصر لیبرالیسم را تعریف کنید؟ آیا لیبرالیسم یک ایدئولوژی است پس چرا آنها ایدئولوژیک بودن را مذموم می‌دانند؟

نظرات مختلف درباره شکل‌گیری ایدئولوژی لیبرالیسم وجود دارد. بله، آنها دیگر نحله‌های فکری غیر لیبرالی را ایدئولوژیک می‌دانند؛ در صورتی که اینگونه نیست. اگر شما هر کتابی که درباره ایدئولوژی‌های سیاسی به نگارش درآمده را مطالعه کنید، اولین فصل آن کتاب درباره ایدئولوژی لیبرالیسم است. پس به عبارت بهتر، لیبرالیسم هم یک ایدئولوژی است و اگر بخواهم از اصطلاح مکتب‌تایر استفاده کنم می‌گویم: «آن کسی که می‌گوید ایدئولوژیک نیستیم، خود ایدئولوژیک است.» این نکته را باید اضافه کنم که فقط اموات و ارواح ایدئولوژیک نیستند و گرنه تمام انسانهای زنده ایدئولوژی دارند. پس از این مقدمه، بهتر است وارد این بحث بشویم که لیبرالیسم چگونه شکل گرفته است.

برخی قائل به این هستند که ریشه‌های لیبرالیسم، در نومینالیسم فلسفی است. نومینالیسم فلسفی، در مقابل کل‌گرایی فلسفی قرار می‌گیرد. کل‌گرایان فلسفی مثل افلاطون هستند و قائل به این هستند که مثل و کلیاتی وجود دارد که آن چه بر روی زمین است صرفاً سایه‌هایی از آن مثل‌ها هستند و در بهترین حالت این موجودات زمین از کلیات و عالم مثل بهره‌برده‌اند. اصطلاح متوکسیس را افلاطون به کار می‌برد و مشروعیت این موجودات، در این جاست؛ والا اینها صرفاً سایه‌هایی از عالم مثل و کلیات هستند و این‌ها که بر روی زمین هستند به صورت جدا دارای اصالت نیستند؛ بلکه این کلیات هستند که اصیل‌اند و اگر هم مشروعیت داشته باشند به خاطر بهره‌ای است، تاکید می‌کنم بر روی کلمه بهره‌ای متوکسیس، که از عالم مثل برده‌اند.

در مقابل از قرن ۱۱ و ۱۲ میلادی در غرب، نحله‌هایی شکل می‌گیرند که در مقابل این کل‌گرایی فلسفی قد علم می‌کنند که از مهمترین شخصیت‌های آن جریان، ویلیام آکام است. آنها ادعا می‌کردند که کلیات اصالت ندارند و اصلاً کلی‌ای وجود ندارد، هر چه هست همین امور جزئی است. به عبارت بهتر اگر ما می‌گوییم فنجان، این فنجان صرفاً لفظی است که ما بر روی فنجان‌های متعدد بر روی زمین گذاشته‌ایم؛ والا این فنجان کلی‌ای نیست که فنجان‌های روی زمین، برگرفته از این فنجان مثالی و کلی باشد. صرفاً یک لفظ است؛ یعنی تنها یک نامی است که به فنجان‌ها داده‌ایم برای اینکه ساده‌تر با امور برخورد کنیم و والا ذاتی برای امور وجود ندارد و هر کدام از این فنجان‌ها ویژگی‌های خاص خود و اصالت خود را نسبت به دیگری دارد.

در اینجا ما شاهد ظهور اندیشه‌ای هستیم که می‌گوید اجزاء هم مشروعیت دارند؛ به اینها اصالت تسمیه یا نومینالیسم می‌گویند و چون که افراد و مجموعه‌های متعدد مشروعیت دارند شما بعد ها تاثیر فکری این

نومینالیسم را در نظریه‌های و لاک می‌بینید که در آنجا افرادی هستند که در پای قرارداد اجتماعی می‌روند و ریشه فلسفی قرارداد اجتماعی در همان نهضت نومینالیسم یا اصالت تسمیه است و خیلی‌ها هم معتقد هستند که همین نومینالیسم ریشه لیبرالیسم در غرب است؛ به لحاظ فلسفی، برخی دیگر هم که به دنبال بحث‌های نظری نیستند و بیشتر از موضع جامعه‌شناسانه به قضیه نگاه می‌کنند، قائل به این هستند که لیبرالیسم ایدئولوژی بورژوازی است؛ یعنی لیبرالیسم و تقسیم‌بندی عمومی و خصوصی که دارد و همچنین در این ایدئولوژی به دنبال نفع فردی رفتن که به صورت پیامد ناخواسته منجر به نفع جمعی می‌شود که در اندیشه آدام اسمیت و برنارد ماندویل و امثالهم وجود دارند قائل به این هستند که لیبرالیسم ایدئولوژی بورژوازی نوخواسته‌ای است که به دنبال ایدئولوژی بوده است و لیبرالیسم را انتخاب کرده است.

آدام اسمیت در بحث دست نامرئی خود این را مطرح می‌کند که نفع فردی در نهایت باعث نفع جمعی می‌شود. بله دست نامرئی آدام اسمیت یک نوع مشروعیت بخشیدن به این است که شما به دنبال نفع فردی بروید که شما این را به نحو احسن در کتاب آلبرت هیرشمن تحت عنوان هواهای نفسانی و منافع می‌توانید پیدا کنید. که چگونه نظریات اشخاصی مانند ماندویل و آدام اسمیت باعث شکل‌گیری نهضتی شد که به دنبال نفع شخصی رفتن ادامه پیدا کند.

|| می‌شود گفت که همه اینها در به وجود آمدن لیبرالیسم کمک کرده است؟

بله همه این نظریه‌ها در یک واژه‌ای به اسم لیبرالیسم به سرانجام می‌رسد.

|| لطفاً درباره لیبرالیسم سیاسی که در واقع به عنوان یک مشی سیاسی در بین سیاست‌مداران مطرح است، اختصاراً توضیح دهید.

توجه داشته باشید که لیبرالیسم اساساً نخه محوری است و با مردم کاری ندارد. وقتی یکی از ریشه‌های لیبرالیسم را به لحاظ تاریخی قرارداد ماگاکارتا در سال ۱۲۱۵ میلادی بدانیم، این اشراف نخه هستند که می‌خواهند قدرت

پادشاه را محدود کنند و با توده‌ها کاری ندارند. لیبرالیسم اساساً نخه پرور است و توده‌ها و مکاتبی را که به دنبال اصالت دادن به مردم دان هستند را پوپولیسم می‌داند. اما لیبرالیسم‌ها داریم، لیبرالیسم نداریم!! ایدئولوژی لیبرالیسم در درون خود دارای انشعابات فراوانی است. برای مثال لیبرالیسم ایزابارلین با لیبرالیسم جان استوارت میل و یا لیبرالیسم رالز تفاوت دارد. پس ما با لیبرالیسم‌ها مواجه هستیم. اما در این که همه اینها قائل به این هستند که انسان است که جای خدا را می‌گیرد وجه اشتراک دارند و مخرج مشترک همه آنها اومانیزم است و همه در آن وحدت دارند.

|| برای مثال گروه خاصی در ایران تاکید دارند بر پارادوکسیکال نبودن لیبرالیسم سیاسی با اسلام. تا جایی که مشی سیاسی خود را لیبرالیسم سیاسی معرفی می‌کنند. به نظر شما آیا واقعاً اینگونه است و بین اسلام و لیبرالیسم سیاسی تضادی نیست؟

اینکه ما بتوانیم بین لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم فلسفی تفاوت قائل شویم و بگوییم لیبرالیسم سیاسی را می‌پذیریم و به لیبرالیسم فلسفی نه می‌گوییم به نظر بنده یک تاکتیک سیاسی است برای این که در یک جامعه دینی این گروه بتواند بقا پیدا بکند.

به عبارت بهتر اگر حزب توده در قبل از انقلاب رشد بسیار اساسی کرده بود، برای این بود که این حزب هیچوقت نمی‌گفت که من با دین مخالفم! چون حزب توده ایدئولوژی مارکسیستی داشت و در مارکسیسم هم ضدیت با اسلام وجود دارد و اگر ضد دین هم نباشد نسبت به دین خنثی عمل می‌کند زیرا مارکس می‌گفت: دین روح یک جهان بی روح است و بعد می‌گوید دین افیون توده هاست! یعنی چه؟ یعنی این که دین کارکرد مثبت هم برای مردم داشته زیرا بدبختی‌های مردم را به لحاظ روانی تخفیف می‌دهد. پس دین مشکلی ندارد و این شرایط اجتماعی بد و طاقت فرساست که باعث به وجود آمدن دین شده است. پس اگر ما شرایط اجتماعی را تغییر دهیم، دیگر نیازی به دین نداریم. منظور او از دین، افیون توده‌ها، همین است.

لیبرالی داشتند؛ مثل آرتور کوستلر و جورج اورول که این دو چپ بودند؛ افرادی چپ گرا بودند که بعدها از اندیشه چپ گرای خود برگشتند و می گفتند ما به دنبال چپ انسانی هستیم و سازمان سیا و کشورهای لیبرالی در تنازع با کمونیست و شکست کمونیست ها از همین نیروهای ستون پنجم استفاده کردند.

آنها به این نتیجه رسیدند که باید در جهان اسلام همان نظریه افراد میانه رو را عملی کنند تا به نتیجه برسند. مثلاً بیايند مسلمانان اعتدالی را (تاکید می کنم اعتدال گرا) که دل در گرو لیبرالیسم دارند را جذب و حمایت کنند تا از طریق مسلمانان میانه رو و اعتدالی بتوانند استحاله فرهنگی در ایران و جهان اسلام انجام دهند؛ به همین خاطر است که در کنار اینکه می گویند ما به لیبرالیسم سیاسی معتقدیم، می گویند ما به اسلام رحمانی معتقدیم، اسلام رحمانی، اسلام فتح الله گلنی است؛ منتهی با شرایط ایرانی خودش و همه اینها را آمریکایی ها و غربی ها در صدد این هستند که نیروهای اعتدال گرا و میانه رو هایی که وابستگی به ایدئولوژی لیبرالیسم دارند را حمایت کنند تا استحاله اساسی در جمهوری اسلامی ایران و کل جهان اسلام شکل گیرد. حتی این را برژینسکی در کتاب انتخاب خود مطرح کرده است که ما باید به دنبال تقویت مسلمانان اعتدال گرا و میانه رو باشیم، در بیان نتیجه گیری می شود گفت که این جریان معتدل لیبرال گرا، ستون پنجم دشمن هستند.

می توانند از یکدیگر عناصری را اخذ بکنند اما هیچ تمدنی نمی تواند به صورت درست، تمدنی دیگر را بپذیرد. یعنی تمدن ها به مثابه پارادایم هستند. اسلام و لیبرالیسم به مثابه پارادایم هایی هستند که با یکدیگر هیچ وجه مشترکی ندارند و در واقع دو پارادایم مخالف یکدیگر هستند. تمدن ها براساس منطق خود عناصر تمدن های دیگر را جذب می کنند. نه اینکه یک تمدن، تمدنی دیگر را درست بپذیرد، چون اگر به صورت درست بپذیرد دیگر پارادایم خود را ندارد. بنابراین اسلام و لیبرالیسم، هیچ گاه آشتی و سازش بین آنها اتفاق نمی افتد.

آیا در جمهوری اسلامی می توان مشی لیبرالیسم را اجرا کرد و به نتیجه موفقیت هم رسید؟

کتابی منتشر شده است تحت عنوان «ایجاد شبکه مسلمانان میانه رو در جهان اسلام» که نوشته دو جوان آمریکایی است. در این کتاب گفته شده است که غربی ها قائل به این هستند که در زمان جنگ سرد، بعضی کشورهای لیبرال با ایدئولوژی کمونیستی وارد نزاع شدند و این نزاع به این صورت نبود که به لحاظ فرهنگی لیبرالیسم را در کشورهای کمونیستی ترویج کنند و مردم به سمت ایدئولوژی لیبرالیسم تمایل پیدا کنند و اندیشه کمونیستی را پس بزنند. نه! لیبرال ها از کمونیست هایی استفاده کردند که میانه رو بودند و دل در گرو ایدئولوژی

اگر حزب توده موفق شد در جامعه ایران، برای این بود که هیچ وقت نمی گفت که من با دین مشکل دارم، اینها هم یاد گرفته اند و می گویند ما با لیبرالیسم سیاسی که در اندیشه آنها یعنی آزادی بیان را به رسمیت بشناسیم، حقوق اقلیت را به رسمیت بشناسیم و غیره... با اینها موافقیم، اما می دانند اگر بگویند که ما لیبرالیسم فلسفی را نیز پذیرفته ایم جامعه دینی ایران آنها را طرد خواهد کرد. به همین خاطر بین لیبرالیسم سیاسی و فلسفی تفکیک قائل می شوند، که این یک تاکتیک سیاسی برای بقاست و الا هیچ متفکر و حزب اصیلی نمی تواند قائل به جدایی مبانی فلسفی لیبرالیسم از مبانی سیاسی اش باشد.

به طور ساده نظریه جان لاک در حوزه شناخت است که به لحاظ فلسفی پایه ای است برای نظریه لاک در حوزه رواداری سیاسی و تساهل سیاسی و اگر این نظریه شناخت لاک نبود، پایه فلسفی برای نظریه تساهل در حوزه سیاست وجود نداشت، پس در نتیجه نمی توان قائل به این تفکیک شد و قائلان به این تفکیک، تاکتیک سیاسی را دنبال می کنند که بتوانند در جامعه دینی بقا داشته باشند.

آیا اصلاً می توان بین لیبرالیسم و اسلام جمع کرد یا نه؟

نه. قائل به این هستیم که اسلام و لیبرالیسم دو تمدن متفاوت ایجاد می کنند. توجه داشته باشیم که تمدن ها

در گفتگو با مهر عنوان شد:

پنج نظریه مستشرقان درباره قرآن



با افکار و روش ها و منش های عصر جاهلیت سازش پیدا کرده و بعضی از افکار آن دوران را پذیرفته است. این مستشرقان اعتقاد بر انعکاس آیات قرآن از فکر و فرهنگ مردم آن دوران دارند. اسکندرلو درباره جدیدترین آرای ارائه شده توسط مستشرقان درباره قرآن کریم گفت: عقاید مستشرقان در آخرین مجموعه منتشر شده با عنوان «دایره المعارف قرآن لایدن» در پنج جلد آمده است که سر ویراستاری آن را دکتر «مک اولیف» به عهده داشته است. دو جلد این مجموعه تاکنون به زبان فارسی منتشر شده و افراد علاقمند به آشنایی با عقاید مستشرقان می توانند به ترجمه های این مجموعه به زبان فارسی یا نسخه اصلی آنها به زبان انگلیسی مراجعه کنند.

عضو هیات علمی جامعه المصطفی العالمیه در ادامه افزود: عده ای از مستشرقان هستند که الهی بودن قرآن به عنوان مصدر پیدایش را قبول کردند اما وحیانی بودن قرآن را تصریح نکردند مانند «یزوتسو» که یکی از مستشرقان ژاپنی است.

اسکندرلو در توضیح عقاید گروه دیگر مستشرقان درباره قرآن کریم بیان کرد: تعداد دیگری از مستشرقان درباره مصدر پیدایش قرآن معتقد به نظریه نبوغ هستند. این نظریه جنبه آسمانی قرآن را رد می کند و پیامبر اسلام را انسان نابغه ای می داند که آنچه از قرآن ارائه داده تنها تراوشات ذهنی وی بوده است. این افراد معتقدند پیامبر اسلام در برابر معضلات و مشکلات جامعه راهکار و احکامی را برای مردم جامعه آن روز ارائه داده و به نام آیات قرآن به آنها عرضه کرده است.

وی اضافه کرد: گروه چهارم مستشرقان معتقدند قرآن برگرفته از کتاب های آسمانی تورات و انجیل است درحالیکه اسلام شناسان بسیاری این عقیده را قبول دارند به خصوص «یوسف دره حداد» که کتاب «القرآن و الکتاب» را به نگارش درآورده است. الکتاب در اینجا به معنی تورات است و بیان کرده که تفاوت قرآن و تورات در زبان عبری است.

عضو هیات علمی جامعه المصطفی العالمیه افزود: طبق نظر یوسف دره حداد پیامبر اسلام که آورنده قرآن است، آیات را از زبان عبری به زبان عربی تغییر داده است. این نویسنده هیچ استقلالی برای قرآن به عنوان کتاب آسمانی و حضرت محمد (ص) به عنوان پیامبر اسلام قائل نشده است.

این پژوهشگر ادامه داد: عده ای از مستشرقان هم معتقدند قرآن متأثر از فرهنگ زمانه است به این معنی که قرآن

یک عضو هیات علمی جامعه المصطفی العالمیه گفت: بخش زیادی از مباحثی که مستشرقان درباره علوم قرآن داشته اند پیرامون مسئله وحی بوده است و پنج نظریه هم درباره خاستگاه قرآن ارائه داده اند.

حجت الاسلام والمسلمین محمد جواد اسکندرلو، دانشیار و عضو هیات علمی جامعه المصطفی العالمیه که در حوزه مستشرقان و دیدگاه های آنها در حوزه قرآن تحقیقات گسترده ای انجام داده است، درباره دیدگاه مستشرقان نسبت به قرآن کریم گفت: مستشرقان در مباحث مختلفی در قرآن چه حوزه درون قرآنی و برون قرآنی وارد شده اند. مباحث درون قرآنی شامل معارف و تفسیر می شود که حاصل آن کتاب ها، مقالات و دایره المعارف مختلفی است که توسط مستشرقان به نگارش درآمده است. موضوعات برون قرآنی هم دربرگیرنده علوم قرآنی مانند اعجاز قرآن، مصونیت از تحریف، ناسخ و منسوخ و وحی می شود که مستشرقان هم درباره آنها به تحقیق و بررسی پرداخته اند.

وی اضافه کرد: بخش زیادی از مباحثی که مستشرقان درباره علوم قرآن داشته اند پیرامون مسئله وحی بوده است و پنج نظریه هم درباره خاستگاه قرآن ارائه داده اند.

اسکندرلو در تشریح پنج نظریه مستشرقان درباره قرآن گفت: گروهی از مستشرقان بعد از مطالعه قرآن همچون مسلمانان به وحیانی بودن قرآن اعتقاد پیدا کردند و اسلام و قرآن را به عنوان دین مستقل و کتاب مستقل پذیرفتند و رسماً بر وحیانیت قرآن صحنه گذاشتند تا جایی که عده ای از این افراد هم به دین اسلام وارد شدند که از آن جمله می توان به «موریس بوکای» فرانسوی اشاره کرد.

یک کارشناس بین الملل در گفتگو با مهر:

دولت-رسانه ها جای دولت-ملت ها را می گیرند/مبارزات آینده، فکری است



مطهرنیا، کارشناس مسائل بین الملل گفت: اگر امروز دولت-ملت ها هستند و قبل از آن دولت-شهرها بودند در آینده دولت-رسانه ها قدرت را به دست می گیرند. «ملت-دولت» (nation-state) مفهومی است که به شکل خاصی از دولت (حکومت) اشاره دارد، شکلی که در حقوق و روابط بین الملل مشروعیت خود را از اعمال حق حاکمیت ملی در یک قلمرو ارضی مشخص کسب می کند. مهدی مطهرنیا، کارشناس مسائل سیاسی و بین الملل درباره ضرورت بازاندیشی نقش دولت و ملت در شرایط کنونی جهان اسلام به خبرنگار مهر گفت: جهان امروز در حال تحولات پرشتاب و تجربه ای از دوران بسیار پرگذار تغییر و تحولات است، به گونه ای که دولت-ملتها در حال تبدیل شدن به دولت-رسانه ها هستند و این دولت-رسانه ها در آینده به رسانه-شبکه های جهانی تبدیل می شوند.

وی افزود: در آینده نزدیک پارادایم وحدت در کثرت و کثرت در وحدت تغییر خواهد کرد و به جای آن تبدیل به پارادایم کثرت در وحدت و وحدت در کثرت یعنی معکوس می شود و از طرف دیگر ما با مازاد نشانه ها مواجه خواهیم بود؛ به این معنا که همه دال ها شناور خواهد بود و دال ثابتی وجود نخواهد داشت و گفتمان ها نیز علی رغم میل باطنی صاحبان گفتمان ها و تمایل به ایدئولوژیزه کردن آنها در قالب گفتمان های برتر از ثبات کمتری برخوردار خواهند بود، لذا هیچ فرد یا گروه یا مکتبی نخواهد توانست یک سخن برتر یا نشانگان بی رقیب را بر دیواره ذهنی جهانیان الصاق کند.

مطهرنیا تصریح کرد: با این مازاد نشانگان با دستیابی بشر به فناوری های نوین ارتباطی و رسانه های فراشبکه ای آینده که در آنها به موجوداتی سایبری تبدیل می شوند و در تقابل پیشرفتهای ژنتیک و تلاقی آنها با انقلاب های شناختی و علوم اطلاعاتی در آینده نه دهکده جهانی که دولت-رسانه هایی را خواهیم داشت که در آن افراد نه در دهکده جهانی که در آنچه که من «اتاق شیشه ای» می دانم زندگی خواهند کرد.

به گفته این کارشناس مسائل بین الملل اگر امروز ملت-دولت ها هستند و قبل از آن دولت-شهرها بودند در آینده این دولت-رسانه ها هستند که قدرت را به دست می گیرند و دیگر رسانه های دولتی نخواهند بود که در دست دولت ها به بازی گرفته شوند بلکه این رسانه هاینده که دولت ساز بوده و از دولتها به عنوان ابزار بهره خواهند برد، یعنی این دولت-رسانه ها در آینده رسانه-شبکه جهانی را ایجاد می کنند که شبکه های اجتماعی کنونی را به شبکه های ملی تبدیل خواهد کرد و این شبکه های ملی هستند که در یک دیالوگ معنادار، دنیای مجازی به عنوان امر واقعی را به واقعیت عینی به مثابه یک (واقعیت امر) تبدیل می کنند.

وی با بیان این مطلب که امپراطوری رسانه ای در حال شکل گیری است، ابراز کرد: این می تواند روند دولت-ملتها را به یک امپراطوری بزرگ ذهنی تبدیل کند که در آن نه قدرت نرم و نه قدرت هوشمند که قدرت هوشیارانه وارد عمل می شود و مدیریت متکی بر قدرت هنرمندانه را بازتعریف خواهد کرد، لذا جهان آینده از یک سو تمایل به تکثری معنادار دارد که در آن هویت های تک سرنشین دانش بنیاد از نظر هویت فردی شکل می گیرد، هویت جمعی در فضای مجازی به واقعیت امر تبدیل می شود و در قالب یک اتاق شیشه ای در چارچوب نظریه مازاد نشانگان یک جهان متکی بر گرایش فرهنگی-رسانه ای را چهره پردازی خواهند کرد.

مطهرنیا تأکید کرد: در این جهان در عین حالی که هویت های فردی تک سرنشین دانش بنیاد وجود خواهد داشت، انسان سایبری شده واقعیت زندگی خود را بیش از فضای واقعی

پرچم اطلاعاتی و ارتباطی و برخورد از نظریه های موثر القاء با شیوه های دوگانه متکی بر قدرت نرم و اغواء متکی بر قدرت غوی (نیرنگ) خواهد بود.

این کارشناس مسائل سیاسی با بیان اینکه این اصطکاک ها خبر از درگیری های بیشتر می دهد، گفت: یعنی جنگ ها بین الاذهانی و روردرویی ها باورمحور و ابزارها متکی بر تسلیحات علمی خواهد بود نه محصول علم که دارای هویت و آرایه محتوایی علمی؛ پرچم آینده ملت رسانه های دنیا نه پرچم ملی با نشانگان مختلف که دانشگاه ها و مراکز علمی آنها خواهد بود که هویت عینی آنها را تعریف می کند.

وی تأکید کرد: فرماندهان بزرگ جنگ های آینده، اندیشمندان حوزه های گوناگون علوم انسانی، علوم طبیعی و علوم پایه خواهند بود، آنهاپی در این جنگ برنده اند که پادگان ها را برچینند و دانشگاه به معنای واقعی کلمه را استوار سازند.

مطهرنیا با اشاره به تغییرات پرشتاب جهان امروز بیان کرد: این تغییرات با تغییر پارادایم همراه است که با این تغییر دال ها همه شناور شده اند و تنها دال ثابت، دال قدرت است و اگر بپذیریم گفتمان قدرت گفتمان برتر است و به طور نسبی دال قدرت از ثبات بیشتری برخوردار است این گفتمان قدرت است که کرانه های معنایی و مفهومی همه دال های شناور را مشخص خواهد کرد.

وی تأکید کرد: کرانه های گفتمان قدرت گروه های تکفیری را محدود می کند، مبارزه آینده بیش از اینکه نظامی و خشونت محور باشد فکری است. باید توجه داشت گروه های تکفیری به مثابه آتشی می مانند که هر چه خشونت بیشتر نسبت به آنها اعمال شود، قدرت فراوان تری می گیرند، باید آنها را محدود کرد و از رسیدن اکسیژن به آنها جلوگیری کرد تا آتش خاموش شود لذا گفتمان قدرت محدودکننده این دال شناور باید به طرف گسترش دانایی در جهات محدودسازی فضای تنفسی این آتش ویرانگر حرکت کند و در همان حال با قدرت سخت خویش راه های خروج او را از این محاصره ببندد.

مطهرنیا در پایان خاطرنشان کرد: راه برخورد با نادانی نقابدار، برداشتن نقاب از چهره دکماتیسیم نقابدار با دانایی آزادی طلبانه و حرمت نهادن به اندیشه آزاد به دست می آید.

در فضای مجازی شکل خواهد بخشید، انسان اواخر قرن بیست و یکم میلادی انسان امروزی نخواهد بود بلکه آدمی است که دچار نسیان و فراموشی از وضعیت ناملموس فعلی خود خواهد شد و بدین ترتیب در عین حال تک سرنشین بودن در فضای مکانی خود با اضمحلال فاصله ها در درون زمان در یک پیوند ذهنی با گسترده جهانی قرار می گیرد و از انسان در زمان به انسان بر زمان تبدیل خواهد شد، آن جا است که می تواند زمینه شکل گیری امت جهانی از طریق فناوری ها ایجاد شود و آدمی بر زمان برتری خواهد یافت. این استاد دانشگاه با بیان اینکه این جنبه جهت گیری آینده دنیا در دنیای آینده زمینه را برای همگان در جهت فرصت سازی در مسیر هدفگذاری های خود را فراهم می کند، تصریح کرد: دنیای آینده به واسطه همین فرآیند دنیای مازاد نشانگان و فاقد نظم سلسله مراتبی خواهد بود. وی تأکید کرد: باید توجه داشت گفتمان امنیت منفی در قالب تعریف دشمن در مرزهای بیرونی پاسخگو نخواهد بود چراکه در دنیای آینده مرزی وجود ندارد و چون مرزها کمرنگ یا محو می شوند به همان اندازه که فرصت هایی به دست می آید، تهدیدات نیز افزایش می یابد و به میزان تاثیرگذاری فردی و جمعی جایگاه فرد و جمع های مختلف در شکل دهی به زندگی آینده و نظم و نظامات حاکم بر آن گسترش بیشتری می یابد در این فضا به همان اندازه که دانایی و عناصر دینی مثبت و فرهنگ پروری های هدفمند پهنای باند بهتری می یابند جزم گرایی های متحجر و بسته نیز عضوگیری بیشتری خواهند داشت تا با روش های اغواگرایی متکی بر قدرت غوی (نیرنگ)، اغواگری های خود را برابر قدرت نرم متکی بر اقناع گری قرار دهند.

مطهرنیا ابراز کرد: جهت گیری های تکفیری، جزم گرایانه و نقابداری که به نام دین تحجر مذهبی یا رخت تجددگرایانه را تلقین می کنند، روش های اغواگرایی بهتری نیز با ابزار فرامردن آینده در دست خواهند داشت لذا اگر چه محیط باقی تغییر می کند اما اصطکاک ها باقی می ماند و این متدولوژی و روش مندی های مدیریت آنها و نوع روردرویی است که تغییر می یابد تا جایی که رقابت های دانش بنیاد و جنگ ها بدون سرنشین می شود و آتشیهای آینده سازمان های مسلط به موشک های دوربرد نیستند، بلکه سازمان های مسلح به فناوری های دقیق و صریح و

حجت الاسلام پیروزمند در گفتگو با مهر:

تمدن بدون پشتوانه فرهنگی ایجاد نمی شود/ تمدن سازی یا احیای تمدن؟



موضوع تمدن نوین اسلامی از جمله بحث‌هایی است که در سال‌های اخیر و با تاکید رهبری معظم انقلاب بر آن توجه بیشتری بر آن شده است. نظرات و توصیفات متفاوتی از این امر در بین اندیشمندان مطرح است که نیاز اجماع بر سر مفاهیم و همچنین سیر تکوین تمدن نوین اسلامی را دوچندان می‌کند. به سراغ حجت‌الاسلام و المسلمین علیرضا پیروزمند، عضو هیأت علمی فرهنگستان علوم اسلامی قم رفتیم تا در این خصوص با وی به گفتگو بپردازیم؛

|| مراد از تمدن سازی چیست؟ برخی اعتقاد به احیای تمدن اسلامی بر مبنای آنچه پیامبر اسلام در مدینه‌النبی تشکیل داد هستند و برخی هم بر تشکیل تمدن نوین اسلامی معتقدند، نظر شما چیست؟

تمدن یعنی محیط زیستی که انسان به دست خودش برای زندگی خود ایجاد می‌کند. بشر به طور قهری از زمانی که به دنیا می‌آید تا زمانی که از این دنیا مفارقت می‌کند، یک نیازهای رو به تزایدی دارد که متناسب با مراحل رشد او این نیازها نیز تغییر می‌کند. هم مراحل رشد فرد و هم مراحل رشد جامعه‌ای که این فرد در آن زندگی می‌کند در اینکه این نیازها تغییر کند و تنوع پیدا کند تاثیر گذار است. بشر قهراً در طول تاریخ برای اینکه سازوکارهای لازم را به جهت اینکه نیازهایش در یک حوزه متنوع‌تر، دقیق‌تر، سریع‌تر، نافذتر و پایدارتر تامین بشود، تلاش کرده است و همین امر مبدا این شده که به الزامات بهتر زیستن و زیباتر زیستن و سعادت‌مندتر زیستن و... تن بدهد.

بشر برای اینکه رفع این نیازها را محقق شده ببیند، ابزارها و زمینه‌های رفع این نیاز را ایجاد می‌کند. از شکل خیلی بدوی آن از دوران ماقبل تاریخ تا شکل‌های خیلی پیچیده‌تری که الان وجود دارد و خواهد بود می‌توان مثال زد. از همان موقعی که بشر اولیه با سنگ چخماق آتش درست می‌کرد در واقع تمدن سازی می‌کرد تا الان. پس تمدن یعنی محیط زیستی که بشر برای ارضای نیازهایش آن را ایجاد می‌کند. وقتی صحبت از تمدن سازی می‌کنیم صحبت از یک موضوع انتزاعی نیست، بلکه صحبت از یک موضوعی است که داریم با آن زندگی می‌کنیم، ولو اینکه به صورت ناخودآگاه و ناخودآگاه باشد. یعنی وقتی صحبت از تمدن اسلامی و الزامات آن می‌کنیم به این جهت است که این مشارکت را خودآگاه بکنیم و تاثیرمان را در این مسئله هدفمندتر و موثرتر کنیم. حال

با اقتضائات جهان امروز و نیازمندی‌های رو به تکامل آن و البته با توجه به ظرفیت خود، این تمدن را ایجاد بکنید. اگر ما گفتیم تمدن یعنی محیط زیست، دانش، ابزارها، ساختارها، روابط و... که بشر خودش ایجاد می‌کند، وقتی می‌گوییم تمدن می‌سازیم یعنی این گزاره‌هایی که ذکر شد را متناسب با آن آرمانی که باید تعقیب بکنیم، می‌سازیم. البته این یک امر نسبی است و دفعی هم نیست. تمدن یک امر تدریجی است یعنی هم فکر شما نسبت به آن تدریجی است و هم واقعیت آن به صورت تدریجی اتفاق می‌افتد.

|| محرک‌ها و ابزارهایی که برای تشکیل این تمدن اسلامی لازم داریم، چیست؟

بر محور تعریفی که در مورد تمدن عرض کردم، در تمدن سازی آن چیزی که نقطه کانونی است بحث ارضای نیاز است. آن چیزی مجوز عینی شدن پیدا می‌کند که بشر پذیرفته باشد نیاز قبلی‌اش را بهتر رفع می‌کند و یا نیاز جدیدی که قبلاً آن را به رسمیت نمی‌شناخته را تامین می‌کند. مثلاً دستگاه‌های مختلف چگونه وارد مظاهر تمدنی شده است؟ نیاز آن تعریف و پذیرفته شده و بشر به این نتیجه رسیده که با این ابزار می‌تواند نیاز خود را ارضا کند لذا وارد زندگی انسان شده است. با توجه به این نقطه کانونی به محرک‌هایی که مورد سوال شماست می‌توانیم دست پیدا کنیم. این نیاز دو سر دارد که یک سر آن ابزاری است که این نیاز را رفع می‌کند، و سر دیگر این طیف آن جایی است که به این نیاز مشروعیت و اعتبار می‌بخشد و

است- نخواهد بود. اگر این موضوع را فهم کردیم آن وقت می‌توانیم روی این مسئله فکر کنیم که این تغییر چه نوع تغییری است. آنهایی که به احیا معتقدند شاید منظورشان این باشد که حضرت حجت دین جدیدی نمی‌آورد و دین همان دین است. به همین خاطر انقطاع وحی مخل کمال انسان در مسیر تاریخی خودش نیست و اگر بود انقطاع وحی اتفاق نمی‌افتاد. کسانی که می‌گویند احیا باید صورت بگیرد به این معنا درست است. ما قرار نیست دین سازی کنیم. منتهی اتفاق جدیدی که رخ می‌دهد این است که ارزش‌ها بسط داده شده و فراگیر می‌شود و پرده از زیبایی‌های دین و شریعت که از آن بدلیل ضعف پذیرنده رونمایی نشده، برداشته می‌شود. برای اینکه این ارزش‌ها نه فقط در اعتقاد و باورهای نظری بلکه در زندگی عینی تجلی پیدا کند، باید اتفاقاتی بیفتد. «بملاً الارض عدلاً و قسطاً» یعنی زمین را پر از قسط و عدل می‌کنیم، نه اینکه توصیف عدل و ظلم کند چراکه پیامبر و ائمه این را تبیین کرده‌اند، بلکه حضرت حجت این عدل و قسط را محقق می‌کند. پس از مقایسه بین آنچه در زمان ظهور اتفاق می‌افتد و آنچه در زمان پیامبر اتفاق افتاده است به تعیین تکلیف وضعیت خودمان می‌رسیم.

ما باید احیای تمدن کنیم یا تمدن سازی کنیم؟ با حفظ و در نظر گرفتن فاصله بسیار زیادی که بین آنچه که ما بتوانیم اجرا بکنیم و آنچه به دست با کفایت حضرت حجت اتفاق می‌افتد آنچه که وظیفه ماست شبیه آن چیزی است که در ظهور باید اتفاق بیفتد. از این نظر که شما می‌خواهید متناسب

به این سوال برسیم که باید تمدن سازی رخ دهد یا احیای تمدن؟ این سوال را به دو سوال تفکیک می‌کنم، یک سوال این است که ما وقتی صحبت از تمدن اسلامی می‌کنیم، چیزی غیر از مدینه‌النبی است که پیامبر در عصر عمر با برکت خود ایجاد کردند؟ سوال دومی که مطرح است این است که اصلاً تمدن ساختنی است یا ایجاد شدنی است؟ آیا تمدن سازی یک امر قابل مدیریت و قابل پیش‌بینی است و یا اینکه یک جبر تاریخی بشر را به سمت و سویی می‌برد و هیچ هدایت و مدیریت بر سر آن وجود ندارد؟

در مورد نکته اول من این سوال را با یک سوال دیگری پاسخ می‌دهم. در عصر ظهور که از نظر ما اوج تمدن اسلامی است، آنچه توسط امام عصر اتفاق می‌افتد با آنچه توسط پیامبر اکرم اتفاق افتاد چه تفاوتی دارد؟ دو واقعه و دو مقطع تاریخی که توسط دو معصوم اداره می‌شود را بررسی می‌کنیم. آیا آنچه که در زمان حضرت حجت اتفاق می‌افتد عیناً بازنمایی آن چیزی است که در زمان پیامبر رخ داده است؟ اگر این طور بود دیگر ظهور مفهوم نداشت. در این صورت آن کمالی که عالم باید به سمت آن حرکت بکند در همان زمان پیامبر واقع شده بود! پس ظهور برای چیست؟ برای این است که بشر و جامعه بشری به آن کمال مطلوب برسد. اگر بگوییم ظهور، عین آن چیزی است که در زمان حضرت رسول اتفاق افتاده است دیگر لزومی به ظهور نبود. اگر این تفاوت را بپذیریم آنچه در زمان حضرت حجت اتفاق می‌افتد صرفاً احیا به معنای بازنمایی و وقوع مجدد آنچه واقع شده

مطلوبیت این نیاز را به رسمیت می‌شناسد. آن ابزارهایی که نیازها را ارضا می‌کند محصول می‌نامیم و نقطه خواستگاه و آغازینی که به نیازها مشروعیت می‌بخشد، فرهنگ نام می‌نهیم. پس دو سر این طیف فرهنگ و محصول است. حال بین این فرهنگ و محصول واسطه‌هایی وجود دارد که این فرهنگ را عینی می‌کند. لذا همان فرهنگ آمده و در قالب محصول تجلی عینی پیدا کرده است. لذا ابزارهایی که در اطراف خود می‌بینیم خنثی نیستند و عناصر تمدن‌اند.

تمدن بر اساس فرهنگ ساخته می‌شود و در خدمت یک فرهنگ تولید می‌شود. دور ما پر از مظاهر تمدن است از غذاها گرفته تا معماری و آموزش و... ولی توجه کردن به این مقدار ماجرا سخت نیست. آنچه که سخت‌تر است این است که مظاهر تمدنی چطور و برای چه ایجاد شده‌اند؟ این تصادفی نبوده و بشر به صورت هوشمندانه و خودآگاه این مظاهر را ساخته است. منتهی این خودآگاهی و هوشمندی که پشت این تمدن‌سازی بوده یک امر جهانی است. اختصاص به هیچ جغرافیا، بوم و هیچ فرهنگی ندارد.

|| جایگاه و منزلت علوم انسانی در این طیفی که ترسیم کردید، چیست؟

در این طیفی که عرض کردم اگر بخواهیم از محصول به سمت فرهنگ حرکت کنیم واسطه‌ها را می‌توان احصا کرد. می‌گوییم این محصول به وسیله فناوری‌هایی ساخته می‌شود، فناوری‌ها به وسیله علوم تعریف و تولید می‌شود، این علوم در بستر ساختارها و روابط اجتماعی ایجاد می‌شود، ساختارها و روابط اجتماعی به وسیله الگوی پیشرفت فهم و اعتبار بخشی می‌شود. یعنی بشر یک الگویی را برای زیستن و سبکی را برای زندگی می‌پذیرد، روابطی را ایجاد می‌کند، علوم را تعریف می‌کند، فناوری ایجاد می‌کند و محصولی را تولید می‌کند. در نهایت آیشخور اصلی این الگوی پیشرفت، فرهنگ است.

البته در این طیف باید به این نکته توجه کنیم که علم یک تاثیر پیشینی از الگوی پیشرفت می‌پذیرد و یک تاثیر پسینی بر طراحی الگوی پیشرفت می‌گذارد.

حال در مورد سوال شما باید گفت علوم به صورت‌های مختلفی طبقه بندی شده است که موضوع بحث ما نیست. اما بر اساس دسته بندی شایع، علوم به سه دسته علوم پایه، علوم مهندسی و علوم انسانی-اجتماعی تقسیم‌بندی می‌شود. وقتی ما می‌گوییم الگوی پیشرفت ساختارها را ایجاد می‌کند و این ساختارها علوم را معین می‌کند و متقابلا علوم در یک بازخورد، الگوی پیشرفت را شکل می‌دهد، دانش ریسی علوم انسانی خواهد بود. در پیشینه تمدن موجود نیز شاهدیم علوم انسانی مسیر تمدن را معین کردند و بعد بقیه علوم زمینه‌ساز تحقق آن آرمان‌ها

و مطلوبیت‌ها شدند. لذا در منظومه علوم، علوم انسانی در بحث تمدن‌سازی نقش زیربنایی دارد. البته این ملاحظه نیز وجود دارد که در نگاه منظومه معرفتی اسلامی باور ما این است که بالادست علوم انسانی، علوم وحیانی خواهد بود. بر محور این علوم است که باید علوم انسانی و اجتماعی تولید شود.

|| به الگوی پیشرفت اشاره کردید، در منظومه فکری اسلامی، ما مفهومی مثل مفهوم پیشرفت داریم و در مقابل در تمدن غربی مفهوم توسعه را می‌بینیم، تفاوت این دو مفهوم از چه حیثی است؟ در بحث پیشرفت مسئله معنویت در کنار علم و ابزار و محصولات نقش محوری دارد. معنویت به این معنا که در فرهنگ اسلامی بشر برای دنیا زندگی نمی‌کند بلکه برای آخرت زندگی می‌کند. لذا زندگی انسان در این دنیا برای آن کمال معنوی است که در ظرف این دنیا باید به دست آورد و بهره اصلی او از دنیا این است که بتواند بنده بهتری باشد و سیر و سلوک بندگی را به نحو احسن انجام دهد. اینکه انسان به همه فعل و انفعالات خود رنگ الهی بزند و این را سکوی حرکت به سمت یک مرتبه بالاتر از رشد معنوی قرار دهد، امری است که در زندگی توحیدی و شریعت اسلامی معنا و موضوعیت دارد. همین معنا بن‌مایه مفهوم پیشرفت را شکل می‌دهد. همین مسئله تمایز بنیادی و اصلی بین مسیر تمدنی اسلامی و تمدن غربی را تشکیل می‌دهد.

لذا ما معتقدیم بشر به جای توسعه باید به کمال برسد، کمال او نیز به ارتقا سطح بندگی است. این سیر و سلوک در مسیر بندگی یک زندگی معنویت محور خواهد بود. چون در آن تقرب به ذات باری تعالی متغیر اصلی است. خروجی چنین زندگی پیشرفت خواهد بود. در آن تنوع‌پذیری، افزایش سرعت و دقت و حتی افزایش وتنوع لذت وجود دارد ولی معیار آن متفاوت است.

این تصور اشتباهی است که مردم باید در تمدن اسلامی خود باشند و تفریح و نشاط و لذت در آن وجود ندارد، اینها هست ولی جنس آن متفاوت است. در تمدن اسلامی به این جهت که ارضای نیازهای مادی به جریان ولایت حقه پیوند می‌خورد رنگ و بوی دیگری می‌گیرد و ماهیت دیگری می‌یابد.

در نقطه مقابل، توسعه همین ظاهری است که این جهت‌گیری و عامل هویت بخش را ندارد. پوسته این دو مثل هم است ولی نکته این است که آنچه در تمدن مادی اتفاق می‌افتد این است که به جای جنبه الهی یک محرک مادی قرار گرفته است. گفتیم که تمدن‌سازی بدون پشتوانه فرهنگی و بدون آرمان فرهنگی اتفاق نمی‌افتد، اگر آن پشتوانه از تعالیم انبیا گرفته شده بود، تمدن‌سازی اسلامی

خواهد بود و به تبع آن پیشرفت را خواهیم داشت. اگر این پشتوانه بر اساس عقل مادی و بر اساس منفعت، سعادت و رفاهی که بشر خودش برای خود تعریف می‌کند باشد، شاهد توسعه خواهیم بود.

|| گفته می‌شود غربی‌ها فرهنگ و تمدن را از مسلمانان یاد گرفتند و زیرساخت‌های جامعه خود را تشکیل دادند اما به تدریج به سمت تمدن اومانیستی حرکت کردند و فرهنگ معاصر را به وجود آوردند، در این مسیر چه اتفاق افتاده است؟ در حال حاضر چه نسبتی بین تمدن غرب و اسلام وجود دارد؟

در غرب شناسی دو مقطع به عنوان نقاط عطف تاریخ تمدن غرب در نظر گرفته می‌شود. بعد از سده‌های میانی از قرن ۱۵ تا ۱۹ را به عنوان دوران رنسانس می‌شناسند که ظاهر آن از هنر شروع شد و بعد به دنیای صنعت سرایت کرد و گسترش پیدا کرد. در دوران رنسانس که پایه تمدن جدید غرب به وجود آمد چه اتفاقی رخ داد که آن را متمایز از مقطع قبلی خود - که متأثر از تمدن اسلامی بوده است - می‌کند؟ به اذعان خود غربی‌ها آنچه این جامعه را از جامعه قبل از خود متمایز می‌کند چند اصل است: اومانیسم یا انسان‌گرایی، راسیونالیسم یا عقل‌گرایی، سکولاریسم یا تفکیک دین از زندگی اجتماعی و پلورالیسم یا کثرت‌گرایی. اینها اهم اصول بنیادی تمدن جدید غرب هستند. این چهار مورد هم برگردان یک کلمه است و آن این است که نقش دین باید در زندگی حداقلی شده و نقش خود بشر در زندگی و ترسیم آرمان زندگی و سازوکار رسیدن به آن آرمان حداکثری شود. این عوامل تحرک و تنوع‌پذیری را در تمدن غرب ایجاد کرد.

حال سوال این است که غرب جدید چه نسبتی با اسلام و تمدن اسلام دارد؟ باید گفت در یک مقطع زمانی جوامع اسلامی در تمدن‌سازی پیشرو بودند و آن تمدن متأثر از فرهنگ اسلامی بوده که نمود آن را در معماری و ادبیات و... می‌بینیم. به دلیل این پیشرو بودن طبعا تاثیرگذار بوده‌ایم. لذا غرب عقب مانده آن دوران از ما تاثیر پذیرفت و از دانش‌های اسلام استفاده کرد. غرب در یک مقطع زمانی وامدار تمدن اسلامی بوده است و این را باید جوانان ما بدانند تا خودباوری داشته باشند.

منتهی گاهی از مسائل گفته شده نتیجه‌گیری غلطی می‌شود و گفته می‌شود بنیاد این تمدن غربی که الان جهانی شده، همان تمدن اسلامی است و این زائیده همان صادرات تمدنی است که ما داشته‌ایم پس این نیز اسلامی است! چون پرورش یافته آن چیزی است که ما به آنها داده‌ایم. بنابراین لازم نیست موضع

منفی در برابر آن داشته باشیم! توضیحاتی که بنده در واکاوی تمدن غرب و تحولی که در دوران رنسانس اتفاق افتاد و تغییر اساسی اصول بنیادی آنها داد، برای پیش‌گیری از این نتیجه‌گیری بود. لذا جهت‌گیری فکری و فرهنگی تمدن بعد از عهد رنسانس عوض شده و بر مبنای انسان‌مداری و دین‌حداقلی است و بشر را در تنوع طلبی آزاد گذاشته و او را به توسعه رسانده نه پیشرفت.

|| برخی یک تلقی غلطی را مطرح می‌کنند و می‌گویند اگر بخواهیم به دنبال تمدن نوین اسلامی برویم باید چشم بر همه مظاهر تمدن غربی بخاطر مبنای مادی آن، ببندیم و از آنجایی که این امر نشدنی است، تمدن اسلامی در مقام عمل و اقدام در نطفه نابود است. نظر شما در این خصوص چیست؟

وقتی گفته می‌شود تمدن نوین اسلامی این معنی را اراده نمی‌کنیم که کل مظاهر تمدنی موجود را باید دور ریخت. در پاسخ به این اشکال باید به دو نکته توجه کنیم، به فرض اینکه گفته شود در رگ و پی این تمدن مادی غرب فرهنگ مادی به نحو اتم نفوذ کرده است، این امر به این معنی نخواهد بود که ما وقتی می‌خواهیم به سمت تمدن نوین اسلامی حرکت کنیم باید کل مظاهر تمدن غربی را نادیده بگیریم. اکنون چرخ زندگی ما به مظاهر تمدن غربی گره خورده است و عقل حکم می‌کند که اعتیاد و وابستگی خود را به این محصولات، ساختارها و روابط به تدریج کم کنیم. پس به تدریج باید برای آنها جایگزین پیدا کرده و وابستگی خود را به آن کم کنیم. مثل بدنی که بیماری بر آن مسلط شده و برای سلامتی باید کم‌کم سلول‌های سالم را تقویت کرد تا بتواند بر سلول‌های آلوده غلبه پیدا کند.

بنابراین با توجه به این واقعیت ما موضع خود را نسبت به غرب مشخص می‌کنیم. اما نکته دوم این است که در قضاوت نسبت به دانش و فناوری و تمدن غرب باید بین قضاوتی که نسبت به کل می‌کنیم و قضاوتی که نسبت به اجزا می‌کنیم، تفاوت قائل شد. در یک نگاه کل‌گرایانه باید بررسی کرد که برآیند تمدن غربی، بشر را به چه سمتی سوق داده است؟ از این موضع مشخص است که بشر را به سمت اضمحلال و حیوانی‌تر شدن کشانده است. با ذکر شواهد مختلف نظری و عینی مختلف معلوم است که تمدن غربی کرامت انسانی را از بین برده و انسان را از تعالیم انبیا دور کرده است. ولی وقتی اجزای آن را بررسی می‌کنیم این اجزا تماما حکم یکسانی ندارند. لزومی ندارد که اجزا عینا حکم کل را داشته باشند. این بی‌توجهی گاه در رد ادله تمدن نوین اسلامی اتفاق می‌افتد.



در گفتگو با مهر عنوان شد؛ سید جمال تاثیرگذار در بیداری اسلامی است نه مبدع آن

مقام معظم رهبری درباره سید جمال الدین اسدآبادی می فرمایند: سید جمال کسی بود که برای اولین بار بازگشت به اسلام را مطرح کرد. کسی که مسأله حاکمیت، خیزش و بعثت جدید اسلام را اولین بار در فضای عالم به وجود آورد. او مطرح کننده، به وجود آورنده و آغازگر بازگشت به حاکمیت اسلام و نظام اسلام است. این را نمی شود دست کم گرفت و سید جمال را نمی شود با کس دیگری مقایسه کرد. در عالم مبارزات سیاسی، او اولین کسی است که سلطه استعماری را برای مردم مسلمان آن زمان معنا کرد قبل از سید جمال چیزی به نام سلطه استعماری برای مردم مسلمان حتی شناخته شده نبود. او کسی بود که در ایران، در مصر، در ترکیه، در هند، در اروپا کلا در خاورمیانه در آسیا و در آفریقا سلطه سیاسی مغرب زمین را مطرح و معنا کرد و مردم را به این فکر انداخت که چنین واقعیتی وجود دارد و شما می دانید آن زمان، آغاز عمر استعمار بود چون استعمار در اول نشرش در این منطقه اصلا شناخته شده نبود؛ سید جمال اولین کسی بود که آن را شناساند. این ها را نمی شود دست کم گرفت. مبارزات سیاسی سید جمال چیزی است که قابل مقایسه با هیچ یک از مبارزات سیاسی افرادی که حول و حوش کار سید جمال حرکت کردند نیست.» (مصاحبه حضرت آیت الله خامنه ای با روزنامه جمهوری اسلامی در تاریخ ۳۰ خرداد ۱۳۶۰).

۱۸ اسفندماه سالگرد درگذشت بیدارگر مشرق زمین، سید جمال الدین اسدآبادی بود به همین بهانه با مجتبی کاظمی، عضو گروه مطالعات تاریخ معاصر موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) در خصوص تاثیر اندیشه های سید جمال الدین اسدآبادی بر بیداری اسلامی به گفت و گو نشسته ایم. مشروح این گفت و گو را در ادامه می خوانید؛

|| سید جمال الدین اسدآبادی در جهان اسلام به عنوان شخصیتی مطرح می شود که توانسته تاثیر مستقیمی بر بیداری اسلامی و ایجاد این موج در جهان اسلام بگذارد و حتی برخی افراد او را به عنوان آغازگر این جنبش می دانند. نظر شما در این خصوص چیست و سید جمال تا چه میزان توانست بر بیداری اسلامی تاثیر بگذارد؟

مرحوم سید جمال از ابعاد مختلفی در بیداری اسلامی

محمد عبده نوشته می شد، به چشم می خورد، به مسلمانان گوشزد کرد و کشورهای اسلامی را به آگاهی از حال و احوالات یکدیگر فرا می خواند. بنابراین نوعی تعهد اجتماعی نسبت به مشکلات جامعه اسلامی را در ادبیات او پر رنگ می بینیم که جامعه اسلامی را برای حرکتی نهی می زند. در واقع نوع آیتانی که او استناد می کند یا نوع مطالبی که مطرح می کند، نکات برجسته ای است که در اندیشه و تفکر او وجود داشته و به طور واقعی نیز تاثیرگذار بوده است.

اما طرحی که سید جمال برای جهان اسلام می ریزد - که البته خاص او نیست - این است که ما اگر مواجهات جهان اسلام با غرب را عمدتاً در قالب درگیری های اسلام و مسیحیت ببینیم، یعنی در قبل از مواجهه با غرب جدید، در خاطره مسلمان ها آن چیزی که به عنوان درگیری وجود دارد، جنگ های صلیبی است و در مفاهیمی که بر اساس تقابل با غرب مطرح می شود، اسلام و مسیحیت است؛ یکی از افرادی که بر این موضوع تاثیر گذاشت تا این ادبیات را به جامعه اسلامی منتقل کند که این غرب، غرب قرون وسطی نیست بلکه غرب جدید است، سید جمال بود. در حقیقت در ادبیات سید جمال اصلاً واژه مسیحی دیده نمی شود حتی او تحلیل هایی مبنی بر این مسأله دارد که اروپا تغییر کرده است و این اروپا، اروپای مسیحی نیست و حال اینکه این را مثبت می داند یا منفی، نکته دیگری است.

ویژگی دیگری که در بعد بیداری اسلامی در اندیشه سید جمال وجود دارد آن است که او حرکت بیداری اسلامی را در چارچوب اصلاح دینی تعریف می کند. اینجاست که باید طرح سید جمال را دید و این که مشکل را در کجا می بیند که طرح او در قالب اصلاح تعریف می شود.

اصلاح یعنی این که جامعه اسلامی نسبت به غرب دچار عقب ماندگی است و طرحی او برای حل این عقب ماندگی است. مشکل عقب ماندگی را نیز در آن چارچوب نظام آموزش دینی و دروس آموزشی که هنوز در جهان اسلام موجود است و تدریس می شود، مانند فلسفه، کلام، ادبیات عرب و... تعریف می کند و معتقد است این نظام آموزش باید تغییر کند تا جهان اسلام بتواند حرکت جدی داشته باشد.

در واقع سید جمال این تغییر را در نگرش مثبت به غرب تعریف می کند و این تحولی که قرار است در اندیشه

نقش داشت اما از سخن گفتن درباره تاثیر او بر بیداری اسلامی، باید به این نکته اشاره کنم که معمولاً او را شخصیتی تعریف می کنند که مبدع و پایه گذار حرکت بیداری اسلامی بوده در صورتی که این گونه نیست؛ به عبارت دیگر تاثیرگذاری سید جمال تا حدی نبوده که او را مبدع بیداری اسلامی بدانیم. به ویژه آن که بیداری اسلامی، حرکتی بود که در مواجهه با غرب در جهان اسلام به ویژه جامعه شیعه ایران، شروع شده و جامعه اسلامی به نوعی خود را در برابر غرب بازخوانی و حرکت خود را آغاز می کرد.

اما دیدگاه غلط و نادرست دیگری نیز درباره سید جمال وجود دارد که او را در مسیر بیداری اسلامی جاسوس می داند به دلیل روابطی که با برخی افراد انگلیسی یا حضور در لژ فراماسونری داشت، که این نظر در خصوص او اشتباه و به گونه ای اجحاف است.

در حقیقت بیداری اسلامی یک حرکت عمیق برخاسته از دورن اندیشه اسلامی و زایشی درونی در مواجهه با غرب بود و مسأله ای نیست که شخصی پایه گذار آن باشد بلکه زایش اصلی آن به ابعادی باز می گردد که در خود اندیشه اسلامی حتی اندیشه اهل سنت به صورت مقاومت در برابر غرب به چشم می خورد. بنابراین سید جمال شخصیتی تاثیرگذار در بیداری اسلامی است اما نه مبدع آن.

|| این تاثیرگذاری که مطابق با نظر شما به صورت مبنایی نبوده بلکه تنها اثرگذاری داشته است، به چه صورتی بوده و سید جمال چه سهمی در موج بیداری اسلامی داشته است؟

تاثیر سید جمال در حوزه های مختلف به طرق گوناگون بود؛ مثلاً در ایران به صورتی، در شبه قاره به گونه ای دیگر، در منطقه شامات به ویژه مصر به شکلی دیگر و در مناطق دیگر نیز به همین ترتیب. بنابراین نمی توان حکم یکسانی درباره او صادر کرد. اگر بخواهیم نکات مثبت حرکت این شخصیت را بررسی کنیم، سید جمال با سفرهای متعددی که به کشورهای مختلف داشت، با سخنرانی ها و فعالیت های خود عملاً ارتباطی را در بخش های گوناگون جهان اسلام ایجاد کرد یعنی یک مسأله مشترک میان مسلمانان اعم از شیعه و سنی پایه گذاری کرد و احساس خطری را که به ویژه در مقالات او در روزنامه عروة الوثقی به قلم شیخ

عملا نمی توانند ملاک و تفسیر روشن از آینده داشته و ملاکی روشن تعریف کنند که به سوی آن برود و این مساله موجب می شود عملا به سمت گذشته و نوعی سلفیت (البته نه به معنای وهابیت و داعش) اقبال داشته باشد.

|| سید جمال چه تأثیرات خاصی در ایران بر جای گذاشت؟ ||

مرحوم سید جمال در جهان تشیع به ویژه ایران، بر طیف خاصی تأثیر گذاشت که این طیف عمدتا در پی جمع اسلام و مدرنیته است که شروع آن با مرحوم اسدالله خرقانی بود و پس از آن به مرحوم بازارگان می رسد که در ذهن آن ها به نوعی آشتی اسلام با مدرنیته وجود دارد و این بعد سید جمال و این که اندیشه دینی را با محوریت نگاه غربی بازخوانی کردن، برای آن ها مطلوب و ممتاز است اما در مورد بعد انقلاب گری او ممکن است قرائت های مختلفی داشته باشند.

در این طیف و مشخصا در ایران سید جمال را دنبال کردند و جالب است در این طیف هم به نوعی سلفی گری وجود دارد که همان تعبیر روشنفکری دینی را در مورد آن ها به کار می بریم. در واقع سلفی گری یعنی گذشته جهان اسلام را مورد نظر و تأکید قرار می دهد به دلیل آن که نمی خواهد اندیشه تشیع را اندیشه زنده در تاریخ ببیند که خود هویت و حرکت مستقل و قابلیت ایجاد تمدن مستقل را دارد و می خواهد برای خود تاریخ و جای پای پیدا کند، سلفی ها این جای پا را در گذشته می بینند.

|| تفاوت این رویکرد و دیدگاه با سلفی گری که اهل سنت به آن معتقد شد، در چیست؟ ||

در دیدگاه اهل سنت آن تجربه موفق در صدر اسلام دیده می شود و این طیف در شیعه، تجربه موفق را در قرن سوم و چهارم هجری دنبال می کنند که در آن نوعی علم گرایی حاکم است و موفقیت های علمی در این دوره بسیار برجسته است. این سخن در اندیشه و جامعه شیعه وجود داشت و این گروه به شدت در پی زنده کردن اندیشه سید جمال هستند و ما هرگز شاهد حضور این تفکر و اندیشه نه در ادبیات مشروطه هستیم نه میان افراد اثرگذار همچون مرحوم نائینی، مرحوم آخوند و مرحوم آقا نجفی، هر چند گاه اشاره شده اما این که سید جمال به صورت محور باشد، وجود ندارد اما جالب است در ایران معمولا سید جمال به عنوان شخص مطرح در متون روشنفکری شناخته می شود و معمولا برخی افراد او را پایه گذار و آغازگر بیداری اسلامی می دانند در صورتی که این ادعا نادرست است و تأثیر او در ایران محدود است و حرکت شیعه، حرکت مستدامی است که از صفویه شروع شده و حرکت تمدنی در قالب دولت - ملت شیعی و مدنیت شیعی شکل گرفته و تا انقلاب اسلامی پیش آمده است.

|| بنابراین شما قائل به تأثیرگذاری متفاوت سید جمال بر شیعه و سنی هستید؟ ||

تأثیرگذاری سید جمال در دو بخش قابل بررسی است؛ نخست در جهان اسلام و سپس در جهان تشیع که در طیف روشنفکری دینی دیده می شود که آن ها نیز در بازخوانی دینی این تأثیرپذیری را از سید جمال دارند برخلاف جهاتی که در اندیشه اهل سنت است و آن ها جهات هویتی را از سید جمال می گیرند.

اما در شاگردان او در بخشی از آراء و اندیشه هایشان می توان بازگشت به گذشته و این که این گذشته را معیار ارزیابی امروز قرار دادن، به خصوص در حرکت بیداری اهل سنت می توان تعریف کرد. وقتی آن ها گذشته جهان اسلامی را معیار قرار می دهند، بیان می کنند یکی از اتفاقاتی که در گذشته جهان اسلام روی داده، وجود نوعی اتحاد بوده است. سید جمال این اتحاد را در پیوستگی اجتماعی مسلمانان و وراثت مذهب می بیند. اما شاگرد او عبده و به ویژه رشید رضا، شکست این اتحاد اسلام را بر اساس قرائت وهابی می بیند که اولین شکاف توسط شیعه اتفاق افتاد. یعنی وقتی آن ها گذشته جهان اسلام را بررسی می کنند که اتحاد داشتند، در اندیشه آن ها اولین شکافی که باعث شد اتحاد جهان اسلامی که زمینه موفقیت بود به هم بزنند، تشیع بود البته در ادبیات سید جمال این موضوع وجود ندارد البته این در اندیشه و جامعه شیعه هرگز وجود ندارد و ما گذشته اسلام را ملاک نمی دانیم هر چند به عنوان الگویی موفق مد نظر قرار می دهیم که می توان از آن تجربه گرفت.



|| چرا شیعه گذشته اسلام را ملاک به حساب نمی آورد؟ ||

به دلیل آن که این تمدن، تمدنی است که محوریت آن دولت و خلافت عباسی است. به عبارت دیگر تفاوت اندیشه شیعه در بیداری اسلامی در آن حرکتی است که می بیند، شیعه تمدن را در افق مهدویت مشاهده می کند نه گذشته بلکه گذشته را تجربه ای می داند که می توان از آن استفاده کرد. بنابراین این اندیشه در تفکر سید جمال هست در صورتی که در اندیشه تشیع نیست لذا ما معتقدیم سید جمال در حرکت جامعه شیعه چندان تأثیری ندارد به جز آن که به صورت صدقایی در ماجرای تحریم تنباکو می توان به آن اشاره کرد که البته در مورد آن نیز جای انتقاد وجود دارد.

اما در جهان اسلام (به معنای جهان اهل تسنن) عمدتا گذشته گرایی را سید جمال به صورت نظری بیان کرد البته این مساله به ضعف تئوریک اهل سنت باز می گردد که آن ها به دلیل این که مهدویت را مهدویت جاری در تاریخ نمی بینند و آن افق را در محور ولایت نمی خواهند تعریف کنند و امام را موجود نمی بینند،

اسلامی اتفاق افتد، در نسبتی با غرب می داند و می سنجد. به عبارت دیگر او غرب را به عنوان نماد جامعه ای که پیشرفت کرده، قبول دارد و این بازخوانی نظام آموزشی را نسبت به غرب در نظر می گیرد.

لذا سید جمال، اصلاح را در آموزش دینی نسبت به وضعیت موجود جامعه اسلامی می داند و در نسبت به غرب؛ هر چند او با غرب مبارزه سیاسی نیز دارد. بنابراین از این زاویه، اساسا موضوع سید جمال متفاوت می شود و نمی توان حرکت او را حرکت کاملا منطبق بر آموزه های دینی بدانیم و می توان به این بعد اندیشه ای او نقد داشت. در واقع این حرکت ذیل غرب تعریف می شود و بازخوانی معارف دینی بر مبنای پیشرفت غربی. ویژگی دیگر حرکت سید جمال که از جهاتی ارزش دارد و هنوز هم ارزشمند است، توجه دادن جامعه اسلامی به گذشته پر رونق جهان اسلام است که سید جمال پایه گذار این ادبیات بود. این گذشته پر رونق و موفق جهان اسلام را به نوعی عقبه حرکتی جامعه قرار می دهد و برای این که بتواند برای جهان اسلام ایجاد انگیزه ای کند و به آن ها هویت دهد، - به دلیل

آن که آن ها زیر بار مستعمره شدن غرب تحقیر شده بودند -، با یادآوری گذشته جهان اسلام به عنوان نماد موفق، به آنها قوت قلب می بخشد و عقبه حرکت آنها قرار می دهد. در طرح سید جمال از جهاتی سلفی گری - البته نه به معنای وهابیت گری - وجود دارد.

|| سلفیت در اندیشه سید جمال به چه مفهومی بوده و در طرح سید جمال چه جایگاه و مفهومی دارد؟ ||

سلفی گری در این طرح و اندیشه به این معنای آن است که گذشته موفق اسلام را به عنوان الگوی موفق و معیاری برای حرکت بیداری اسلامی قرار دهد. اینجاست که برخی از شاگردان سید جمال مانند عبده و پس از آن رشید رضا، این بازگشت به گذشته اسلامی را گاه با ایدئولوژی و ادبیات وهابی تفسیر کردند و نتیجه آن، این سلفیت جدید شد در غیر این صورت نمی توان در اندیشه سید جمال چنین اندیشه ای (سلفی گری به معنای وهابی گری) تعریف کرد. بلکه او وهابیت و بهابیت را نقد می کند و نمی توان این نسبت را به او

مدیرعامل کانون اندیشه جوان در گفتگو با مهر:

اندیشه و جهان‌نگری ما، پشتوانه سبک زندگی ماست



نمایشگاه کتب سبک زندگی اسلامی ایرانی، به مدت ۶ روز در گالری خانه عکاسان حوزه هنری به همت کانون اندیشه جوان و با حمایت دبیرخانه جایزه و نمایشگاه مرآت برقرار شد. در آخرین روز این نمایشگاه با محمدرضا یقینی، مدیرعامل کانون اندیشه جوان درباره برگزاری این نمایشگاه گفتگو کردیم. وی در این گفت‌وگو ضمن بیان مطالبی در باب تعریف سبک زندگی، مبانی و کلیات آن، در خصوص روند پژوهش و ارزیابی کتب حوزه‌ی سبک زندگی ایرانی-اسلامی که توسط پژوهشگران کانون اندیشه جوان انجام شده بود توضیحاتی ارائه داد.

آقای یقینی جایزه و نمایشگاه مرآت آخرین روز خود را سپری می‌کند ضمن خداحوت به شما و همکارانتان در خصوص نمایشگاه کتب سبک زندگی اسلامی-ایرانی، در ابتدا خواهش می‌کنم در مورد منظور از سبک زندگی و مفهوم آن توضیح دهید و سپس در خصوص مرآت توضیح بفرمایید.

سبک زندگی همان سلیقه ما در عرصه زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی است. اموری پشتوانه سبک زندگی ما هستند و آن اندیشه و جهان‌نگری و جهان‌بینی ماست که این جهان‌نگری ما به گرایش‌هایمان شکل می‌دهد و این گرایش‌ها منشأ رفتار ما می‌شود. این رفتار گاهی مطابق سلیقه است و گاهی مطابق سلیقه نیست یعنی گاهی الزامات قانونی و الزامات نهادهای ضامن اجرای قانون ما را وادار به رفتاری می‌کنند که چه بسا نتوان این را جزو سبک زندگی به شمار آورد، یعنی مثلاً تا وقتی که دوربین وجود دارد من از چراغ قرمز عبور نمی‌کنم؛ پس توقف پشت چراغ قرمز جزو نمونه‌های سبک زندگی من نیست (یا به عبارت دقیق‌تر: این، سبک زندگی من است که تا زور نباشد تن به قانون و نظم نمی‌دهم). اما مواردی در رفتار من است که با سلیقه خود آنها را انتخاب کرده‌ام و انجام می‌دهم که اینها سبک زندگی است که خود اینها هم ممکن است تحمیل شده از جانب هنجارهای اجتماعی و یا از مبانی فکری ما نشأت گرفته باشد، مثلاً شرکت در راهپیمایی ۲۲ بهمن یا شور و هیجان مردم برای شرکت در انتخابات و شرکت در نماز عید فطر نمونه‌هایی از سبک زندگی اجتماعی و معنوی ماست که خودمان انتخاب کردیم و ریشه در باورها و گرایش‌هایمان دارد. ولی مثلاً گرایش به تجملات، چشم و هم‌چشمی‌ها، گرایش ما

به تشریفات، به زندگی مسرفانه، که شاید اگر خودمان بودیم و خودمان، این نحوه زندگی را برای خودمان انتخاب نمی‌کردیم و تحمیلی هنجارهای اجتماع به ما باشد که البته این مورد از جمله آفتهای سبک زندگی می‌شود. این سبک زندگی شخصیت فردی و اجتماعی ما را می‌سازد، که این شخصیت فردی و اجتماعی نشأت گرفته از هویت فردی و اجتماعی است.

در خصوص ارکان هویت ما صحبت زیاد می‌شود نظر شما در خصوص ایرانیان مسلمان چیست؟

یک عنصر، اسلام به خصوص اسلام اهل بیت علیهم السلام است، و یکی دیگر هم عنصر ایرانیّت و تاریخ ما و امور باستانی است که به منش ما شکل داده است. این امور شکل‌دهنده به فرهنگ و تمدن ما هستند؛ پس بنابراین سبک زندگی می‌تواند به شکلی معرفی‌کننده فرهنگ و تمدن ما باشد، اگرچه ممکن است این سنن باستانی، در مواردی، خود آسیب و تهدید برای زیست ما به شمار رود.

مقام معظم رهبری حدود سال ۹۱ در این زمینه صحبتی داشتند که لازم می‌بینم در اینجا بخوانم، «اگر ما پیشرفت همه‌جانبه را به معنای تمدن‌سازی نوین ایران اسلامی در نظر بگیریم این تمدن نوین دویخش دارد، یک بخش، بخش ابزاری است و یک بخش دیگر، بخش متنی و اصلی و اساسی است و به هردو بخش باید رسید. بخش ابزاری عبارت است از همین ارزش‌هایی که ما امروز به عنوان پیشرفت کشور مطرح می‌کنیم اما بخش حقیقی آن چیزهایی است که متن زندگی ما را تشکیل می‌دهد که همان سبک زندگیست که عرض کردیم. این بخش حقیقی و اصلی تمدن است، مثل مسئله خانواده، سبک ازدواج، نوع مسکن، نوع لباس، الگوی مصرف، نوع خوراک، نوع آشپزی، تفریحات، خط، زبان، مسئله کسب و کار، رفتار ما در محل کار، رفتار ما در دانشگاه، رفتار ما در مدرسه،

رفتار ما در فعالیت سیاسی، رفتار ما در ورزش، رفتار ما در رسانه‌ای که در اختیار ماست، رفتار ما با پدر و مادر، رفتار ما با همسر، رفتار ما با فرزند، رفتار ما با رئیس، رفتار ما با مأمور دولت، سفرهای پلیمس، رفتار ما با بیگانه، اینها رفتار ما با دشمن، رفتار ما با دوست، آن بخش‌های اصلی تمدن است که متن زندگی انسان است». مشاهده می‌فرمایید چه استقضای مناسبی در مؤلفه‌های مختلف سبک زندگی در این فرمایش مقام معظم رهبری وجود دارد.

به عقیده شما آسیب‌هایی که در سبک زندگی ایرانیان دیده می‌شود چیست؟

رکن اصلی هویت ما اسلام است اما نمودهایی از سبک زندگی ما وجود دارد که هیچ تناسبی با اسلام ندارد، مسئله بی‌نظمی، مسئله هرج و مرج در رانندگی، مسئله حرص، پرخاش‌های اجتماعی، بی‌ملاحظه‌گی نسبت به آبروی دیگران، گویا در این جاها طوری رفتار می‌کنیم که گویی به کلی سکولار هستیم. ما متدینین و انقلابی‌ها و حزب‌اللهی‌ها وقتی بحث ارزش‌ها و شعارهای انقلاب هست، مثلاً جایی که می‌خواهیم رابطه دین و دنیا، علم و دین، سیاست و دین و ... را مشخص کنیم کاملاً در مقابل دیدگاه‌های سکولاریستی موضع می‌گیریم، اما در جاهایی دیگر برخی از ما - متأسفانه - کاملاً سکولار هستیم، اینها معضلاتی در زمینه سبک زندگی ماست که باید در این زمینه فکر و کار کرد.

در خصوص مرآت و انجام این پژوهش توضیح بفرمایید.

کانون اندیشه جوان با هدایت کارگروه تخصصی کتاب، پژوهشی را در زمینه کتب سبک زندگی ایرانی-اسلامی شروع کرده که در فاصله سال‌های ۱۳۷۰ تا ۱۳۹۴، ۵۵۰

اثر در این رابطه شناسایی شده، از این تعداد، ۳۵۰ اثر طبقه‌بندی و ۲۳۰ اثر مورد معرفی و بررسی و ۵۰ اثر به طور تفصیلی مورد تحلیل و ارزیابی و بررسی قرار گرفت. کتب مورد ارزیابی در این پژوهش، در سه بخش کلی قابل ارائه و دسته‌بندی است: دسته نخست کتب بنیادین و تبیینی سبک زندگی ایرانی-اسلامی، دیگری کتب ترویج سبک زندگی ایرانی-اسلامی؛ و سوم کتب ترویج سبک زندگی غیر همسو. کتب دسته نخست به معنای سبک زندگی ایرانی-اسلامی امکان تحقق، ضرورت محقق ساختن این سبک زندگی در عرصه حیات فردی و اجتماعی و شاخص‌ها و ملاک‌های این سبک زندگی پرداخته است.

دسته دوم کتب ترویج زندگی ایرانی-اسلامی است که به سبک زندگی فردی، خانوادگی، اجتماعی می‌پردازد. دسته اخیر، خود شامل زیر شاخه‌های سبک زندگی اسلامی فردی، خانوادگی و اجتماعی است. همچنین کتب دسته دوم را می‌توان به کتب سیره و سرگذشت معصومان، شهدا و شخصیت‌های ایرانی-اسلامی، کتب مربوط به کودکان و نوجوانان و آثار جامع که به وجوه مختلف سبک زندگی ایرانی-اسلامی پرداخته دسته‌بندی نمود. بارزترین مصداق کتب جامع، کتاب مفاتیح‌الحیات حضرت علامه جوادی آملی است.

دسته سوم کتب سبک زندگی که دیگر ارتباطی با سبک زندگی ایرانی-اسلامی ندارد مروج سبک زندگی غیر همسو با اسلامیت و ایرانیّت ماست در قالب‌هایی نظیر رمان، شعر، ادبیات عامه‌پسند، روانشناسی موفقیت، کتب تربیتی سکولار و بی‌اعتنا به مبانی تربیتی و روانشناختی اسلامی، کودک، مهارتی، هنری و آموزشی.

ملاک‌ها و شاخص‌های بررسی این کتب چیست؟

ملاک‌ها و شاخص‌های بررسی کتب، شامل شاخص‌های گرافیکی و شاخص‌های محتوایی می‌شوند. شاخص‌های گرافیکی خود، دربرگیرنده بررسی جلد کتاب از جهت تصویر روی جلد و عنوان اصلی است. تطابق تصویر جلد با موضوع و محتوای کتاب، تصویر گرافیکی زیبا، هدفمندی و پیام‌دار بودن تصویر، انتقال آسان و گویای مفاهیم، استفاده از پشت جلد برای انتقال پیام، صفحه‌آرایی و چیدمان صحیح داخل کتاب، فضای مناسب برای تنفس مخاطب، فاصله مناسب بین سطور و حاشیه‌ها، از دیگر شاخص‌های گرافیکی است از جمله معیارهای فنی، صفحه فهرست و شناسنامه مناسب، تصویرسازی و رنگ‌بندی مناسب صفحات و کیفیت چاپ کتاب می‌باشد.

شاخص‌های محتوایی نیز شامل، محتوای علمی نظیر غنای محتوایی اثر، منطقی بودن مطالب، ارائه عقلائی و عقلایی معارف اسلامی، بهره‌برداری مناسب از منابع دینی و علمی می‌شود.

پورحسن در گفتگو با مهر عنوان کرد: فهم درستی از دیگری در اندیشه اسلامی ترسیم نشده است



و به همین دلیل بیشتر از دیگر نحله های اسلامی نسبت به دیگری با ستیزه و حذف حداکثری مواجه می شود. وی افزود: ضمن آنکه به طور کلی فهم درستی از دیگری در اندیشه اسلامی ترسیم نشده است، اما این انحراف در نگاه سلفی در مواجهه با دیگری حد اکثری است. چون خود را حقانیت محض می داند و دیگری را باطل محض می پندارد. به این ترتیب دیگری شرک و الحاد تلقی می شود که برآمده از یک دیدگاه تاریخی است. این فهم از دیگری با جایگاهی که اسلام برای انسان و نزدیکی میان انسانها با عقاید مختلف قائل است مطابقت ندارد، و در طول تاریخ سلطه خاندان هایی همچون اموی و عباسی بر جهان اسلام شکل گرفته است. نقطه مقابل این فهم در اندیشه اسلامی، فهم فلسفی - اخلاقی دانشمندان همچون فارابی و ابن سینا است که دیگری را نه تنها بیگانه نمی داند بلکه تلاش می کنند تا آن بشناسند و با او تعامل کنند. آبخشور این سنت اسلامی، عقلگرایی در مذهب تشیع است.

جهان اسلام و بدعتی به نام «دیگری هراسی»

این عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی ادامه داد: دو فهم اساسی درباره دیگری وجود دارد؛ یکی فهم فلسفی - اخلاقی و یکی فهم مذهبی و متافیزیکی است و دومی دیدگاه غالب است. در فهم فلسفی، اخلاق در فهم از دیگری بر متافیزیک تقدم پیدا کرده است. منظور از اخلاق در اینجا لزوماً یک فهم فرهنگی نیست، یک فهم فلسفی از اخلاق است. در فهم فلسفی و اخلاقی، دیگری نه تنها دشمن پنداشته نمی شود، بلکه با ما در ساختن جهانی که در آن هستیم، سهیم است. در اینجا دیگری بیگانه نیست و ما می توانیم او را

«خوشتن اسلامی» در دوران معاصر همواره ناگزیر از ارائه تعریفی روشن از «دیگری»، در راستای بازتولید فکری خود بوده است. این انگاره تا کجا در تعریف سلبی از خود موفق عمل کرده است؟ وقتی از هویت سخن گفته می شود علاوه بر مفاهیمی که به صورت اثباتی ابعاد وجودی یک شیء را نشان می دهند، مجموعه گزاره هایی نیز وجود دارند که از منظری سلبی، به تعریف هویت شیء می پردازند. این گزاره های دسته دوم دیگری یک شیء را تعریف می کنند تا به واسطه آن خود شیء تصدیق شود. مثل آنکه ما انسان هستیم و این یعنی حیوان نیستیم. حیوان در اینجا «دیگری» انسان است! خوشتن یا خودی اسلامی، یک آرمان اندیشه معاصر اسلامی است و در عناوین مختلف مورد توجه دانشمندان متأخر جهان اسلام بوده است و «دیگری» در این میان موضوع گفتگوهای مفصلی است. ما در اکنون با نگرش هایی واپسگرا مواجهیم که صورتی از خوشتن اسلامی و دیگری آن ترسیم کرده اند که خشونت و قضاوت در اندیشه ها و شیوه های آن نسبتی با پسوند اسلامی اش ندارد.

مفروض اولیه ما این است که خشونت عریان و قبیح گروه های سلفی - تکفیری، در اندیشه و عمل، مبتنی بر برداشتهایی از دیگری شکل می گیرد که زمینه آن در اندیشه اسلامی به روشنی وجود دارد. این برداشت از دیگری که خشونت تئوریزه شده و بدوی را بر علیه آن تجویز می کند، متأثر از قرن ها سیطره تفکر خاندان های اموی، عباسی، ایلخانی، صفوی و... بر جهان اسلام است.

نوستالوژی اشعری - معتزلی

به عقیده قاسم پورحسن عضو هیات علمی دانشگاه علامه طباطبائی، دیدگاه سلفی بیش از دیگر نحله های اسلامی متأثر از تاریخ اموی و عباسی است

از دیگر شاخص های محتوایی مؤلفه های پژوهشی است؛ یعنی استانداردهای پژوهشی به درستی رعایت شده باشد، اتقان در نقل مستندات و بهره گیری از منابع معتبر، ارتباط موضوع کتاب با مطالب مطرح شده، تطابق عناوین و سرفصل ها با محتوا، فصل بندی مناسب، ارجاع صحیح و روش مند منابع مورد استفاده و ... مؤلفه سوم از شاخص های محتوایی، مؤلفه های موضوعی مخاطب شناسانه است. نظیر توجه به ضرورت انتشار کتاب در تغییر سبک زندگی موجود به سبک زندگی مطلوب، مرتبط بودن تمام کتاب با موضوع، رویکرد ایجابی یا سلبی در تبیین سبک زندگی ایرانی - اسلامی، ترویج مستقیم یا غیرمستقیم سبک زندگی ایرانی - اسلامی و ... همچنین در این پژوهش ناشران از جهت توجه به جنبه های گرافیکی کتاب، محتوای کتاب، جامعیت موضوعات انتخاب شده و پرداختن به مؤلفه های مختلف سبک زندگی و تنوع در موضوعات نیز مورد ارزیابی قرار گرفته اند.

|| بالاترین تعداد کتاب سبک زندگی ایرانی - اسلامی در چه زمینه ای بوده است؟

بالاترین تعداد کتاب سبک زندگی ایرانی - اسلامی در زمینه سبک زندگی فردی بوده است؛ تعداد کتاب سبک زندگی ایرانی - اسلامی در زمینه زندگی فردی ۳۴ درصد کتب نشر یافته در این حوزه از سال ۷۰ تا سال ۹۴ است که از این ۲۴ درصد، حدود ۴۰ درصدش در زمینه معنویت و خودسازی بوده است، یعنی بحث های اخلاقی در سبک زندگی؛ که این ۴۰ درصد هم رویکرد نظری و غیر کاربردی داشتند که البته این نسبت نامناسبی نیست. وقتی می گوئیم ۴۰ درصد از این ۳۴ درصد جنبه نظری داشته یعنی ۶۶ درصد جنبه کاربردی داشته و به نظر می رسد نسبت خوبی است. همچنین ۳ درصد از آثار به مباحث بنیادی در زمینه سبک زندگی ایرانی اسلامی پرداخته است که تصور می کنم این نسبت سه درصد هم نسبت نامناسبی نباشد.

در فاصله بین سال های ۱۳۹۰ تا ۱۳۹۴ باتوجه به فرمایشات مقام معظم رهبری در ارتباط با پرداختن به سبک زندگی ایرانی - اسلامی حدود ۱۶۰ کتاب چاپ گردیده که این نشان می دهد بعد از فرمایش رهبر معظم، تحقیق و پژوهش در زمینه سبک زندگی به صورت گسترده توسط مؤلفان و محققان آغاز شده و در سال ۹۳ به نتیجه رسیده است. یعنی مبدا آن پژوهش و تحقیق و سپس تالیف از همان حدود سال ۹۱ و به ثمر رسیدن آن در سال ۹۳ بوده است، یعنی فرمایش های رهبری دو سال بعد به بار نشسته است، اما آمار سال ۹۴ - که هم اکنون هم در پایان سال ۹۴ هستیم - نشان می دهد آثار چاپ شده در این سال باز همان پژوهش ها و تحقیقات آغاز شده در حدود سال ۹۱ است که به سال ۹۳ نرسیده و در سال ۹۴ چاپ شده و این نمایانگر آن است که بعد از فرمایشات رهبری عزیز یک موجی در جامعه نویسندگان، محققان و پژوهشگران در این ارتباط به وجود آمده که آن موج اکنون در حال افول است و نباید این اتفاق بیفتد که خود این جایزه و نمایشگاه اقدامی در این راستا است. با رابزنی ای که در دبیرخانه جایزه و نمایشگاه سبک زندگی به عمل آمد و با بررسی آثار و ناشران و مؤلفان، سه ناشر به عنوان ناشر برتر مشخص شدند که عبارتند از: انتشارات امیر کبیر، انتشارات بوستان کتاب قم و نشر معارف و همچنین یکی از مؤلفان محترم که، هم از نظر کمی و هم از نظر کیفی می شود گفت یکی از پرکارترین ها و به کارترین ها در این عرصه به شمار می روند جناب آقای محمد هادی محمودی به عنوان مؤلف برتر معرفی گردیدند.

درستی درک نمی شود. آنچه حق گفته شده نمی تواند این رنج را از بین ببرد. اگر اخلاق ذیل حق تفسیر شود امکان درک دیگری در مرتبه ای عالی وجود ندارد.

الگوی علامه و کربن

نویسنده «هرمنوتیک تطبیقی: بررسی همانندی فلسفه تاویل در اسلام و غرب» دامه داد: منظر عقلانی - اخلاقی اگر چه با وجود نمونه هایی همچون ابن عربی، در اندیشه اهل سنت، هیچگاه به فرایند تبدیل نشده است. اما در تفکر شیعی متأثر از جایگاه اولیه عقل در مذهب تشیع و بهره مندی از منابعی همچون فارابی، ابن فرابند هر چند ضعیف وجود دارد.

پورحسن در ادامه افزود: حصول فهم از دیگری به سه مرحله تقسیم می ود که این سه مرحله عبارتست از: دیگری به رسمیت شناخته شود، دیگری در آینده خودی شریک دانسته شود و خودی در اکنون بدون دیگری وجود ندارد. گفتگوهای میان هانری کربن و علامه طباطبایی نمونه بارز مرتبه اول از فهم دیگری است. این یک تفاوت عمده میان عقل گرایی شیعی و سنتگرایی سلفی دانسته می شود. علامه طباطبایی به عنوان یک اندیشمند اسلامی، دیگری غیر مسلمان را به رسمیت می شناسد و با او گفتگو می کند. بدون آنکه انتظار داشته باشد، او اسلام بیاورد. بنده امیدوارم اندیشه تشیع بتواند به درک مرتبه سوم از دیگری خود نائل شود.

این استاد دانشگاه در پایان گفت: در پژوهش های غربی تا پیش از این، دیدگاه سلفی نوعی ارتودوکس و راست گیشی اسلامی تلقی می شد و بقیه مذاهب در حاشیه آن تعریف می شدند، اما اکنون تفکر معاصر خطر این نوع نگاه را درک کرده است. آنچه حتی از سوی پژوهشگران غربی مورد توجه قرار گرفته و بیش از پیش باید مورد توجه باشد، همین عقلگرایی شیعی در اندیشه اسلامی است.

وی در توضیح روشنفکری دینی عقلگرا، این نحله را در مواجهه با دیگری موفق تر دانست و گفت: خویشی که در این دیدگاه تعریف می شود، یک دوران تاریخی در گذشته با برداشتهای غالب اموی نیست، بلکه اینگونه تعریف می شود که ما مجموعه اندیشه هایی مبتنی به استعداد های خودمان در گذشته و معاصر داشته ایم که مبین خدمت اندیشه اسلامی به بشریت است. اندیشه هایی که با عقل انسان و مطابق گوهر دین ساخته شده اند. این مکتب در حقیقت به باخوانی عقلانی خویشتن با غلبه محور اخلاقی می پردازد.

این استاد دانشگاه با تأکید بر ناکارآمدی دو دیدگاه روشنفکری دینی و سنت گرایی اضافه کرد: دیدگاه سنت اندیشان انحصار گراست و برای دیگری حقی قائل نیستند. اکثر متفکران ما سنتگرا محسوب می شود. از سید جمال تا شهید مطهری را می توان در این گروه دانست. البته مطهری در بازخوانی عقلانی در تفکر اسلامی نقش ویژه ای ایفا کرده است و دیدگاهش نسبت به دیگر متفکران در شناخت دیگری و تقلیل انحصار گرایی موجود، بسیار موثر بوده است.

پورحسن با تأکید بر نقش علامه طباطبایی در این بازخوانی عقلانی در دوران معاصر گفت: اما در آن سوی سنت گرایی جزم اندیشی وجود دارد که در دیدگاه سلفی به اوج خود می رسد. به طوری که داعش مدعی است، بر مبنای روایات اسلامی عمل می کند و در بسیاری از موارد این ادعا با در روایات موجود در منابع اسلامی قابل تصدیق است. در اکثر روایاتی که در صحیح بخاری و مسلم است، دیگری ملحد و دشمن است و باید برای سعادت مندی آنها را بکشیم.

این نگاه فاشیستی در تفکر سلفی وجود دارد و این تفکر که آنها در صورت تشکیل دولت این دیدگاه خشونت آمیز را کنار می گذارند غیر واقعی است. در این منظر حق بر اخلاق چیرگی می یابد و درد و رنج انسان که حاصل ناکارآمدی های نظامات اجتماعی است به

بشناسیم و او در چگونه بودن ما دخالت دارد. آنچه در میان جوامع اسلامی رایج است همان فهم متافیزیکی است که دیگری را نهایتاً بیگانه می داند. ما در واقع از منظر خودمان به دیگری نگاه می کنیم. دیگری در چنین شرایطی در ساخت هویت ما شریک نیست و ما در صدد حذف او هستیم. این در حالی است که دیگری می تواند نقش بسیار سازنده تری برای خویشتن ایفا کند. می تواند عینی تر نگریده شود. انکار سهم دیگری در ساخت خودی، دیدگاهی بر مبنای واقعیت محسوب نمی شود.

وی ادامه داد: دنیای اسلام با این وجود که در دوران معاصر دغدغه بازگشت به خویشتن را داشته است اما از مسئله دیگری غفلت کرده است. به همین دلیل هم هست که هر کس بازگشت را از منظر خودش تفسیر کرده و اختلاف دیدگاه های قابل توجهی پیش آمده است. هنگامی که منازعات دینی در مسیحیت و اسلام شکل گرفت، ناخودآگاه دیگری به عنوان دشمن و مزاحم در نظر گرفته شد. تا زمانی که این فهم غالب باشد، دیگری فاقد هر گونه معناست و ما در هراس از او خواهیم بود.

نواندیشان، میراث دار فارابی و ابن سینا

پورحسن با اشاره به اینکه نگرش های مختلف به دیگری در اندیشه اسلامی معاصر سه دسته اند گفت: نگرش های مختلف به دیگری در اندیشه اسلامی معاصر عبارتست از: نواندیشی دینی، که خود به دو نحله عقلانی و معنویتگرا قابل تقسیم است، روشنفکری دینی که بر اساس حق به قضاوت درباره دیگری می پردازد. دیگری در این رویکرد اصیل دانسته می شود، چون انسان از آن حیث که انسان است مورد بحث است نه از آن جهت که انسان مسلمان است و سنت گرایی، که بر مبنای حق و باطل و با نگرشی مطلق انگارانه به دیگری می نگرد. دیگری در این دیدگاه در خوشبینانه ترین حالت، بیگانه است.





یادداشت

فلسفه و علم گرایي: قدرت تبیین علوم اعصاب شناختی

مقاله «فلسفه و علم گرایي: قدرت تبیین علوم اعصاب شناختی» نوشته پیتیر هکر فیلسوف بریتانیایی، استاد دانشگاه آکسفورد است. زمینه تخصص او فلسفه ذهن و زبان است. این مقاله توسط زهیر باقری نوع پرست ترجمه شده است؛

در اذهان عمومی، علوم اعصاب به بلندآوازه ترین شاخه علمی تبدیل شده است. مدعاهایی که در علوم اعصاب مطرح می شوند اغلب اغراق شده و سراسیمه هستند. می خواهم دستاوردهای اصیل و سردرگمی های علوم اعصاب را مشخص کنم و مدعاهای آنها را بررسی کنم. علم گرایي تلاشی است برای فراتر بردن علم از حوزه های که در آن قدرت تبیین دارد و به کار بردن روش های علوم طبیعی برای پدیده هایی که به روش های تبیین دیگری نیاز دارند. نتیجه علم گرایي تبیین های تقلبی و فریب فکری است. دستاوردهای علمی ۴۰۰ سال گذشته فهم ما از جهان را تغییر داد. علوم طبیعی ما را از سیطره الهیات گرایي - به کار بردن الهیات فراتر از حوزه کاراییش - رها ساخت و ما را قادر ساخت دنیای طبیعی را به کمک نظریه های قوی و قابل آزمون به لحاظ تجربی و قوانین طبیعت بفهمیم. فهم علمی جهان مطمئناً یکی از بزرگترین دستاوردهای عقلانی بشر است. در برابر نادرستی، علوم به نظریه های پیچیده تر و قابل آزمون مجهزتر هستند. هرچند، هر منبع حقیقتی می تواند منبع توهم و سردرگمی های فکری نیز بشود. علوم طبیعی علیه این مشکل به اندازه کافی مجهز نیست، چرا که سردرگمی های مفهومی را نمی توان به روش آزمون های تجربی تصحیح کرد. علم گرایي یکی از منابع بزرگ توهم و سردرگمی فکری است. این مشکلات را تنها می توان به روش تحلیل مفهومی از بین برد. البته اینکه چنین تحلیلی توسط خود دانشمندان صورت بگیرد - دانشمندانی که چنین توانایی را دارند - یا توسط فیلسوف ها فرقی نمی کند، چون ما با یک دعوای سندیکایی طرف نیستیم. بلکه مسئله گونه های متفاوتی از تحقیق عقلانی است: تجربی و مفهومی. رویکرد علم گرایانه به خوبی در دو نقل قولی که می آورم مشهود هستند. ویلفرد سالاز - فیلسوف آمریکایی - عنوان می کند در بعد تبیین و فهم جهان، علم متر همه چیز است، برای آنچه وجود دارد و آنچه وجود ندارد. ریچارد داوکینز - دانشمند انگلیسی - می گوید علم تنها راه فهم جهان واقعی است.

از نظر علم گرایان، علم بهترین توصیف جهان را ارائه می کند و روش های علوم طبیعی بهترین روش کشف حقایق در مورد جهان را ارائه می کنند. فهم محدودیت های تبیینی علوم طبیعی در قلمروی تجربی در سده نوزدهم ظهور کرد، سده ای که در آن خودآگاهی تاریخ گرایانه طلوع کرد. در ابتدای سده نوزدهم برای بسیاری از اندیشمندان آلمانی هرمنوتیکی - مانند شلاپرماخر - و تاریخ گرایان اواخر سده نوزدهم - مانند ریکت و دیلتای - مشخص شد که روش های تحقیق در مورد تاریخ، فرهنگ و جامعه با روش هایی که در علوم طبیعی به کار می روند تفاوت دارند. هیچ میزانی از شیمی، بیولوژی یا فیزیک نمی تواند به ما توضیح دهد که چرا هانیبال پس از نبرد کان به رم حمله نکرد یا چرا برای دموکریت در نقاشی رافائل - مکتب آتن - چکمه کشیده شده است.

ولی ما پاسخ به این پرسش ها را می دانیم. به همین شکل هیچ میزانی از علوم طبیعی نمی تواند برای ما تبیین کند: ذهن چیست؟ ذهن چگونه به بدن مرتبط است؟ آن چیزی که بدن، ذهن و روح دارد چیست؟ ولی پاسخ به این سوال ها را نیز می دانیم. علوم طبیعی بهترین منبع



برای تبیین پدیده های فیزیکی، شیمی و بیولوژی است. ولی توان تبیین تاریخ، اقتصاد سیاسی، فرهنگ و جامعه را ندارند، چه رسد به پرسش های مفهومی که در فلسفه بررسی می شود. همچنین ما برای تبیین فعالیت های یکنواخت روزمره به علم مراجعه نمی کنیم، چرا من و شما اینجا هستیم، چرا به جای اینکه با ماشین بیایم پیاده روی کردم. این نکات در مورد محدودیت قدرت تبیین علمی هنوز کاملاً درک نشده اند. دانشمندان در شاخه های متفاوت علمی بادرسی علم گرایي را نمایان ساخته اند. زیاده روی های آنها معمولاً نه احقانه هستند و نه می توان به راحتی آنها را مشخص کرد.

علم گرایي نهان در علوم در راستای قدرت تبیین خود باعث می شود دانشمندان به قلمروی فراتر از علم بروند. این را تنها می توان با استدلال های جامع که به جزئیات می پردازد مهار کرد، نه با نفی دگماتیک ادعاهای عجیب آنها. اگر نشان بدهیم که تبیین فرضی علمی از یک پدیده، گونه ای از علم گرایي است، نشان نداده ایم که تبیین به کار رفته غلط است - در واقع اگر نشان دهیم که غلط است انگیزه ای برای دانشمندان خواهد بود تا تلاش خود را بهبود ببخشند و تبیین صحیحی ارائه دهند - بلکه نشان داده ایم تبیین به کار رفته به شکلی نامنسجم است، از نظر منطقی یا مفهومی مشکل دارد، گونه تبیینی که ارائه شده است برای پدیده ای که مورد بررسی قرار گرفته است نامناسب است، یا در برخی موارد پرسشی که مطرح شده است نامفهوم است. برای این امر بیش از هر چیز به پژوهشی فلسفی نیاز داریم که نشان دهد از مرزهای معناداری فراتر رفته اند.

سده بیست و یکم به ما نوید می دهد که سده علوم اعصاب است. علوم اعصاب همواره در تیتراژ اخبار رسانه های جمعی هستند و نتایج فرضی آن با حرارت توسط ژورنالیست ها پیگیری می شود. به واسطه همه های که به واسطه علوم اعصاب شناختی وجود دارد ما به ندرت چیزی از پیشرفت های واقعی در علوم اعصاب که در درمان بیماری های مغزی، داروشناسی عصبی، جراحی مغز و اعصاب شکل گرفته است می شنویم. متخصصان علوم اعصاب شناختی که به اسکنرهای مغزی مجهز هستند و با تصویرسازی تشدید مغناطیسی سرمست شده اند مدعی هستند که شگفت آورترین اکتشافات را انجام داده اند. ادعا می کنند نشان داده اند که ذهن همان مغز است، یا دست کم ذهن ناخودآگاه مغز است، یا ما

انسان ها اراده آزاد نداریم. یا فرصت برای انجام هر عملی صرفاً یک صد و پنجاه میلیون در ثانیه است، یعنی زمانی که آگاه می شویم مغز از تصمیم خود مبنی بر عمل کردن آگاه شده تا زمانی که عضلات بدن ما برای انجام عملی که قصد انجام آن را کرده ایم منقبض می شوند - این ادعایی است که بنجامین لیبت مطرح کرد.

آنها ادعا می کنند که مغز باور دارد، فکر می کند، تصمیم می گیرد و اطلاعاتی که دریافت می کند را تفسیر می کند. مغز دانش دارد و آنچه می داند را ذخیره می کند. با افزایش اشتیاقی چون آمیز نسبت به علوم اعصاب، برخی از دانشمندان مانند راماچاندرا ن تفسیر زیبایی شناختی را با ارجاع به واکنش های عصبی تبیین می کنند. به جای اینکه این بی خردی ها را یکی یکی برشمارم می خواهم اشتباهات مفهومی که در نوشته های برخی از متخصصان علوم اعصاب وجود دارد را بررسی کنم. دانشمندان علوم اعصاب شناختی اغلب به لحاظ مفهومی سردرگم هستند، سردرگمی آنها اغلب ظریف است ولی امکان تصحیح شدن دارند. برخی از پرسش هایی که مطرح می کنند گاهی بی معناست، گاهی برخی از آزمون های تجربی که انجام می دهند نامنسجم است، و گاهی نتایج آزمون های آنها آنچه که ادعا می کنند نشان می دهد را نشان نمی دهد. هدف من بدنام کردن علوم اعصاب نیست، بلکه می خواهم سردرگمی های مفهومی در علوم اعصاب را ریشه کن کنم. من باور دارم که به احتمال زیاد پیشرفت هایی که در دهه های آینده در علوم اعصاب صورت می گیرد کمک خواهد کرد آسیب های آلزایمر کاهش پیدا کند، بیماری پارکینسون درمان شود و اسکیزوفرنی مداوا شود.

آنچه علوم اعصاب شناختی نمی تواند به آن دسترسی پیدا کند عبارتند از: حل کردن مسئله اراده آزاد است، این مسئله حل شده است، ما اراده آزاد داریم و استدلال های علیه اراده آزاد مغلطه آمیز هستند. رازهای خودآگاهی را بر ملا نخواهد کرد، چرا که تنها شبهه رازهایی درباره آن وجود دارد که بر مبنای سردرگمی های مفهومی بنا نهاده شده اند. همچنین علوم اعصاب شناختی رابطه بین بدن و ذهن را تبیین نخواهد کرد چرا که چنین رابطه ای وجود ندارد (این مطلب را در ادامه توضیح خواهم داد). این موارد همه پرسش های مفهومی و فلسفی هستند نه پرسش های تجربی، این پرسش ها را نمی توان با علوم اعصاب پاسخ گفت، همانطور که قضیه های ریاضی را نمی توان با فیزیک آزمایشگاهی حل کرد. تشبیه بین ریاضی و فلسفه، تشبیه مهمی است.

واقعیتی چشم گیر در تاریخ اندیشه وجود دارد که سعی کرده ایم فهم نسبت به خودمان را بر اساس ماشین هایمان بنا کنیم. افلاطون روح بشر را به ارباب های با دو اسب و یک اربابان تشبیه کرد، دکارت برای فهم حیوان ها از مدل ماشین های مکانیکی زمان خود بهره گرفت و عنوان کرد که حیوان ها ماشین های غیرهشیار بیولوژیک هستند. دکارت بر این باور بود که بدن انسان نیز چنین ماشینی است ولی ماشینی است که توسط ذهن کنترل می شود. هنگامی که من پسر بچه بودم، مغز انسان به مرکز مخابرات تشبیه می شد و ذهن به اپراتوری که در مرکز مخابرات تماس های تلفنی را برقرار می کرد تشبیه می شد. امروز مغز به کامپیوتر تشبیه می شود و ذهن به عنوان نرم افزار این سخت افزار (مغز) تشبیه می شود. قدرت این تشبیه ها قابل توجه است و سردرگمی هایی که بر اثر این تشبیه ها بوجود می آید، مطلقاً کم اهمیت نیستند. ریچارد داوکینز عنوان کرده است که هر یک از ما

یک ماشین هستیم منتها خیلی پیچیده‌تر از ماشین‌هایی که می‌شناسیم هستیم، کالین بلیک مور (Colin Blakemore) هم با او موافق است، از نظر او ما ماشین هستیم، منتها ماشین‌هایی که آنچنان شگفت‌انگیز طراحی شده‌اند که هیچ‌کس نمی‌تواند از اینکه او را ماشین خطاب می‌کنیم، برداشت توهین‌آمیز کند. البته که اگر شخصی را ماشین خطاب کنیم توهین‌آمیز است، چرا که ماشین‌ها شخص نیستند، ذهن ندارند هیچ تعمیدی ندارند و هیچ حقوقی ندارند، نمی‌توانند بر اساس دلایل عمل کنند - هرچند دلایلی وجود دارد که چرا کارهایی که انجام می‌دهند را انجام می‌دهند - و آنها نمی‌توانند احساسات را درک کنند و نمی‌توانند خردورزی کنند. آنچه ماشین‌ها می‌توانند انجام دهند - ما آنها را به شکلی طراحی کرده‌ایم که کارهایی را بتوانند انجام دهند - این است که نتایج محاسبات را بدون اینکه شخصی آنها را انجام دهد به ما ارائه می‌دهند. ما ماشین‌های بیولوژیک نیستیم، بگذارید چند تفاوت چشمگیر مفهومی را به شما یادآوری کنم. ماشین‌ها طراحی شده‌اند، انسان‌ها و حیوان‌ها طراحی نشده‌اند. صحبت کردن از «خوب» برای حیوان‌ها و انسان‌ها معنادار است و شرایط پیچیده‌ای وجود دارد که می‌تواند به بهروزی آنها منجر شود، برای ماشین‌ها «خوب»، یا «بهروزی» بی‌معناست.

هرچند ممکن است شرایطی برای یک ماشین خوب باشد و شرایط دیگری برای ماشین بد باشد، ولی آنچه که برای ماشین خوب است - مثلاً به طور منظم روغن کاری شود یا در معرض باران قرار نگیرد - بازدارنده است یعنی از خراب شدن ماشین جلوگیری می‌کند. ولی آنچه برای انسان یا حیوان خوب است به افزایش بهروزی و رفاه آنها می‌انجامد. در مقابل، آنچه عملکرد یک ماشین را بهبود می‌بخشد، رفاه یا بهروزی او را افزایش نمی‌دهد، چرا که ماشین‌ها رفاه یا بهروزی ندارند. ماشین‌ها تنظیمات دارند، انسان‌ها و حیوان‌ها تنظیمات ندارند، هرچند می‌توان انسان‌ها و حیوان‌ها را به اشکال متفاوت کنترل کرد. هدف ماشین، همان هدفی است که برای آن طراحی شده‌اند ولی گونه‌های حیوانی برای هدفی وجود ندارند.

انسان‌ها و حیوان‌ها اهداف خود را دارند، که هر نتیجه‌ای که پیگیری می‌کنند است، ولی ماشین‌ها برای خود اهدافی ندارند. انسان‌ها و حیوان‌ها زنده هستند و چرخه‌های زندگی آنها مشخصه‌هایی دارد، ماشین‌ها نه زنده هستند و نه مرده، زندگی و چرخه زندگی ندارند. انسان‌ها و حیوان‌ها می‌توانند سلامت باشند، یا موفق شوند، شکوفا شوند، ممکن است از بیماری رنج ببرند، ماشین‌ها این خصوصیات را ندارند و تنها می‌توان از شرایط خوب یا بد آنها برای انجام کاری که باید انجام دهند سخن گفت. ماشین‌ها خراب می‌شوند ولی برخلاف ما نمی‌میرند. ماشین‌ها هشیار یا غیرهشیار نیستند، آنها تنها ماشین هستند.

لازم نیست ما مانند نویسندگان داستان‌های علمی تخیلی و برخی ژورنالیست‌ها نگران تسلط ماشین‌ها بر جهان باشیم. ما تنها باید نگران باشیم که دولت‌ها با ماشین‌های پیشرفته‌تر آزادی‌های مدنی ما را از بین ببرند و ما را به کابوس آباد «دنیای قشنگ نو» نبرند. ما موجوداتی دارای ذهن هستیم، ایزدهای بی‌جان و ماشین‌ها ذهن ندارند. دیگر حیوان‌ها چطور؟ خرچنگ‌ها و نرم‌تنان، ماهی‌ها، شیرها و فیل‌ها؟ این چه مدل پرسشی است؟ آیا حیوان‌ها ذهن دارند؟ مطمئناً این پرسش شبیه به این پرسش نیست که آیا حیوان‌ها به بیماری پارکینسون مبتلا می‌شوند. بلکه بیشتر شبیه این پرسش است که آیا حیوان‌ها صدا دارند؟ یعنی برای اینکه بتوانیم چنین

پرسشی را پاسخ دهیم، ابتدا باید برای خود مشخص کنیم - که هم ذهن داریم و هم صدا - چه شرایطی و دلیلی باید وجود داشته باشد تا به یک موجود زنده ذهن یا صدا اطلاق کنیم؟ داشتن صدا به اندازه کافی روشن است، با توانایی برای آواز خواندن و به کارگیری آن در کنار موسیقی، به کارگیری آن در یک سخنرانی مرتبط است، به صورت ارادی می‌توانیم صدایمان را تعدیل کنیم، از شدت آن بکاهیم و غیره. با این حال داشتن ذهن مسئله پیچیده‌تری است.

تلاش فرهنگ‌های متفاوت برای توصیف شاخص زندگی جانداران - مانند تنفس و خون گرم - با تلاشی که برای پاسخ به پرسشی به همان دشواری است مرتبط شد، یعنی شاخصه زندگی ذهنی انسان‌ها چیست؟ روح، ذهن، روان، شبح. اندیشه فلسفی درباره طبیعت بشر و توانایی‌های بشر در آغاز شکل‌گیری فلسفه به دو شاخه تبدیل شد. ارسطو ذهن را دارای طیفی از توانایی‌ها می‌دانست که مشخصه موجودات عقلانی بود، افرادی که ذهن عقلانی دارند می‌توانند بر اساس دلایل عمل کنند و تنها با داشتن ذهن عقلانی می‌توان حقایق را درک کرد، منطق و ریاضیات را فهمید و فضیلت‌های اخلاقی کسب کرد. بدین شکل تنها موجوداتی که پتانسیل خودآگاهی دارند می‌توانند به افکار، اعمال و احساسات، انگیزه‌ها، منش و اهداف خود خود فکر کنند. علاوه بر این تنها موجوداتی که ذهن دارند می‌توانند تصویری از زندگی‌نامه خود یا تاریخ، گذشته خود و هویت اجتماعی داشته باشند. اگر کمی دقت کنیم متوجه می‌شویم که همه این توانایی‌ها وابسته به مهارت زبان داشتن است.

این توانایی‌ها، ضرورتاً توانایی‌های موجوداتی است که زبان دارند. رویکرد جایگزین به ذهن که بیش از همه توسط افلاطون و آگوستین مطرح شد و در دوران مدرن توسط دکارت پیگیری شد، ذهن را به عنوان مقوله یا جوهری مجزا در نظر می‌گیرد که به بدن متصل است ولی در اصل می‌تواند از بدن جدا شود. دکارت ماهیت ذهن را اندیشه یا هشیاری می‌دانست و در کمال تعجب اینکه حیوان‌ها موجوداتی هشیار هستند را انکار کرد. از نظر دکارت، حیوان‌ها ماشین‌های بیولوژیکی هستند که نه تنها توانایی تعقل ندارند، که هشیاری و تفکر ندارند. از نظر دکارت برای اینکه انسان ذهنی داشته باشد که با بدنش در آمیخته باشد، ادراک داشتن، اندیشیدن، احساس کردن و داشتن تمایلات ضروری است و بدین وسیله، ذهن بدن را برای رسیدن به تمایلات خود هدایت می‌کند.

دکارت در محدود کردن هشیاری به انسان‌ها اشتباه می‌کرد، و دلایلی که به آنها اشاره‌ای نکردم ضعیف هستند. با این حال، تصور او از ذهن جایگزین تصور ارسطویی از ذهن شد و بر اندیشه مدرن تسلط پیدا کرد. یکی از مشخصه‌های دوگانه انگاری دکارتی این است که در آن ویژگی‌های روانشناختی به ذهن اطلاق می‌شوند، نه به بدن، دکارت می‌پرسید بدن که تنها ماده‌ای بسط یافته است با ذهن چه ارتباطی دارد؟ برای او این ایده مانند این بود که برای یک ماشین ذهن قائل شویم. دکارت بر این باور بود که ویژگی‌های روانشناختی متعلق به ذهن هستند. ذهن - نه بدن - هشیار یا هشیار است، فکر می‌کند و دلیل می‌آورد، احساسات را درک می‌کند و ادراک دارد، می‌داند و به یاد می‌آورد، مقاصد ما را شکل می‌دهد و آنها را اجرایی می‌کند.

پیشرفت‌های علوم اعصاب در سده‌های هجدهم و نوزدهم در سایه دکارت شکل گرفت. اغلب متخصصان علوم اعصاب پیش از جنگ جهانی دوم - من جمله نوتن علوم اعصاب، چارلز شرینگتون (Charles Sherrington) - دکارتی‌های دوگانه انگار سفت و سختی بودند. در اواسط

سده بیستم، تا حدودی به خاطر رفتارگرایی روانشناختی که در بین دو جنگ اول و دوم شکوفا شد و تا حدودی به خاطر حملات ویتگنشتاین و رابِل به دوگانه‌انگاری دکارتی، علوم مغزی از دوگانه‌انگاری رویگردان شدند. آنها به گونه‌ای منحط از یگانه‌انگاری روی آوردند. آنها استدلال می‌کردند که ذهن، جوهری غیرمادی نیست، بلکه قسمتی مادی از جوهر مادی است که حیوان است؛ ذهن همان مغز است؛ و ویژگی‌های ذهنی که ما به صورت متداول به انسان‌ها و حیوان‌ها اطلاق می‌کنیم - مثلاً وقتی می‌گوییم آنها ادراک دارند، احساس خشم می‌کنند، توقع دارند - را باید نهایتاً با ارجاع به مغز تبیین کنیم.

این مغز است که تمایل دارد، فکر می‌کند و تصمیم می‌گیرد. آنچه متخصصان علوم اعصاب پس از جنگ دوم در واقع انجام دادند این بود که مفهوم ذهن دکارتی را حفظ کردند ولی مغز را جایگزین ذهن غیرمادی و ناخاکس کردند. یعنی تصور دکارتی در مورد رابطه بین ذهن و بدن، ویژگی‌های ذهنی و رفتار جسمانی، اراده و عمل دست نخورده باقی ماندند. هرچند این بار مغز بود که بدن را فرماندهی می‌کرد و نه ذهن غیرمادی. بگذارید این جبروی عقلانی را با چند مثال روشن کنم. فرانسیس کریک (Francis Crick) که جایزه نوبل را به خاطر دی‌ان‌ای گرفت، استدلال می‌کرد که آنچه می‌بیند آنچه که واقعا آنجا هست نیست، بلکه آن چیزی است که مغز شما باور دارد آنجا وجود دارد. مغز شما با توجه به تجربه‌های گذشته خود و اطلاعات میهمی که چشم‌های شما در اختیارش می‌گذارد بهترین تفسیر ممکن را که می‌تواند ارائه کند انجام می‌دهد. مغز اطلاعات را ترکیب می‌کند و محتمل‌ترین تفسیری که با در کنار هم قرار گرفتن این سرنخ‌ها میسر می‌شود را ارائه می‌کند.

بنابراین «دیدن» یعنی باوری که مغز دارد و تفسیری که انجام می‌دهد و اتکالی که به تجارب گذشته خود دارد. یکی دیگر از برنده‌های جایزه نوبل، جراللد ادلمن (Gerald Edelman)، استدلال می‌کرد که مغز مقوله بندی می‌کند، تمایز می‌بخشد، و «به شکل بازگشتی معناشناسی را به زنجیره‌های پدیده‌شناختی مرتبط می‌سازد و با تلقی کردن قواعد درون حافظه به عنوان ایزدهایی برای دستکاری مفهومی همخوانی نحوی ایجاد می‌کند». نمی‌توانم وانمود کنم که این سخن را می‌فهمم! کالین بلیک مور - متخصص برجسته علوم اعصاب بریتانیایی - عنوان می‌کرد که مغز دانش خود را همانند فرآیند استقرایی به کار گرفته شده در روش علمی کلاسیک بدست می‌آورد. نورون‌ها با توجه به خصیصه‌هایی که شناسایی می‌کنند به مغز استدلال‌هایی ارائه می‌کنند و مغز بر اساس آنها فرضیه‌های ادراکی می‌سازد. بنابراین از نظر او مغز معرفت دارد، به روش استقرایی می‌اندیشد و فرضیه می‌سازد. آنتونیو داماسیو (Antonio Damasio) عنوان می‌کند که مغزهای ما تصمیم می‌گیرند و بنیامین لیبِت (Benjamin Libet) می‌گوید مغز تصمیم می‌گیرد و عمل را آغاز می‌کند، قبل از اینکه انسان از آن آگاه باشد.

در واقع این افراد ویژگی‌های روانشناختی به مغز اطلاق می‌کنند تا بتوانند از این طریق فعالیت‌های روانشناختی یا مشکلاتی که در این فعالیت‌ها رخ می‌دهد را تبیین کنند. این رویکرد نامنجم در علوم اعصاب شناختی بسیار رایج است. بگذارید یک گام به عقب برگردیم. من گفتم که خصیصه نگرش دکارتی به ذهن این است که خصوصیات ذهنی به ذهن ارجاع داده می‌شوند و البته این رویکرد قابل قبول تر از رویکردی است که خصوصیات ذهنی را به بدن ارجاع می‌دهد. ولی این نیز یک اشتباه بزرگ بود، ذهن من فکر نمی‌کند، من فکر می‌کنم، ذهن من در تصویر خود از بدن احساس درد نمی‌کند، من احساس درد می‌کنم



در دست یا پای خود و نه در تصویر بدن خود در مغز یا ذهنم. وقتی می‌گوییم فکری به ذهنم رسید، یعنی ایده‌ای به نظر من رسیده است، نه اینکه اتفاقی برای ذهن من افتاده باشد. در تمام مواردی که خصوصیات روانشناختی به ذهن اطلاق می‌شود استعاری است.

ما انسانها جوهری جدا از بدنمان نیستیم، بلکه سوژه‌هایی با خصیصه‌های ذهنی هستیم. وقتی همان مجموعه از خصوصیات روانشناختی را به مغز اطلاق می‌کنیم و نه به ذهن، نه تنها به سردرگمی مفهومی کمکی نمی‌کنیم که آن را بدتر می‌کنیم. اینکه بگوییم مغز سوژه خصیصه‌های روانشناختی است غلط نیست، بلکه نامفهوم است. چیزی تحت عنوان مغزی که فکر می‌کند، باور می‌کند، می‌داند و به یاد می‌آورد نداریم چه رسد به مغزی که قصد می‌کند و تصمیم می‌گیرد. نمی‌توان کژکاری‌های متفاوت انسان‌ها در رفتارهایشان را با ارجاع به اینکه مغز او چیز به خصوصی را می‌داند یا نمی‌داند تبیین کرد. چرا چنین است؟ چرا نباید متخصصان علوم اعصاب از زبان به این شکل بهره بگیرند؟ بگذارید توضیح دهم. ما خصوصیات روانشناختی را به یک موجود زنده بر اساس رفتارشان اطلاق می‌کنیم. می‌گوییم حیوانی در حال درد کشیدن است، اگر رفتار درد را از خود نشان دهد.

اگر رفتارهای مرتبط به میل و رغبت از خود نشان دهد می‌گوییم چیزی می‌خواهد، وقتی چیزی که می‌خواهد را بدست می‌آورد رفتارشان به ما نشان دهد که خوشحال شده است - مثل وقتی که سگی دم خود را به نشانه شادمانی تکان می‌دهد - ما با انسان‌هایی مواجه می‌شویم که به فعالیت‌های فکر مشغول هستند، شطرنج بازی می‌کنند، محاسبه می‌کنند، استدلال می‌کنند، وقتی انسان‌ها برنامه‌های مناسب و تدارک لازم را می‌بینند یا وقتی قصد خود را اعلام می‌کنند می‌گوییم قصدی دارند، و وقتی افراد با واکنش‌های خود در شرایط مختلف زندگی حالانی را نشان می‌دهند می‌گوییم آنها ترسیده‌اند، خوشحال شده‌اند یا به چیزی علاقه مند شده‌اند. در تمام این موارد، موجود زنده به عنوان یک کل، سوژه خصوصیات روانشناختی است. چرا که موجود زنده به عنوان یک کل - و نه تنها بخشی از آن مثل مغز - خصوصیت روانشناختی را در رفتارشان آشکار می‌سازد. در مقابل، مغزها رفتار نمی‌کنند، آنها گریه نمی‌کنند، جیغ نمی‌کشند و ناله نمی‌کنند، چیزی تحت عنوان اینکه مغزی افکارش را جمع و جور کند نداریم چون فکر و ذهن ندارد، این انسان‌ها هستند که ذهن دارند. مغزها نمی‌توانند فکر کنند یا خردورزی کنند، مغزهای اندیشمند و غیراندیشمند نداریم، تنها انسان‌ها می‌توانند در مورد آنچه که انجام می‌دهند یا باید انجام دهند فکر کنند، ممکن است با دقت یا بی دقت عمل کنند، و ممکن است قبل از عمل کردن فکر کنند یا به صورت خودانگیخته عمل کنند. این‌ها حقایق مفهومی هستند، اینها به این دلیل که مغز در فکر کردن یا احساس کردن ترس و امید داشتن دشواری‌هایی دارد نیست، به این دلیل است که اطلاق چنین خصوصیتی به مغز اصلا معنی ندارد.

این اشتباه را من قبلا مغالطه جزشناختی نامیده‌ام، جزشناسی منطبق اجزا و کل است، مغالطه جزشناسی در علوم اعصاب، عدم انسجام اطلاق چیزی به جزئی از یک موجود است در حالی که تنها بتوان آن خصوصیت را به موجود به عنوان یک کل اطلاق کرد. البته مغالطه جزشناختی در مورد ماشین‌ها هم صادق است. هویپماها نمی‌توانند بدون موتور به پرواز در بیایند، با این حال این هویپما است که پرواز می‌کند و نه موتور آن. انسان‌ها و حیوان‌ها بدون مغز نمی‌توانند هیچ یک از کارهایی که می‌توانند انجام

دانشمندان خیلی از این واقعیت هیجان زده شده‌اند. آنها به اشتباه فرض می‌کنند که اگر موجودی خود را در آینده تشخیص دهد یعنی از وجود خودش آگاه است و وقتی که از وجود خود آگاه هستید گونه‌ای از خودآگاهی دارید. این دانشمندان همچنین به اشتباه به این نتیجه رسیده‌اند که میمون‌ها، فیل‌ها، دلفین‌ها و کلاغ‌ها نه تنها هشیار هستند بلکه خودآگاهی نیز دارند و مطمئنا اگر حیوانی ظرفیت خودآگاهی داشته باشد، ذهن هم دارد.

ولی این نتیجه، نتیجه سردرگمی است. اگر موجودی بتواند خود را در آینده تشخیص دهد با تشخیص خویشتن خود در آینده یکی نیست. توانایی شناسایی واکنش‌های خود گونه‌ای از خودآگاهی نیست. این توانایی است هیچ نیازی به داشتن تصویری از خود ندارد، چه رسد به اینکه تصویری در مورد چستی شخص را التزام ببخشد. یک حیوان می‌تواند بدون آینده به خودش نگاه کند، خودش را با حیوان دیگری اشتباه نگیرد، و پا یا پنجه خود را با پا و پنجه نوع دیگری از جانداران یکی در نظر نگیرد. ولی این باعث نمی‌شود بگوییم که او تا حدودی خودآگاه است. این واقعیت که برخی از حیوان‌ها می‌توانند تعداد قابل توجهی از خصوصیات جسمانی خود را تشخیص دهند - مثلا صورتش در آینده - به معنای افزایش خودآگاهی آن حیوان نیست، بلکه صرفا افزایش هوش او در واکنش به آنچه که قابل رویت است را نشان می‌دهد.

پس چگونه می‌توانیم حیوان‌هایی که گفته می‌شود ذهن دارند و حیوان‌هایی که ندارند را تمایز ببخشیم؟ آیا باید به پیروی از دکارت و مدرن‌ها به هشیاری به عنوان معیار نگاه کنیم، یا با پیروی از ارسطویی‌ها خود را به موجوداتی که اراده عقلانی دارند محدود کنیم؟ من بر این باورم که با دو شرط باید از ارسطو پیروی کنیم. داشتن ذهن مختص موجودی است که می‌تواند عقل ورزی کند، فکر کند، احساس کند و بر اساس دلایلی عمل کند و بنابراین عامل‌های آزادی هستند که در قبال کارهایی که انجام می‌دهند مسئول هستند. شرط اول این است که این خصوصیت تنها مختص به جاندارانی است که زبان پیشرفته دارند و شرط دوم این است که مهارت در به کار بردن مفاهیم پرورانه شده در زبان با دیگر توانایی‌های حیوانی ما (ادراک، محبت و عمل) درآکنده شده اند چرا که ادراک، احساس و عمل ما تنها تحت مفاهیمی که برای این سه به کار می‌بریم قابل فهم هستند.

اگر دارا بودن ذهن وابسته به انجام بازه‌ای از فعالیت‌های عقلانی و اراده عقلانی شخصی باشد، مشخص است که این ایده که ذهن مغز است نامسنج است. نه توانایی‌ها و نه فعالیت‌هایی که در جریان زندگی انجام می‌دهیم ابژه نیستند، چه رسد به اینکه ابژه مغز باشند. انسان‌ها ذهن دارند، این یعنی آنها بازه‌ای از توانایی‌های متمایز، عقل و اراده دارند. اگر انسان‌ها مغز نداشتند این توانایی‌ها را نیز نداشتند، ولی این انسان‌ها هستند که این توانایی‌ها را دارند نه مغز آنها. این آدم‌ها هستند که می‌توانند فکر کنند و دلیل بیاورند و بدانند، چیزی بخواهند و برای بدست آوردن آن تلاش کنند، با قصدیت عمل کنند و مسئول رفتار خود باشند. یک انسان یا یک شخص، مغزی درون یک چمچه نیست. سوتفاهم‌هایی که به بررسی آنها پرداختیم خیلی عمیق هستند. به تلاش‌های متخصصان علوم اعصاب برای حل مشکلات مفهومی که تنها می‌توان با تحلیل مفهومی آنها را حل کرد - نه با آزمون‌های تجربی و نظریه پردازی - پرداختیم. تاکید من این بوده است که تلاش آنها نوعی از علم‌گرایی است.

دهند را انجام دهند، بدون مغز آنها خواهند مرد، ولی این موجودات به عنوان یک کل است که توانایی‌های روانشناختی خود را بروز می‌دهند نه مغز آنها. درست است که بدون مغز نمی‌توانیم راه برویم، ولی ما با پاهای خود راه می‌رویم، نه با مغز خود. ما بدون مغز نمی‌توانیم فکر کنیم و عقل ورزی کنیم، با این حال این ما هستیم که فکر می‌کنیم و عقل ورزی می‌کنیم نه مغز ما. بنابراین مغز ذهن نیست، هرچند اگر مغز نداشتیم ذهن هم نمی‌داشتیم.

پس ذهن چیست و چگونه به بدن مرتبط می‌شود؟ ذهن یک چیز - از هر نوع آن - نیست و دقیقا به همین دلیل به بدن مرتبط نیست. از آنجایی که ذهن یک مقوله نیست، پرسیدن اینکه ذهن چیست گمراه کننده است. دقیقا مانند این است که بپرسیم «به خاطر» چه چیزی است، مثل اینکه وقتی مادر کودکی می‌گوید به خاطر من این کار را انجام بده، کودک بپرسد «به خاطر» چیست؟ پس پرسش درست که سردرگمی‌ها را از بین ببرد چیست؟ این پرسش صحیح است: چه چیزی باید در مورد یک جاندار صدق کند تا بگوییم ذهن دارد؟ پاسخ روشن است، باید موجود زنده‌ای باشد با بازه‌ای از توانایی‌های قابل تمایز که در رفتارشان نمایان می‌شود. چگونه توانایی‌هایی؟ تنها منظور هشیاری نیست، اغلب موجودات زنده، از مارمولک گرفته تا شیر، چرخه خواب و بیداری دارند، یعنی گاهی هشیار و گاهی ناهشیار هستند. آیا این دلیل می‌شود بگوییم آنها ذهن دارند، می‌توانند فکر کنند و عقل ورزی کنند، تخیل دارند، تفاوت خوب و بد را می‌فهمند؟

تمام موجودات تحول یافته توانایی‌های ادراکی دارند و بنابراین می‌توانند نسبت به چیزی آگاه باشند هر گاه توجه آنها را به خود جلب کند، ولی این به این معنی نیست که اصطلاح ذهن را برای قورباغه و ماهی، یا حتی گربه و سگ نیز به کار ببریم. ما می‌توانیم هر چه می‌خواهیم بگوییم را با دسته بندی کردن آنها به عنوان موجودات دارای احساس بگوییم، یعنی آنها درد را احساس می‌کنند، میل دارند، به دنبال اهداف خود می‌روند، محیط خود را ادراک کنند و برخی از خصیصه‌های محیط توجه آنها را جلب می‌کند. حیوانات شرطی ضروری برای داشتن ذهن است ولی کافی نیست. بسیاری از حیوان‌ها این توانایی را دارند که خود را در آینده تشخیص دهند،

یادداشتی از قاسم پورحسن؛

خواجه نگران ویرانی بنیادهای اخلاق است/ نقش خواجه نصیر در بقای حیات عقلی اسلام

یادداشتی از دکتر قاسم پورحسن،
استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی
در پی می آید؛

خواجه نصیرالدین طوسی، از جهات مختلفی در بقای حیات عقلی اسلامی در شرایط حساس زمانه خود دارای اهمیت است. عمدتاً به خواجه نصیر تنها از دو منظر نگریسته و توجه شده است: یکی از منظر شارح بودن ابن سینا یعنی به خاطر شرحی که بر کتاب «شارات» نوشته و پاسخی که به فخر رازی داده است. عده ای هم خواجه نصیر را تنها از منظر آثار اخلاقی او دیدند، جالب اینکه در حوزه اخلاق حتی کمتر به کتاب «اوصاف الاشراف» مراجعه شده که نگاه عرفانی در باب اخلاق دارد و به نظرم مهمتر از اخلاق ناصری است. این دو منظر به خواجه نصیر اگرچه منظر درستی هستند اما حقیقت این است که اهمیت بی بدیل خواجه در بقای حیات عقلی اسلامی را نشان نمی دهند. قبل از اینکه نگاه درست به خواجه نصیر را توضیح دهم، لازم است چند نکته را یادآور شوم: نکته اول اینکه خواجه در دوره انحطاط تمدن اسلامی زندگی می کرد، دوره انحطاط لزوماً به معنای آغاز حمله مغول نیست. درست است که از استمرار سنت عقلی در جهان اسلام سخن می گوئیم ولی حقیقت این است که با عرضه نظریه تصوف و با نوشتن کتابهای «تهافت الفلاسفه»، «الفضائح الباطنیه» و حتی «احیاء العلوم الدین» بسیاری از بنیادهای فلسفی مورد پرسش و تردید قرار گرفت. پس از دوره غزالی و سلطه ای که تفکر اشعری بر حیات عقلی اسلامی پیدا کرد و به قول منتقدان، چراغ عقل خاموش شد و جامعه اسلامی بیشتر به غزالی روی آورد.

نقدهایی که در همان دوران، نخستین بار از جانب سهروردی و بار دوم از سوی ابن رشد مطرح شد، کفایت نکرد و جامعه اسلامی پس از اشکالات غزالی، به عقل به مثابه تفکر یونانی نگاه می کرد. تصور این بود که عقل، محصول یونان است و با دین و ایمان ناسازگار است. دوران پس از غزالی را دوره انحطاط تلقی می کنیم. در ادامه بحث می کنیم تلاشهایی هم که صورت گرفت چگونه بود و چقدر توانست استمرار یا احیای حیات عقلی در جهان اسلام را شکل دهد. بنابراین باید توجه داشته باشیم یکی از نقشهای منحصر به فرد خواجه نصیر

این بوده است که در دوره انحطاط تمدن اسلامی، توانست سنت عقلی را بازسازی یا احیا کند و ادامه این روند را از جانب شاگردان خواجه در مکتب شیراز مشاهده می کنیم. مواجهه خواجه با اشاعره به خصوص با فخر رازی و شهرستانی قابل توجه است. پس از مواجهه و نوشتن اثری از سوی خواجه مشاهده می کنیم حتی تفکر اشعری هم تغییر پیدا کرد. پس از اشکالات خواجه مشاهده می کنیم که نوشته های آنها حیث فلسفی می گیرد که نمونه بارز آنها کتاب «مواقف» اثر عضالدین ایجی است. پس خواجه مواجهه جدی با تفکر اشعری دارد. شاید پیش از خواجه چنین روبرویی عقلی را از جانب هیچ

رازی را بسیار مهمتر از «مقاصد الفلاسفه» و «تهافت الفلاسفه» غزالی می دانم. به خاطر گفتگوهای عقلی خواجه به تدریج نگاه اشعری در حوزه اسلامی کم رنگ شد و عقل منزلت و جایگاهی دوباره پیدا کرد. متأسفانه برخی از مورخان، ویژگی مهم خواجه نصیر را همراهی کردن او در دوره حیات با مغولان در فتوحات یا همراه بودن با فرقه اسماعیلیه می دانند. اینها عقاید نادرستی درباره اندیشه، شخصیت و تفکر خواجه است. عمده متفکران و فیلسوفان اسلامی، تفکر باطنی داشتند، تفکر باطنی مساوی با تفکر اسماعیلیه به معنای خاص نیست. اینکه خواجه در قهستان است، لزوماً به این معنا نیست که خواجه در حال فراهم کردن سیمان



متفکر اسلامی نبینیم، یعنی تفکر اشعری آنچنان مسلط بود و گسترش پیدا کرد که همه اضلاع و اذهان متفکران اسلامی را در برگرفت و از جهت اجتماعی و سیاسی هم این تفکر تقویت شد. به دلیل اینکه در دوره سلجوقیان مدرسه نظامیه، سیمان ایدئولوژیکی اشعری را فراهم می ساخت و متفکران زیادی به خدمت نظامیه درآمدند. مشاهده می کنیم پس از غزالی، فخر رازی، بیش از غزالی در گسترش تفکر اشعری نقش داشت. در گسترش تفکر اشعری کتابهای «مباحث المشرقیه» و «مطالب العالیه» و نیز «المحصل» فخر

ایدئولوژیکی ناصرالدین محتشم در قهستان است. خیر! خواجه نظریه پرداز تفکر عقلی، شیعی و باطنی است و آرای او هم گواه این حقیقت است. یعنی ناصرالدین و قهستان و اسماعیلیه به خواجه نیاز داشتند نه اینکه خواجه به دلایل و جبر روزگار مجبور شود آرای آنها را بپذیرد و اتفاقاً خواجه در مقدمه اخلاق ناصری، این مسأله را تذکر می دهد. اگر اندیشه خواجه را تابعی از همراهی او با هلاکوخان و مشارکت او در فتح بغداد یا اقامت سی و چند ساله اش در قلعه های اسماعیلیه بدانیم، خواجه را به درستی نشناخته ایم.

تلقی برخی از کارشناسان این است که خواجه نصیر اندیشه بدیعی عرضه نکرده و تنها شارح ابن سیناست. این عقیده درستی نیست. نباید لزوماً خواجه را شارح ابن سینا بدانیم. خواجه نصیر، علیرغم اینکه به ابن سینا توجه دارد و آثار او را شرح می کند ولی وقتی با اشکالات غزالی و شهرستانی مواجه می شود به آنها پاسخ می دهد و پاسخهایی می دهد که دیدگاه ابن سینا نیست و حتی گاهی دیدگاه ابن سینا را نقد می کند، مثلاً در مسأله اتحاد عقل و معقول یا مسأله قدم و حدوث عالم. وی در این باره می نویسد عهدهی با خود گذاشتم که در پاسخ دادن به اشکالات فخر رازی بر شرح اشارات با ابن سینا مخاصمه نکنم اما نمی توانم برخی از دیدگاههایش را بپذیرم. اینها نشان می دهد که خواجه، فیلسوف است. این نکته مهمی است به خصوص وقتی که می بینیم که ابن رشد هیچ گاه از ارسطو عدول نمی کند و صرفاً شارح ارسطو است.

با توجه به مقدماتی که ذکر شد، می توان گفت ارجمندی خواجه نصیر در درجه اول به شکوه و وزانت اندیشه ای است که دارد. وقتی به کتب خواجه نصیر مراجعه می کنیم مشاهده می کنیم که چند کار مهم را انجام داده است: نخستین کار مهم او این است که سنت فلسفی را احیا کرد. بعد از ابن سینا فلسفه کم رنگ و کم فروغ می شود که این امر تنها به خاطر فعالیت های ضد فلسفی غزالی نیست، بلکه علاوه بر غزالی، ابن حزم، ابن جوزی، فخر رازی، شهرستانی و ... هم هستند. در مجموعه تفکری که از غزالی به بعد شکل می گیرد جریان ایمان گرایشی اشعری غلبه پیدا می کند البته به دلایل و تحولات سیاسی اجتماعی، گرایش مسلمانان به تفکر عقلی بسیار اندک می شود. فقط به این خاطر نیست که ابن سینا نقد می شود، بلکه حضور فلسفی را در تمدن اسلامی مشاهده نمی کنیم و بنیادهای فلسفه را بسیار سست و لرزان می بینیم. در این فاصله ۱۵۰ ساله تنها فعالیت های ضد فلسفی غزالی کافی بود که بنیادهای فلسفه را متزلزل کند، فخر رازی هم به کمکش آمد و شهرستانی هم همین طور.

در حقیقت خواجه نصیر مانند متفکری بزرگ با هر سه نفر کشمکش دارد، البته بیشترین کشمکشها را با فخر رازی دارد که مسلماً فخر رازی از همه آنها مهمتر است. تلقی خواجه نصیر این است که غزالی، فهم درستی از فلسفه نداشت اما فخر رازی فهم درستی از فلسفه داشت، لذا بیشترین مناقشه را با فخر رازی داشت و تمام توجه خواجه نصیر به کتاب «المحصل» فخر رازی است. فخر رازی عمداً عنوان «المحصل» را برای کتابش انتخاب کرد تا عنوان کند، المحصل مشتمل بر تمام آرا و اندیشه های استوار، پسندیده و درست



متفکران پیش از من است و من به تمام این اندیشه ها دسترسی دارم.

وقتی که کتاب «نقد المحصل» یا «تلخیص المحصل» خواجه را می بینیم، به اهمیت کتاب المحصل فخر رازی پی می بریم. المحصل بسیار مهمتر از مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه است. المحصل، مباحث المشرقیه، المطالب العالیه و ... کتابهای مهمی هستند که فخر رازی در نقد فلسفه نوشته است. بنابراین نکته اول در بررسی اندیشه خواجه نصیر این است که خواجه نصیر به احیا و بازسازی و بازاندیشی در فلسفه و حیات عقلی در جهان اسلام دست زد و جایگاه مجددی به عقل داده است. این تصویری اشتباه است که خواجه با رویکرد کلامی، نقش عقل را پایین آورده است! خیر خواجه هم به عقل اعتبار بخشیده و هم کلام را عقلی کرده و حتی سبب شد که کلام اشعری نیز پس از او بیشتر عقلی شود تا حدیثی.

متفکران دیگر هم دست به احیای عقل و بازسازی فلسفه زدند ولی نقش خواجه نصیر برجسته است. این رشد نقشی همانند خواجه ندارد. با بخشهایی از اندیشه اشراقی سهروردی بازسازی حیات عقلی و فلسفی را می فهمیم اما کار سهروردی به پای خواجه نمی رسد. در مکتب شیراز با ادامه و استمرار دیدگاه خواجه نصیر مواجه هستیم. بازسازی اندیشه های سهروردی از سوی جلال الدین دوانی در «شواکل الحور فی شرح هیاکل النور» صورت می گیرد. پس به طور خلاصه می توان گفت خواجه نقش مهمی در احیای تفکر عقلی داشته است که با نوشتن آثار مهمی صورت گرفته است. خواجه نصیر در احیا و بازسازی تمدن اسلامی، کاملاً عقلی نگرانه برخورد می کند. تصور برخی از محققان این است که خواجه نویسنده تجرید الاعتقاد، متکلمی بیش نیست. تصور می کنیم که عمده آرای فلسفی را در تفکر کلامی اندراج داد. این سخن نادرستی است. اصلاً این گونه نیست که تصور کنیم خواجه نصیر، فلسفه را به کلام تبدیل کرد. گرچه روند تجرید الاعتقاد با سایر آثار خواجه متفاوت است اما تلاش خواجه برای عقلی سازی است. تأکید می کنم که خواجه فیلسوف عقلی است.

شاید برای کسانی که به همه ابعاد و اندیشه های خواجه نصیر آشنایی نداشته باشند، فهم این مطلب دشوار باشد. خواجه نصیر حتی اعتقاد دارد که احکام، اصول و باورهای دینی باید بر پایه یقین استوار باشد وقتی به آثار خواجه مراجعه می کنیم مشاهده می کنیم که ایشان در آغاز «تلخیص المحصل» دوری تفکر اشعری از استدلال عقلی و براهین را مورد نقد قرار می دهد. خواجه یقین را به برهان عقلی تبدیل می کند. پس خواجه معتقد است که در باب دین، راهی

جز عقل و استدلال نداریم. براهینی که در باب دین اقامه می کنیم باید از استحکام عقلی برخوردار باشد و مدلل باشد. خواجه اعتقاد دارد بدون برهان عقلی نمی توانیم ساختمان عقاید دینی خودمان را شکل دهیم و بنا کنیم.

خواجه در ابتدای تلخیص المحصل یا نقد المحصل در مورد اهمیت عقل سخن می گوید از کسانی که علیه عقل شوریدند و نادانسته تصور کردند که عقل مساوی با یونان است، انتقاد می کند. خواجه این اعتقاد را رد می کند که عقل مساوی با یونان است، اما هنوز این مناقشه در میان متفکران ما وجود دارد. برخی از پژوهندگان معتقدند امکان وقوع فلسفه اسلامی وجود ندارد، به خاطر اینکه اسلام داعیه ایمان دارد در حالی که فلسفه داعیه یونان دارد. خواجه این تلقی اشتباه را در مقدمه تلخیص المحصل مورد نقد قرار می دهد و اثبات می کند که این ادعا درست نیست و فلسفه و عقل مساوی با یونان نیست. وقتی می گوئیم فلسفه یعنی تفکر آزاد عقلی، تفکر آزادی که رسیدن به یقین معرفتی را امکان پذیر می کند. خواجه عنوان می کند اگر عقل و استدلال عقلی را کنار بزنیم هیچ راهی برای معرفت یقینی نخواهیم داشت، لذا تفکر اشعری به دیدگاه خواجه به معرفت یقینی منتهی نمی شود. به همین خاطر خواجه عنوان می کند که اشاعره با کنار زدن عقل راه نادرستی را در باب دین در پیش گرفت.

تفکر اشعری سه مرحله را طی می کند: زمان حیات ابوالحسن اشعری از سال ۳۰۰ تا ۴۷۸ یعنی تا زمان امام الحرمین، اشعری دوره اول نامیده می شود که کاملاً با عقل و تفکر به معنای عقلی و تأویل مخالفت دارند اما با مناقشاتی که غزالی با امام الحرمین به خصوص در مسأله رؤیت خداوند دارد و غزالی عنوان می کند که باید پای تأویل یا معناسازی را باز کنیم و رؤیت را به معنای لقا بگیریم

که همین امر، بر فخر رازی هم تأثیرگذار است. فخر رازی در مرحله دوم تفکر اشعری قرار دارد و از فخر رازی تا زمان عضالدین ایجی مرحله سوم تفکر اشعری است. مرحله سوم تفکر اشعری بها دادن به تفکر عقلی و تأویل است که مدیون تلاشهای خواجه است یعنی آنچنان نقد المحصل یا تلخیص المحصل حتی بر تفکر اشعری و جامعه اسلامی تأثیرگذار بود که هیچ متفکر اشعری وجود ندارد که تحت تأثیر براهین فلسفی خواجه نباشد.

دیدگاه خواجه این است که در حوزه تفکر باید هموردی کرد نه تحکم. هموردی به این معنا که هرچه استدلال فیلسوفی از اتقان بیشتری برخوردار باشد اندیشه او از وزانت بیشتری برخوردار است. تلقی این نباشد که خواجه نصیر، فلسفه را به بردگی کلام آورد و آنچنان وضعی در حوزه کلام نسبت به فلسفه به وجود آورد که فلسفه فراموش شد. بنده خواجه نصیر را به عنوان احیاگر و واندیش در حوزه تفکر عقلی می دانم.

خواجه نصیر صرفاً از باب تقنین متوجه نوشتن اخلاق نمی شود، بلکه او نگران جامعه و ویرانی بنیادهای اخلاق است. متأسفانه تلقی برخی ها این است که خواجه نصیر، اخلاق ارسطو را ترجمه کرد. در صورتی که به نظرم دغدغه خواجه، ترجمه اخلاق ارسطو نیست، برای اینکه پیش از او این ترجمه صورت گرفته بود. تقریباً می توان گفت تهذیب الاخلاق ابوعلی مسکویه چیزی جز ترجمه اخلاق نیکوماخس ارسطو نیست. خواجه نصیر متذکر می شود که قصد ترجمه ندارد و می گوید من قصد بازسازی کتاب تهذیب الاخلاق مسکویه را ندارم، لذا خواجه در اخلاق ناصری و اوصاف الاشراف به سنت و تفکر اسلامی روی می آورد. در باب فضیلت و رذیلت به آیات قرآن و احادیث ارجاع می دهد.

خواجه نصیر در اخلاق ناصری توجهی

به جامعه خود دارد که از اخلاق فاصله گرفته و این امر به خاطر وضعیت سیاسی اجتماعی و تحولاتی است که در دوران خواجه رخ داد. خواجه مسأله اخلاق را تا پایان حیات پی گیری می کند. برای خواجه بسیار مهم است که جامعه اسلامی در درجه اول مبتنی بر اخلاق باشد. اگر بخواهیم عنوانی به اخلاق خواجه نصیر بدهیم باید آن را اخلاق دینی بنامیم، عمده تفکر خواجه نصیر در بحث اخلاق این است که چگونه می توان دست به بازسازی اخلاق در جامعه دینی زد. مسأله اخلاق نزد خواجه بسیار مهم است و بعد از خواجه هم از اهمیت برخوردار می شود. تحت تأثیر تأملات خواجه در مکتب شیراز، اهمیت به اخلاق را مشاهده می کنیم.

خواجه در مسأله اخلاق دغدغه سیاسی - اجتماعی و اخلاقی جامعه را دارد و انحطاط اخلاقی جامعه برای او مهم است. شاید این مسأله بسیار مهم باشد که فیلسوفی به اخلاق از باب دغدغه جامعه نگاه می کند که البته بخشی از این دغدغه را در فارابی می بینیم. در فارابی این دغدغه مشاهده می شود که او در بغداد زوال جامعه را می بیند. طرح او برای مدینه فاضله این است که جامعه موجود و مستقر را فاضله نمی داند، عین همین وضعیت در خواجه نصیر هم مشاهده می شود. به هر حال اهمیت خواجه فارغ از علم به معنای Science، به اخلاق هم هست. حقیقت این است که خواجه نصیر از متفکران مهم در علمی است که امروزه تحت عنوان علوم اسلامی صحبت می کنیم. باید دیدگاه خواجه واکاوی و بازاندیشی شود و او را از منظر آثارش ببینیم. مواجهه خواجه با تفکر اشعری باید یکبار دیگر مورد بررسی مجدد قرار گیرد. به نظرم نقش خواجه در احیای تفکر عقلی باید مورد تأمل قرار گیرد که بسیار مهم است.

ترجمه؛

۱۰ نقل قول برجسته از اومبرتو اکو



«اومبرتو اکو»، پرفروش ترین نویسنده و اندیشمند ایتالیایی، در سن ۸۴ سالگی از دنیا رفت. در ادامه ۱۰ مورد از به یاد ماندنی ترین نقل قول های این اندیشمند ایتالیایی بیان می شود.

– عشق چیست؟ در جهان هستی چه در مورد انسان یا شیطان یا هر موجود دیگری، پدیده ای را نمی شناسم که مانند عشق در روح انسان رسوخ نماید. هیچ پدیده ی دیگری مانند عشق، قلب و روح انسان را به یکدیگر پیوند نمی دهد. بنابراین گرچه شما سلاح هایی برای مهار آن در اختیار

دارید، روح در عشق همچون اقیانوسی پهناور غوطه ور می شود. – نقل قول از کتاب «نام گل سرخ»

– فکر می کنم یک اثر را باید بعد از گذشت ۱۰ سال از نشر آن، پس از مطالعه و مطالعه مجدد، قضاوت نمود. دیگران بنده را همیشه به عنوان فیلسوف و اندیشمندی افراط گرا و سخت گیر شناخته اند. بنابراین کتابی نوشته ام که آن چنان دانش مدار نبود، زبانی ساده داشت، «عشق مرموز ملکه لوانا». البته کتاب مذکور کمترین فروش را در میان آثار بنده به خود

اختصاص داد. پس امکان دارد من این کتاب را برای طرفداران آزار جنسی نوشته باشم. این فقط ناشرین و روزنامه نگاران هستند که بر این باورند که مردم خواهان مطالب ساده هستند. مردم از مسائل ساده خسته شده اند. آنها علاقه دارند که به چالش کشیده شوند. – برگرفته از خبرگزاری «گاردین» سال ۲۰۱۱

– تمام داستان هایی که می خواهم بنویسم، مرا آزار می دهند در حالی که در اتاق خود نشسته ام، گویی که مرا احاطه کرده اند، شیاطین کوچک انگار در گوش من نجوا می کنند: «قربان، من را بنویس من خوب هستم»

– صبح روز ۲۷ جولای ۱۹۴۳ طبق اخبار رادیو شنیدم که فاشیسم سقوط کرده و موسولینی بازداشت شده است. وقتی مادرم مرا برای خرید روزنامه بیرون فرستاد، دیدم که عناوین روزنامه ها تغییر کرده است. پس از مشاهده عناوین اخبار متوجه شدم که گفته ها متناقض است. یکی از آنها را خریدم و پیام صفحه اول آن را که توسط ۵ یا ۶ حزب سیاسی امضاء شده بود خواندم. در میان آنها حزب دموکرات مسیحی، حزب کمونیست، حزب سوسیالیست و حزب لیبرال قرار داشت. تا آن زمان فکر می کردم هر کشوری فقط یک حزب دارد و در ایتالیا هم فقط فاشیسم وجود دارد. اکنون فهمیده بودم که در کشور من احزاب متعددی به طور همزمان فعالیت می کنند. – برگرفته از مقاله ی UR-Facism، انجمن بازنگری نیویورک

– کتاب ها برای باور شدن ساخته نمی شوند، بلکه برای بررسی شدن نوشته می شوند. وقتی ما کتابی را نقد می کنیم نباید از خود پرسیم که چه می گوید بلکه باید پرسیم که چه مفهومی دارد. – برگرفته از «نام گل سرخ»

– باید آرامش خود را حفظ کنم. من فهمیده ام، آیا این طور نیست که برخی می گویند آرامش پس از فهمیدن ایجاد می شود؟ من فهمیده ام، من باید آرامش خود را حفظ کنم. چه کسی گفته آرامش نتیجه ژرف اندیشی در مسائل است؟ کاملاً آشکار است که چشم انسان، کلیت را می بیند و نه اجزای کلیت را و آن کلیت چشمه ای است که می جوشد. – برگرفته از کتاب «آونگ فوکالت»

– قهرمان واقعی قهرمانی است که دچار خطا می شود. او می خواهد مانند یک انسان عادی زندگی کند.

– نویسنده کتاب «مزد داوینچی»، «دان براون»، شخصیتی است در کتاب «آونگ فوکالت». من او را جمل کردم. وی سرگشتگی های شخصیت خود را به همراه دارد. – برگرفته از مصاحبه با خبرگزاری پاریس در سال ۲۰۰۸

– «چارلی براون» به عنوان حساس ترین کودکی که در کتاب های فکاهی دیده شده، شناخته می شود. شخصیتی با توانایی تغییرات رفتاری مورد علاقه «شکسپیر». قلم «شولتس» در امر تغییر جهت بخشیدن به این اختلافات موفق عمل می کند. منبع: گاردین

زبان دین و زبان قرآن؛ خاستگاه های مشترک و متمایز

متن پیش رو، بخش دوم یادداشت بازنشاسی «ماهیت گفتار دین» به قلم حجت الاسلام محمدباقر سعیدی روشن، عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه است که از نظر می گذرد؛

چه زمینه ها و ضرورت هایی موجب پیدایش زبان دین شده است؟ همان طور که می دانیم خاستگاه موضوع زبان دین در ساختار کنونی آن، دنیای غرب است. از این رو برخی عوامل و اسباب طرح زبان دین، فرهنگ و نوع دین رایج در آن اقلیم است، و البته برخی دیگر از آن نیز اختصاص به دین خاصی اختصاص ندارد. به هر روی مهم ترین عوامل پژوهش در زبان دین را می توان در امور ذیل جست:

الف) معنانشناسی متون دینی، نخستین زمینه و عامل طرح زبان دین را می توان مربوط به معنانشناسی مفاهیم و جملات متون دینی، در حوزه الهیات و اسماء و صفات الهی دانست.

ب) تهاقتهای متون دینی، پیش فرض مقبول متدینان، عاری بودن متن دینی از هر گونه تناقضی است، اما با این وصف در متون دینی جملاتی وجود دارد که ظاهر آنها با یکدیگر ناسازگار است. از این رو برای این معضل یک نوع چاره اندیشی ضرورت داشته و راهکار این مشکل از طریق بررسی زبان دین دنبال شده است.

ج) تعارض علم و دین، رویارویی علم و دین به طور عمده

پس از ترجمه کتاب مقدس و مطالعات انتقادی آن از یکسو و علم گرایی جدید که تنها راهبرد شناخت حقایق را متدلوژی علمی تلقی می کرد و واقعیتها را منحصر در امور تجربه پذیر می دانست، مطرح گردید. این رویارویی جنبه های گوناگونی داشته است، ممکن است این تعارض میان پیش فرضهای علمی و پیش فرض های دینی باشد، یا میان کشفیات علمی یا لوازمی روانی کشفیات علمی و مضمون و مفاد دینی باشد، همچنان که ممکن است تضاد در روش علم (علم تجربی) و روش دین تلقی شود.

د) پیدایش فلسفه تحلیلی و تحلیل انحاء زبانها؛ در دوران معاصر با ظهور فلسفه تحلیل زبانی که همه زبانها (زبان علم، هنر، عرفان، فلسفه، دین و ...) را براساس کارکردشان بررسی می کرد، توجه ویژه ای به زبان دین و کارکردهای آن معطوف شد.

زبان قرآن

زبان قرآن، امروزه یکی از گرایشهای مهم رشته علوم قرآن است که درباره مفاهیم، گزاره ها و آموزه های قرآن را از جنبه های گوناگون زبانی مطالعه و پژوهش می کند. برخی از مسائل مطرح در این حوزه البته دیرینه و کهن است؛ مانند این مسائل: شیوه گفتار قرآن و ارسال پیام شریعت به مردم چگونه است؟ آیا زبان شرع همان زبان عرف عقلاست یا عرف ویژه؟ همچنین مسئله

یک سطحی بودن یا چند سطحی بودن زبان قرآن (زبان ظاهری، زبان تاویل پذیر)، اما برخی دیگر از این مسائل کاملاً جدید است یا اینکه از منظرهای مسائل دیرینه جدیدی مطرح شده است، مانند این مسائل: ماهیت معنا در مفاهیم و مفردات قرآن آیا همان است که در عرف فهمیده می شود یا نه؟ معنا و معناداری گزاره ها و آموزه های قرآن، نقش و کارکرد معرفتی زبان قرآن (اثرگذاری محض یا معرفت بخشی؟)، حیرت آفرینی یا فیصله بخشی زبان قرآن؟ همین طور مسئله تأثیرپذیری یا تأثیرناپذیری زبان قرآن از فرهنگ و زبان عصر. اما به هر روی، نقطه پیوند این مسائل با تفاوت دیدگاه هر مسئله، آن است که همه آنها عوارض ذاتی قرآن را از منظر شناخت زبان و چگونگی معنا و مراد خداوند پژوهش می کنند. طبیعی است که تعیین موضع در مسائل یادشده مبنای فهم و تفسیر و چگونگی هرمنوتیک خاص قرآن را رقم می زند و تأثیر راهبردی در تفسیر می گذارد.

ضرورت و اهمیت

تأمل در زبان قرآن هر چند امروزه به اقتضای طرح مسائل نوپدید بیرونی ضرورتی مضاعف یافته، این حقیقت را نمی توان نادیده انگاشت که ضرورتهای داخلی از دیرباز منشأ مباحثات جدی مسلمانان در این زمینه بوده است. طرح حقایق متفاوتی یکی در باب آغاز و پایان هستی، صفات و افعال خدا، چگونگی آفرینش، گزاره های توصیفی از



مسائل اساسی زبان قرآن

برخی از مسائل اساسی زبان قرآن به قرار ذیل است:

۱- در ناحیه مفردات و بساطت قرآن این پرسش اهمیت دارد که آیا الفاظ و حیانی بر مسمیات حقیقی با تمام اوصافشان دلالت دارند یا بر مسمیات و واقع آن گونه که در فهم عرفی متداول است؟

۲- در ناحیه جملات قرآن یک پرسش پایه این است که ماهیت زبان قرآن و شیوه گفتار آن چگونه است؟ خداوند در تخطاب تشریعی قرآن و ابلاغ پیام هدایت انسان از چه سبک و شیوه ای استفاده کرده است؟ آیا قرآن در قالب زبان تخصصی، علمی، فلسفی و ... بیان شده است یا به زبان متعارف و معمول بشر و اساسا دارای یک زبان است یا آنکه به تناسب تنوع و فراوانی موضوعات طبیعی و ماورای طبیعی از یکسو و لایه های تو در تو معانی جاودانش از دیگر سو، دارای زبانهای ترکیبی و متعدد است؟

۳- پرسش دیگر این است که نقش و کارکرد زبان قرآن چیست؟ آیا زبان قرآن در ساحت متنوع گزاره ها و آموزه ها، توصیف جهان و انسان، آغاز و فرجام هستی، طبیعت و ماورای طبیعت و ذکر اجزای ریز و درشت پدیده های آسمانی و زمینی و تبیین علی رخدادهای و ستنهای الهی در سرنوشت انسان و شرح حوادث امتها، امر و نهی و دعوت و توصیه جز اینها زبان واقع گویانه و معرفت بخش است یا صرفا زبانی کارکردگرایانه و احساس برانگیز یا نمادین و غیره؟

۴- این پرسش نیز در جای خود بسیار مهم است که آیا زبان قرآن قاعده مند و فیصله بخش است یا حیرت زا و معماگونه؟ به بیان دیگر زبان قرآن را هر چه بدانیم، تبیین این موضوع کلید حل بسیاری از معضلات فهم قرآن است که معلوم شود: آیا زبان قرآن و ارتباط لفظ و معنا و کشف معانی در جملات قرآن به سلسله و قواعدی وابسته است و از این لحاظ زبانی فیصله بخش است؟ یا زبانی جدلی الطرفین که به سرانجام روشنی ختم نمی شود؟

۵- یک سؤال این است که آیا زبان قرآن، ماهیت تک وجهی دارد یا آنکه به تناسب زوایای متعدد و لایه های تو در تو معانی دارای زبان چند بعدی و ماهیت چند وجهی است؟

۶- سؤال مهم دیگر در زمینه زبان قرآن این است که آیا زبان قرآن، مقید به فرهنگ و مقتضیات عصری و تاریخی است؟ یا به اقتضای حیانی بودن و جاودانگی، نزول تاریخی و حضور فرائز تاریخی دارد؟

دینی در غرب را بر زبان قرآن نیز تطبیق و تحمیل می کنند، از این رو توجه به این گونه اشتباهات و انحرافات فکری برای ما ضرورت دارد. افزون بر آن باید توجه داشت که بحث زبان قرآن در آثار پژوهشگران علوم قرآنی گذشته - به طور خاص - مطرح نبوده است. امروزه با توجه به رهیافتهای جدید فلسفی به دین، مباحثی که به طور عام در زبان دین مطرح می شود، شامل زبان قرآن نیز می گردد.

زبان دین و زبان قرآن؛ خاستگاه های مشترک و متمایز

تأمل در زبان متون دینی و چگونگی فهم گزاره های گوناگون این متون را می توان از مشغله های دیرین دین ورزان دانست اما در روزگار جدید به ویژه پس از رنسانس و فتح باب نگرشهای انتقادی به متون دینی یهودی - مسیحی این موضوع اهمیت دوچندان یافت. دشواری های درونی متون عهدین، و باورهای دینی نشئت گرفته از این متون، و تعمیم روش معرفت شناختی تجربی و پیدایش فلسفه های برآمده از آنها، همه، اشکالات جدی قراروی زبان دین و فهم آن در غرب آفرید. دیدگاه های: سلب معنا از گزاره های دینی، کارکردگرایی محض، نمادانگاری و واقع نگری انتقادی از زبان دین، نادیده گرفتن قصد مؤلف و محتوای متن و وابسته نمودن معنا به ذهنیت خواننده، ارمغان این طرز فکر و از دست آوردهای این رویکرد است.

اکنون اساسی ترین پرسش آن است که آیا همین رهیافتهای زبان دینی و هرمنوتیکی تنها گزینه های ممکن در پیش روی ما مسلمانان است و در نتیجه بر قرآن نیز تحمیل می گردد؟ یا چنین الزامی وجود ندارد؟ با توجه به تمایزهای بنیادین پایه های اندیشه دینی - قرآنی و مبانی فکری مسلمانان با مبانی فکری - دینی غرب، همسان انگاری روشها و رهیافتهای معرفت دینی و زبان دین این دو جریان فکری، دور از واقعیت است البته این سخن هرگز به معنای چشم پوشی از اشکالات مطرح درباره معرفت دینی در عصر حاضر نیست، بلکه نظر ما این است که مسلمانان باید براساس مبانی و زیرساختهای دینی - کلامی خود و با تکیه بر میراث علمی ارزشمند گذشته و بهره گرفتن از تجربه ها و ابزارهای مناسب جدید موضوعات دینی خود را تحلیل کنند. این اثر با چنین نگاهی به موضوع زبان قرآن نگریسته می شود.

پدیده های عالم غیب و شهود، فرشته و شیطان و مانند اینها از یکسو، توجه به مفاهیم ذوابعد و سبک آمیخته و وجود تمثیل و کنایه و تشبیه، محکم و متشابه و جز اینها از سوی دیگر باعث کاوشهای ژرف اندیشمندان مسلمان در حوزه های مختلف به ویژه در علوم قرآنی و تفسیر در باب زبان قرآن و هرمنوتیک فهم آن بوده است. بنابراین اهمیت پژوهش در زبان قرآن از جنبه های مختلف درخور بررسی و مطالعه است. ما در اینجا موضوع را از دو جنبه ارزیابی می کنیم.

الف) بعد معناشناختی و ضرورت درونی

چنان که می دانیم ارتباط با سخن الهی حوزه شناختی آن است که زمینه استفاده معنوی آن را فراهم می نماید. چگونگی معناشناسی مفاهیم قرآن را از دیرباز و اندکی پس از رحلت رسول خدا(ص) مشغله فکری پرس و جوگران مسلمان بوده است. اساس این جست و جوها بازگشت به این موضوع داشته است که آیا کلمات به کار رفته در متن دینی قرآن، دارای همان معناست که ما در عرف عام می شناسیم یا دارای معنای دیگری است؟ نمود این پرسش ابتدا در مسائل الهیات و اسماء و صفات خدا بود، اما رفته رفته افزون بر علم، حکمت، عدل و مشیت خدا در مسائل مربوط به فرجام شناسی همچون نعمت و عذاب، پاداش و کیفر و خلود و موضوعات دیگر نیز گسترش یافت. به دیگر سخن لحاظ ویژگیهای درونی قرآن و اشتغال آن بر محکم و متشابه، ظاهر و بطن و سبک به هم آمیخته معارف در عرصه های گونه گونه طبیعت و ماوراء طبیعت، و حیانی بودن لفظ و معنا و جاودانگی پیام قرآن مستدعی نگرش راهبردی در تفسیر است. این راهبرد تفسیری مبتنی بر باز کاوی همه عناصر لفظی و معنایی قرآن و تعیین شیوه گفتمان قرآن(عام یا خاص) آن است که جنبه عقلی - زبان شناختی دارد.

با توجه به همین ویژگی ها و عوامل دیگر، زمینه برای برداشتهای گوناگون متن آن فراهم می شود، بنابراین تنقیح و تدقیق شناخت زبان قرآن مقدمه دستیابی به فهم قرآن و معیاری برای ارزیابی دیدگاه های گوناگون در تفسیر قرآن است و پاسخ به این سؤالات که قرآن دارای چه نوع زبانی است، آیا دارای یک زبان است یا زبانهای متعدد، ویژگیهای زبان قرآن چیست و ... از جهات مختلف ضروری می نماید.

ب) بعد فرهنگی - اعتقادی و ضرورت بیرونی

افزون بر آنچه گفته شد در دوران معاصر پیشرفتهای علمی مبتنی بر روش تجربی از یکسو، پیش زمینه ها و بسترهای فکری - دینی جهان غرب از دیگر سو، منشء تعارض و رویاروی انگاری علم با دین، به صورت مطلق گردید. این معضل دیدگاه های خاصی را پیش روی پژوهشهای دینی جدید و از جمله زبان دین برانگیخت اما این رهیافتهای که براساس مبانی و مبادی فکری - دینی و دشواری های خاص جغرافیای اندیشگی غرب طرح شده بود، در زادگاه خود نماند و به سبب سیطره فرهنگ اجتماعی غرب، بر دیگر جوامع نیز تأثیر گذاشت.

به همین روی گروهی از محققان جوامع اسلامی نیز بدون بررسی خاستگاه های این نگرشها و زمینه های بروز و ظهور آنها و همین طور ارزیابی صحت و سقم مبنا و اصل این نظریه ها با دیده اقبال به آنها نگریستند. بدین رو ضرورت عصری نیز مقتضی تحلیل همه جانبه متن قرآن کریم و تعیین موضع در مورد زبان قرآن و انطباق آن با نظریات مطرح در روزگار معاصر است.

با وجود تفاوتهای اساسی قرآن با متون دینی ادیان دیگر، مشاهده می شود که برخی از متعبدان و متأثران از فرهنگ غرب، دانسته یا نادانسته برخی رهیافتهای زبان



پاسخی به نقدهای خسرو باقری به نظریه علم دینی گلشنی

مقدمه (الف):

علم دینی (اسلامی) مطالعه طبیعت، جامعه و انسان را در چهارچوب جهان بینی دینی دنبال می کند. (گلشنی، ۱۳۹۳: ۸)

مقدمه (ب):

جهان بینی و متافیزیک دانشمندان در مراحل طرح، گزینش، تفسیر و کاربرد نظریه های علمی موثر است. این مقدمه را می توان به چهار قسمت مجزا تقسیم کرد: جهان بینی و متافیزیک دانشمندان در طرح نظریه های علمی موثر است.

جهان بینی و متافیزیک دانشمندان در انتخاب بین نظریه های علمی موثر است. جهان بینی و متافیزیک دانشمندان در تفسیر نظریه های علمی موثر است. جهان بینی و متافیزیک دانشمندان در کاربرد نظریه های علمی موثر است.

مقدمه (ج):

علم معاصر یک علم سکولار است. علم سکولار مطالعه طبیعت، جامعه و انسان را در چهارچوب جهان بینی های فارغ از دین (جهان بینی علمی، جهان بینی فلسفی) دنبال می کند. نتیجه:

علم دینی هم ممکن است.

در ابتدا توضیحی در مورد چند اصطلاح به کار رفته در استدلال ارائه خواهیم کرد تا از خلط معانی این اصطلاحها در ذهن خواننده بپرهیزیم و بتوانیم معنای اصلی استدلال را

علم دینی را نشان دهد. تاثیر متافیزیک شخص دانشمند بر روند علم او یکی از نقاط کلیدی مدل علم دینی مورد نظر است. در این نوشتار ضمن بیان این مدل به نقدهایی که توسط دکتر خسرو باقری بر این دیدگاه ارائه شده است خواهیم پرداخت و قصد داریم نشان دهیم که مدل علم دینی در مقابل این انتقادات می تواند مقابله کند. به این منظور نشان خواهیم داد که متافیزیک شخص فیزیکدان هم در مرحله کشف و هم در مرحله دآوری در فرایند تولید علم موثر است.

صورت منطقی استدلال علم دینی:

در این قسمت تلاش می کنیم با ارائه یک صورت منطقی از استدلال دکتر گلشنی در مورد امکان علم دینی (اسلامی) به بررسی مدل علم دینی مورد نظر ایشان بپردازیم. در صورتی که بتوانیم تعریف واضح و جامعی از علم دینی مورد نظر ایشان ارائه نماییم قادر خواهیم بود نقد های وارده را به صورت واضح جواب دهیم به همین دلیل به دنبال استخراج یک صورت منطقی از استدلال ایشان خواهیم بود و در ادامه استدلالی که بیان خواهیم کرد خوانشی است از تلاش های بسیار مهم و قابل تقدیر دکتر مهدی گلشنی در این زمینه و لازم است ذکر نماییم که صورت بندی مورد نظر به صورت کامل و مصرح در هیچ کدام از آثار ایشان نیامده است.

استدلال را می توانیم با سه مقدمه شروع نماییم که مقدمه اول یک تعریف توصیفی از علم دینی ارائه می دهد و مقدمه دوم قصد دارد نشان دهد که پیش فرض های متافیزیکی در علم تاثیر دارند و مقدمه سوم هم به دنبال نشان دادن این موضوع است که علم جدید یک علم سکولار است.

۲۶ بهمن ماه سال ۱۳۹۴ متنی از دکتر خسرو باقری با عنوان «علم دینی اگر می خواهد موجه باشد باید عینیت علم را حفظ کند» در خبرگزاری مهر، منتشر شد. مقاله پیش رو به قلم آرام باتویه [۱] پاسخی است بر نقدهایی که دکتر باقری بر دیدگاه های دکتر مهدی گلشنی وارد نموده است؛

در این نوشتار ضمن تشریح مدل پیشنهادی دکتر مهدی گلشنی به عنوان یکی از مدل های ارتباطی علم و دین، قصد دارم به نقدهایی که دکتر خسرو باقری به دیدگاه علم دینی دکتر گلشنی وارد دانسته اند پرداخته و نقدهای ایشان را مورد سنجش قرار دهم. به همین منظور به چند نقد ایشان که بر پایه تمایز بین مرحله کشف و دآوری در فرایند علم بنا شده است خواهیم پرداخت و تلاش خواهیم کرد که نشان دهیم که نقدهای مذکور را می توان با توجه به مدل علم دینی دکتر مهدی گلشنی دفع کرد.

رابطه متافیزیک با علم و چگونگی تاثیر گذاری آن در روند شکل گیری و گسترش انواع نظریه های علوم تجربی همواره یکی از مباحث مورد علاقه فیلسوفان، به ویژه فیلسوفان علم، بوده است. در میان رویکردهای فلسفه علم، رویکرد تحقیقی تاریخی در مبادی غیر علمی علم و تبیین روان شناختی و جامعه شناختی رفتار عالمان، از جمله رویکردهایی هستند که به زوایای پنهان تاریخ و فلسفه علم نظر می کنند و پرده از اسرار ناگشوده این کنکاش علمی بر می دارند. در این میان تاثیر باورهای فلسفی به عنوان یکی از وجوه اساسی زندگی بشر بر روی علوم فیزیکی به عنوان یکی از پیشروترین علوم تجربی جای بحث و بررسی دارد. مدل علم دینی دکتر مهدی گلشنی قصد دارد امکان

انتقادهای دکتر خسرو باقری:

دکتر خسرو باقری در نشست نقد و بررسی کتاب «از علم سکولار تا علم دینی» نوشته دکتر مهدی گلشنی، که در ۲۶ بهمن ماه در دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران برگزار شد، به سخنان استن مارک ارجاع داده و در ادامه انتقاد خود را به این صورت بیان می دارند:

«استن مارک می گوید طبق سخن آقای گلشنی من پذیرفته ام که در مقام طرح مسئله و تکوین نظریه و کاربرد علم بتوانیم عنوان علم دینی را بکار ببریم. منتهی استن مارک می گوید «چنانکه مشهود است گلشنی مثال های قانع کننده ای از گرایش طبیعت گرایانه در علم معاصر به دست داده اند، اما ایده او به تنهایی کفایت نمی کند که از ایده علم اسلامی صحبت کنیم - یعنی به صرف اینکه در مسیر نظریه ریزی باشد، این کافی نیست زیرا هنوز می توان راه مناسب برای پاسخگویی را این دانست که ایده های جانبدارانه 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.» دکتر باقری در ادامه بیان می کند که: «در مقام کشف، دانشمند به دنبال کشف است و می تواند فکر و دینداری او تاثیر گذار باشد ولی در مقام داری تجربه ملاک می باشد و نمی توان جنبه های ایدئولوژیک را لحاظ کرد. دکتر گلشنی به این سخن استن مارک جواب داده و گفته است، معمولا بعضی ملاک های غیر علمی مانند زیبایی، سادگی و... برای گزینش بین نظریه ها به کار ببریم. می خواهد بگوید که در رابطه با نظریه ها عوامل دیگری غیر از تجربه هم نقش بازی می کنند؛ مثلا سادگی به پیچیده بودن یک نظریه ترجیح دارد. اما پاسخ دیگر ایشان این است «متأسفانه در مقام عمل گاهی برخی تصمیمات محافل علمی صرفا بر اساس استانداردهای علمی نبوده است و تعصبات ایدئولوژیک و فلسفی در تصمیم گیری ها وارد شده اند؛ مثلا در ۲۰۰۳ جایزه نوبل پزشکی برای کشف MRI به دو نفر داده شد ولی کاشف اصلی آن یک مسیحی متدین خلقت گرا بود.»

می بینیم که آقای گلشنی به اشکال استن مارک هیچ جوابی نمی دهد گویا که سخن رایشناخ را هم به دیده قبول می نگرد و فقط به این بیان که ایدئولوژی و تعصبات تاثیر دارند و جایزه به یکی داده می شود و به دیگری داده نمی شود، بسنده می کند که من فکر نمی کنم پاسخ رایشناخ باشد. رایشناخ می خواهد بگوید تاثیر ایدئولوژی ها تا زمانی که هنوز ما به داری نرسیده ایم قبول است و از آنجا به بعد تجربه باید معلوم کند. آقای گلشنی اینکه علم خنثی هست یا نه را در طرح رایشناخی می پذیرد که در قسمت اول یعنی کشف خنثی نیست و در قسمت دوم که تجربه و داری مطرح است خنثی است. آقای گلشنی چیزی فراتر از سخن رایشناخ بیان نکرده است.»

دکتر مهدی گلشنی اصلا سخن رایشناخ را نمی پذیرد که در مقام داری، ایدئولوژی ها و فرضیات متافیزیکی وارد نمی شوند. ایشان در کتاب علم دینی و علم سکولار ذکر کرده اند که هویل نظریه جهان ماندگار را، که جوابی از معادلات نسبیت عام است، بر جواب دیگر، مهبانگ ترجیح داد، به خاطر اینکه وجود خدا در کار نیاید. برای سنجش و جواب به انتقاد به تمایزی که دکتر گلشنی بین دو سطح در علم قائل می شود اشاره می کنم. دکتر گلشنی در بررسی ارتباط بین علم و دین و ارائه مدل علم دینی مد نظر خود قائل به تمایز بین دو بعد علم است:

بعد کاوشی: بعد کاوشی علم دارای عینیت است. فیزیکدان آزمایشی را انجام می دهد یا به دنبال عنصری تبع می نماید. این بعد علم، همگانی بوده و هیچ تفاوتی ندارد که در کجای دنیا دنبال شود. نحوه انجام عمل آزمایش و تامل نظری دربار آن و نیز محل و موطن انجام موارد مذکور، هیچ فرقی نمی کند. این بعد با تجربه به صورت کامل و منطقی در ارتباط است.

انبساط جهان خیلی زودتر متوقف شده بود و در اثر انقباض، قبل از آن که فرصتی برای تشکیل کهکشان ها داشته باشد جهان به صورت یک سیاهچال در آمده بود. از طرف دیگر اگر شدت نیروی ثقل کمی ضعیف تر از مقدار فعلی آن می بود، جهان سریع تر از آن منبسط می شد که ماده جهان به صورت ستارگان جمع شود. در هر دو حالت امکان فراهم شدن شرایط بروز حیات، از جمله تشکیل اتم های کربن، وجود نمی داشت. به سخن دیگر قوانین فیزیک چنان هستند که گویی تعبیه شده اند تا تکون حیات را ممکن سازند. (گلشنی، ۱۳۹۳: ۱۶۱)

برای این مطلب که به اصل آنروپیک [۲] موسوم شده دو نوع تعبیر عرضه شده است: یک تعبیر می گوید تعداد زیادی جهان وجود دارد و بنابراین تعجبی نیست که یکی از آنها شرایط لازم برای حیات را دارا باشد و تعبیر دیگر مدعی است که فقط یک جهان داریم و آن، طراحی داشته است. فیزیکدانان خداباور آن را حاکی از طراحی الهی دانسته اند؛ اما فیزیک دانان خداناباور برای توجیه آن به نظریه جهان های متعدد متوسل شده اند که در هر یک از آنها ثابت های طبیعت متفاوتند و در بین تریلیون ها تریلیون جهان، یک (یا چند) جهان، ثابت های مناسب برای بروز حیات را دارند. البته فیزیک هیچ شواهدی برای این جهان های مستقل از هم ندارد و نظریه پردازی فوق مبتنی بر هیچ تجربه مستقلی نیست و تنها علاقه بعضی از دانشمندان به فرار از خداباوری بوده که آنان را به این نظریه سوق داده است.

آیا متافیزیک و جهان بینی دانشمند در کاربرد و جهت گیری نظریات علمی دخالت اساسی دارد؟

تاریخ علم نشان داده است که جهت گیری و کاربرد پژوهش های علمی می تواند در نظام های ارزشی مختلف به طور واضح متفاوت باشد و چون ارزش های انسانی غالباً ارتباط ارگانیک با عقاید دینی دارند اعتقادات دینی را می توان با جهت گیری علم و فناوری مرتبط دانست.

توضیح مقدمه (ج):

دکتر گلشنی در بعد بنیادی علم قائل به تاثیر متافیزیک بر علم است ولی در بعد کاوشی تمایز عمده ای بین علم سکولار و علم دینی نمی بیند. ایشان معتقد است که خود علم در بسیاری از جاها اصلا نمی تواند اظهار نظر کند. به عنوان مثال در خود علم مبانی ای وجود دارند که به هیچ عنوان از خود علم گرفته نشده اند. این مبنا که «ما می توانیم طبیعت را از طریق ریاضی بفهمیم» اصل واضحی نیست و در هیچ کجای خود علم تجربی اثبات نشده است و هیچ علمی نمی تواند به ما نشان دهد که ریاضیات برای فهم جهان کفایت می کند. این فقط یک فرض متافیزیکی است. (گلشنی، ۱۳۸۷)

در بعد بنیادی هنگامی که ما به نظریه های بدیل و رقیب هم، که با هم در حالت عدم تعین تجربی توسط داده های تجربی هستند، برخورد می کنیم دخالت عوامل متافیزیکی برای خروج از این حالت عدم تعین اجتناب ناپذیر است. این یکی دیگر از ناحیه هایی است که ما در بعد بنیادی علم می توانیم شاهد تاثیر جهان بینی و متافیزیک باشیم. در پس زمینه ذهن فیزیکدانان و عالمان جریانات و عواملی وجود دارد که در تصمیم گیری آنها دخیل است. فیزیکدانی مانند اینشتین تا آخر عمر مکانیک کوانتومی را قبول نکرد. یکی از دلایل عمده این عدم پذیرش اعتقاد اینشتین به علیت و واقع گرایی بود. او معتقد بود که مکانیک کوانتومی کپنهاگی بر ضد واقع گرایی است. اینشتین به علیت معتقد بود در حالی که مکانیک کوانتومی کپنهاگی جایی برای علیت باقی نگذاشته بود. (گلشنی، ۱۳۹۳) با توجه به مواردی که ایشان ذکر کردند می توان نتیجه گرفت که علم معاصر تحت تاثیر جهان بینی های غیر دینی می باشد.

به صورت درست منتقل نماییم. در نوشته های دکتر گلشنی جهان بینی برداشتی است که یک شخص یا مکتب درباره جهان دارد و منابع آن می تواند علم، فلسفه و دین باشد.

جهان بینی علمی: این جهان بینی، کوششی است برای ارائه تصویری از جهان، آن هم صرفا بر اساس یافته های علم. به مفهوم علم تجربی و علوم انسانی مبتنی بر علوم تجربی، ما را با وضع بعضی از اجزاء جهان آشنا می کند و با تجربه و فرضیه سر و کار دارد. علم دقیق، مشخص، جزئی و دایره اش محدود است و تا آنجایی پیش می رود که بتوان به تحقیق تجربی توسل جست. چهره جهان از دیدگاه علم روز به روز تغییر می کند. زیرا علم مبتنی بر فرضیه و آزمون است و این دو ارزش موقت دارند.

جهان بینی فلسفی: این جهان بینی مبتنی بر بعضی اصول متافیزیکی است، حوزه ای وسیع تر از جهان بینی علمی دارد و در واقع چهارچوبی برای جهان بینی علمی فراهم می کند.

جهان بینی دینی: این جهان بینی مبتنی بر اصول بنیادی دین است. اساس جهان بینی توحید است و جهان بینی توحیدی، یعنی درک این مطلب که جهان از یک مشیت حکیمانه پدید آمده است و نظام هستی بر اساس خیر و رحمت و رساندن موجودات به کمال شایسته آنها است. (گلشنی، ۱۳۹۳: ۷)

توضیح مقدمه (ب):

آیا متافیزیک و جهان بینی دانشمند در طرح نظریات علمی دخالت اساسی دارد؟

دکتر گلشنی با ارائه نمونه هایی نشان می دهد که جهان بینی دانشمندان در طرح نظریه های علمی مدخلیت دارد. به عنوان نمونه مسأله وحدت نیروهای طبیعت از اهم مسائل فیزیک نظری معاصر است. در مورد وحدت دو نیروی ضعیف هسته ای و الکترومغناطیسی سه فیزیک دان نظریه پرداز، عبدالسلام، واینبرگ و گلاشو، جایزه نوبل را به طور مشترک دریافت کردند، اما انگیزه آنان از پیگیری مسأله وحدت نیروها متفاوت بود. از نظر عبدالسلام وحدت نیروهای طبیعت، دلیل بر وحدت تدبیر و در نتیجه وحدت مدبر است، و جاذبه این نظریه برای وی همین نتیجه گیری بوده است. گلاشو ایده وحدت بخشی نیروها را به دلیل مفید واقع شدن آن در عمل می پسندد. واینبرگ آن را به دلیل ساده شدن قضایا دنبال می کند؛ از نظر وی در غیر این صورت جهان چیزی جز نقاط پراکنده نخواهد بود. (گلشنی، ۱۳۹۳: ۱۶۰)

آیا متافیزیک و جهان بینی دانشمند در انتخاب و تغییر نظریات علمی دخالت اساسی دارد؟

مهمترین بخش از فعالیت علمی که جهان بینی دانشمند نقش اساسی در آن ایفا می کند مرحله گزینش بین نظریه ها و تغییر نظریات علمی است. نتایج یک تجربه را می توان در پرتو جهان بینی های مختلف به صورت های متفاوت تعبیر کرد، و این طور نیست که برداشتی که توسط دانشمندان از تجارب عرضه می شود تماما نتیجه تجربه باشد. باید توجه داشت که اگر دانشمندی تعبیری تماما مادی از جهان ارائه کرده و هستی را صرفا به ماده تقلیل دهد، این نتیجه مستقیم تجارب فیزیکی او نیست، زیرا هیچ گاه نمی توان از طریق تجربه با ماده، نتیجه گرفت که غیر ماده وجود ندارد. دکتر گلشنی با ارائه نمونه هایی نشان می دهد که جهان بینی دانشمندان در انتخاب و تغییر نظریه های علمی مدخلیت دارد.

در سال های اخیر کشف شده که رابطه بین ثابت های طبیعت (از قبیل بار الکترون، جرم الکترون، عدد ثابت پلانک و...) و به زبان دیگر قوت نسبی نیروهای طبیعت، طوری تنظیم شده که اجازه بروز حیات را در زمین داده است. مثلا اگر شدت نیروی ثقل کمی قوی تر از مقدار فعلی می بود

بعد بنیادی: در سطوح بنیادی علم بحث از تجربیات و آزمایشهای دقیق مطرح نیست. مساله اول و آخر عالم، اول و آخر انسان، شعور انسان و بسیاری نمونه های دیگر از جمله این مباحث بنیادی هستند. در این بعد آزمایشهای قطعی و فیصله دهنده، که همانند بعد کاوشی باشد، وجود ندارد چون به آن حوزه ها دسترسی مستقیم نیست. (گلشنی ۱۳۹۳)

پس از تشریح ابعاد مذکور، ایشان تمایزی بین کلیت تاثیر متافیزیک بر علم در دو بعد قائل می شوند. به این شکل که در بعد بنیادی، قائل به تاثیر متافیزیک بر علم می باشند، ولی در بعد کاوشی تمایز عمده ای بین علم سکولار و علم دینی قائل نمی گردند.

من فرض را بر این می گذارم که بتوانیم هم صدا با دکتر باقری بین مرحله کشف و دوری تمایز قائل شویم چرا که این تمایز به این وضوحی که آقای دکتر باقری از آن صحبت می نمایند در نوشته های فراوانی به چالش کشیده شده است و حتی تمایز مذکور را به پنج شیوه متفاوت بیان کرده اند که هر کدام از این پنج بازخوانی متفاوت از تمایز بین زمینه کشف و دوری به نوبت به چالش کشیده شده است (SCHICKORE, ۲۰۰۶). تمایز بین زمینه کشف و دوری از وضوحی که دکتر باقری به آن می بخشند برخوردار نیست. ایشان معتقدند که در مقام کشف می تواند فکر و دینداری دانشمند تاثیرگذار باشد ولی در مقام دوری تجربه ملاک می باشد و نمی توان جنبه های ایدئولوژیک را لحاظ کرد.

اما باید دقت کرد که مدل علم دینی دکتر گلشنی منکر تجربه به عنوان ملاک برای دوری نیست و به هیچ عنوان نمی خواهد که به طرد آزمایشهای علمی بپردازد. باید متذکر شد که در سطح کاوشی علم، تجربه به صورت قاطع می تواند به عنوان داور در نظر گرفته شود. مدل علم دینی در جایی که امکان آزمایشهای سرنوشت ساز باشد هیچ تفاوتی بین علم دینی و علم سکولار نمی بیند. اما حقیقت اینجاست که در بعد کاوشی به این منوال می توان عمل کرد و در این بعد علم، شرقی و غربی وجود ندارد. تمام این مضاف ها از جمله شرقی و غربی، اسلامی و غیر اسلامی، دینی و غیر دینی زمانی مطرح می شوند که ما، رو به سوی تعمیم دادن می آوریم و این تعمیم ها نیز بیشتر در آنجا بکار می رود که به سطوح بنیادی پرداخته می شود. این در حالی است که در این سطح، دست خود علم کوتاه بوده و اتخاذ هر گونه رویکردی مبتنی بر انتخاب های انسانی است. در سطح بنیادی ما در علم با نظریه هایی روبرو می شویم که نسبت به شواهد تجربی در حالت عدم تعیین هستند. هنگامی که دو تئوری در حالت عدم تعیین باشند آنگاه تجربه نمی تواند بین این دو تئوری دوری کند و در این جا است که ملاک های دیگر به عنوان عامل قبول یکی از نظریات به میان می آیند (kukla, ۱۹۹۴). ملاک هایی مانند سادگی، زیبایی و قدرت تبیین کنندگی از جمله این ملاک ها هستند. اگر ما مدعی باشیم که برای دوری در حالت عدم تعیین این ملاک ها برجسته می شوند، این به این معنا نیست که تجربه را نادیده گرفته باشیم بلکه در این سطح تئوری نسبت به شواهد تجربی در حالت عدم تعیین است (laudan, ۱۹۹۱). در سطح بنیادی و تعمیم های کلی اگر تجربه بتواند دو نظریه را از حالت عدم تعیین خارج کند آنگاه علم دینی هم مانند علم سکولار این نتیجه را می پذیرد.

در واقع، در چشم انداز پیش رو در سطوح بنیادی، اگر به منظور جلوگیری از تاثیر متافیزیک بر علم، در میانی و بنیاد ها دست به تعمیم بزنیم، یک شاخصه بسیار مهم علم را از دست می دهیم و آن پیشرفت علم است. از سوی دیگر اگر دست به تعمیم بزنیم، آنگاه فضا برای تاثیر پیش فرض های فلسفی و متافیزیکی باز می شود. این همان جایی است که پیش فرض های پژوهشگر و دانشمند و تگرش دینی یا الحادی او، می تواند تاثیری بنیادین و کتمان ناپذیر را در تولید علم ایفا نماید.

فیزیکدانان هنگامی که به سراغ نظریه های فراگیر می

روند پای جهان نگری و متافیزیک به میان می آید. در علم، این ذهن انسانی است که حقایق علوم را طبقه بندی می کند و آنها را در قالب نظریه ها می ریزد و در این قالب مفاهیم را تدوین می کند. فیزیکدانان همواره در تلاش برای دست یابی به نظریه فراگیر و با نظریه همه چیز بوده اند. در این تعمیم دادن، جا برای تاثیرات متافیزیکی باز می شود و تجربه یک گام عقب تر می ماند. هنگامی که بحث در علوم به مسائل بنیادین کشانده می شود تصمیم گیری در محدوده خود علم، مشکل و گاهی غیر ممکن است و دانشمندان با توجه به سوابق ذهنی شان به سراغ مفروضات فلسفی مختلف می روند. یک دانش پژوه مسلمان که مقید به جهان بینی اسلامی است باید مفروضات نهفته ای را که ظاهر علمی دارد ولی در واقع کاری به علم ندارد تشخیص دهد و با آنها هوشیارانه برخورد کند. (گلشنی، ۱۳۹۳)

نقد دکتر خسرو باقری شبیه بینش ابطال گرایی مانند پوپر است. ابطال گرایی که معتقدند هنگامی که دانشمندان می کوشند نظریه ای را صورت بندی کنند، ممکن است از منابع مختلفی مانند باورهای متافیزیکی، روایاها، آموزه های مذهبی و مانند آنها الهام بگیرند و اتکا به هیچ یک از این منابع نامشروع نیست، چرا که به نظر آنها، منشاء علی یک فرضیه ارتباطی با جایگاه آن در علم ندارد. علم در معرض آزمون تجربی است و این تجربه است که باید داور نهایی در هر گونه مناقشه علمی باشد. (لیدی من، ۱۳۹۰: ۱۰۲)

پس در مدل علم دینی حتی اگر تمایز بین مقام کشف و دوری پذیرفته شود باز می توان در مرحله دوری (گزینش و تفسیر) بین نظریه های علمی در سطح بنیادی متافیزیک را تاثیر گذار دانست. برای نشان دادن محل این تاثیر گذاری می توان به موضوعاتی که دربردارنده حالت عدم تعیین نسبت به داده های تجربی هستند اشاره کرد. فرض کنید ما با دو نظریه رقیب تجربی مواجه شده ایم. در مرحله اول دوری بین این دو نظریه، کفایت تجربی نظریه ها مورد سنجش قرار می گیرد (در این مرحله مدل علم دینی هم منکر تاثیر گذاری است) اگر دو نظریه نسبت به شواهد تجربی به صورت یکسان مورد تایید قرار بگیرند آنگاه در مرحله دوم در پی ملاک های دیگری مانند ثمر بخشی، سادگی، زیبایی و... خواهیم بود (سجادی، ۱۳۸۵). اگر خواهیم از این ملاک ها صرف نظر کنیم می توانیم انتخاب را به حالت تعلیق در آوریم. ولی در بسیاری از اوقات باید دست به انتخاب زد. انتخاب و دوری بین دو نظریه ستاره شناسی بطلمیوسی و کپرنیکی در بازه میان سال ۱۵۴۰ میلادی تا اوایل قرن هفدهم از نمونه های نظریه های هم ارز تجربی بوده است. در این راستا در دوره معاصر می توان به دو تئوری کوانتوم مکانیک استاندارد (کپنهاگی) و کوانتوم مکانیک بوهمی اشاره کنیم (لیدی من، ۲۰۰۵: ۱۳۹۰). این دو نظریه، به دلیل اینکه می توانند مقادیر مشاهده پذیر یکسانی را نتیجه دهند و نیز تاکنون، مقدار مشاهداتی ترجیح بخشی از یکی از آنها بر نیامده است، می توانند به عنوان دو نظریه رقیب تجربی در نظر گرفته شوند (سجادی، ۱۳۸۵). اگر ملاک های غیر تجربی، که استن مارک و دکتر باقری هم تاثیر آنها را ممکن می دانند، برای خروج از بیان قوی تعیین ناقص و یا بیان ضعیف تعیین ناقص [۳] در نظر گرفته شوند می توان انتظار داشت که این ملاک های غیر تجربی از جهان بینی دینی تغذیه نمایند، یعنی این ملاک ها می توانند با اصول، معیارها و اهداف وحی اسلامی تطابق داشته باشند. باید دقت کرد در علم دینی، منکر کفایت تجربی نظریه ها نیستیم، بلکه بحث در آن سطحی مطرح است که تعمیم ها از مرز کفایت تجربی می گذرند و وارد سطحی می شوند که عواملی غیر از خود علم فیزیک تاثیرات خود را نشان می دهند. اگر بخواهیم نظریه های بنیادی جهانشمول بسازیم باید این بها را پرداخت کنیم که به علت فقدان داده های تجربی کافی، مفروضات فوق علمی وارد کنیم. در این ناحیه است که ساختن نظریه های

که نسبت به دین خنثی باشند، غیر واقع بینانه است. اگر ما برای خروج از حالت عدم تعیین نظریه ها مجاز به استفاده از ارزش های شناختی مانند سازگاری، سادگی و توان توضیح هستیم، چه چیزی مانع استفاده از اصول متافیزیک دینی در این ناحیه است؟

نقد دیگری که دکتر باقری وارد می داند به این شرح است:

«سخن استن مارک و رایشناخ بیشتر در مقام دوری است. این ترس از نسبی شدن علم است. اگر بنا باشد بگوییم این علم، دینی و یا مارکسیستی و... است پس عینیت علم چه می شود؟ تمام امتیاز علم به objective بودن آن بود. علم برای انسان گرانشناخ است نه برای گروهی. شما می توانید 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.

نکته ای که در دیدگاه پوزیتیویستی به آن توجه نشده بود و هنوز هم برخی گرفتار آن هستند این است که دانشمندان با یک جهت گیری به جهان نگاه می کنند. جهت گیری متناسب با زمان و مکان و... است. انسان خدا نیست که مطلق باشد؛ زمان، مکان و... به شما سمت و سو می دهد. ما هر یک می توانیم از زاویه ای به یک شیء نگاه کنیم. اما آیا زاویه داشتن با عینی بودن غیر قابل جمع است؟ نه؛ قابل جمع است. به این صورت که شما می توانید 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. یافته های 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 می کنیم. 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 می کنید و با شواهد تجربی آن را ارزیابی می کنید.»

باقری نتیجه ای که از این مسائل گرفت را اینگونه بیان کرد: «من فکر می کنم در ذهن آقای گلشنی یک تصویر پوزیتیویستی از علم وجود دارد.»

اول از نسبت دادن دیدگاه پوزیتیویسم به دکتر گلشنی شروع می کنم. بسیار عجیب است که پس از یک عمر که دکتر گلشنی با پوزیتیویسم مخالفت کرده اند و تمام کتابها و مقالات ایشان گواه بر این مدعا است، چگونه آقای دکتر باقری این دیدگاه را به ایشان نسبت می دهند؟ به نظرم باید در این حکم تجدید نظر کرد. اما نسبت دادن دیدگاه پوزیتیویسم به دکتر گلشنی تا چه حد درست است؟ به نظر می رسد که تاثیر متافیزیک بر فیزیک را قبول کردن و نشان دادن این نوع تاثیر گذاری به همراه کتابهای و مقالاتی که ایشان در این زمینه نگارش کرده اند می تواند گواهی بر رد این ادعا باشد. چرا که پوزیتیویسم به یک معنا تلاش می کرد که متافیزیک را بی معنی اعلام نماید و آن را از قلمرو علم تجربی بیرون نگه دارد.

برای بررسی قسمت های دیگر این نقد باید در وضوح معنای عینیت مقداری تامل کرد. عینیتی که دکتر باقری از علم انتظار دارند به چه معنایی است؟ حداقل می بایستی بین دو معنای عینیت تمایز قائل شد (در تقسیم بندی های دیگری عینیت به سه دسته تقسیم می شود). وقتی عالمان می گویند که «علم عینی است» چه معنایی را در ذهن دنبال می کنند؟ این عینیت را می توان به دو معنای کاملاً متفاوت فهمید یکی از معناها این است که علم ناظر به واقعیت است و علم صرفاً به مشاهدات تجربی و یا نتایج اندازه گیری های انجام شده مربوط نمی شود.

می شود، ولی متافیزیک را در هر دو حوزه مطرح می داند ولی این تاثیر در این دو حوزه از اختلاف درجه برخوردار است. تمعیم ها در مورد سطوح بنیادی علم یک کار صرفاً تجربی محض نیست. تمایز بین مقام کشف و دآوری هم نمی تواند تاثیر گذاری متافیزیک بر علم را رد کند. در مورد تاثیر گذاری متافیزیک در مرحله کشف اختلاف نظری نیست، اما ما نشان دادیم که تاثیر گذاری متافیزیک بر علم، در مواردی که با تعین ناقص روبرو هستیم در مرحله دآوری و انتخاب هم این تاثیر گذاری ممکن است. این فرایند (تعین ناقص) به عنوان کانالی برای تاثیر گذاری، در نوشته های دکتر گلشنی مورد توجه قرار گرفته است و نشان داده اند که در تاریخ علم فیزیک مواردی از این نوع تاثیر گذاری به وقوع پیوسته است. اگر مدل علم دینی طبق گفته دکتر باقری در مورد عینیت مشکل دارد (که به نظر ما ندارد) علم معاصر مورد نظر دکتر باقری هم از همان لحاظ مشکل دارد... عینیت به عنوان چالشی صرفاً در مقابل علم دینی قرار ندارد بلکه حتی علم فارغ از متافیزیک دینی هم با این چالش روبرو است. مدل علم دینی صرفاً با جابجا کردن اصول متافیزیک علم مشکلی بر مشکلات علم معاصر از جنبه عینی بودن نمی افزاید.

منابع:

سجادی، سید هدایت، ۱۳۸۵، تحلیلی بر مسئله تعین ناقص در عرصه انتخاب میان نظریه های علم تجربی، مجله حکمت و فلسفه، سال دوم، شماره سوم
گلشنی، مهدی، ۱۳۹۲، از علم سکولار تا علم دینی، چاپ هفتم، تهران، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
گلشنی، مهدی، ۱۳۸۷، آیا علم می تواند دین را نادیده بگیرد؟، ترجمه بتول نجفی، تهران، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
لیدی من، جیمز، ۱۳۹۰، فلسفه علم، ترجمه حسین کرمی، انتشارات حکمت، تهران، چاپ اول

- 1.Kukla, André (۱۹۹۳) "Laudan, Leplin, Empirical Equivalence and Underdetermination", Analysis, ۵۳: ۱-۷.
- 2.Laudan, Larry & Jarrett Leplin (۱۹۹۱) "Empirical Equivalence and Underdetermination", Journal of Philosophy, ۸۸: ۴۴۹-۷۲.
- 3.Kuhn Thomas S. (۱۹۹۸). "Objective Value Judgment and Theory Choice". in Introductory Reading in the Philosophy of Science ,ed: E.D.Klemeke, Holinger, Rudge. New York :Prometheus Books.
- 4.Smith, Newton. (۲۰۰۰). Underdetermination of Theory by Data, A Combination to Philosophy of Science, Blackwel.
- 5.D 'Espagnat, Bernard, ۱۹۸۳, In Search of Reality, Springer, New York, pp. ۹۲-۱۰۳.
- 6.SCHICKORE, JUTTA (۲۰۰۶), Revisiting Discovery and Justification, springer

[۱]. فارغ تحصیل فلسفه علم از دانشگاه صنعتی شریف
arambatobeh@gmail.com

Anthropic principle. [۲]

[۳]. فرض کنید که نظریه T مطرح شده و همه شواهد تجربی نیز با آن سازگار است. نظریه دیگر T# وجود دارد که آن نیز با همه شواهد موجود به نفع نظریه T سازگار است (هر دوی آنها با شواهدی که تاکنون گردآمده اند سازگارند). اگر همه شواهد موجود به نفع T با فرضیه T# سازگار باشند، دلیلی وجود ندارد که بپذیریم T صادق است اما T# صادق نیست. (لیدی من، ۲۰۳۰:۱۳۹۰)

طبیعی که شناخت طبیعت است باشد. آقای دکتر باقری اگر علم معاصر را به هر معنایی کاملاً عینی بدانند آنگاه باید علم دینی مذکور را هم به همان معنا عینی بدانند، چرا که صرفاً در متافیزیک علم با هم تفاوت خواهند داشت نه در نتایج تجربی. در تعریف علم دینی اشاره کردیم که علم دینی علمی است که در چارچوب جهان بینی دینی مسائل را دنبال می کند. علم دینی صرفاً از یک متافیزیک متفاوت بهره می برد و اگر وجود متافیزیک در بافت درهم تنیده علم برای عینیت علم دینی می تواند مشکل آفرین باشد به همین منوال هم می بایستی علم معاصر مشکل داشته باشد، چرا که علم معاصر بدون متافیزیک ممکن نیست. به چه معنایی علم معاصر عینی است؟ اگر ما بتوانیم عینیت علم معاصر را تعریف نماییم و شرایط آن را بیان کنیم آنگاه می توانیم از آن ملاک ها به صورت برابر برای علم دینی هم بهره ببریم. نشان دادن چپستی عینیت علمی مورد نظر دکتر باقری و استدلال آن توسط ایشان شاید بتواند راهگشا باشد. نقد دیگری که دکتر باقری بیان می کنند در ذیل می آید: «یافته های علمی دانشمندان در چارچوب متافیزیک خودشان متولد می شود و رشد می کند نه اینکه متولد شود و بعد در یک چارچوبی قرار بگیرد. یعنی متافیزیک در عرصه علم، پسینی وارد نمی شود. دانشمندی که یک جهت گیری اجتناب ناپذیر زمانی و مکانی و فرهنگی دارد با ارزیابی آن توسط شواهد تجربی به یک نتیجه هم علمی و هم متافیزیک می رسد. یعنی متافیزیک فوق علم 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. نظر بنده این است که بودن علم دینی ضروری نیست. آنچه برای بشر ضروری بوده علم بوده و دین. انسان ها با همان جهت گیری های مختلف خود علم ورزی کرده اند 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 می باشد مطرح بوده است.»

ابتدا سوالی به ذهن خطور می کند اگر بنابر گفته دکتر باقری علم دینی ضرورتی ندارد، چرا ایشان علم دینی را قبلاً مطرح کردند و حاضر شدند برای آن جایزه دریافت نمایند؟ این ابهام و تفاوت در مرحله نظر و عمل بسیار عجیب به نظر می رسد.

مدل علم دینی به هیچ عنوان ادعای جدایی متافیزیک از علم را مطرح نمی کند. تاثیر متافیزیک بر فیزیک به نحوی نیست که به صورت پسینی سوار بر علم شود. پسینی بودن متافیزیک در مرحله کشف نظریات علمی به چه معنایی است؟ اگر متافیزیک پسینی باشد یعنی ابتدا فرایند کشف بدون متافیزیک اتفاق افتاده است و به نظر می رسد که این به صورت کامل با ادعای اولیه که متافیزیک در فرایند کشف تاثیر دارد هماهنگ نباشد. پس همانگونه که در مرحله کشف قائل به پیشینی بودن متافیزیک بر فرایند کشف است می توان انتظار داشت که در مرحله دآوری هم متافیزیک پیشینی در نظر گرفته شود. هیچ عالمی با ذهن خالی با جهان مواجه نمی کند. فعالیت علمی یک فعالیت انسانی است و انسان با همه مفروضات ذهنی و پیش فرض های اجتماعی، سیاسی و... در این فعالیت شرکت می کند.

نتیجه گیری:

مدل علم پیشنهادی دکتر مهدی گلشنی گرچه بین سطح کاوش تجربی و سطح بنیادی علم تفکیک قائل

فیزیک نیوتونی یکی از نمونه های این نوع عینیت است که آنرا عینیت قوی می نامیم به عنوان نمونه به قانون نیروی گرانش می توان اشاره کرد. در عینیت نوع دیگر که آنرا عینیت ضعیف می نامیم دانشمندان به نتایج مشاهدات و اندازه گیری ها اشاره می کنند و منظور آنها از عینیت این نتایج این است که هر فرد و یا شخص دیگری اگر این آزمایش را انجام دهد و آنرا تکرار نماید همان نتایج دوباره حاصل خواهد آمد. این نوع عینیت صرفاً متضمن این است که هر آزمایشگر دیگری می تواند اعتبار نتایج علم را مورد سنجش قرار دهد.

به طور خلاصه عینیت ضعیف یک نوع قانون نانوشته را فرض می کند که می توان آنرا به صورت زیر بیان کرد: اگر ما فلان عمل را انجام دهیم ما می بایستی فلان عمل دیگر را مشاهده نماییم. عینیت در این معنای ضعیف به بین الازمانی بودن صرف رضایت می دهد و دیگر هیچ ادعای بیشتری در مورد واقعیت فراتر از نتایج مشاهدات و اندازه گیری ها نمی کند. باید دقت کرد که از عینیت به معنای قوی آن می توان به عینیت به معنای ضعیف آن دست یافت ولی نمی توان از عینیت ضعیف به عینیت قوی رسید. بسیاری از قوانین به کار رفته در مکانیک کوانتومی را صرفاً با بیان ضعیف عینیت می توان توجیه کرد و این ما را به سمت ریاضیات پوزیتیویستی هدایت می کند. (دسپانیا، ۱۹۸۲: ۹۴)

با تمایزی که بین این دو نوع عینیت بیان کردم بسیار واضح است که دیدگاه دکتر باقری بیشتر به دیدگاه پوزیتیویسم نزدیک است، تا دیدگاه دکتر گلشنی. دکتر گلشنی از عینیت چیزی فراتر از عینیت ضعیف انتظار دارند و در هیچ کجای نوشته هایشان به قبول کردن سطح پدیدار و صرف پذیرش نتایج اندازه گیری و مشاهدات، به عنوان تنها منبع ما برای شناخت واقعیت بیرونی قبول نکرده اند. فیزیک کلاسیک وجود یک جهان خارجی مستقل از ذهن بشر را پذیرفته بود و وظیفه خود را شناخت این جهان می دانست. دکتر گلشنی در مورد شناخت جهان خارج واقع گرایی نقابدار دسپانیا را قبول دارند که به هیچ عنوان با عینیت ضعیف یکی نمی شود.

پیدایش مشکلات در فیزیک کلاسیک و ظهور نظریه کوانتوم، واقع گرایی کلاسیک را مورد تعرض قرار داد و بنیانگذاران این نظریه غالباً منکر واقعیتی و رای پدیده ها شدند و فرمالیزم ریاضی نظریه کوانتوم را به عنوان نسخه ای برای پیش بینی پدیده ها تلقی کردند. آنها در مورد مسائلی که به چرایی حوادث مربوط می شود موضع منفی گرفتند و با لااقل سکوت کردند و خود را به این تسلی دادند که با این گونه مسائل حل شده است و یا نباید در مورد آنها صحبت کرد. نکته مهمی که این خط مشی را زنده نگه داشته است، توفیق درخشانی است که نظریه کوانتوم در حوزه وسیعی از فیزیک داشته است. اما آیا تأیید تجربی کافی است و انتظار ما از یک نظریه صرفاً پیش بینی نتایج آزمایشها است، یا اینکه چگونگی وقوع حوادث هم مطرح است؟ آیا ناتوانی فعلی ما در ارائه یک تصویر قابل درک از جهان میکروفیزیک کافی است که منکر واقعیت عینی در آن حوزه بشویم؟ به عقیده ما این درست نیست که به خاطر بعضی مسائل حل نشده، اعتقاد به واقعیت اشیاء کوانتومی را کنار بگذاریم و کشف علل زیربنایی پدیده ها را متوقف کنیم زیرا در این صورت کل فعالیت های علمی کم ارزش می شود و فیزیک به نسخه هایی برای پیش بینی نتایج آزمایشها خلاصه می شود. با دیدگاه علم دینی می توان گفت که احتمالاً راههای جدیدی برای توصیف واقعیت لازم است و اینکه تا به حال موفق به کشف آنها نشده ایم به منزله پایان مسیر نیست. اگر هزاران بار کوشش به شکست بینجامد هدف شناخت ساختار واقعی فرایند های زمانی - مکانی را نباید واگذار نماییم. صرف رضایت به عینیت ضعیف نمی تواند برطرف کننده هدف اصلی علوم

یادداشتی از مسعود معینی پور:

جامعه‌شناسی پساانقلابی؛ لزوم استنطاق سنت



کنگره راهپیمایی اربعین حسینی و تا همین انتخاباتی که پشت سر گذاشتیم، به اذعان بسیاری از بزرگان حوزه علوم اجتماعی در نشست‌های علمی و مقالات متعدد، همه اینها حکایت از این داشت که جامعه ایرانی یا جوامع اسلامی، مبتنی بر مبانی خاصی شکل گرفته‌اند و رفتار می‌کنند که نیازمند دستگاه نظری و تحلیلی بومی برای شناخت و تحلیل هستند و دستگاه‌های علمی موجود، توان شناخت و تحلیل درست تمام ابعاد آنها را ندارند.

اما این جامعه جدید، امروز و دیروز شکل نگرفته است، بلکه پشتوانه انقلاب اسلامی، سنت اجتماعی و دینی جامعه ایران است و انقلاب با کمک این سنت و فعال کردن ابعاد اجتماعی، سیاسی و انقلابی آن به ثمر نرسیده است. انقلاب اسلامی در این مقطع تاریخی بنیان‌های فکری و معرفتی و تاریخی جامعه ایران را فعال و سعی کرده است تا حوزه سیاسی و هدایت جامعه را به صورت بنیادی تغییر دهد و در راستای اهداف اسلام ناب، بازسازی کند. بر این اساس، با توجه به نیاز حوزه سیاسی و تدبیر جامعه به علوم انسانی، تحول حوزه فکر و علوم انسانی در جهت هم‌سویی با مبانی دینی، فرهنگ و جامعه ایران در برابر علوم انسانی تجدیدی برای نخبگان و جامعه دینی جدی می‌شود و باید درباره آن تأمل جدی کرد. در این میان، قطعاً اقتضات جامعه‌شناسی به طور خاص و علوم اجتماعی به طور عام، پیش و پس از انقلاب اسلامی تفاوت دارد.

انقلاب اسلامی، وضعیت جدیدی را در ایران به وجود آورد و تولد انسان و جامعه جدیدی را نوید داد که هم نیازها و مسائل جدیدی با خود به همراه می‌آورد و هم برای شناخت و حل مسائل او، دستگاه‌های معرفتی موجود به تنهایی نمی‌تواند پاسخگو باشند. البته این تحول دستگاه معرفتی و هجوم تفکرات و مبانی و برساخته‌های اجتماعی وارداتی در ایران بی‌سابقه نیست، نگاهی به تاریخ معاصر ایران از دوره صفویه تا مشروطه و تا امروز به ما نشان می‌دهد که در ادوار تاریخ این مرز و بوم، تلاش‌های زیادی برای تغییر نظم اجتماعی ایران شده است و در مقاطعی نیز توفیقاتی به دست آمده است. تفکر انقلاب اسلامی نیز به دنبال تغییر نظم فردی و اجتماعی در جامعه ایران در افق تمدن نوین اسلامی است.

انقلاب اسلامی با ورود به حوزه‌های مبانی معرفتی، غایات، روش‌ها و مسائل و همچنین ورود به حوزه مناقشات عملی زندگی اجتماعی، ظرفیت تمام‌عیار خود را در تمامی حوزه‌های مبانی و زندگی اجتماعی

و تحلیل کند و علم را به معنای گزارش صحیح و متقن واقعیت، تنها از راه تجربه به معنای عام آن به دست آورد، لذا دیگر منابع معرفتی از قبیل عقل و شهود و وحی را فاقد چنین قابلیت می‌داند. هرچند در تفاسیر جدید از علم تجربی، منبع علم (نظریه) مهم نیست و افراد می‌توانند از تمام منابع استفاده کنند، اما باید به ابزار دوری روش تجربی تن بدهند. بر این اساس، روش‌شناسی تجربی در علم جدید، ارزش‌ها و جهان‌بینی غربی را به عنوان تنها روش صحیح شناخت علم از غیر علم، به بدنه علوم و محتوای آنها سرایت می‌دهد؛ روشی که فقط به چگونگی روابط در قالب فرضیه و سپس نظریه اهمیت می‌دهد. سؤال مهم این است که آیا این بازشناسی واقعیت‌های زندگی انسان و جامعه، می‌تواند فارغ از ارزش‌ها و جهان‌بینی حاکم بر انسان و جامعه باشد؟! میکائیل روت در کتاب فلسفه علوم اجتماعی (۱۹۹۳) مطرح می‌کند که نه تنها علم خالی و عاری از ارزش وجود ندارد، بلکه جای پای ارزش‌ها در قدم به قدم فعالیت علمی به روشنی دیده می‌شود. به عبارت دیگر، بی‌طرفی ارزشی در علوم، غیرممکن و حتی نامطلوب است. او در فصول مختلف کتاب خود با بررسی نظریه‌های مختلفی چون نظریه توسعه، نظریه فونکسیونالیسم و نظریه‌های انتخاب عقلانی، چگونگی تأثیر ارزش‌ها بر روند ساختن شدن نظریه‌ها را شرح داده و بیان کرده که چرا با اینکه روش‌های علوم اجتماعی قصد دارند آزاد از ارزش باشند، از جانب‌داری سر در می‌آورند. [۲] قطعاً ارزش‌های مورد قبول محقق بر سطوح مختلف تحقیق، از انتخاب مسئله گرفته تا فرضیه‌سازی و آزمون فرضیه تأثیر دارد و شاهد آن هستیم که مکاتب مختلف با استفاده از مبادی خاص یا روش‌ها، مسائل، موضوعات و اهداف خاصی وارد مطالعه عرصه اجتماعی می‌شوند.

سوم:

در سال ۱۳۹۴ در ایران و اطراف ما اتفاقات بسیار مهم و قابل تأملی رخ داد که هر چه بیشتر اهل نظر را به این امر رهنمون بود که به دستگاه نظری بومی مبتنی بر مبانی معرفتی اسلامی نیاز داریم تا بتوانیم این اتفاقات را بشناسیم، تحلیل کنیم و در باب آنها به تولیدات علمی بپردازیم و در حوزه عمل و اقدام، آنها را مبنا قرار دهیم. از شدت گرفتن سازوکارهای تحریم در حوزه بین‌الملل و رویکرد مقاومتی ایران در ساحات مختلف فرهنگی، اقتصادی و سیاسی گرفته تا پدیده‌های دینی و اجتماعی مثل

اند و نه تنها نمی‌توانند بسیاری از مسائل انسان و جامعه پساانقلابی را پاسخگو باشند و ناچار آمد نمایانده می‌شوند، بلکه اساساً توان رسیدن به درک کاملی از آن مسائل ندارند. از این رو بایستی با توجه به اقتضات جامعه پساانقلابی در منابع، اهداف، روش‌ها و مسائل شاخه‌های مختلف علوم انسانی اجتماعی اعم از برساخته‌های تمدن اسلامی یا تمدن غربی بازخوانی جدی صورت بگیرد؛ نکته‌ای که در یادداشت دیگری [۱] در باب علم فقه و لزوم تحولات آن به اجمال بیان شد.

دوم:

اگر جامعه‌شناسی را مطالعه منظم و هدفمند در باب زندگی جمعی و اجتماعی انسان‌ها بدانیم، محتوایی قدیمی دارد؛ چرا که در گذشته نیز دانش‌های مختلفی همچون خطابه، سیاست مدنی، حکمت عملی، نصیحت‌نامه، فقه و اصول فقه و ... متکفل پرداختن به شناخت امور اجتماعی و عرضه آن بوده‌اند. ولی اگر در باب مطالعات اجتماعی و جامعه‌شناسی، به مثابه یک نظم علمی تجربی برای اندیشیدن در باب امر اجتماعی در وضع موجود سخن بگوییم، امری جدید است که پس از تحولات دنیای مدرن به وجود آمده است. از گذشته تا امروز، جامعه‌ای را نمی‌توان یافت که در باب امور اجتماعی خود بی‌تفاوت بوده و درباره آن اندیشه نکرده و برای شناخت و حل مسائل آن تلاش نکرده باشد. پس موضوع جامعه‌شناسی به مثابه شناخت امور اجتماعی، مقوله‌ای قدیمی است، نه مدرن و جدید.

جامعه‌شناسی مدرن به دنبال درک چرایی و تحلیل چگونگی تحولات و تغییرات اجتماعی است و با باورها، ذهنیت‌ها، هنجارها، نگرش‌ها و دیگر خصوصیات انسانی در عرصه اجتماعی سروکار دارد. بنای این جامعه‌شناسی بر ارائه طریقی به منظور مدیریت علمی این تحولات است. جامعه‌شناسی در صورت مدرن خود، بنا دارد واقعیت‌های زندگی انسان و جامعه را با به کارگیری روش‌های تجربی بازشناسی

مسعود معینی پور دانش آموخته حوزه علمیه قم و دارای تالیفات و مقالات فراوانی در حوزه جامعه‌شناسی انقلاب و مسائل دینی است. «الگوی توسعه سیاسی در اندیشه امام خمینی (ره)» و «مجموعه مقالات و گفتگوهای علوم انسانی اسلامی» از جمله تالیفات این پژوهشگر است. مقاله پیش رو نظر وی درباره جامعه‌شناسی پس از انقلاب جمهوری اسلامی ایران است که به صورت سه مقدمه و یک نتیجه‌گیری تنظیم شده است. معینی پور در این مقاله اشاره کرده که باید با در نظر داشتن افق تمدنی جامعه پساانقلابی ایران به احیای آثار سلف تفکر انقلاب اسلامی در طول تمدن اسلامی روی آوریم. دلیل این بازگشت و توضیح این راه برون رفت را در ادامه بخوانید:

اول:

وقتی به تناسب تحول عظیمی که در بنیان‌های فکری و روایتی جامعه ایران در ابعاد فردی و اجتماعی اعم از ساختاری، نهادی، قانونی و... پس از انقلاب اسلامی رخ داده است، از تحول حوزه فکر و علوم انسانی و به تبع آن، حوزه‌های زندگی صحبت می‌شود، بیشترین توجهات به تحول در حوزه علوم انسانی برآمده از مبانی تمدن غرب معطوف می‌شود که از حیث مبانی و چارچوب‌ها با ما (مبانی تنظیم زندگی اجتماعی جامعه اسلامی ایران) تفاوت ماهوی دارند و به دلیل این تفاوت ماهوی در مبانی، امکان حل مسائل ما بر مبانی آنها در برخی موارد نشدنی و در بسیاری از موارد، حداقلی است. در این میان، از تحول در ساختار، منابع، روش‌ها، مسائل و غایات علوم اسلامی که اتفاقاً در شالوده و مبنا با مبانی اصیل انقلاب اسلامی مشترکند (و بر اساس آن‌ها جامعه ایران، انقلاب را به پیش برده است) غافلیم.

علوم و عالمانی که با تغییر انسان و تغییر ماهوی نظام سیاسی اجتماعی پساانقلابی، خود را برای پاسخگویی به انتظارات گسترده‌ای که از یک انقلاب بزرگ اسلامی متوقع است، مهیا نکرده

در طول تمدن اسلامی روی آوریم و نهضت استنطاق سنت برای بازشناسی و تحلیل تفکر و روش آنها در حل مسئله زمانه خودشان را پیش بگیریم. قطعاً همان گونه که باید به ترجمه متون تفکر غرب برای بازشناسی تلاش‌های آنان در مسیر پاسخگویی به مسائل اجتماعی برآمده از تحولات جدید عالم بپردازیم؛ در مرتبه‌ای بالاتر بایستی به بازشناسی و بازخوانی و استنطاق منابع اصیل معرفتی و بینشی و آثار متفکران تمدن اسلامی در شناخت و تحلیل امور اجتماعی در ادوار مختلف زندگی اجتماعی مسلمانان به طور گسترده و وسیع روی آوریم و آثار آنها را در حوزه‌های مختلف علوم انسانی مطالعه و تحلیل کنیم.

آشنایی گسترده و دقیق و روشمند دانشجویان تمام حوزه‌های علوم انسانی با این متفکران، قطعاً آثار بسزایی در فرایند تولید علوم انسانی اجتماعی بومی خواهد داشت. بایستی بازگشت به سلف(نه به معنای سلفی گری با بار منفی آن) را از این منظر در دستور کار جدی محیط‌های حوزوی و دانشگاهی قرار داد؛ نه آنگونه که متأسفانه برخی به این آثار رجوع می‌کنند و در همان زمانه و در چارچوب تفکر و متفکر باقی می‌مانند و دیگر به زمانه خود بازمی‌گردند؛ چه رسد به اینکه بخواهند افق‌های آینده تمدن نوین اسلامی را بگشایند.

[۱]. لزوم بازخوانی ترابط فقه و علوم انسانی، سر مقاله فصلنامه تخصصی علوم انسانی، صداره تابستان ۱۳۹۴، شماره ۱۴
[۲]. روت، میکائیل، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه محمد شجائیان، پژوهشگاه مطالعات اجتماعی و فرهنگی، ۱۳۸۹

حکمت عملی تعریف کرد؛ نکته مهم اینجاست که حکمت عملی و دانش اجتماعی برآمده از آن، صرفاً در پی توصیف واقعیت موجود و ظواهر رفتارها و یا وضع امور قراردادی و بر ساخت‌های اجتماعی نیست، بلکه باید به کمال و سعادت حقیقی انسان توجه داشته باشد که در واقع، هدف اصلی و غایت نهایی از حکمت عملی است. لذا نقطه شروع حکمت عملی براساس انسان‌شناسی و سعادت‌شناسی است. آیا دستگاه جامعه‌شناسی موجود، مسائل پیش روی خود را در این چارچوب، بازشناسی و تحلیل می‌کند و اساساً این چارچوب را قبول دارد؟ با این بیان به نظر می‌رسد که انسان و جامعه مد نظر حکمت عملی و علوم اجتماعی از دو جنس متفاوتند! — سؤال پایانی اینکه آیا بازشناسی و تحلیل کنش‌های فردی و جمعی و استخراج یک نظام علمی برای شناخت آنها، می‌تواند فارغ از شناخت نظام بینش‌ها، گرایش‌ها، باورها، تاریخ و فرهنگ آن جامعه باشد؟ وضعیت جدید جامعه ایران پس از انقلاب اسلامی مستلزم تولید انسان جدید، جامعه جدید و نیازهای جدید اوست. انقلاب اسلامی در مسیر شدن، انسان انقلاب اسلامی و جامعه انقلاب اسلامی را پدید می‌آورد و این انسان و جامعه، مسائل و نیازهای جدیدی دارند که جامعه‌شناسی موجود نمی‌تواند همه آنها را به صورت کامل، غیر از زاویه دید انقلاب اسلامی بشناسد و تحلیل کند.

استنطاق سنت: راه برون رفت

یکی از چند راه این است که با در نظر داشتن افق تمدنی جامعه پسانقلابی ایران به احیای آثار سلف تفکر انقلاب اسلامی

ظرفیت‌های گسترده آن در عرصه‌های مختلف اجتماعی، دستگاه فکری و علمی جدیدی را مبتنی بر مبانی و ظرفیت‌های تفکر انقلاب اسلامی طلب نمی‌کند. به طور خاص آیا جامعه‌شناسی موجود که از اساس، مسائل خود را در دستگاه معرفتی دیگری بازشناسی و تحلیل می‌کند، می‌تواند ما را از بررسی امور اجتماعی جامعه پسانقلابی بی‌نیاز کند و برای تحلیل نظم اجتماعی و حل مسائل آن راهکار ارائه کند؟ این سخن بدان معنا نیست که از کوله‌بار تجربه بشری در مسیر شناخت و درک و تحلیل مسائل اجتماعی نباید بهره برد، اما قطعاً بدان معناست که برای تحلیل جامعه پسانقلابی، بایستی در دستگاه شناختی و تحلیلی جامعه‌شناختی طرحی نو در انداخت. کدام دستگاه جامعه‌شناسی با جهان‌بینی موجود می‌تواند نمونه‌ای همچون انسان و جامعه مجاهد ایم جنگ و بازماندگان آن را که یادگار هشت سال دفاع مقدس در ایران پس از انقلاب اسلامی هستند به گونه‌ای تام و کامل تحلیل کند و از آن رهگذر، برای جامعه امروز ایران در حل مناقشات اجتماعی نسخه بپیچد؟ آیا دستگاه معرفتی جامعه‌شناسی موجود اساساً توان فهم و شناخت بسیاری از کنش‌های فردی و اجتماعی انسان و جامعه زمان جنگ ایران یا جانیازان امروز را دارد؟ آیا جامعه‌شناسی موجود، می‌تواند حضور تکلیف‌مدارانه و حق‌محورانه مردم را در عرصه‌های سیاسی اجتماعی که آخرین آنها همین انتخابات هفتم اسفند ماه مجلسین بود، تحلیل کند؟ جامعه‌شناسی متولی بازشناسی کنش‌های فردی و اجتماعی و پدیده‌های اجتماعی است که برآمده از اراده انسان هستند و با کمی تسامح می‌توان آن را در چارچوب

در معرض نمایش قرار داد؛ از تغییر تفکر انسان به سوی انسان انقلاب اسلامی تا تغییر ساختار و تأسیس نظام و مدیریت تحولات و تولید مسائل جدید در عرصه داخلی و بین‌المللی برای انسان مسلمان و غیر مسلمان معاصر. انقلاب اسلامی، نهادهای سیاسی-اجتماعی، نظام سیاسی و اجتماعی گذشته را از میان برداشت و در اولین گام خود به نهادسازی‌هایی بر اساس تفکر و مبانی انقلاب اسلامی برای جریان بخشی به حکمت عملی مبتنی بر اسلام ناب دست زد.

انقلاب اسلامی در ایران، نویدبخش تحولات کلان انسان و جامعه در رابطه با خدا، خود و دنیا بود که ثمرات آن در اوان انقلاب در بستر هشت سال جنگ تحمیلی و شکل‌گیری انسان و جامعه مجاهد و ایثارگر بروز و ظهور کرد. انقلاب اسلامی این واقعیت را با خود به همراه آورد که اسلام ناب برای پیشرفت ظاهری و باطنی و درونی انسان و جامعه در حوزه‌های فکر، علم، زندگی و معنویت، می‌تواند و باید دارای برنامه باشد. ضمن اینکه توانست به صورت پیشینی، تغییر و تحول جدی در حوزه بینش‌ها، گرایش‌ها و باورها اجتماعی ایجاد کند. انقلاب اسلامی صرفاً یک ایده ذهنی نبود که توان مواجهه با مناقشات عینی حوزه سیاست، اجتماع و اقتصاد را نداشته باشد، بلکه در عرصه‌های مختلف، هر جا انسان انقلاب اسلامی، مبتنی بر مبانی آن برای حل مناقشات وارد میدان شده، توانسته است مناقشات را از راهکارهای برآمده از تفکر انقلاب اسلامی که ذیل مکتب اسلام ناب است، حل کند. نکته اینجاست که آیا این تحولات در انسان و جامعه و نظام پسانقلابی و

پیداست که چنین هدف بزرگی همت و اراده همه جانبه می‌خواهد. از مسئولان و متخصصان کشور گرفته تا مراجع و روحانیون حوزه های علمیه، همه با هم باید با عزم و اراده نیرومند برای برداشتن گام های موثر اقدام کنند. نخستین اقدام، با سوق دادن سرمایه های دلالی و قاچاق به سوی تولید انجام می گیرد. رشد تولید، اساس یک اقتصاد نیرومند و رفاه و آسایش مردم جامعه است. مسئولان مملکت با اطلاعاتی که دارند، بهتر می دانند که چه سرمایه های عظیمی در این مملکت در چه مسیرهایی در گردش هستند و بهتر می توانند بدانند که بانک ها پول مردم را در اختیار چه کسانی می گذارند و این پول ها در چه مسیرهایی به راه می افتند و چه سودهای کلانی به بار می آورند. اینک، در شرایط حساس کشورمان، از ریاست جمهوری انتظار می رود که شخصاً به تدبیر و اداره این حرکت بزرگ پرداخته و تحت نظارت مستقیم مقام معظم رهبری با ارقام و آمار، میزان بازگشت سرمایه ها از دلالی به تولید را به اطلاع مردم رسانده و مایه شادمانی و امید مردم را فراهم آورد تا شاهد تاسیس مراکز تولیدی و اشتغال فرزندانشان باشند. یادآور می شوم تا بساط دلالی و قاچاق در جامعه جمع نشود و تا خود مردم سرمایه گذاری را جدی نگیرند، از سرمایه گذاران خارجی نیز سودی نصیب ما نخواهد شد. به امید آن که در مرحله شعار و تابلونویسی و برگزاری سمینارهای بی حاصل توقف نگردد و کام مردم را با مرز اقدام و عمل شیرین کنیم.

یادداشتی از دکتر سید یحیی یشری به مناسبت شعار سال، «اقتصاد مقاومتی؛ اقدام و عمل» در پی می آید؛

رهبران دلسوز کشورها با آینده نگری دقیق و بر اساس محاسبات علمی، هدف هایی را برای کشور خود تعیین می کنند، از میزان رشد اقتصادی گرفته تا پیداه کردن انسان در کره مرخ. اما، این هدف ها وقتی به دست می آیند که همه مسئولان جامعه در کنار رهبران اقدامات لازم را به عمل آورند. چند سال است که در جامعه ما اقتصاد مقاومتی به عنوان یک هدف عنوان شده است، اما چنانکه مقام معظم رهبری اشاره کردند، گزارش و حمایت زبانی داشته ایم، ولی دست به اقدامات عملی نزنده ایم. به همین دلیل، امسال سال اقدام و عمل اعلام شده است. به نظر من، وقتی عمل و اقدام در کار خواهد بود که از نقطه معینی حرکت را آغاز کنیم. محور این هدف اقتصاد است و این که از نظر اقتصادی چنان بنیان های کشور را محکم و استوار سازیم که با موضع گیری کشورهای مختلف آسیب نیذیرد. یعنی بتوانیم اقتصاد خود را به گونه ای سامان دهیم که از رشد بالای اقتصادی برخوردار باشیم. زیرا، جایگاه مناسب سطح تولید، عدم وجود اختلاس، دلالی و رانت خواری، نرخ مناسب تورم و سطح پایین بیکاری باعث می شود که هیچ بدخواهی از داخل و خارج نتواند به اقتصاد مملکت آسیب رساند و کشور از نظر سرمایه گذاری چشم به راه سرمایه داران خارجی نباشد.

یادداشتی از یحیی یشری؛

باید از دلالی به تولید بازگردیم/ در شعار و تابلو و سمینار توقف نکنیم



نقد سخنرانی «استفاده ابزاری از فلسفه علم در ایران» دکتر مقدم حیدری



مصطفی تقوی، عضو هیئت علمی مرکز فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف در قالب یادداشت زیر به نقد گزارش «استفاده ابزاری از فلسفه علم در ایران» که گزارش سخنرانی دکتر مقدم حیدری در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است پرداخته است.

خبرگزاری مهر، در تاریخ سه شنبه ۲۹ دی ماه گزارشی را از سخن رانی جناب آقای دکتر غلام حسین مقدم حیدری، رئیس محترم پژوهشگاه غرب شناسی و علم پژوهی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، با عنوان «استفاده ابزاری از فلسفه علم در ایران» منتشر کرد که لازم دیدم در نقد آن جملاتی را بنگارم. گزارش این سخن رانی در مواردی مبهم است، در مواردی نادرست و در مواردی قابل سوء برداشت. بنده نمی دانم که آیا این گزارش، دقیقاً منطبق بر سخن رانی آقای دکتر مقدم حیدری است یا خیر، به عبارت دیگر نمی دانم که خبرنگار محترم سهواً یا خدای نکرده عمداً دخل و تصرفی در مقام پیاده سازی سخن رانی جناب ایشان اعمال کرده است یا خیر. در هر حال نقد بنده ناظر بر متن گزارشی است که منتشر شده است. انگیزه اصلی بنده از نقد این گزارش، عمدتاً روشن کردن ذهن جوانانی است که یا در رشته فلسفه علم در تحصیل هستند و یا علاقه مند هستند که در این رشته، در آینده، تحصیل کنند. بنده نگران این هستم که نکند محتوای این گزارش در ذهن جوانانی که گزارش پیش گفته را خوانده اند یا خواهند خواند، باور به امری خلاف واقع را ایجاد کند. متأسفانه خبر و متن این گزارش، تقریباً با یک ماه تأخیر، به تاریخ ۹۴/۱۱/۲۸ به دستم رسید.

این گزارش شامل هشت پاراگراف است که به جز پاراگراف دوم، بقیه محل تأمل و نقد است. پاراگراف ها را مورد به مورد عیناً از متن خبرگزاری مهر نقل می کنم و سپس نکاتی را متذکر می شوم.

کل پاراگراف نخست چنین است: «مقدم حیدری، پژوهش گر فلسفه علم گفت: تحصیل کرده های رشته فلسفه علم در دانشگاه های ما از این رشته به عنوان یک ابزار استفاده می کنند تا به وسیله آن غرب را تخریب کنند و به جای آن علم بومی بیآورند».

۱- دانش آموختگان رشته فلسفه علم، بسیار متنوع تر و متکثرتر از آنچه در این پاراگراف تلاش شده ترسیم شود، جهت گیری کرده اند. گویا متن گزارش می خواهد این را بگوید که دانش آموختگان فلسفه علم با این دانش، علیه غرب جهت گیری کرده اند و خواسته اند از علم بومی دفاع کنند، به عنوان یکی از مؤیدات این تنوع و کثرت، کافی است به عناوین پایان نامه دانشجویان ارشد و دکتری فلسفه علم نظری بیندازیم.

۲- از محتوای پاراگراف پنجم مشخص می شود که سخن ران محترم از این جهت گیری فرض شده دانش آموختگان فلسفه علم ناراضی است که به جای خود بررسی خواهد شد.

۳- ای کاش به جای «تخریب غرب»، از «نقد غرب» استفاده می شد. تخریب باری منفی دارد که نقد این بار منفی را ندارد. نقد غرب کار بدی نیست. هم خود غربی ها و هم پژوهش گران و دانش آموختگان جامعه ما غرب را بارها نقد کرده اند و در آینده هم احتمالاً نقد خواهند کرد. اگر منظور از تخریب غرب، نقد غرب نبوده، باید مشخص شود که تخریب غرب یعنی چه و کدام یک از دانش آموختگان فلسفه علم، غرب را تخریب کرده اند.

۴- معنای روشنی ندارد که گفته شود کسی یا کسانی می خواهند به جای «غرب»، «علم بومی» بیآورند.

۵- توسعه «دانش بومی» هم در برخی جریان های دانشی و برخی مکاتب امری شناخته شده و قابل دفاع است. این مفهوم در دانش مدیریت تکنولوژی و سیاست گذاری علم و تکنولوژی

است. تأسیس گروه فلسفه علم، در یک دانشگاه مهد علم و فناوری شایسته تر است یا تأسیس آن در دانشکده فلسفه؟! در رشته فلسفه علم قرار است علم که یکی از مصادیق بارز آن فیزیک است مورد مطالعه و تأمل فلسفی قرار گیرد. اینکه رشته فلسفه علم برای اولین بار در یک دانشگاه صنعتی تأسیس می شود، نه تنها ایرادی ندارد بلکه حسن انتخاب را نشان می دهد. ۳- این جمله را مجدداً بخوانیم: «با گذشت ۲۰ سال از تأسیس این دپارتمان هنوز دانشکده فلسفه علم با مجموعه دانشگاه صنعتی شریف هماهنگ نشده است و این دو گروه همچنان با یکدیگر درگیر هستند». گروه فلسفه علم و دانشگاه صنعتی شریف بر سر چه با هم درگیر هستند؟! (درگیری بر سر چیست؟! همچنین کدام شواهد دال بر این است که این دو هویت (یعنی دانشگاه شریف و گروه فلسفه علم) درگیر هستند؟! با توجه به بافت کلام، ممکن است خواننده ای جمله نقل شده را این گونه بفهمد که چون رشته فلسفه علم را «ما» تأسیس نکرد، بلکه «روابط قدرت» آن را تأسیس کرد، این گروه به بدنه دانشگاه وصل نمی شود؟! اینجانب شانزده سال است که در گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف فعالیت می کنم. در این مدت خود شاهد بوده ام که مسئولین، اساتید و دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف، به عنوان بدنه دانشگاه ها، اساتید و دانشجویان گروه فلسفه علم، همانند دیگر دانشکده ها، با هم تعامل داشته اند. البته گاه مدیر گروه فلسفه علم از کمبود امکانات اختصاص یافته به گروه یا برخی مشکلات اداری و آیین نامه ای رنجیده خاطر شده اند که مشابه این رنجش در دیگر دانشکده ها هم وجود دارد. رابطه گروه فلسفه علم با بدنه دانشگاه نه تنها بد نیست، بلکه حتی برخی از اساتید و دانشجویان دانشگاه نسبت به موضوعات حیطه فلسفه علم، به طور بارز، اقبال هم نشان داده اند و می دهند که در این خصوص شواهدی زیادی وجود دارد.

عین پاراگراف چهارم گزارش مزبور چنین است: «وی افزود: بنده در سال ۱۳۷۶ زمانی که دانشجوی فوق لیسانس فلسفه علم بودم کسانی وارد رشته فلسفه علم شدند که دغدغه علم دینی، علم بومی و امثال اینها را داشتند آنها علاقمند بودند فلسفه علم بخوانند تا بتوانند علم دینی تولید کنند به گمان آنها گویی فلسفه علم فرمولی داشت که به وسیله آن می توانستند علم دینی و علم بومی تولید کنند. منابع مالی تأسیس این دپارتمان هم دولتی بود که همه اینها جای بحث دارد».

۱- تحلیل این مسأله که علم دینی و علم بومی ممکن است یا

مطرح شده و قابل دفاع است و کارآمدی علوم، بخصوص آنچه علوم انسانی و اجتماعی نامیده می شود، تا حدودی وابسته به میزان شکل گیری بومی آنها است. بر اساس علم شناسی روی بسکار نیز می توان از مفهوم علوم اجتماعی بومی دفاع کرد. ایضاً مفهوم دانش بومی مقاله ای پژوهشی می طلبد و خارج از حوصله این نقد است. «دانش بومی» مفهومی نیست که بتوان به سادگی از کنار آن عبور کرد و آن را مفهومی سطحی تلقی کرد که برخی افراد ناموفق به دنبال طرح آن هستند.

کل پاراگراف سوم گزارش چنین است: «غلامحسین مقدم حیدری، رئیس پژوهشگاه غرب شناسی و علم پژوهی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی که دبیر این سمینار هم بود به عنوان آخرین سخنران سمینار «تأملی بر وضع فلسفه در ایران» درباره «فلسفه علم در ایران» سخنرانی کرد. وی گفت: ما در کشورمان فلسفه علم را به وجود نیاوردیم بلکه روابط قدرت (به معنی فوکویی) باعث شد که این رشته از فلسفه تأسیس شود. دپارتمان فلسفه علم در سال ۷۴ تأسیس شده آن هم در دانشگاه فنی (دانشگاه صنعتی شریف) نه دانشکده فلسفه. با گذشت ۲۰ سال از تأسیس این دپارتمان هنوز دانشکده فلسفه علم با مجموعه دانشگاه صنعتی شریف هماهنگ نشده است و این دو گروه همچنان با یکدیگر درگیر هستند».

۱- «ما» چه کسانی را شامل می شود؟ و نقش آفرینان «روابط قدرت (به معنای فوکویی)» چه کسانی هستند؟ دوباره متن را بخوانیم: «ما در کشورمان فلسفه علم را به وجود نیاوردیم بلکه روابط قدرت (به معنی فوکویی) باعث شد که این رشته از فلسفه تأسیس شود». خواننده، این بخش از متن را ممکن است این گونه بفهمد که صاحبان قدرت که ناشایسته بودند، و نه ما به عنوان کسانی که شایسته بودیم، این رشته را تأسیس کرده اند. حقیقتاً لازم است توضیح داده شود که این «ما» و نقش آفرینان «روابط قدرت» چه کسانی هستند. حقیقتاً لازم است توضیح داده شود که مؤسس گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف که بیست سال پیش، در سال ۷۴ این گروه را تأسیس کرد، چه جایگاهی در روابط قدرت به معنای فوکویی داشته است.

۲- دپارتمان یا گروه فلسفه علم در سال ۷۴، آن هم در یک دانشگاه صنعتی (منظور دانشگاه صنعتی شریف) تأسیس شد. آری همین طور است؛ ایراد آن چیست؟! در سطح جهان هم، مشابه همین رویداد رخ داده است، آن هم در بهترین دانشگاه های جهان، مگر در ام. آی. تی. که یکی از بزرگترین دانشگاه های تکنولوژی جهان است، دپارتمان فلسفه تأسیس نشده

خیر، مسأله‌ای مربوط به حیطه فلسفه علم است. تأملات فلسفی هم در این خصوص ممکن است تمهیدی برای مباحث سیاست گذاری علم فراهم آورد. حال با این مقدمه باید پرسید منظور از ارائه فرمول توسط فلسفه علم برای تولید علم دینی و علم بومی چیست؟ اگر منظور این است که فلسفه علم الگوریتمی ارائه می کند که با اقدام بر اساس آن می توان علم دینی و بومی تولید کرد، تا جایی که بنده اطلاع دارم، چنین الگوریتمی تا کنون در مباحث فلسفه علم ارائه نشده است. اما اگر منظور این است که مباحث فلسفه علم در خصوص علم دینی و بومی، مستقل از اینکه این مباحث، علم دینی و بومی را ممکن بداند یا خیر، می تواند تمهیدی برای سیاست گذاری ارائه کند، آری، این حرف درستی است. تأملات فلسفی در بسیار موارد می تواند تمهیدات و مبانی ای برای سیاست گذاری فراهم آورد. مسلماً، یکی از مهم ترین سودمندی های فلسفه علم، فراهم آوردن برخی مقدمات برای فعالیت سیاست گذاری علم است که سیاست گذاری علم هم به نوبه خود فعالیت مدیریت علم را تحت تأثیر خود قرار می دهد. تبیین نمونه هایی در این خصوص از رسالت این نوشته دور است و در فرصتی مناسب باید به آن پرداخت.

۲- در انتهای پاراگراف آمده است که منابع مالی این دپارتمان (منظور دپارتمان فلسفه علم دانشگاه شریف است)، هم دولتی است که جای بحث دارد. در اینجا باید پرسید چه تعداد از دپارتمان های فلسفه و زمینه های مربوط، وابسته به منابع مالی دولتی نیست؟! آیا جمله انتهای این پاراگراف این پیش فرض را دارد که منابع مالی دپارتمان های فلسفه، شایسته است یا بایسته است که دولتی نباشند؟! چگونه؟! اصولاً کسی که این سخن در متن گزارش از قول ایشان نقل شده، منابع مالی فعالیت آکادمیک خود را از کجا تأمین می کند؟! آیا دپارتمانی که خود ایشان رئیس آن است، دولتی نیست؟! دولتی بودن منابع مالی گروه فلسفه علم چه بحثی دارد؟! بدیل این حالت چیست که مشکلاتی شبیه به مشکلات دولتی بودن منابع مالی را نداشته باشد؟!

عین پاراگراف پنجم گزارش پیش گفته چنین است: «رییس پژوهشکده غریبشناسی و علم پژوهی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ادامه داد: یادم است سر کلاس دانشجویانی که به هدف دستیابی به علم دینی و بومی به این رشته آمده بودند وقتی به مباحث فایراند می رسیدند خیلی خوشحال می شدند و فکر می کردند که غرب فرو ریخت و ما می توانیم جای آن علم بومی و چیز دیگری بیاوریم. متأسفانه تحصیل کرده های رشته فلسفه علم در دانشگاه های ما از این رشته به عنوان یک ابزار استفاده می کنند تا به وسیله آن غرب را تخریب کنند و به جای آن علم بومی بیاورند در حالیکه معنی علم دینی چنین چیزی نیست و این گونه استفاده از رشته فلسفه علم عواقب نسبی گرای دارد.»

۱- اگر دانشجویی با مطالعه آثار فایراند به این نتیجه برسد که غرب فرو ریخت و ما می توانیم جای آن علم بومی و دینی بیاوریم، معلوم است که فایراند را آن گونه که باید و شاید درست نفهمیده است. آری ممکن است چنین دانشجویان کم سوادی یافت شوند، ولی بنده تا کنون چنین دانشجویانی را ندیده ام. نه در دپارتمان فلسفه علم شریف و نه جای دیگر؛ بخصوص اینکه در دپارتمان شریف تنها کسی که تا کنون، فایراند تدریس کرده، بنده بوده ام و با دانشجویان مخاطب فلسفه علم فایراند از نزدیک تعامل داشته ام. فایراند با ایدئولوژیک شدن علم مخالف است، و در عین حال با ایدئولوژیک شدن هر سنت شناختی دیگر نیز مخالفت می کند. در اندیشه فایراند دانش بومی خاص و دانش متأثر از جهان بینی خاص را می توان به رسمیت شناخت، ولی نه به عنوان دانش برتر، بلکه به عنوان پیشنهادی در کنار دیگر پیشنهادها در جامعه آزاد او. از این گذشته، این درست است که فایراند به علم تبدیل شده به ایدئولوژی سخت می تازد و علم مدرن امروز، از منظر بسیاری از مورخان علم، در غرب پرورده شده است، لیکن نمی توانیم او را غرب ستیز بنامیم، زیرا بسیار از مؤلفه های دیگر اندیشه او، مانند جامعه آزاد، را می توان

دارای صبغه غربی انگاشت. فایراند غرب ستیز نیست، او حداکثر منتقد وجه مهمی از غرب است و پیشنهادهایی ایجابی که ارائه می کند، مانند جامعه آزاد، میوه باغچه خود غرب است.

۲- چند درصد دانش آموختگان فلسفه علم در ایران می خواهند غرب را تخریب کنند و به جای آن علم دینی و بومی بیاورند؟! بماند که تخریب غرب و آوردن علم دینی و بومی به جای آن و خود علم دینی و بومی، نیاز به ایضاح و تنقیح دارد.

۳- شایسته است توضیح دقیق تری ارائه شود که ابراز تأسفی که در ابتدای جمله آخر پاراگراف پنجم آمده است، ناشی از چیست. آیا ناشی از تخریب شدن غرب است توسط ابزاری به نام فلسفه علم؟! آیا ناشی از این است که عده ای با فلسفه علم می خواهند علم بومی و دینی بیاورند؟! آیا ناشی از این است که دانش آموختگان فلسفه علم مفهوم علم دینی و بومی را درست نفهمیده اند؟! آیا ناشی از این است که استفاده ابزاری از فلسفه علم برای تخریب غرب و آوردن علم دینی و بومی پیامدهای نسبی گرایانه دارد؟! بنده همین جا از دوست بزرگوار می که این گزارش منسوب به اوست خواهش می کنم که این پرسش ها را پاسخ دهند. این ابراز تأسف ناشی از هر کدام از گزینه های پیشگفته باشد، محل تأمل و نقد است که برای جلوگیری از اطاله کلام از نقد مورد به مورد آنها پرهیز می کنم.

عین پاراگراف ششم چنین است: «مقدم حیدری اضافه کرد: متأسفانه فلسفه علم در کشور ما به عنوان رشته ای قابل تأمل مورد توجه قرار نگرفته است و پشت چرای تأسیس آن انگیزه سیاسی- اجتماعی وجود دارد. غیر از آنهایی که با دغدغه علم دینی و بومی وارد این رشته شده بودند، دسته دیگری هم با دغدغه علمی و آکادمیک وارد این رشته شدند ولی دغدغه هایشان عمیق نیست. این دسته هم می خوانند، هم می نویسند ولی دغدغه عمیق فلسفی و به بیان دیگر تأمل فلسفی ندارند.»

۱- از جمله نخست این پاراگراف معلوم است که دو نوع تأسیس رشته وجود دارد: نوع الف) تأسیس رشته به عنوان رشته ای قابل تأمل، نوع ب) تأسیس رشته براساس انگیزه های سیاسی- اجتماعی. در همین جمله ادعا شده است که تأسیس رشته فلسفه علم در ایران از نوع الف نبوده و از نوع ب بوده است و باعث تأسف است که این گونه بوده است. تأسیس رشته از نوع الف معنای چندان مشخصی ندارد، همچنین مشخص نیست که چرا تأسیس رشته با انگیزه های سیاسی- اجتماعی جای تأسف دارد.

در تمام دنیا بسیاری از رشته ها با انگیزه های سیاسی- اجتماعی تأسیس می شود. آیا پیش فرض این است که هر گونه انگیزه سیاسی- اجتماعی بد است، یا نه می توان قبول کرد که انگیزه های سیاسی- اجتماعی هم، خوب و بد دارند؟! در هر حال، اگر گروه فلسفه علم دانشگاه شریف با انگیزه های بد سیاسی- اجتماعی تأسیس شده است، بنده از دوست بزرگوار می که این سخنان در این گزارش منسوب به ایشان است، اگر واقعاً چنین سخنی گفته اند، تقاضا می کنم که افشاگری بکنند و انگیزه سیاسی- اجتماعی بد مؤسس گروه فلسفه علم شریف را نشان دهند تا درس عبرتی باشد بر دیگرانی که می خواهند دپارتمان در رشته -های فلسفه یا هر رشته دیگری تأسیس می کنند.

۲- شایسته است پرسش کوچکی را در خلوت از خود بپرسیم: ما که اکنون عضو هیئت علمی دپارتمان فلسفه علم هستیم، و اکنون عضوی از جامعه پژوهشگران و مدرسین فلسفه علم کشور هستیم، چقدر در رسیدن به این موقعیت از تمهیداتی که مؤسس گروه فلسفه علم شریف مهیا کرده است، عامدانه، از روی اختیار، مشتاقانه و رضایت مندانه، استفاده کرده ایم؟! تمهیداتی که در متن گزارش مورد نقد، به روابط قدرت ربط داده شده است، من با دقت می توانم به این پرسش پاسخ دهم، ولی ترجیح می دهم این پرسش در خلوت پاسخ خود را بیابم. بنده مخالف نقد شخصیت ها و فعالیت گذشته آنها نیستم که این کار را یکی از پربارترین کارها می دانم؛ لیکن نقد متصفانه باید مبتنی بر اطلاعات دقیق، تحقیق شده و به نقد بررسی شده باشد. همچنین نباید تنها پیش قاضی برویم. پیشنهاد می کنم، با حضور مؤسس گروه فلسفه علم، همچنین با حضور چند

شخصیت وزین و منصف آکادمیک، جلسه نقدی در خصوص قصه تأسیس گروه فلسفه علم دانشگاه شریف برگزار شود. این شیوه یکی از شیوه های متصفانه در نقد شخصیت ها و فعالیت آنها است. شیوه متصفانه دیگر این است که مکاتبه ای انتقادی با مؤسس گروه فلسفه علم ترتیب دهید تا ایشان فرصت این را داشته باشند که به نقدها و پرسش های انتقادی پاسخ گویند. فراموش نکنیم که این جهان کوه است و فعل ما ندا، سوی ما آید ناهار را صدا! آن گونه که با دیگران رفتار می کنیم با ما رفتار خواهد شد.

۳- در قسمت آخر پاراگراف واردشوندگان به رشته فلسفه علم به دو دسته تقسیم شده است: دسته نخست کسانی که با انگیزه تولید علم دینی و بومی وارد شده اند و دسته دوم که این انگیزه را ندارند، بلکه انگیزه علمی و آکادمیک دارند، اهل خواندن و نوشتن هستند، ولی دغدغه عمیق فلسفی و تأمل فلسفی ندارند.

چند پرسش مطرح می شود:

- فرض کنید جوانی با این نیت وارد رشته فلسفه علم می شود که در خصوص علم دینی و بومی تأمل کند. آیا بنابر تقسیم بندی پیشگفته، چنین جوانی انگیزه علمی و آکادمیک ندارد؟! - آیا واردشوندگان به رشته فلسفه علم، واقعاً جز این دو دسته که بیشتر اشاره شد نیستند؟! (یعنی واردشوندگان به رشته فلسفه علم یا «متأسفانه» دنبال علم دینی و بومی هستند یا انگیزه علمی و آکادمیک دارند ولی عمیق نیستند. (!)

عین پاراگراف هفتم چنین است: «وی افزود: ما در بسیاری از مواقع فقط در حال انتقال علم هستیم، به همین دلیل فلسفه علم در کشور ما حالت کادویی و ویترونی دارد؛ فلسفه علم در کشور ما با روابط قدرت (قدرت از منظر فوکو) به شدت مرتبط است. ما در یک دوره ای معرفت را وارد و آن را بسیار برجسته می کنیم، ولی نمی دانیم چرا؟! در حالی که این موضوع بسیار قابل تأمل است و باید ببینیم چه شده که ما به صورت آنی و بدون برنامه ریزی قبلی دپارتمان فلسفه علم تأسیس کردیم. چندی پیش به چند نفر از دوستان ما پیشنهاد شده بود که در یکی از دانشگاه های قم رشته فلسفه پزشکی راه بیندازند بدون توجه به اینکه مسئولان پیشنهاد دهنده توجه کنند که آیا ما اصلاً فیلسوف پزشکی یا متن در این حوزه داریم یا نه.»

۱- برخی نقدهای وارد بر این پاراگراف را بیشتر گفتیم که مجدداً به آنها اشاره نمی کنیم.

۲- آیا دپارتمان فلسفه علم شریف بدون برنامه ریزی قبلی و به طور آنی تأسیس شده است؟! ممکن است خواننده ای با توجه به بافت متن، جملات مبهم را این گونه بفهمد که دپارتمان فلسفه علم شریف، به دستور قدرت، بدون فراهم شدن طبیعی مقدمات آن، به طور آنی، تأسیس شده است. در هر حال، نه فلسفه علم در ایران به طور آنی مطرح شد و نه گروه فلسفه علم دانشگاه شریف به طور آنی تأسیس شد. شایسته است توجه دوستی که گزارش مورد تأمل به ایشان منسوب است و همچنین توجه جوانانی که علاقه مند به تاریخ فلسفه علم در ایران هستند را به چند نکته تاریخی جلب کنم:

- مباحثی از فلسفه و تاریخ علم، قبل از انقلاب توسط دکتر سید حسین نصر مطرح می شود. در دوره ای که ایشان رئیس دانشگاه شریف بودند، توجه ویژه ای را به علوم انسانی در دانشگاه معطوف می کنند. همکاری اجرایی و آموزشی آقای دکتر نصر ت.ا. پورجوادی و همچنین دکتر غلامعلی حداد عادل با دانشگاه شریف، در آن دوره، از تمهیدات آقای دکتر سید حسین نصر بود.

- دکتر عبدالکریم سروش، بعد از انقلاب و قبل از تأسیس گروه فلسفه علم در دانشگاه شریف، برخی از مکاتب مشهور فلسفه علم، بخصوص ابطال گرایی پوپر، را مطرح می کند.

- در دهه شصت، دکتر عبدالکریم سروش، در دانشگاه تهران درس فلسفه علم را تدریس می کردند که بعد از ایشان، این درس به مدت دو سال توسط دکتر مهدی گلشنی تدریس می شود.

- در سال ۶۹ سمینار فلسفه و روش شناسی علوم تجربی،

مشتترکاً توسط مرکز فیزیک نظری و ریاضیات (آی پی ام فعلی) و دانشگاه شریف، به ریاست دکتر مهدی گلشنی برگزار می شود که دو روز به طول می انجامد. برخی از سخنرانان این سمینار عبارت بودند از:

- دکتر فضل... رضا

- دکتر رضا منصور

- دکتر عبدالکریم سروش

- آیت... محمدتقی مصباح یزدی

- علامه محمدتقی جعفری

- دکتر حسین پرتوی

- دکتر سبزواری

- و آقایان دکتر حمید وحید دستجردی، دکتر سعید زیباکلام و دکتر یوسف علی آبادی که آن موقع هنوز تحصیلاتشان به اتمام نرسیده بود.

- بعد از سمینار سال ۶۹ و قبل از سال ۷۲ گروهی پژوهشی با عنوان فلسفه علم، در مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی که بعدها این مؤسسه نام پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به خود گرفت، به مدیریت دکتر عبدالکریم سروش تأسیس شد.

- اوایل دهه هفتاد، دکتر مهدی گلشنی، برای تأسیس رشته فلسفه علم فعالیت خود را آغاز می کند. تأسیس این رشته در شورای عالی برنامه ریزی وزارت علوم به ریاست دکتر مصطفی معین که بر مسند وزارت علوم نیز تکیه داشتند و زیر نظر شورای عالی انقلاب فرهنگی مطرح می شود.

- اردیبهشت سال ۷۴ دکتر محمد اعتمادی، رئیس وقت دانشگاه شریف، طی حکمی، دکتر مهدی گلشنی را به عنوان مدیر گروه

فلسفه علم دانشگاه منسوب می کند.

در پاراگراف هشتم یا آخر عیناً چنین آمده است: «این پژوهشگر فلسفه در پایان گفت: اغلب کسانی که وارد این رشته شده اند افرادی هستند که رشته علوم محض، ریاضی، فیزیک و ... خوانده اند و فکر می کنند با آوردن تعدادی فرمول و عدد و اصطلاحات قلمبه سلمبه، فلسفه علم پدید می آید در حالی که اینطور نیست و اگر قرار باشد اینگونه باشیم خب آن افراد چرا آمدند فلسفه بخوانند، همان رشته ریاضی را ادامه می دادند. به نظر من باید به موضوع توجه یکدفعه ای به این رشته و برجسته شدن آن قدری تأمل کنیم و ببینیم چه شد که اینطور شد.»

۱- یکی از دلایلی که رشته فلسفه علم از ارشد آغاز می شود، دقیقاً همین است که دانش آموخته یکی از رشته های علوم در دوره کارشناسی، وارد رشته فلسفه علم در مقطع ارشد شود تا وقتی در ارشد یا دکترا وارد مباحث فلسفه علم یا علم شناسی می شود، آشنا به مباحث خود علم باشد. این نقطه قوتی برای دانشجوی فلسفه علم است که با خود علم آشنا باشد. دانشجوی فلسفه علمی که در دوره کارشناسی، فلسفه خوانده است به سختی می تواند با مباحث فلسفه علم که در آن مثال های متعددی از علوم تجربی مانند فیزیک، زیست شناسی و ... مورد بررسی قرار می گیرد ارتباط برقرار کند. البته باید توجه کرد که کسی که در دوره کارشناسی فلسفه خوانده باید در دوره ارشد و دکترا به طور مضاعف تلاش کند که خلاءهای احتمالی فلسفی خود را پر کند و دیارتمان های فلسفه علم نیز باید برای حل این مشکل ظریف، راه حل های کارآمدی ارائه دهند

که در فرصت مناسبی باید به این بحث پرداخت. ۲- اما آیا اغلب کسانی که وارد این رشته می شوند، «فکر می کنند با آوردن تعدادی فرمول و عدد و اصطلاحات قلمبه سلمبه، فلسفه علم پدید می آید؟» بنده واقعا این گونه فکر نمی کنم و این سخن را دور از حقیقت می دانم. آری، ممکن است انسان هایی وجود داشته باشند که فرمول و عدد را با فلسفه علم اشتباه می گیرند، ولی بنده باور ندارم که «غلب» کسانی که وارد فلسفه علم می شوند این گونه اند. حتی به نظرم می رسد که این گونه افراد در اقلیت هم نیستند؛ البته می توان قبول کرد که افرادی به طور استثنا این گونه باشند.

۳- بنده با این نظر نیز مخالفم که به فلسفه علم در ایران توجه آنی شده است که پیشتر برخی شواهد تاریخی مؤید را عرض کردم.

۴- بنده البته با این کار موافق هستم که تاریخ ظهور فلسفه علم در ایران با روش های تحقیق مناسب، و نه روش های نامناسب و مبتنی بر تخیلات، مورد بررسی قرار گیرد.

در آخر شایسته است این احتمال را مجدداً مطرح کنم که ممکن است سخنان دوست عزیز و همکار محترم، جناب آقای دکتر مقدم حیدری به درستی گزارش نشده باشد. احتمال دیگر این است که ایشان موقع سخن رانی خسته بوده اند و کلام، درست و با دقت شکل نگرفته است. یک احتمال سومی هم وجود دارد که واقعا ایشان چنین سخنانی را مطرح کرده اند. در هر حال، شایسته است که ایشان برخی ابهامات و سوء برداشت های موجود در این گزارش را با قلم روان خود پاسخ دهند تا ذهن خوانندگان، دچار ابهام و سوء برداشت نشود.

پاسخ مقدم حیدری به مصطفی تقوی

منظورم از قدرت، قدرت فوکویی است

دقیقه) از تاریخ ۱۷ اسفند در سایت سیمای فکر در این پیوند قرار گرفته بود.

جنابعلی که خود استاد فلسفه علم هستید و کتابهای گوناگونی را در این زمینه ترجمه نموده اید آیا به این نکته توجه نکردید که هر صحبتی چه شفاهی و یا گزاره ای را باید در بستر کلام مذکور مورد توجه قرار داد؟ جنابعلی یک گزارش خبری را از یک سمینار آن هم به شیوه ای که مقالات علمی پژوهشی را نقد می کنند!! مورد نقادی قرار داده اید. بنده از همکار خویش انتظار داشتم که به نحو آکادمیک برخورد می کردند یعنی ابتدا فایل صوتی سخنرانی من را گوش می دادند (این فایل از ۱۷ اسفند بر روی سایت سیمای فکر بود. جنابعلی که در این باره چندین بار با من تماس گرفتید این فایل را از بنده طلب می کردید و یا از روابط عمومی پژوهشگاه می گرفتید). دوست عزیز اگر این کار را می نمودید اینقدر تند نمی رفتید و نسبت های ناروا به بنده (اینکه صحبت های مرا تخیلات بنده دانسته اید) نمی دادید.

از همه مهمتر و تاسف برانگیزتر اینکه جنابعلی نقد خود را چگونه ای نوشته اید که من را در برابر دکتر گلشنی قرار داده اید. در حالیکه اگر فایل صوتی سخنرانی بنده را گوش می دادید در می یافتید که روی سخن من با افراد دیگری است نه با استاد محترم جناب آقای دکتر گلشنی!

چندی پیش، در سمیناری علمی با عنوان «تأملی بر وضع فلسفه در ایران» که به همت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد، دکتر غلامحسین مقدم حیدری، رئیس پژوهشکده غرب شناسی و علم پژوهی پژوهشگاه و دبیر این سمینار، طی سخنرانی خود درباره وضعیت فلسفه علم در ایران به بحث درباره استفاده ابزاری از فلسفه علم در ایران پرداخت که خبرگزاری مهر گزارشی از این سخنرانی منتشر کرد.

دکتر مصطفی تقوی، عضو هیئت علمی مرکز فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف در پاسخ به این گزارش، نقدی را در اختیار این خبرگزاری قرار داد که متعاقب آن دکتر مقدم حیدری پاسخی بر آن نقد نگاشته است که در ادامه از نظر می گذرد؛

دوست عزیز جناب آقای دکتر مصطفی تقوی

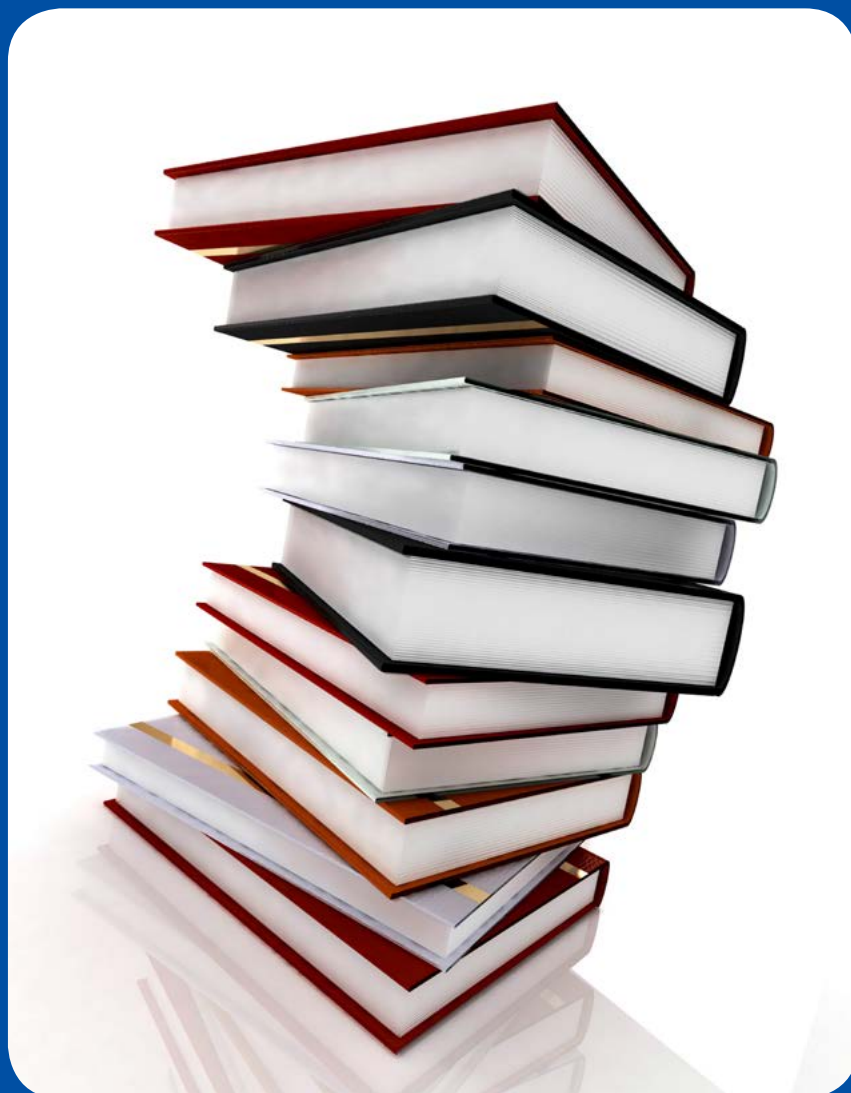
با سلام و احترام، همانطور که مستحضرید پیرو مذاکرات تلفنی که جنابعلی در بهمن و اسفند ماه با بنده داشتید من به شما پیشنهاد کردم که اگر نقطه نظری درباره سمینار من دارید آن را اعلام بفرمایید اما وقتی نقد جنابعلی را در ۲۵ اسفند ماه ۹۴ در مهر نیوز دیدم بسیار متعجب شدم. شما گزارش خبرنگار از سمینار من را نقد کرده اید نه سمینار بنده را! در حالیکه فایل صوتی سمینار بسیار کوتاه من (حدود ۲۵



تمام افرادی که مرا می شناسند می دانند که بنده از سال ۷۴ که در گروه درس خوانده ام تا هم اکنون همواره به عنوان یک دانشجو به دکتر گلشنی ارادت داشته ام. من نیت جنابعلی را از این کار نمی دانم ولی آن را به حساب عدم توجه جنابعلی به سنت کار آکادمیک می گذارم. دوست عزیز شما که با این دقت می توانید یک گزارش خبری را جراحی کنید چگونه تقوی علمی را لحاظ نکردید و ابتدا فایل صوتی را گوش ندادید؟! البته بنده شما را سالها می شناسم و می دانم که حتما سهوی در کار بوده است و یا اینقدر سرتان شلوغ است که حوصله نداشته اید و یا وقت نگذرد اید تا فایل اصلی را گوش دهید. ضمناً نکته دیگری را باید ذکر کنم

همانطور که شفاها نیز به شما گفتم منظور من از قدرت، قدرت فوکویی است در حالیکه آنچه شما به نقد آن پرداخته اید تصور رایج از قدرت در میان عوام جامعه است (اگر کلمه فوکو را از متن جنابعلی حذف کنیم معنای متن جنابعلی هیچ تغییری نخواهد کرد در حالیکه قدرت در نظریه فوکو بار معنایی خاصی دارد) ای کاش فایل صوتی را گوش می کردید و ملاحظه می نمودید که من در ابتدای سخنرانی ام قدرت فوکویی را توضیح داده ام، شما که سعی کرده اید با شیوه مقالات علمی پژوهشی تصور خبرنگار از سخنرانی شفاهی مرا نقد کنید ای کاش در پیش خود می گفتید که منظور مقدم از قدرت فوکویی که مرتب می گوید چیست؟ و به شیوه آکادمیک وقت می گذاشتید تا معنای

قدرت در نظریه فوکو را بررسی نمایید. من همچنان در تعجب، جنابعلی که تأکید می نمایید که ده سال است در گروه فلسفه علم شریف درس می دهید چرا این گونه بی دقت و با عجله این کار را کرده اید. شما بگونه ای نقد کرده اید که گویا قرار بوده است من کسی یا جایی را بزعم حال اگر فایل صوتی را گوش دهید متوجه خواهید شد که اصلاً چنین قصدی در کار نبوده است. بیاید با هم تخیل کنیم که شما فایل صوتی را گوش می دادید بعد آن را بصورت مکتوب در می آوردید و سپس کمی هم درباره قدرت فوکویی تأمل می نمودید و آن وقت به نقد سمینار بنده می پرداختید آن وقت چه گفتگوی معرفت زای خوبی رخ می داد و من می توانستم از نقد های شما چیزهای بسیاری بیاموزم.

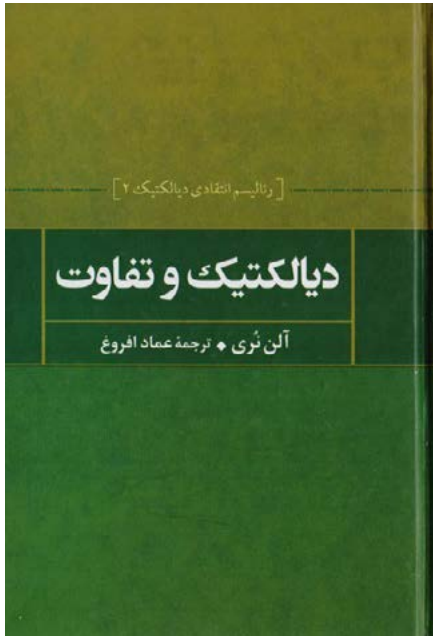


تازه‌های کتاب

با ترجمه عماد افروغ؛

«دیالکتیک و تفاوت» منتشر شد

نسخه و با قیمت ۵۸ هزار و ۵۰۰ تومان روانه بازار نشر شده است.



محدودیت های فلسفه غرب خواهد بود. با مفهوم حقیقت وجودی، بسکار به مفهومی از درستی ارجاع می دهد که او ذاتی رئالیسم انتقادی می داند، به دلیل تأکیدش بر بعد ناگذرا در هستی شناسی. در اخلاق، بیانگر بنیان های واقعی کنش و تفکر اخلاقی و طبعاً امکان رئالیسم اخلاقی است. بسکار حقیقت وجودی را معادل ضرورت طبیعی در اشیاء می داند و آن را «اصل واقعیت» می نامد.

آلن نری، نویسنده این اثر هم اکنون استاد حقوق در دانشگاه وارویک انگلستان و رئیس گروه است. او همچنین از همکاران و بانیان مرکز بین المللی رئالیسم انتقادی در دانشگاه لندن است.

افروغ در مقدمه این اثر آورده است: امیدوارم در مجموع، این دو کتاب - از مجموعه کتاب های رئالیسم انتقادی دیالکتیک - توانسته باشد مقدمه ای نسبتاً مفید و موثر برای فهم بهتر مضامین رئالیسم انتقادی به ویژه اثر عمیق و پیچیده «دیالکتیک روی بسکار» در اختیار علاقمندان این بحث و نحله و در کل مباحث شناخت شناسی و شناخت شناسی اجتماعی به ویژه استادان و دانشجویان مقاطع تحصیلات تکمیلی گذاشته باشد.

«دیالکتیک و تفاوت» در ۶۴۶ صفحه با شمارگان ۷۷۰

کتاب «دیالکتیک و تفاوت» نوشته آلن نری با ترجمه عماد افروغ توسط نشر علم منتشر و روانه بازار نشر شده است. به گزارش خبرنگار مهر، به تازگی جلد دوم از مجموعه کتابهای رئالیسم انتقادی دیالکتیک با عنوان «دیالکتیک و تفاوت» نوشته آلن نری با ترجمه عماد افروغ منتشر شده است.

این کتاب شامل مقدمه مترجم، پیشگفتار و هشت فصل اصلی است. عناوین این فصول عبارتست از: ضرورت طبیعی، بودن و شدن، برجسته کردن منفی، دیالکتیک تجزیه بخش، کلیت گشوده یا باز، اخلاق منظومه ای، فراقصد یک: «نقص اولیه» فلسفه، فراقصد دو: دیالکتیک و تفاوت و ضرورت طبیعی و زمینه های عدالت.

کتاب نامبرده با نتیجه گیری، پی نوشت، منابع و نمایه به پایان می رسد.

در دیالکتیک، بسکار سه هدف عمده را شناسایی می کند. اولین هدف غنا و عمق بخشیدن دیالکتیکی رئالیسم انتقادی، هدف دوم توسعه یک نظریه عمومی دیالکتیک و هدف سوم طرح یک نقد کل گرا بر فلسفه غرب است. این سه هدف مرتبط با یکدیگرند. رئالیسم انتقادی باید دیالکتیکی شود (هدف اول)، و دیالکتیک ها باید از طریق مواجهه با رئالیسم انتقادی دگرگون شوند (هدف دوم)، نتیجه، امکان یک نقد دیالکتیکی بر ماهیت و

توسط انتشارات سروش؛

«درباره نیهیلیسم و سیر تطور آن»؛ اثر جدید شهریار زرنشاس منتشر شد

در تاریخ غرب را دسته بندی می کند. در فصل دوم کتاب نویسنده به جمع آوری آراء و نظرات نیچه، داستایفسکی و هایدگر درباره نیهیلیسم می پردازد و در فصل سوم نیهیلیسم کاسموسانتریک و نیهیلیسم تئوسانتریک مورد نقد و بررسی قرار می گیرند.

نویسنده در فصل چهارم کتاب نیهیلیسم مدرن رنسانسی را بیان می کند و فصل پنجم به موضوع حلقه های اضطرابی و اوسپین در نیهیلیسم می پردازد.

فصل ششم کتاب با عنوان نیهیلیسم پسامدن به ذکر مولفه های نیهیلیسم پسامدن پرداخته و ابسوردیته و نیهیلیسم ابسورد را بیان می کند و فصل آخر کتاب هم شخصیت نیهیلیست ابسورد را معرفی کرده و گذار تاریخی نیهیلیسم ابسورد را مورد واکاوی قرار می دهد.

چاپ نخست کتاب «درباره نیهیلیسم و سیر تطور آن» در ۲۱۲ صفحه، قطع جیبی با قیمت ۹ هزار تومان و در شمارگان یک هزار نسخه از سوی انتشارات سروش منتشر و در اختیار علاقمندان به مباحث سیاسی قرار گرفته است.

علاقمندان برای تهیه کتاب به صورت تک جلدی و کلی به فروشگاه مطهری سروش به نشانی خیابان مطهری، نرسیده به خیابان مفتاح، جنب ساختمان سروش، تلفن ۰۲۱-۸۸۳۱۰۶۱۰ و یا به فروشگاه مرکزی سروش (ترنجستان سروش) به نشانی خیابان انقلاب، بعد از تقاطع ابوریحان، بین خیابان وصال و فلسطین، فروشگاه ترنجستان سروش، تلفن ۰۲۱-۶۶۴۹۳۶۲۰ تماس حاصل نمایند.

فروش اینترنتی کتاب نیز از طریق سایت انتشارات سروش به نشانی: <http://soroushpublishingco.ir> امکان پذیر است.



در متن کتاب مذکور، در برخی موارد برای رد و ابطال یک دیدگاه از غریبان، دیدگاهی دیگر از خود آنان آورده شده که روشی رایج و پسندیده است اما به معنای تأیید کامل اندیشه مورد استشهاده نیست و تا ارائه نقدهای برهانی بر مبنای اندیشه های ناب اسلامی راه درازی در پیش است. کتاب «درباره نیهیلیسم و سیر تطور آن» در هفت فصل تدوین شده است. فصل اول با عنوان نیهیلیسم چیست؟ به تعاریف جامع و کاملی از نیهیلیسم پرداخته و انواع نیهیلیسم

جلد دوم از مجموعه کتاب های «بازخوانی فرهنگ و اندیشه مدرن» زیر مجموعه «اندیشه ها و جریان های فکری» با عنوان «درباره نیهیلیسم و سیر تطور آن» تألیف شهریار زرنشاس از سوی انتشارات سروش منتشر شد.

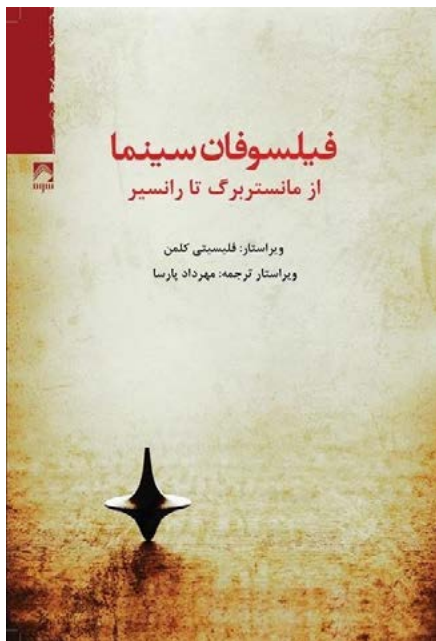
به گزارش خبرنگاری مهر، به لحاظ انواع رواطبی که انسان ها با یکدیگر دارند سرنوشت آنان کاملاً به هم گره خورده است از این رو هیچ ملتی نمی تواند بدون شناخت پیشینه فکری و اجتماعی سایر ملل، هویت خود را بازشناسد و راه درست زندگی اجتماعی را بیابد. بر همین اساس است که در قرون اخیر دنیای غرب توانسته است با ابزار فلسفه های الحادی و علوم سکولار و به پشتوانه اقتصاد، قدرت رسانه ای، و نظامی گری لجام گسیخته، اغلب ساحت های فکری، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جهان را به تصرف خود درآورد.

اما از آغاز مواجهه دنیای شرق و جهان اسلام با مظاهر جدید تمدن، به موازات حرکت ملت ها برای رهایی از قید استعمار، اصحاب اندیشه و تدین رویکردهای متفاوتی برای سامان دادن تعامل با غرب مطرح کرده اند.

در کشور ما نیز طی نیم قرن اخیر جریان فکری شکل گرفته است که جمع هم ورزان آن یکی از شناخته شده ترین مجموعه ها در زمینه مقابله با اندیشه های بنیادین غربی اند و به سهم خود کمک شایانی به بازشناسی این فرهنگ استعماری و چگونگی تعامل با آن کرده اند.

کتاب حاضر با عنوان نیهیلیسم و سیر تطور آن، به حوزه معنایی این اصطلاح در فلسفه و تاریخ و انواع آن و نیز صور بروز آن در جوامع غربی و آثار بعضی متفکران می پردازد و چگونگی سیر آن تا امروز و تحلیل وضعیت پیش رو را به دست می دهد.

نگاهی به کتاب «فیلسوفان سینما: از مانستربرگ تا رانسیر»



را در تأملات این اندیشمندان مورد بررسی قرار می‌دهد. گرچه از منظر آن چه که امروزه فلسفه سینما نامیده می‌شود، همه نظریه پردازان کتاب مذکور در مسیر به رسمیت شناختن فیلم به مثابه فلسفه حرکت نمی‌کنند، اما همنشینی این چهره‌ها از ضرورت توجه به ماهیت تأمل برانگیز امر سینمایی خبر می‌دهد و خواننده را با کلیتی از مواجهات سینما و فلسفه نزد متفکران اصلی این حوزه آشنا می‌کند. این آثار تلاشی اند برای تصحیح و یا دست کم ارتقای کیفیت مواجهه با فیلم‌های فلسفی و حرکتی اند برای ایجاد زمینه‌هایی برای تخریب همه‌جانبه اغلب سالن‌های سینما؛ سالن‌هایی که به واسطه برخی فیلم‌سازان و منتقدان هر لحظه به غار افلاطونی نزدیک‌تر می‌شوند.

حساب می‌آید، در مقابل برای فیلسوفی چون برگسون نقاط ضعف شیوه ادراک سوژه مدرن محسوب می‌شود که به مکانیسم سینمایی عادت کرده است. به اعتقاد او سینما با تکه تکه کردن حرکت جریان سیال حرکت واقعی را جعل کرده و حرکت یا زمانی کاذب را ایجاد می‌کند. این در حالی است که حرکت را نمی‌توان با توالی لحظه‌های بریده و سپس چسباندن آن‌ها به هم بازسازی کرد. این برداشت کمی از حرکت و زمان که عمدتاً خاص روایت علم مدرن است، عملکردی عقلانی است و حال آن که او شهود را شیوه حقیقی ادراک زمان و مکان می‌داند. بحث از برداشت برگسون در این کتاب که عمدتاً وجهی علمی‌تر به خود می‌گیرد، در مقاله ی دلوز انعکاس می‌یابد، کسی که بخش زیادی از دو کتاب سینمایی خود (سینما ۱: تصویر-حرکت و سینما ۲: تصویر-زمان) را به واسطه مباحث برگسون پیش می‌برد. به اعتقاد دلوز سینمای کلاسیک عرصه ظهور تصویر-حرکت و انواع گوناگون آن است و سینمای مدرن که با تضعیف پیوندهای حسی-حرکتی نورالایسم ایتالیا آغاز شد عرضه تبلور تصویر-زمان. چنان که در مقاله مربوط به دلوز می‌آید، او روایتی منحصر به فرد از سینما به دست می‌دهد که قصدش ترسیم نوعی هستی‌شناسی تصویر سینمایی است، و این چیزی است که به اعتقاد پائولا ماراتی با رویکرد سینمایی استنلی کاول (دیگر مقاله ی کتاب) قابل مقایسه است که مفاهیم اصلی فلسفه خویش را در سینمای کلاسیک هالیوود پیگیری می‌کند.

کتاب «فیلسوفان سینما» در سیزده فصل به چهره‌های سینما دوست و بعضاً سینماستیز گوناگونی چون ویلم فلوسر، تئودور آدورنو، آندره بازن، سرژ دانه، ژولیا کریستوا، اسلاوی ژیزک، لورا مالووی، ژیل دلوز و ژاک رانسیر می‌پردازد و نسبت-های میان فلسفه و سینما

کتاب «فیلسوفان سینما: از مانستربرگ تا رانسیر» با ترجمه مهرداد پارسا توسط نشر شَوند، منتشر شده است.

به گزارش خبرنگار مهر، به بهانه انتشار کتاب «فیلسوفان سینما: از مانستربرگ تا رانسیر» (ویراستار انگلیسی: فلیسیتی کلمن / مترجم و ویراستار فارسی: مهرداد پارسا / نشر شَوند، ۱۳۹۴) یادداشتی در توضیح این اثر در ادامه می‌آید؛

سینما چیست و چه نسبتی با فلسفه دارد؟ آیا آثار سینمایی در بهترین حالت نمونه‌ها و مثال‌هایی از مباحث فلسفی از پیش موجود هستند یا خود می‌توانند به پیشبرد آن چه تفکر فلسفی می‌نامیم یاری رسانند؟ کتاب «فیلسوفان سینما» (شَوند، ۱۳۹۴) از متفکرانی سخن می‌گوید که هر یک به شیوه خاص خود روایتی از نسبت‌های میان فلسفه و سینما به دست می‌دهند. برخی همچون مانستربرگ و دلوز سینما را به واسطه قابلیت‌های بی‌بدیش می‌ستایند و برخی همچون آدورنو آن را بخشی از «صنعت فرهنگ» دانسته و به نقد آن می‌نشینند. برای مثال، مانستربرگ در مقام روان‌شناسی بنام اولین متفکری است که سینما و نظریه را به هم نزدیک کرده و آن را در مقام هنری قابل بحث با فرایندهای روان‌شناختی ذهن مقایسه می‌کند و به قیاس «فیلم‌ذهن» می‌پردازد. به اعتقاد او ساز و کارهای سینما مشابه مکانیسم‌های سینمایی اند و بر این اساس می‌توان برای مثال امکان‌هایی چون فلاش بک را با فرایند یادآوری و حافظه در ذهن مقایسه کرد.

به علاوه، مانستربرگ به مقایسه سینما و تئاتر می‌پردازد و سینما را واجد قابلیت‌هایی می‌داند که از هر گونه اجرای نمایش زنده فراتر می‌رود. مقاله مانستربرگ در کتاب «فیلسوفان سینما» با ارزیابی این قیاس مانستربرگ و طرح انتقادات ادامه می‌یابد و در نهایت از موضع او دفاع می‌کند. آن‌چه از نظر مانستربرگ قدرت‌های سینما به

کتاب «ظرفیت شناسی علوم اسلامی در تحول علوم انسانی» منتشر شد

علم دین، لزوم بررسی علوم تجربی، دانش کلام، تعریف جامع علم و دین در این مجموعه گنجانده شده است. وی ادامه داد: در مجموعه کتاب ظرفیت شناسی اسلامی در تحول علوم انسانی، دو نشست با موضوع «ظرفیت شناسی اصول فقه در علوم انسانی» با گفته‌های حجج الاسلام فیاضی، اعرافی، شیروانی و آذربایجانی و آیت الله رشاد در این کتاب چاپ شده است. از دیگر نشست‌ها در این کتاب «ظرفیت شناسی اصول فقه در علوم انسانی تکیه بر روان‌شناسی» آورده شده است.

مدیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی، گفت: از دیگر مباحث استفاده شده در این کتاب نسبت فقه با دیگر علوم، نظریه پردازی تفسیر در علوم قرآن، کاربرد روش تفسیر موضوعی در علوم انسانی، ظرفیت شناسی علوم حدیث، تعریف حدیث علوم، انسانی و علوم انسانی، تعامل حدیث با شاخه‌های فرعی علوم، مبحث ظرفیت تاریخ تمدن انسانی، منزلگاه هفتگانه تمدن اسلامی، شاخصه‌های علوم اسلامی، تعریف تمدن و اسلامیت آن و دستاوردها هستند. به گفته وی، در این کتاب از نقطه نظرات، آیت الله غلامرضا فیاضی، حجت الاسلام حمیدی پارسا، حجت الاسلام محمدتقی سبحانی، حجت الاسلام یدالله یزدان پناه، حجت الاسلام علیرضا اعرافی، و دیگر کارشناسان و اساتید حوزه استفاده شده است.

مدیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی از انتشار مجموعه مباحث و گفتارها در زمینه‌های مختلف علوم انسانی با عنوان ظرفیت شناسی اسلامی در تحول علوم انسانی، خبر داد. به گزارش خبرگزاری مهر، محمدباقر خراسانی، مدیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی، در خصوص مجموعه منتشر شده، با عنوان ظرفیت شناسی علوم اسلامی در تحول علوم انسانی، گفت: مجموعه مباحث و گفتارها در زمینه‌های مختلف علوم انسانی با عنوان ظرفیت شناسی اسلامی در تحول علوم انسانی، در گروه علمی مجمع عالی حکمت اسلامی تهیه و تنظیم و منتشر شده است.

وی در این خصوص ادامه داد: در این مجموعه که به شیوه مبحثی، پرسش و پاسخ گردآوری شده است به موضوعاتی همچون، مباحث اسلامی در شاخه‌های فلسفه، کلام، عرفان، علم اصول، علم فقه، علوم قرآن و علوم حدیث و روان‌شناسی پرداخته شده است.

به گفته وی، موضوعات فلسفه اسلامی پیش زمینه فلسفه علوم انسانی، جریانات فکری، روش شناسی علوم انسانی در فلسفه اسلامی، بحث دیگر علوم قرآن، ظرفیت شناسی علم اصول، خدمات معارف و حیاتی، ارتباط علم اصول با حوزه موضوعات علوم انسانی، چپستی عرفان اسلامی و میانی روش، امکان بهتر بودن علوم از فلسفه، بسترسازی





توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛

کتاب «بررسی و نقد پروتستان‌تیزم» منتشر شد

تاریخ ساز مسیحیت تاکنون کتاب‌های بسیاری به زبان انگلیسی نوشته شده و آثار معدودی نیز به زبان فارسی ترجمه شده است، اما خلاء آثاری که به زبان فارسی تدوین شده باشند در این زمینه هنوز به چشم می‌خورد. علاوه بر این بیشتر آثاری که به زبان فارسی ترجمه شده اند یا کاملاً به توصیف دین مسیح و تاریخ آن پرداخته اند و یا با تعصبات خاصی به رشته تحریر درآمده اند.

آنچه نویسنده را برآن داشت تا اقدام به تالیف این اثر نماید، احساس نیاز به کتابی در زمینه تاریخ پروتستان‌تیزم مسیحی بود که توصیفی - تحلیلی بوده و سعی در نمایاندن لایه‌های مختلف این آیین در طول تاریخ داشته باشد. این بدان معناست که در این کتاب مواردی از پروتستان‌تیزم مسیحی عنوان شده که مستند به تاریخ این دین بوده و نکات مثبت و منفی را در کنار هم قرار داده تا خواننده بتواند به فهم صحیحی از تاریخ این گرایش بزرگ دست یابد. علاوه بر این بر خلاف سایر کتب تاریخی که صرفاً تاریخ کلیسای غرب را تنها زمینه تحقیق و بررسی مسیحیت عنوان کرده اند، در این نوشته سعی بر آن بوده تا تاریخ کلیساهای پروتستان در ایران که برای ایرانیان قابل توجه است نیز افزوده شود.

کتاب «بررسی و نقد پروتستان‌تیزم» اثر محمد صادق احمدی با قیمت ۱۵۰۰۰ تومان توسط انتشارات کانون اندیشه جوان منتشر و در دسترس مخاطبان قرار گرفته است. علاقمندان جهت کسب اطلاعات تکمیلی و تهیه کتاب می‌توانند به نشانی www.poiict.ir مراجعه کنند.

کتاب «بررسی و نقد پروتستان‌تیزم» به همت مرکز پژوهش‌های جوان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر شد.

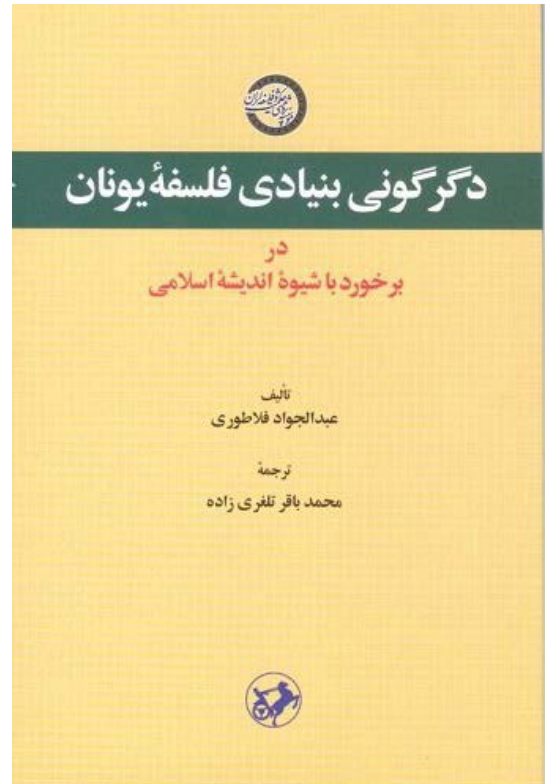
به گزارش خبرگزاری مهر، این پژوهش، نتیجه تلاش علمی محمد صادق احمدی است که در گروه بینش و اندیشه مرکز پژوهش‌های جوان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سامان یافته و به تازگی راهی بازار شده است. این تحقیق شامل پنج بخش به شرح زیر است:

- ۱- آشنایی اجمالی با تاریخ کلیسا
 - ۲- نهضت اصلاح دینی
 - ۳- الهیات پروتستان
 - ۴- فرقه‌های پروتستان
 - ۵- پروتستان‌تیزم در ایران
- نویسنده در بخشی از مقدمه کتاب خود چنین می‌نویسد:

تاریخ اقوام و ملل گذشته همواره از مسائل مهم و مورد توجه برای نسل‌های بعدی بوده است. علت این امر وجود آرمان‌های مشترک در میان پیشینیان و نسل‌های بعدی است. علاوه بر این آشنایی با باورها و آداب رسوم ملل دیگر می‌تواند روشنی بخش راه پیش روی آیندگان باشد. در کلام بزرگان دینی نیز به خواندن تاریخ توصیه شده و هدف از آن نیز پند گرفتن و عبرت از آن عنوان شده است. در همین راستا مسیحیت به عنوان دینی بزرگ که دست کم به لحاظ پیروانش بزرگترین دین جهان است و از دیدگاه اسلام نیز آخرین دین پیش از ظهور پیامبر خاتم ص بوده است، می‌تواند بخش مهمی از تاریخ را به ویژه برای دین پژوهان ارائه کند. در زمینه تاریخ پروتستان به عنوان بخش مهم و

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران منتشر کرد؛

«دگرگونی بنیادی فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی»



کتاب «دگرگونی بنیادی فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی» تألیف مرحوم دکتر عبدالجواد فلاطوری با ترجمه سید محمدباقر تلغری‌زاده توسط انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران منتشر شد.

به گزارش خبرگزاری مهر، کتاب «دگرگونی بنیادی فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی» تألیف مرحوم دکتر عبدالجواد فلاطوری با ترجمه سید محمدباقر تلغری‌زاده و ویراستاری علمی دکتر بهمن پازوکی توسط انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران منتشر شد. این کتاب رساله استادی مرحوم استاد دکتر عبدالجواد فلاطوری است که در سال ۱۹۷۳ میلادی برای احراز مقام استادی تسلیم دانشکده فلسفه دانشگاه کلن آلمان شده است.

موضوع این رساله، بررسی و ریشه‌یابی علل دگرگونی فلسفه یونانی پس از ورود آن به عالم اسلامی است. در این رساله کوشش شده است تا با مینا قرار دادن موارد عینی در فلسفه اسلامی که همگی از جمله مصادیق دگرگردانی فلسفه یونانی است، زمینه پیدایش آنها را ریشه‌یابی کرده و راه را برای توصیفی مبتنی بر تاریخ سیر تحول فلسفه اسلامی هموار کند. از نظر نویسنده این کتاب، فلسفه اسلامی حاصل برخورد دو جهان‌بینی از اساس متفاوت، یعنی جهان‌بینی حاکم بر فلسفه و علوم یونانی و جهان‌بینی قرآنی است. آنچه از برخورد این دو جهان‌بینی به‌وجود آمد فلسفه‌ای بود که اگر چه در صورت بیشتر یونانی ولی در محتوا عمدتاً قرآنی بود. به عبارت دقیق‌تر، این فلسفه دیگر نه یونانی صرف بود و نه قرآنی صرف و نه آمیزه و یا التقاطی از آن دو، بلکه یک جریان فکری مستقل و ویژه‌ای بود که از برآیند (سنتز) آن دو به‌وجود آمده بود. این کتاب با قیمت ۱۷۵۰۰ تومان و در ۱۰۰۰ نسخه توسط مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و با همکاری انتشارات امیر کبیر به چاپ رسیده است.