



رابطه بین دولت و مردم
در اسلام افقی است نه عمودی
گفتگو با علیرضا صدرا

اقتصاد مقاومتی، احیای
گفتمان اقتصادی انقلاب است
گفتگو با حجت عبدالملکی

پهلوانی، نتیجه قدیمی ترین
تربیت سنتی و اجتماعی ایرانیان است
گفتگو با اسماعیل شفیعی سروستانی

امید به رخداد بارجویی به اندیشه هایدگر
نوشتاری از احمدعلی حیدری

تفاوت وحدت فعال و منفعل

گفتگو با محمدرضا زائری



فهرست مطالب



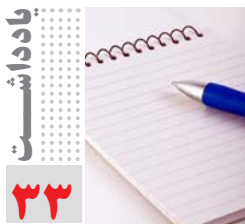
۳

- ۴ شهید صدر در هر حوزه ای که وارد می شد نظام سازی می کرد
- ۶ معرفت اشراقی در حکمت سهروردی / آشنایی با نظام فکری شیخ اشراق
- ۸ گزارشی از همایش آوینی ما آوینی آنها
- ۱۰ شهید صدر نواندیش است نه نوگرا / گفتاری از آیت الله رشاد
- ۱۱ امید جایگزین تراژدی است / نظر نیچه و هگل درباره تراژدی و امید
- ۱۲ امامیه با هر گونه تفکر آنارشیستی مخالف است / گفتاری از داوود مهدوی زادگان



۱۳

- ۱۴ شعار سال؛ قدمی به سوی تمدن اسلامی / گفتگو با محمدهادی همایون
- ۱۵ پهلوانی؛ نتیجه قدیمیترین تربیت سنتی و اجتماعی ایرانیان / گفتگو با شفیعی سروسستانی
- ۱۸ تفاوت وحدت فعال و منفعل / گفتگو با حجت الاسلام محمدرضا زائری
- ۲۰ تاثیر فلسفه اسلامی بر تمام حوزه‌های اندیشه غرب در قرون وسطی / گفتگو با استاد دانشگاه هاروارد
- ۲۱ تفکرات فمینیستی را قبول نداریم اما تحجر را هم نمیپذیریم / گفتگو با حجت الاسلام بهمن اکبری
- ۲۳ رابطه بین دولت و مردم در اسلام افقی است نه عمودی / گفتگو با علیرضا صدرا
- ۲۵ تحولات عالم، اندیشه آوینی را تایید می کند / گفتگو با حجت الاسلام محسنی
- ۲۶ اقتصاد مقاومتی، احیای گفتمان اقتصادی انقلاب است / گفتگو با حجت عبدالملکی
- ۲۹ فلسفه یونان باستان توسط جهان اسلام احیا و به نسلهای بعد منتقل شد / گفتگو با فیلسوف انگلیسی
- ۳۰ نهج البلاغه را تفسیر به رأی نکنیم / گفتگو با فرزاد جهان بین
- ۳۱ توصیه های اسلام برای تجهیز نظامی / گفتگو با کارشناسان تاریخ اسلام



۳۳

- ۳۴ اقتصاد مقاومتی در ادبیات اقتصاد جهانی؛ شباهت ها، تمایزها
- ۳۵ بازنگری مفاهیم متعارف اقتصاد توسط یک اقتصاددان آمریکایی
- ۳۷ امید به رخداد با رجوعی به اندیشه هیدگر / نوشتاری از احمدعلی حیدری
- ۴۲ فلسفه محور تعادل جهانی است / یادداشتی از یحیی یثربی



۴۳

- ۴۴ «تربیت فلسفی در حکمت متعالیه»
- ۴۴ «تحلیل روانشناختی پدیده داعش»
- ۴۴ «روش شناسی عقاید دینی»



شناسنامه مجله

□ مدیر مسئول: علی عسگری

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

□ دبیر تحریریه: محمدالیاس قنبری

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

□ مدیر هنری: محبوبه عزیزی

شماره تماس: ۸۸۰۹۵۰۰

پست الکترونیک: religion@mehrnews.com

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

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



گزارش

عبدالحسین خسروپناه تبیین کرد؛

نسبت اسلام و ایدئولوژی / تفاوت ایدئولوژی با علم و فلسفه

کلیات و مجهولاتی که علم به آن کلیات و مجهولات دسترسی ندارد؛ همانند اندیشیدن درباره سرنوشت آدمی، معنی هستی، فلسفه حیات بشری، هدف خلقتی انسان و موقع و موضعی که بشر در جهان دارد.

بنابراین، علم فقط به جزئیات و روابط بین فنومن‌ها می‌پردازد و یک پدیده انفعالی است. عالم در معلوم اثر نمی‌گذارد در صورتی که فلسفه از حقایق و جوهریات و مسائل اساسی بحث می‌کند. فلسفه نیز مانند علم، دنبال کشف مجهول است.

ایدئولوژی عبارت است از عقیده و عقیده عبارت است از:

(۱) نوع تصور و تلقی‌ای که ما از جهان، از زندگی، و از انسان داریم

(۲) نوع برداشت و ارزیابی خاصی که بر این اساس، نسبت به مسائلی که با آنها در ارتباطیم و پیرامون اجتماعی و فکری ما را می‌سازد؛ داریم.

(۳) مرحله سوم عبارت است از پیشنهادها، راه‌حل‌ها؛ پس ایدئولوژی از سه مرحله درست می‌شود: یکی، یک جهان بینی، یکی، یک نوع ارزیابی انتقادی محیط و مسائل و یکی پیشنهادها و راه‌حل‌ها به صورت ایده‌آل و هدف‌ها. هر ایدئولوژی، یک مرحله انتقادی نسبت به وضع موجود دارد؛ یعنی ایدئولوژی نسبت به آنچه الان هست چه معنوی، چه مادی، چه سیاسی، چه طبقاتی، چه اقتصادی، چه فرهنگی و چه اخلاقی و انسانی - فرق نمی‌کند - یک حالت انتقادی دارد. شریعتی، سه مدل و سه نوع ایدئولوژی ابراهیمی و انقلابی و علمی را توضیح می‌دهد.



ایدئولوژی از یک طرف و علم و فلسفه از طرف دیگر را چنین بیان می‌کند: «ایدئولوژی عبارت است از نوع اعتقاد متفکر نسبت به ارزش واقعیت خارجی و ارزیابی این واقعیت خارجی و همچنین اعتقاد به اینکه این واقعیت خارجی چه ناهنجاری‌هایی دارد و چگونه باید تغییرش داد و به چه شکل ایده‌آل در آورد. علم عبارت است از آگاهی عالم نسبت به واقعیت خارجی؛ علم عبارت است از صورت ذهنی و یک واقعیت عینی؛ علم عبارت است از کشف یک رابطه. فلسفه عبارت است از اندیشیدن به

عبدالحسین خسروپناه، مدیر موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه به تازگی بحثی در خصوص اسلام و ایدئولوژی در کانال شخصی تلگرام خود مطرح کرده که این بحث را در ادامه می‌خوانید؛

بحث از ایدئولوژی با معانی ساده و پیچیده‌اش به علم «جامعه‌شناسی» مربوط است. ایدئولوژی در معنای ساده و لفظی‌اش، عبارت است از: «علم به عقیده» یا «عقیده‌شناسی» یا «ایده‌شناسی» یا «علم عقیده». شریعتی، ایدئولوژی را یک آگاهی خاص و ویژه انسانی معرفی می‌کند که به اقتضای آن آگاهی طبقاتی، آگاهی اجتماعی، آگاهی خاص زندگی و راه مشخص برای زیستن، اندیشیدن و ایده‌آل‌های مشخص به عنوان فلسفه زندگی پیدا می‌کند و در برابر همه این آگاهی‌ها او را متعهد می‌سازد. شریعتی با اینکه میان ایدئولوژی با علم و فلسفه تفاوت قایل است؛ ولی بر این باور است که ایدئولوژی، همچون علم باید بر اساس قوانین کلی و آرمان‌های ثابت انسانی استوار باشد و با سه‌گام تلقی انسان از جهان و زندگی و انسان، ارزیابی او نسبت به مسائل اجتماعی و فکری و پیشنهادها و راه‌حل‌ها جلو رود و برداشتن این گام‌ها و انطباق قوانین کلی و آرمان‌های ثابت انسانی بر واقعیت‌های موجود زمانی و مکانی در یک جامعه خاص رسالتی است که بر عهده روشنفکران گذارده می‌شود.

شریعتی در کتاب جهان‌بینی و ایدئولوژی، تفاوت میان

در جلسه نقد و بررسی کتاب سید محمدباقر صدر مطرح شد؛

شهید صدر در هر حوزه‌ای که وارد می‌شد نظام‌سازی می‌کرد



نخستین نشست هفتگی شهر کتاب در سال ۱۳۹۵ به تحلیل و بررسی کتاب «امامان اهل بیت علیهم السلام، مرزبانان حریم اسلام» از شهید سیدمحمدباقر صدر اختصاص داشت. در این جلسه افرادی چون محسن اسماعیلی، محمد حسین رجیبی دوانی، حجت الاسلام مهدوی راد و مهدی فیروزان سخنرانی کردند.

اندیشه، ثمره انسان است

فیروزان، مدیرعامل شهر کتاب که از اقوام خاندان صدر هم است به عنوان اولین سخنران این جلسه گفت: منظومه فکری هرکسی بهترین وسیله برای شناخت آن فرد است به بیان دیگر اندیشه یک فرد، ثمره عمر اوست. کتاب هم یکی از سرمایه‌های فکری ماست با این حساب آیت الله صدر و آثار او یکی از سرمایه‌های ما محسوب می‌شود.

وی افزود: شناخت جریان فکری ایجاد می‌کند که

داشت اینکه، کتاب‌های این عالم فقیه را با توجه به جغرافیای زمان خودش بخوانیم در واقع زمانی به ارزش آثار او پی می‌بریم که به ۴۰-۵۰ سال پیش برگردیم. مدیرعامل شهر کتاب در پایان از انتشار کتاب خاطرات همسر شهید صدر خبر داد و گفت: همسر شهید صدر این روزها مشغول نوشتن خاطرات شخصی خود هستند

ما با میراث فکری خودمان آشنا شویم به همین دلیل لازم و ضروری است که ما به تاریخ برگردیم و حقیقت را شناسایی کنیم، ضمن اینکه شناخت آشنایی با تاریخ در ساخت آینده موثر است. توجه به آثار شهید سید محمد باقر صدر هم نوعی رجوع به تاریخ محسوب می‌شود منتها نکته‌ای که در رابطه با اثر ایشان باید در نظر

و به زودی این خاطرات در قالب یک کتاب منتشر می شود.

شهید صدر در همه چیز ابتکار خاصی داشت

حجت الاسلام مهدوی راد، کتاب شناس و دین پژوه سخنان دیگر این مراسم بود. وی سخنرانی اش را به یک خاطره آغاز کرد و گفت: در اولین سالگرد درگذشت شهید صدر در یک برنامه تلویزیونی به مزاح گفتم شهید صدر حتی اگر آش هم خورده باشد آن را با ابتکار خاصی خورده. منظورم از آوردن این مثال، این است که او در همه چیزها ابتکار داشت و حتی همه اتفاقات معمولی را هم جور دیگری رقم می زد. بنابراین یکی از زوایای مهم زندگی ایشان ابتکار عمل اوست. روشن گرایی، زمان اندیشی و کلان اندیشی نیز از دیگر ویژگی های برجسته این شهید است.

وی افزود: نکته مهم درباره کتاب «امامان اهل بیت علیهم السلام، مرزبانان حریم اسلام» این است که کتاب نامبرده یک اثر از قبل برنامه ریزی شده نیست. یکی دیگر از کارهای مهم ایشان این بود که مرحوم صدر در سال های آخر زندگی خود به این فکر می افتند که کار تفسیر را شروع کنند و بعدها کتاب این جلسات هم منتشر شد؛ چهار جلسه اول این درسگفتارها چنان جریانی در جهان اسلام راه انداخت که در بسیاری از کشورهای عربی و اسلامی آثار مختلفی درباره آن نوشته شد. به عقیده خیلی ها چهار جلسه اول این درسگفتارها اندازه یک کتابخانه حرف برای گفتن دارد به بیان دیگر چهار جلسه اول درسگفتارهای تفسیر مرحوم صدر یک جریان مهم در حوزه تفسیر موضوعی راه انداخته است. مهدوی راد ادامه داد: در خصوص نوشتن کتاب امامان اهل بیت هم این گونه بوده که مرحوم صدر تصمیم می گیرد به مناسبت های مختلف درباره امامان بحث کند و بنویسد به همین دلیل کتابی با این عنوان می نویسد و در این اثر مجموعه ۲۵۰ ساله زندگی امامان را به سه دوره تقسیم بندی می کند. نگاه سید محمدباقر صدر به ائمه یک نگاه کلی است. البته به غیر از ایشان دو نفر دیگر هم تلاش کردند که سیره ائمه را طبقه بندی کنند یکی حضرت آیت الله خامنه ای و دیگری هم جناب آقای محمدرضا حکیمی که از قرآن پژوهان خوب کشورمان هستند. کتاب رهبر معظم انقلاب با نام «پیشوای صادق» منتشر شد؛ ایشان سیره ائمه را در کتاب نامبرده به چهار دوره تقسیم می کنند.

وی در پایان گفت: آثار شهید صدر و به خصوص کتاب «امامان اهل بیت علیهم السلام، مرزبانان حریم اسلام» مسیر را برای پژوهش در سیره ائمه باز می کند و امیدواریم این راه ادامه پیدا کند.

مرحوم صدر نگاه عالمانه به تاریخ داشت

محمدحسین رجیبی دوانی، پژوهشگر تاریخ اسلام و استادیار دانشگاه امام حسین (ع) نیز دیگر سخنران این نشست علمی بود. رجیبی دوانی گفت: در عصر حاضر تاریخ دان های زیادی داریم اما تعداد کسانی که تاریخ را عالمانه بررسی کنند کم است؛ سید محمدباقر صدر و شهید مطهری جزو این دسته از مورخان هستند که به تاریخ، نگاه عالمانه داشتند. سید محسن امین آملی، جعفر مرتضی آملی، هاشم معروف و... همگی جزو کسانی هستند که اساس کارشان تاریخ است و به حوزه خود مسلط هستند ولی اینکه کسی کار اصلی اش تاریخ نباشد ولی به این اندازه به آن تسلط داشته باشد خیلی حرف

است. مرحوم شهید صدر با اینکه کار اصلی شان تاریخ نبوده اما تحلیل های بدیعی از دوران مختلف تاریخ ارائه دادند که اگر نگوییم بی نظیر ولی می توانیم بگوییم کم نظیر است.

وی افزود: مرحوم صدر در کتاب «امامان اهل بیت علیهم السلام، مرزبانان حریم اسلام» دوره ۲۵۰ ساله ائمه و امامان را به سه مقطع تقسیم بندی کرده است؛ مقطع اول دوره مصونیت شیعه و دین اسلام از دشمنان است که این دوره از زمان امیرالمومنین (ع) آغاز می شود و تا زندگی امام سجاد (ع) هم ادامه پیدا می کند؛ دوره دوم که مربوط به تربیت شیعه به عنوان پیروان مکتب اهل بیت است از زمان امام محمدباقر (ع) آغاز و به امام موسی کاظم (ع) ختم می شود. دوره سوم هم که به نشر مکتب اهل بیت و تلاش برای گرفتن حاکمیت اختصاص دارد از زمان امام رضا (ع) آغاز و به امام حسن عسگری (ع) ختم می شود.

این مورخ برجسته ادامه داد: مرحوم صدر در کتاب «امامان اهل بیت علیهم السلام، مرزبانان حریم اسلام» تعبیر جالبی از برخورد مسلمانان با پیامبر اسلام دارند؛ به عقیده ایشان، مردم در گذشته با حضرت محمد (ص) برخورد هیجانی داشتند، برخورد هیجانی مثل رابطه با یک منبع انرژی زاست که هرچه از آن دورشوی میزان انرژی ات کم می شود. به عبارت دیگر آگاهی مردم نسبت به پیامبر اسلام کم بود و فقط هیجان داشتند و از آگاهی خبری نبود در حالی که اگر در آنها نیروی آگاهی شکل می گرفت حتی با فاصله گرفتن از ایشان هم باز آگاه بودند.

رجیبی دوانی در پایان گفت: متأسفانه بنده به دلیل کمبود زمانی موفق شدم حدود ۴۰۰ صفحه از این کتاب ۶۰۰ صفحه ای را بخوانم ولی با این حال می خواهم چند پیشنهاد کوچک بدهم که این پیشنهادات به معنی ضعف و نقص اثر نیست و تنها به عنوان نقطه نظر است. اول آنکه وقتی یک اثر حاصل سخنرانی های یک نفر است، لازم است که پیش از انتشار چند نفر از اهل فن آن را بخوانند و تصحیح کنند چون ممکن است در سخنرانی اشتباهاتی رخ داده باشد که سهوی بوده است. مورد دیگر اینکه تدوین کننده محترم در برخی از بخش های کتاب پاورقی های آورده اند که این پاورقی ها نه تنها به حل مشکل و فهم کتاب کمک نکرده بلکه فهم آن را سخت تر هم کرده و مشکل ایجاد کرده است. نکته آخر هم اینکه به نظر می رسد تدوین کننده اثر قصد داشته از کلمات عربی کمتر استفاده کند ولی در این کار موفق نبوده و تعداد زیادی کلمه عربی در این اثر وجود دارد و به طو کلی ترجمه خیلی روانی از اثر نشده و تعدادی مشکلات ساختاری دارد اگرچه این مسائل چیزی از ارزش اصلی اثر کم نمی کند.

تفکیک نظریه و عمل از یکدیگر در کتاب بسیار مهم است

آخرین سخنران این مراسم محسن اسماعیلی، عضو حقوقدان شورای نگهبان و منتخب مردم در مجلس خبرگان رهبری بود. وی از شاگردان آیت الله مجتبی تهرانی بوده است و در درس آیات عظام خامنه ای، بجنوردی و فاضل لنکرانی نیز شرکت داشته است. اسماعیلی در ابتدا با تقدیر از برگزاری چنین جلساتی گفت: امروز جلسات گفتگوهای دینی بسیار زیادی برگزار می شود که خیلی از آنها جمعیت بسیار زیادی دارند ولی عمق ندارند به عبارتی این جلسات بیش از شعور، شور

دارند. اما برگزاری جلساتی مثل جلسه فعلی پرعمق است و می تواند تولید اندیشه کند.

وی افزود: بنده از حیث طلبگی با آثار شهید صدر آشنا هستم و خوشبختانه توفیق داشتم کتابی که امروز درباره آن بحث شد را بخوانم؛ در نظر من بزرگی و عظمت ایشان به دلیل گستره و عمق دانش ایشان نیست چون خیلی های دیگر هستند که گستردگی دانش دارند و عمیق هستند. عظمت ایشان در ذهن من به این موضوع برمی گردد که به عقیده من مرحوم صدر یک ذهن ریاضی و مهندسی داشتند به همین دلیل هم من نام ایشان را فقیه مهندس می گذارم. در این عبارت منظورم از فقیه، دین شناس و از مهندس کسی است که توانایی این را دارد که وقتی وارد یک حوزه ای می شود پارادایم و چارچوب موجود را بشکند و یک چارچوب جدید بنا کند؛ مرحوم صدر در هر حوزه ای که وارد می شد نظام سازی می کرد و یک بنای رفیع با پایه های نظری مهم می ساخت.

اسماعیلی ادامه داد: یکی از مهم ترین کارهایی که آیت الله محمدباقر صدر انجام داد این بود که بین اصول و فروع تاریخی تفکیک قائل شد؛ به عقیده ایشان تاریخ اسلام را می توان هم جزئی نگاه کرد هم کلی؛ منتها یکسری اصول ثابت در رفتار همواره وجود داشته که باید به آن توجه داشت چون با در نظر داشتن آنها یکسری از تناقضات و تعارضات بدوی حل می شود.

عضو مجلس خبرگان رهبری گفت: ما در درجه اول باید ببینیم ائمه می خواستند چکار کنند، نخ تسبیح را دنبال کنیم و براین مبنا به بررسی زندگی آنها بپردازیم. به این ترتیب دو سود از این رویه می بریم؛ اول آنکه مانع از تذبذب می شویم، دوم هم اینکه از تحجر اجتناب می کنیم. به عقیده مرحوم صدر ائمه می خواستند دو کار را انجام دهند؛ اول مقابله با تحریف و کج روی و دوم کادرسازی و تربیت آدم هایی منطبق با اصول دین اسلام. به این ترتیب معلوم می شود که چرا هر امامی برای خود یک مسیر انتخاب کرده و تاکتیک و روش های هر امام با دیگر امامان فرق دارد.

اسماعیلی اضافه کرد: هدف همه امامان در طول تاریخ یکی بوده ولی روش های آنها با هم فرق داشته به عنوان مثال رفتار امام علی (ع) با خلیفه اول متفاوت از رفتار ایشان با خلیفه دوم بوده است. دلیلش هم این است که در هر دو دوره کج روی و انحرافات وجود داشته ولی در زمان خلیفه دوم به این کج روی ها رنگ دین زده می شده است. بنابراین نباید این موضوع که روش برخورد هر امام متفاوت بوده را ایراد بدانیم.

یک نکته مهمی هم که بنده جا دارد اینجا بگویم و جوانان بسیاری درباره آن از من سوال کردند این است که در ذهن عامه مردم و جامعه ای که به صورت تخصصی به دین نگاه نمی کند اینگونه است که امامان شیعه منفعل بودند و همیشه حقشان خورده شده است در حالیکه اصلاً اینطور نیست و اتفاقاً آنها بسیار هم فعال و اثر گذار بوده اند.

عضو حقوقدان شورای نگهبان در پایان گفت: یکی از اتفاقات خوب کتاب «امامان اهل بیت علیهم السلام، مرزبانان حریم اسلام» تفکیک بین نظریه و عمل است. نکته مهمی که از این تفکیک باید درک کرد این است که اشکالات عملی را نباید با شبهه نظری ربط دهیم و همواره باید این موضوع را در نظر داشته باشیم. کلام آخر اینکه به گفته مرحوم صدر هدف ائمه اطهار ساختن یک جامعه آگاه است نه یک جامعه هیجان زده.

معرفت اشراقی در حکمت سهروردی / آشنایی با نظام فکری شیخ اشراق

مهدی دهقانی



چهارم رجب، مقارن با هشتصد و پنجاهمین سالگرد (به تاریخ قمری) شهادت شیخ شهاب‌الدین سهروردی مشهور به شیخ اشراق است. اندیشه‌های سهروردی در تاریخ فلسفه اسلامی، نقطه عطفی به شمار می‌آید که موجب تأثیر و تحول فکری بعضی از متفکران بزرگ پس از خود شده است. سهروردی، فلسفه خود را با معرفت نوری نفس، آغاز می‌کند و سامانه فلسفی خود را در همه مسائل (خدانشناسی، جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی و...)، با آن مفهوم از «نور» که از خودشناسی سلوکی خویش اخذ کرده، راه‌اندازی و تبیین می‌نماید. لذا بهتر است از این منظر، یعنی معرفت اشراقی نفس، با نظام فکری او آشنا شویم.

اما از آنجا که سهروردی، بحث منسجم و منظمی از نظام معرفت‌شناسی خود ارائه نداده و شیوه نوشتاری و سبک و تحلیل او، تشتت و ابهام دارد، بر آن شدیم تا با تنظیم و تبیین ضمنی از نکات و مسائل مهمی که در این باب، به‌طور پراکنده در آثار خود پرداخته، طرحی کوتاه و گویا از تفکر او در زمینه معرفت‌شناسی، بیان کنیم. بدیهی است، فهم بهتر نوشتار پیش رو، آشنایی کلی با مبانی فلسفه اشراق را می‌طلبد.

سهروردی در کتاب تلویحات خود، حکایت منامیه‌ای را نقل می‌کند. او می‌گوید: زمانی برای حل مسئله علم و چگونگی معرفت انسان، سخت سرگردان و درگیر تأمل و ریاضت بودم که شیعی در رؤیایی خلسه آمیز، ارسطو را به خواب دیدم و در آن حالت از دشواری‌های این مسئله به او شکایت بردم. تنها راه‌حلی که ارسطو در این خلسه عرفانی، به من آموخت این بود که «قبل از آنکه درباره کسی بیندیشی، درباره خودت بیندیش که همان خود تو مسئله‌ات را حل خواهد کرد.» (۱)

این نصیحت ارسطو به سهروردی، همان چیزی است که سهروردی با مقدمات و مبانی خاص، سعی در اثبات آن دارد که تشریح تک‌تک هریک از این مقدمات در این بحث نمی‌گنجد، به صورت اشاره وار، تنظیم و بیان می‌کنیم:

۱- نور، امری بسیط بوده و خود ذاتاً ظاهر است. لذا حقیقتش عین ظهور است. پس از آشکارترین پدیده‌ها، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است و خود، موجب ظهور غیر خود نیز می‌گردد و هر

چیزی با توجه به آن شناخته می‌شود. «نور ظاهر لذاته و مظهر لغیره»

همه انوار در حقیقت نوری با هم سهیم‌اند و تفاوت آن‌ها در کمال و نقص و شدت و ضعف است. این ضعف تا جایی است که این ضعف نور، دیگر به خود قائم نیست بلکه عرض و هیئتی در دیگری است.

۲- معارف انسانی دو قسم‌اند: آگاهی‌های فطری و بدیهی که پایه اصلی شناخت ما در تعریف و ادراک حسی می‌باشند و مقدم‌ترین و بدیهی‌ترین معلومات.

آگاهی‌های غیرفطری همان هاست که برای کسب آن‌ها، صرف توجه و تصور کفایت نمی‌کند و برای دستیابی آن‌ها باید از معلومات خود با نظم و ویژه‌ای کمک گرفت. که این معلومات، سرانجام به گزاره‌های فطری می‌رسند. پس مفاهیم فطری، همان نورند. البته منظور سهروردی از مفاهیم بدیهی و فطری، تنها محسوسات بسیط است که از نظر او پیداتر از آن‌ها نداریم و باید آن‌ها را پایه فرض کنیم و همه تعریف‌ها را بدان بازگردانیم. (۳)

۱- وجود اشیا از عوارض و اوصاف خود متمایزند و هرگاه بدون لوازم و عوارض و لواحق مادی خود به صورت محض و خالص لحاظ شوند، فقط حضور دارند. از آنجا که وجود نسبت به عدم، مانند نسبت ظهور به خفاست و نور به ظلمت است، لذا موجودات از جهت خروجشان از عدم به صحنه وجود، مانند آشیایی‌اند

که از خفا به ظهور و از ظلمت به سوی نور خارج شده‌اند. پس کل وجود به این اعتبار، نورست.

۲- موجودات وقتی در حضور مطلق نور قرار گیرند، شناخته می‌شوند.

سهروردی ادراک حسی و خیالی و عقلی را همه با ماهیت اشراقی تفسیر می‌کند. در ادراک حسی از نظریه خاص خود در باب چگونگی ابصار و در ادراک خیالی از نظریه خود در باب عالم خیال و در ادراک عقلی، از طریق عقل فعال تبیین می‌نماید.

۱- مادیات، عین ظلمت‌اند. چون از نوری برخوردار نیستند. لذا نه تنها برای خود حضور ندارند، بلکه مانع ظهور و حضور ذات هم می‌شوند.

۲- نفس ناطقه انسانی به دلیل وجهه الهی داشتن، متعلق به عالم مجردات است و از اوصاف و امیال و لذات مادی و جسمانی جداست و در شکل خالص خود، هویتی است ادراکی، نوری و بسیط که فقط حضور دارد و همواره برای خود ظاهر است.

۳- علم و ادراک و تعقل، چیزی جز حضور معلوم نزد عالم نیست. پس حیثیت علم، عین ظهور و حضور است. لذا علم و ادراک نورند. مراتب علم، دارد از ادراک حسی تا علوم عقلی و شهود باطنی، همه مراتب ضعف و شدت نورند.

۴- به حکم قاعده «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» چیزی که مشمول حکمی باشد، مورد دیگری که اشتراک در حقیقت هم دارند، نیز مشمول

آن حکم خواهد بود. پس چون خصیصه ظهور و حضور در نور، نفس و ادراک وجود دارد، همه در ارز یکدیگرند.

۵- ذات شیء، همان ماهیت شیء است. لذا شناخت حقیقی، پی بردن به ذات شیء است.

۶- برای ادراک ذات و کنه اشیا باید آن‌ها را بالمجموع به‌عنوان یک کل واحد (با لحاظ تمام صفات ذاتی و غیرذاتی) آن چنانکه هستند دید. زیرا مقومات شیء به‌طور عینی و ذهنی، جدای از شیء نیستند. پس نباید آن را تجزیه عقلی (جنس و فصل) نمود و میان ذات شیء و صفات آن تفکیک کرد، به این امید که بتوان از طریق کثرت، وحدت را ادراک نمود. بلکه باید شیء را بالمجموع چنانکه حاکی از وحدت ذات بنماید، دید.

وحدت شیء جز از طریق خودش استنتاج نمی‌شود و فقط در این صورت است که شناخت شیء، حقیقی و یقینی خواهد بود. باید توجه داشت که بنا بر منطق اشراقی، سهروردی به تعریف مفهومی قائل است.

البته این نظر او برخاسته از نظریه خاص او در باب تعریف است. سهروردی با نقد تعریف مشایی، قائل است چون شناخت ذاتیات شیء مشکل می‌باشد، لذا تعریف باید بر اساس مجموعه‌ای از عوارض و لوازم محسوس اختصاصی پدیده‌ها باشد. هرچند بعضی اعم باشند. به عبارتی تمامی آنچه صلاحیت معرفت بودن را دارند، باید یک‌جا بر شیء مورد تعریف

آید. بریدن از جاذبه‌های دنیوی. پیروی از پیر و مرشدی که طی طریقت نموده باشد و راهنمایی و تلقین ورد کند و بر اعمال او نظارت و مراتب باشد. تضرع و دعا و اتصاف به فضایل و خصائل نیکوی اخلاقی همچون صدق، تواضع، شفقت و اخلاص و... (۲۱)

با رعایت این امور، درهای ملکوت گشوده می‌شود و حقایق مشاهده می‌گردد. البته عرفان سهروردی، صبغه قرآنی و وحیانی دارد. سعادت، معرفت و فضیلت انسان در گرو سیر و سلوک معنوی و ستایش و پرستش خدا و تطهیر دل از آلودگی‌هاست.

از این راه است که بارقه‌های الهی بر او اشراق می‌شود و درجات قرب الهی را طی می‌کند و به معرفت حقیقی و یقینی نائل می‌گردد. (۲۲)

پایان بخش این مقال، یادآوری دو نکته از آموزه‌های سهروردی و فرازی از وصیت او است:

۱- میزان و ملاک انتخاب و تصمیم، برهان است و بس. از کسی تقلید مکن! من باشم یا دیگران.

۲- تا جهان بوده باشد، نور حکمت، با دنیادوستی در یک جا نمی‌گنجد.

پروردگارا ای خدا و آفریدگار همه چیز، با ما چنان رفتار کن که شایسته توست و لحظه‌ای ما را به خود و دیگران وامگذار. خدایا خیر دنیا و آخرت را بر ما فرو ریز و شر دنیا و آخرت را از ما بازگردان.

کاستی‌های ما را ببوشان، آگاهمان گردان، یاری‌مان ده، پاکیزه‌مان کن. به کمالمان برسان، ما را بیاموز و با دیدار خودت، خوشبختمان گردان، ای بهترین مایه امیدواری و ای مهربان‌ترین مهربانان (۲۴)

استدلالی فرع.

بنابراین، شناخت دو طریق دارد:

۱- راه طبیعی که طی آن محسوسات، موضوع ادراک قرار می‌گیرند و عقل به مساعدت عقل فعال، صور معقوله را تجرید می‌کند.

۲- طریق عالی که در آن، عقل، موضوعات خود را پس از تجرد نفس از بدن، مشاهده می‌کند. از این رو ادراک در این طریق ملازمه با تجرد است.

حال که برای شناخت حقیقت اشیاء باید به قلمرو مُثُل آن‌ها در عالم روحانی متصل شد، راه شناخت این امور روحانی و قابلیت درک اشراق، این است که نفس "من" که منبع تمام امیال والا در حجاب تعلقات مادی که عین ظلمت‌اند، بکوشد تا با تهذیب و مجاهدت و ریاضت، دیده دلش باز شود و نور معرفت به او اشراق گردد و به شناخت شهودی حقایق نوری نائل آید، چه آنکه عالم مادی، ظلمت است و معرفت حقیقی که نورست در آن یافت نمی‌شود و مانع حضور ذات است. نفس، باید نوری شود که قابل درک انوار الهی گردد. (۲۰)

سهروردی راه دانش حقیقی را در ۱۵ نور با ویژگی‌های خاص آن، تشریح می‌کند که این انوار شهودی از عالم عقل، فیضان می‌شوند و اکسیر علم و قدرت و حیات‌اند. شرط لازم برای چنین تجربه‌ای، تجرید از کالبد‌های جسمانی است.

او برای ریاضت و تهذیب نفس، دستوراتی دارد. از جمله: گرسنگی و روزه‌داری. زیرا هر آفتی از سیری و پرخوری است. کم‌خوابی و بیداری شب. عبادت پیوسته و ذکر نام‌های خدا که از ذکر زبانی آغاز می‌شود تا بدان جا که جان به ذکر

قواعد منطبق نمی‌شود. زیرا این احکام برای مصونیت از خطا وضع شده‌اند و همچنین این علم، مشمول قواعد تجرید، انتزاع، تقسیم به اعتباری و حقیقی، تصور و تصدیق، کلی و جزئی و... نمی‌شود. زیرا این‌ها همه از احکام علم حصولی است، آنجا که بین عالم و معلوم، واسطه‌ای لحاظ می‌شود و نوعی غیریت میان آن‌ها برقرار است.

از نظر سهروردی، علم نفس به خود، قوایش، شئونش، افعالش، احساساتش و همه حقایق مجرد، به نحو علم حضوری است (۱۶) و دیگر مجردات نیز به خاطر برخورداری از حیات تجردی به نحو حضوری به خود عالم‌اند و به اشیای دیگر از طریق اشراق علم دارند. علم باری تعالی به خود و اشیای دیگر از همین سنخ است.

لذا اصل اساسی در معرفت‌شناسی سهروردی که او به شکل جدیدی تبیین نمود، علم حضوری به خود است که ادراکات و بدیهیات حسی نیز وابسته به این معرفت‌اند. بدون خودآگاهی، هیچ علمی نمی‌توان داشت. (۱۷)

به نظر سهروردی، شناخت خود هم در سطح نظری صورت می‌گیرد و هم در سطح عملی محقق می‌شود.

قوه عقلانی از سویی در حد قوه استدلالی است و از سویی قوه ادراک بی‌واسطه همه حقایق آفاقی و انفسی، و لذا معرفت‌شناسی مبتنی بر استدلال و مشاهده اشراقی است. استدلال عقلی، امری اقناعی و مشاهده عقلی، امری قاطع و یقینی. عقل شهودی در تضاد با عقل استدلالی نیست، بلکه این دو مکمل هم‌اند. یکی بدون دیگری ناقص است. (۱۸) هر چند عقل شهودی، اصل است و عقل

جمع باشند و آن را از دیگر مشترکات آن جدا سازند. (۱۰)

۱- ادراک ذات و ماهیت، از طریق حواس حاصل نمی‌شود، چون حواس فقط ظاهر شیء را می‌شناسد. از طرفی حقایق را نمی‌توان با زبان و اطلاعات عرفی تبیین نمود.

۲- ذوات اشیاء در مُثُل آن‌ها در قلمرو عقول کلیه فلکیه نهفته است. برای ادراک ذوات، باید با آن جهان انوار اسپهبدیه (مثال) که عالم به جمیع اشیاء، ارتباط برقرار نمود.

۳- این ارتباط از طریق اشراق انوار بر ذات نفس انسانی (فاعل شناسا)، صورت می‌گیرد.

۴- هر کس از ذات خود غفلت نکند، ذاتش برای او ظهور خواهد داشت.

۵- پس انسان با آگاهی از نفس خود (فاعل شناسا)، به‌عنوان نزدیک‌ترین شیء به خود که اشراقات عالم نورالانوار که ذات جمیع اشیاء در آن وجود دارد، به آن اجازه می‌شود و با اشراق و پرتوافکنی‌اش بر اشیاء، ذات اشیاء را درک می‌کند. لذا معرفت نفس، کانون هرگونه شناخت به شمار می‌آید.

سهروردی با حضوری خواندن علم به خود، نتایج معرفت‌شناسی از آن می‌گیرد. چه آنکه از جمله ویژگی‌های علم حضوری این است که چون علم حضوری بی‌واسطه هیچ صورتی است و ذات معلوم برای مُدرک ظهور دارد، لذا مسئله مطابقت و عدم مطابقت، صدق و کذب در آن مطرح نمی‌شود و احتمال خطا در آن وجود ندارد. چون صورت و مفهومی در کار نیست که از واقع حکایت کند تا نوبت به مطابقت و عدم مطابقت برسد. از این رهگذر، علم حضوری، شامل

پی‌نوشت‌ها:

- (۱) - م. سهروردی. ج ۱. ص ۷۰
- (۲) - م. سهروردی. ج ۲. ص ۱۰۶ و ص ۱۱۳ و ص ۱۶۷
- (۳) - سهروردی و مکتب اشراق. ص ۵۰ تا ۵۴
- (۴) - حکمت اشراق سهروردی. ص ۶۳ و ص ۶۴ و ص ۹۲ و ص ۹۳
- (۵) - حکمت اشراق. ج ۲. ص ۴۸ (شرح قطب‌الدین شیرازی. ص ۲۸۳ و ص ۲۸۴)
- (۶) - م. سهروردی. ج ۲. ص ۱۱۷
- (۷) - م. سهروردی. ج ۲. ص ۱۰۷ تا ص ۱۱۰
- (۸) - م. سهروردی. ج ۱. ص ۷۲
- (۹) - البته با این نظر او نمی‌توان وی را قائل به اصالت ماهیت دانست. زیرا سهروردی، نظام فلسفی خود را در روش‌شناسی، معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی، با نور و اشراق تبیین می‌کند و اختلاف مراتب وجودی و ادراکی را در شدت و ضعف نوری می‌داند. لذا بهتر است او را قائل به اصالت نور دانست. (نور در حکمت سهروردی. ص ۵۹ و ۶۰)
- (۱۰) - حکمت اشراق. ص ۳۷۳
- (۱۱) - حکمت اشراق سهروردی. ص ۶۶ و ص ۶۷
- (۱۲) - حکمت اشراق. ص ۳۸
- (۱۳) - البته باید توجه داشت که عالم مثال یا مُثُل معلقه سهروردی غیر از مُثُل افلاطونی است. مُثُل افلاطونی، وجودهای نوری ثابت هستند، اما مُثُل سهروردی معلق‌اند

(۲۴) - همان. ص ۲۲۷. فرازی از دعای سهروردی

منابع:

- ۱- حکمت اشراق، ج ۲، سید یدالله یزدان‌پناه، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۸۹
- ۲- حکمت اشراق سهروردی، یحیی یثربی، نشر بوستان کتاب، چ ۸۵
- ۳- درآمدی بر نظریه‌های معرفت‌شناسی در اندیشه اسلامی، مرتضی خاکیان، نشر طه، چ ۸۷
- ۴- درس‌گفتارهای فلسفه اشراق استاد طاهره کمالی زاده، از گروه فلسفه دانشگاه زنجان
- ۵- سهروردی و مکتب اشراق، مهدی امین‌رضوی، نشر مرکز، چ ۷۷
- ۶- عرفان در حکمت اشراق، حسن سعیدی، نشر دانشگاه شهید بهشتی، چ ۸۰
- ۷- معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، حسین ضیایی، نشر تهران، چ ۸۴
- ۸- مجموعه مصنفات شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ج ۱ و ۲، تحقیق هنری کرین، نشر انجمن حکمت و فلسفه ایران، چ ۹۶
- ۹- نور در حکمت سهروردی، سیما نوربخش، نشر شهید سعید محبی، چ ۸۳

و حال در جواهر نیستند و در این عالم، مظاهری ورای ماده و زمان و مکان دارند و مومن صور حقیقی و منشأ عالم ماده‌اند) م. سهروردی. ج ۲. ص ۱۶۰ و ص ۲۱۱ تا ص ۲۱۳ و ص ۲۳۰ و ص ۲۳۱

(۱۳) - البته باید توجه داشت که فرآیند اشراق انوار، به نحو اضافه اشراقی است نه به صورت اتصال و انفصال. یعنی بی‌آنکه چیزی از منبع اصلی کاسته یا جدا شود، نور فیضان می‌شود. م. سهروردی. ج ۲. ص ۱۳۷ و ص ۱۳۸

(۱۴) - م. سهروردی. ج ۲. ص ۱۱۰

(۱۵) - البته اتحاد نفس با عالم انوار، از سنخ اتحاد عقلی است نه اتحاد با صیوروت. م. سهروردی. ج ۲. ص ۲۲۸

(۱۶) - م. سهروردی. ج ۲. ص ۲۱۳ و ص ۲۱۴

(۱۷) - سهروردی برای علم حضوری به خود، بیش از چهار دلیل می‌آورد. م. سهروردی ج ۱. ص ۴۸۵-۴۸۴ و م. سهروردی. ج ۲. ص ۱۱۱

(۱۸) - م. سهروردی. ج ۱. ص ۳۶۱

(۱۹) - درس‌گفتار استاد طاهره کمالی‌زاده، درآمدی بر نظریه‌های معرفت‌شناسی در اندیشه اسلامی. ص ۵۸

(۲۰) - عرفان در حکمت اشراق، ص ۱۰۷ تا ۱۱۱

(۲۱) - همان، ص ۱۱۵ و ص ۱۲۸ تا ص ۱۳۰

(۲۲) - علم حضوری. ص ۵۸ و ۵۹

(۲۳) - حکمت اشراق سهروردی. ص ۲۰

در همایش آوینی ما آوینی آنها مطرح شد؛ نسبت روایت فتح به مقالات آوینی نسبت عرفان عملی به عرفان نظری است



همایش «آوینی ما آوینی آنها» به همت بسیج دانشجویی دانشکده علوم اجتماعی و پردیس هنرهای زیبای دانشگاه تهران برگزار شد. در این همایش بهروز افخمی، محمدحسین مهدویان و وحید یامین پور به ایراد سخنرانی پرداختند.

در ابتدای این جلسه بهروز افخمی در پاسخ به سوالی مبنی بر فرم و محتوا از منظر شهید آوینی اظهار داشت: بنده علاقه ای ندارم از الفاظ فرم و محتوا استفاده کنم و کار فیلم سازی را باید به صورت عملی آموخت و در مورد فرم و محتوا نظری ندارم.

مهدویان نیز در پاسخ به این سوال گفت: شهید آوینی در مقاله تکنیک در سینما که آخرین مقاله او در حوزه سینماست تلاش کرده تمییز دادن گذشته خود در مورد فرم و محتوا را اصلاح کند. باید گفت به این صورت نیست که فرم و محتوا قابل تفکیک باشد و سید مرتضی آوینی هم در نهایت در آخرین مقاله خود مسئله تفکیک فرم و محتوا را رد می کند.

یامین پور: تفکیک فرم و محتوا ابتدال ایجاد می کند

وحید یامین پور با اشاره به مقالات سینما مخاطب و سینما مردم و مقالات جلد ۳ آئینه جادو گفت: آوینی معتقد است که فرم و محتوا باید توأمان بجوشد که در غیر اینصورت ابتدال به وجود می آید. البته تکنیک مناسبی برای مضمون باید وجود داشته باشد، لذا اگر این اتفاق نیفتد به ابتدال کشیده می شود ولو اینکه آن مضمون، مضمون مقدسی باشد. تفکیک فرم و محتوا ذهنی و انتزاعی و غلط است و اگر کسی به صرف توجه به محتوا به فیلم سازی ورود کند به ابتدال کشیده می شود. تاکید خود شهید آوینی بر نگاه توأمان فرم و مضمون بوده و شدیدترین انتقادات آوینی نیز از این زاویه بوده است و فیلم های هامون، مادر، نار و نی و مشق عشق را با همین نگاه نقد می کند.

افخمی: نظریه پردازی کمکی به ایجاد فیلم های خوب نکرده است

افخمی در ادامه با اشاره به اصطلاح میزاسن که در فیلم سازی رایج شده است، گفت: این واژه، واژه ای است که استفاده از آن و بحث در مورد آن دردی از ما دوا نمی کند و فرم و محتوا نیز برای کسانی است که می خواهند

نظریه پردازی کنند و این نظریات کمکی به ایجاد فیلم های خوب نکرده است. اکنون به نظر من اولویت این است که به این سوال پاسخ دهیم که سیدمرتضی آوینی امروز به چه کار ما می آید؟ آیا جنبه نظری او به درد می خورد و یا فیلم هایی که ساخت و تاثیراتی که بر جای گذاشت؟

مهدویان: در دوره دانشجویی نظرات آوینی را خواندم

مهدویان در پاسخ به انتقادی مبنی بر اینکه در سینمای امروز معمولاً بر محور یک مضمون فیلم ساخته می شود، گفت: روند فیلم سازی اینطور نیست که بر اساس یک مضمون بخواهیم آن را به یک اثر سینمایی تبدیل کنیم. این نگاهی است که سید مرتضی آوینی آن را مذموم می داند. اگر کارگردانی که سوار بر تکنیک است بخواهد مضمونی را ترجمه به فیلم کند، به این فیلم های مضمون زده امروز می رسم. قبل از هر چیز فیلم ساز فیلم خود را در تخیل خود می بیند و سعی می کند آنچه درک کرده به مخاطب منتقل کند. لذا با المان های مشخص فرمیک نمی توان به فرم خوب رسید. مهدویان در پاسخ به سوالی مبنی بر اینکه چه اثراتی از آوینی گرفته است گفت: من در دوره دانشجویی نظرات

آقای آوینی را خواندم ولی آنچه در این دو فیلمی که ساختم به من کمک کرد سکانس غواص های فیلم شب عاشورایی و بطور کلی فیلم های روایت فتح بود. اینگونه نیست که فیلم سازی به لحاظ فنی خیلی پیچیده باشد. به نظر من بی پیرایگی و تلاش برای انتقال درست آن صحنه موضوعیت دارد. البته مقالات آوینی برای من جالب بود ولی اگر آن سکانس خاص از فیلم شب عاشورایی نبود من نمی توانستم دو فیلم خود را درست کنم.

یامین پور: شأن نظری آوینی در روایت فتح دیده می شود

یامین پور در واکنش به اظهارات مطرح شده عنوان کرد: نسبت روایت فتح به مقالات آوینی نسبت عرفان عملی به عرفان نظری است. ساختن یک فیلم خیاطی نیست بلکه خلق است. تمام آنچه آوینی آموخته در قالب روایت فتح تجلی پیدا می کند. در روایت فتح کاملاً شأن نظری آوینی دیده می شود و هیچ تعارضی بین مقالات سوره و روایت فتح نیست و آن مقالات به نوعی مکتوب روایت فتح است.

وی ادامه داد: آنچه ما را حیرت زده می کند این است که شما چگونه می توانید خودتان را به حقیقت فی نفسه نزدیک کنید؟ آوینی می گوید سینمای سوبژکتیویستی



اگر در این خصوص احساس نیاز می کند این کار را انجام دهد.

یامین پور در رد سخنان افخمی گفت: شهید آوینی یکی از منتقدین نظام آموزشی هنر و سینما بود و معتقد بود از این درس ها هنرمند بیرون نمی آید و باید فلسفه جایگزین درس های حاضر شود. البته نه به معنای فلسفه باقی. او منظور خود را از فلسفه سینما در مقاله ای بیان می کند. لذا مجموعه این یادداشت ها تئوری آوینی در حوزه سینماست و تلاش نظری او تئوری آوینی در سینمای ملی است و بر این اساس می گوید چرا فلان فیلم خوب است و دیگری بد است.

یامین پور: مرحوم مددیپور در کتاب سینمای اشرافی نظریه آوینی را بسط می دهد

وی ادامه داد: مرحوم مددیپور در کتاب سینمای اشرافی همین نظریه آوینی را بسط می دهد که اشراف در مقابل سوبجکتیوئه را مطرح می کند. حقیقت را بلعیدن و حدیث نفس کارگردان را بصورت فیلم بیرون ریختن می شود سینمای جشنواره ای و سوبجکتیوئه که اکنون شاهد آن



هستیم. به لحاظ نظری آوینی بر طبق عرفان ابن عربی مسائل را می بیند و همه چیز را اینگونه ادراک می کند. او معتقد است قلب هنرمند مهبط فرشتگان است و مرتبه سینما را به این صورت بالا می برد. لذا خیلی ها در این تعریف نیستند. وقتی شان هنر بالا برود، دست بقیه به این سطح نمی رسد.

یامین پور با اشاره به رویکردهای مختلف در جهان اسلام در مورد فلسفه گفت: در جهان اسلام کسانی به شدت فلسفه را نفی می کنند و برخی دیگر آن را تأیید می کنند. در عالم معاصر مثلاً آقای بروجردی اجازه نمی دادند که وجوهات صرف فلسفه شود. لذا این نظر آقای افخمی در همین چارچوب قابل ارزیابی است.

مهدویان: متون روایت فتح مهمترین کار آوینی است

مهدویان در پایان این همایش گفت: اگر متون و نوشته های آوینی را هم نداشتیم او همین جایگاه را داشت. چون چند سال از طریق روایت فتح با مردم سخن گفت و دامنه گسترده ای از مردم با او ارتباط برقرار کردند. رسالت ارزشمند آوینی برای فیلم سازی بود و به نظر من مهمترین ویژگی آوینی متونی است که برای روایت فتح گفته است. این متون منبع جوششی دارد و به نظر من مهمترین وجه آوینی است.

مهدویان در این خصوص گفت: من در دانشگاه کتابی مانند کتاب بازن در مورد واقع گرایی در سینما را خواندم که در این کتاب آمده است برای اینکه فیلم واقعی باشد باید پلان های بلند داشته باشد! مشخص است که این حرف درست نیست. تئوری از این جهت که بخواهیم راجع به فیلم حرف بزنیم به درد می خورد ولی واقعیت این است که مثلاً واقع گرایی در فیلم با نظریات بازن به وجود نمی آید.

وحید یامین پور در ادامه اظهارات خود گفت: من می خواهم بدانم چرا آقای آوینی مثلاً از فیلم عروس خوشش آمده و از آن تعریف می کند؟ تئوری، انباشت توضیحات و ادراکات و شعوری است که انسان به دست می آورد. منطقی که بر یک اظهار نظر حاکم است نظریه پردازی خواهد بود.

افخمی در مورد بحث های یامین پور اظهار داشت: بحث های مطرح شده ناظر به بحث تکنیکی است. تئوری یعنی ایدئولوژی. من می گویم وارد فلسفه باقی و ایدئولوژی نشوید. ایدئولوژی ها فیلم ها را نساخته اند. در ادامه این همایش مهدویان در مورد تأثیرپذیری از آثار شهید آوینی گفت: وقتی من در دانشگاه نظریات آقای

سینمایی است که نزدیک به حقیقت نخواهد شد. نقد آوینی به هامون همین است که داریوش مهرجویی نمی تواند درکی از عرفان داشته باشد. بحث بر سر صرفاً تکنیک و یا مضمون نیست، بحث این است که یک کارگردان چقدر می تواند آنچه می خواهد بگوید را خود درک کند. سینما باید تلاش کند خود را به حقیقت نزدیک کند. سینما برای مخاطب عام است و در اختیار فیلم ساز نیست بلکه در اختیار حقیقت است و اگر کسی بخواهد از عرفان سخن بگوید باید به عرفان نزدیک شود. شهید باقری در فیلم آخرین روزهای زمستان شهید باقری ساخته و پرداخته ذهن آقای مهدویان نیست بخاطر همین توانسته موفق باشد.

افخمی: وجه عملی آوینی از وجه نظری او مهم تر است

در ادامه برنامه افخمی با بیان اینکه آوینی توانست آنچه در سینما متداول است را بر هم بزند، گفت: همه اصرار من این است که کاری که امروز می کنیم باید به درد سینمای امروز بخورد. وجه نظری سید مرتضی آوینی آنقدر اهمیت ندارد که بخش عملی او اهمیت دارد. وجه نظری او غالباً عکس العملی نسبت به تصور رایج از سینما و هنر و خرافات شایع درباره سینما و هنر بود که این خرافات توسط فضای روشن فکرانه تجدید و تشدید می شد و به راحتی هم می شد آن را نفی و انکار کرد.

وی ادامه داد: از نظریه پردازی تنها می توان نظریه پرداز شد و به کار عملی منتهی نمی شود. اگر احساس کردید که لازم است نظریه پرداز شوید در راستای نفی نظریه پردازی قدم بردارید. اگر نظریه پردازی خرافه وجود نداشت ما در آن دوران وارد نظریه پردازی نمی شدیم. کسی که می خواهد تغییراتی در این عالم ایجاد کند به تجربیات عملی روی می آورد. کار اصلی سیدمرتضی آوینی در فیلم سازی و در جبهه و در ارتباط با جنگ شکل گرفت.

یامین پور: اگر امثال آوینی نبودند فیلم سازهای غربی به بت دانشگاه های ما تبدیل می شدند

یامین پور در پاسخ به موضوعات مطرح شده عنوان کرد: هنر موهبتی است که هر کسی توفیق آن را ندارد و این روشن است که هر کس بیشتر در حوزه ای دانش داشته باشد لزوماً هنرمند خوبی نمی شود و ضرورتاً از داخل تئوری هنرمند بیرون نمی آید. اما برای هنر آموزش لازم است. آموزش انباشت تجربه هاست. در مورد یک هنر صنعت رسانه ای مانند سینما که در آن تکنیک وجود دارد به تجربه چند ده ساله نمی توان بی اعتنا بود که این تجربیات اکنون تبدیل به نظریه شده است. سینما عالم تئوری است و اگر بخواهد بالنده شود نیازمند تئوری است. منظور ما لفاظی نیست. اگر امثال آوینی نبودند فیلم سازهای غربی به بت دانشگاه های ما تبدیل می شدند لذا نمی توان این نقش را نادیده گرفت.

وی ادامه داد: باید گفت بیش از هفتاد درصد نوشته های آوینی در حوزه علوم انسانی و سیاست گذاری و فرهنگ و... است و سی درصد آن به هنر و ادبیات و سینما برمی گردد و باید به این هم توجه داشت.

افخمی: نظریه پردازی آوینی برای نفی نظریه های رایج بود

پهروز افخمی در واکنش به سخنان یامین پور گفت: آموزش به معنای دریافت تکنیک ربطی به نظریه پردازی ندارد. من سوال می کنم که نظریه پردازی به چه دردی می خورد؟ سیدمرتضی آوینی اگر وارد نظریه پردازی می شد برای نفی نظریه های رایج بود. کسی که می خواهد فلسفه را رد کند باید از ابزار آنها استفاده کند.

آوینی را خواندم با کسی مواجه شدم که احوال حاضر را نفی می کند و احساس مرا تأیید می کند. واقعا از یک بندی رها شدم و سعی کردم مواجهه واقعی خود را با عالم هر فیلم پیدا کنم. لذا به این صورت به یک آزادگی رسیدم و ترس من از سینما ریخت.

افخمی نیز در پاسخ به این سوال که آثار آوینی چه اثری در فیلم های شما گذاشته است، گفت: کسانی که فیلم روز فرشته را دیده اند به یاد دارند که دوربین به سنگ قبر نزدیک می شود و داخل خاک می رود و بعد از عبور از خاک به دنیای دیگری وارد می شود که همه چیز وارونه است و درختان برعکس اند و آسمانش وارونه است. لذا این را مستقیماً از نوشته های آوینی گرفتم که گفته بود مگر می شود از این خاک راهی به آسمان نباشد.

یامین پور با انتقاد از تنزل دادن تأثیر پذیری از آوینی به سطح یک سکناس خطاب به افخمی گفت: یکی از تأثیرات شما این بوده که شما از معدود سینماگرانی هستید که غرب را نقد می کنید.

افخمی ادامه داد: به آسانی نمی توان از چارچوب های منطقی بر اساس ایده های دلخواهی خلاص شد. سید مرتضی در نفی نظریه، نظریه می گفت و در نفی فلسفه فلسفه می گفت. او سیطره تئوری باقی را شکست. کسی

آیت الله رشاد در مراسم بزرگداشت شهید صدر:

شهید صدر نواندیش است نه نوگرا/ افکار شهید صدر مورد غفلت واقع شده است

شهید صدر مکتب می‌نامند را تولید کنیم؟! آیا ثبوتاً ممکن است که با توجه به تفاوت و بلکه تهافت مبنایی و مناخ مدارس و مذاهب از مجموعه نظراتی که در بستر آن‌ها تولید شده است برآیند صحیحی بیابیم و کسانی که از این نظر دفاع می‌کنند آیا می‌توانند از نظرات فقهی با گرایش اشعری و فقهی با گرایش معتزلی به برآیند واحدی برسند؟! بسیار بعید است که چنین اتفاقی صورت بگیرد. اگر بخواهیم با بیان نظرات به صورت کلی به برآیندی برسیم نیز فایده‌های نخواهد داشت و اگر بخواهیم فقط بر اساس مدارس فقهی شیعه مکتبی مطرح شود در اینجا سوآلی وجود دارد که کدام مدرسه باید در نظر گرفته شود؟ در ادامه این نشست پس از پخش مستندی از زندگی شهید مجاهد آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر، حجت‌الاسلام والمسلمین رضا اسلامی درباره موضوع همایش گفت: شهید صدر امروز جزئی از تاریخ علم اصول ما است و هر کس که بخواهد در علم اصول سخن بگوید ناچار است به آراء شهید صدر مراجعه کند. وی در ادامه از فواید نگاه تاریخی شناخت سهم علمی اندیشمندان سخن گفت و افزود: به طور مثال درباره نظریه حق طاعت، علما بیاناتی داشته‌اند اما شهید صدر بود که در این موضوع کار منسجمی انجام داد و در واقع شهید صدر سهم اصلی در ارائه نظریه حق الطاعت را دارد.



همزمان با ایام سالگرد شهادت شهید آیت‌الله سید محمدباقر صدر، همایش «علامه شهید صدر؛ ساخت نظام‌های اسلامی و مسأله حجیت» با حضور حجت‌الاسلام والمسلمین علی‌اکبر رشاد رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مدرس خارج فقه اصول و حجت‌الاسلام والمسلمین رضا اسلامی عضو هیات علمی پژوهشگاه فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی برگزار گردید.

در ابتدای این نشست، حجت‌الاسلام والمسلمین مجتبی الهی خراسانی مدیرکل آموزش دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی ضمن خیرمقدم و تبریک به مناسبت فرارسیدن ایام ماه رجب و نیز تسلیت درگذشت حجت‌الاسلام والمسلمین سید محمد موسوی نژاد و گرامیداشت یاد و خاطره این عالم فقیه و گرانقدر گفت: متفکر شهید مرحوم علامه صدر به تعبیر رهبر معظم انقلاب از نوابغ معاصر شیعه است، منتهی در دوره‌های خاص افکار بلندمدت شهید صدر مورد غفلت واقع شده است. برخی گمان می‌کنند که امروز بحث در زمینه زنده نگه داشتن اندیشه‌های ایشان است، اما در واقع باید گفت امروز بحث آغاز مطرح شدن آرای شهید صدر است.

استاد سطوح عالی حوزه علمیه مشهد افزود: اغلب افکار ایشان در حوزه مباحث بین رشته‌ای اساساً تقریر بایسته نشده است تا بخواهد نیازمند زنده نگه‌داشتن آن باشد و به تازگی پیشنهاد ۴۰ سال قبل ایشان امروز مورد توجه حوزه به نحو شایسته قرار می‌گیرد. وی در ادامه بیان کرد: حل مسئله علوم انسانی اسلامی بیش از آن که نیازمند تدبیر در ساحت علوم انسانی باشد بیشتر در ساحت اسلامی است؛ و تولید علمی که صورت خواهد گرفت دستمایه رویکردهای تازه و بعد از آن نظریات و مکاتب علوم اسلامی از معارف اسلامی خواهد بود.

«شهید صدر» نواندیشی است نه نوگرا

سپس حجت‌الاسلام والمسلمین رشاد طی سخنانی، شهید آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر را متفکر مبتکر، فقیه نواندیش، اصولی مبدع، و اندیشمند سازمان‌واره اندیش خواند و او را نو اندیش و نه نوگرا معرفی کرد و گفت: شهید صدر زمانی در ایران مطرح شد که فضای کشور و دانشگاه‌ها فضای تقابل بین ایمان، مؤمنین و مارکسیسم و سوسیالیسم بود. ایشان در این عرصه نظریه‌پردازی کرد و چارچوب ساخت و در برابر نظریات سست مارکسیستی تفکرات اسلامی را مطرح کرد. در آن زمان شرایط به گونه‌ای بود که بین اندیشه‌های اسلامی و تفکرات سوسیالیستی خلط می‌شد. من شخصاً معممی را می‌شناختم که تصریح می‌کرد من سوسیالیست هستم یا غیرمعممی بود که کتاب نوشت و ایبوذر را کمونیست معرفی کرد. البته فضایی که وجود داشت بیشتر احساسی بود، نه فکری و بیشتر شعارها مطرح بود. به حدی این جو احساسی جدی بود که برخی از اهل فکر سطحی نگر گمان می‌کردند که بایستی شعارهای آنچنانی داد و از این طریق جوانان را جذب کرد.

رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی خاطر نشان کرد: به یاد دارم زمانی که برخی از شاگردان شهید صدر به ایران و قم برگشتند به خاطر همان جو احساسی، فضایی به وجود آمد که ایشان به تمپیر رایج بایکوت شد و حتی کتب ایشان در معرض نبود و مثلاً «اقتصادنا» در خارج از محیط محوری قم و در مسجدی در دوردست تدریس و خوانده می‌شد.

وی با اشاره به این که در گذشته آرای اصولی شهید صدر مورد توجه قرار نمی‌گرفت، اظهار داشت: امروز پس از گذشت ۴۰ سال برخی از شاگردان و افراد متأثر از ایشان از ایشان در قم و

نجف در افق مرجعیت قرار گرفته‌اند و یا به مرجعیت رسیده‌اند، آرا و افکار ایشان به صورت آهسته در حال مطرح شدن است. الان نسلی روی کار آمده و شماری از فضلا، فقها و مراجع فعلی و آتی از شاگردان و افراد تحت تأثیر ایشان هستند و افکار شهید صدر در قامت این شاگردان و علاقه‌مندان به افکار ایشان مطرح می‌گردد و به تدریج برخی جرأت می‌کنند افکار ایشان را بیان کنند.

حجت‌الاسلام رشاد گفت: در طول تاریخ پر افتخار دانش اصول و در بین اصولیان شیعه کمتر کسی است که با شهید صدر و با ابتکار و نوآوری مقایسه شود. ما محققان برجسته و اصولیان بزرگ کم نداشته‌ایم که اصول را دگرگون کردند و کسی هرگز نمی‌تواند ارزش کارهای آخوند خراسانی، محقق ثانی، کارهای دقیق شیخ بهایی در کتاب زبده و شأن شیخ اعظم را نبیند. اما تصور می‌کنم شهید صدر از جهات مختلف اصول را دگرگون کرده و از لحاظ ساختار هندسه جدیدی را در حلقات شکل داده است و هم در تبویب و هم در صورت‌بندی هر مبحث، ابتکارات فوق‌العاده‌ای دارد.

نظر آیت‌الله سیستانی درباره کتاب حلقات

این مدرس حوزه علمیه با اشاره به نظر آیت‌الله سیستانی در رابطه با کتاب حلقات شهید صدر اضافه کرد: از آیت‌الله سیستانی نقل شده است که گفته‌اند به نظر من ساختار علم اصول باید آن‌طور باشد که در حلقات مطرح شده است اما در حال حاضر چون حوزه با این کتاب مانوس نیست به ناچار باید به سیر کفایه درس خارج گفت.

حجت‌الاسلام رشاد با اشاره به ارزش واقعی در شخصیت‌های علمی گفت: اینکه فردی دایره‌المعارف یک علم باشد ارزش واقعی نیست، این مهم است که یک فرد مرحله جدیدی در علم ایجاد کند و شهید صدر از جمله کسانی است که میراث معرفتی دوره خود را در بازه‌های بسیار کوتاه، حجم بسیاری از نوآوری‌ها را داشته است و چه در روش و ساختار و چه در ارائه مطالب جدید حجم بسیاری از نوآوردها را دارد.

رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در ادامه به پیش‌انگاره‌های ورود به بحث نظام‌پردازی دینی اشاره و تصریح کرد: آنچه مورد توجه و تأمل است این است که آیا می‌توانیم نظرات افراد مختلف را صورت‌بندی کنیم و آنچه

این محقق برجسته با طرح چگونگی روی آوردن شهید صدر به مسئله «نظام‌سازی» اظهار کرد: با گسترش غرب‌زدگی شبه‌های پیدا شد که فکر نظام‌مند در اسلام وجود ندارد و اسلام فقط به مفردات و آموزه‌های دینی می‌پردازد و کاری به نظام و حکومت ندارد؛ از این رو شهید صدر با این تلقی غلط مبارزه کرد و بحث نظام‌سازی دینی مورد توجه شهید صدر قرار گرفت. حجت‌الاسلام اسلامی در بخشی دیگری از سخنان خود، با بیان این‌که مشکل ما در طراحی نظام است، افزود: شهید صدر بعد از کشف نظام - تعلیم تربیت، اقتصاد، حقوق زن و ... - می‌گوید که ما باید نظام نظامات یا کلان‌نظام‌ها را کشف کنیم. امروزه ما باید ابر نظام‌ها را کشف کنیم و با آن تراجم‌ات اقتصاد و فرهنگ را حل نماییم.

مجتهد متجزی نمی‌تواند درباره نظام‌سازی نظر دهد

عضو هیات علمی دانشگاه ادیان و مذاهب تاکید کرد: در جامعه ما سوآلاتی مطرح است که باید فقه نظام‌ساز پاسخ دهد. کسی می‌تواند تراجم‌ات را حل کند که فکر نظام‌وار داشته باشد و ما می‌بینیم رهبر معظم انقلاب حضرت آیت‌الله خامنه‌ای چنین است. حجت‌الاسلام اسلامی در ادامه سخنان خود، با بیان این‌که مجتهد متجزی نمی‌تواند درباره نظام‌سازی نظر دهد تصریح کرد: کسی می‌تواند در بحث نظام‌سازی ورود کند که مجتهد مطلق باشد و حتی اگر تجزی در باب اجتهاد را قبول کنیم، باز همچنین مجتهدی در نظام‌سازی نمی‌تواند وارد شود.

وی در ادامه با اشاره به نقش شهید صدر در تبیین جایگاه نظام‌های اسلامی توضیح داد: در مسئله نظام‌های اسلامی نیز یک افراط و تفریطی وجود دارد که شهید صدر حد وسط آن را بیان می‌کند. برخی اساساً اینکه اسلام نظامی در برابر سایر نظام‌ها داشته باشد را نفی می‌کردند و معتقدند که مثلاً اساساً مدیریت و ... کاملاً علمی است و ربطی به اسلام ندارد. در مقابل برخی دیگر در همه چیز دنبال نظام اسلامی هستند و مثلاً می‌خواهند ریاضیات و معدن‌شناسی دینی داشته باشند و آیات و ادله نظام اسلامی در بازار بورس را در بیاورند. البته اسلام در همه این موارد برای فعل مکلف، حکم دارد، اما اینکه بگوییم در همه این‌ها نظام اسلامی وجود دارد، ممکن نیست.

این همایش با همکاری پژوهشگاه تخصصی شهید صدر و دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی در مرکز تخصصی آخوند خراسانی برگزار شد.

«پژوهشکده فرهنگ معاصر» پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با همکاری «انجمن فلسفه میان فرهنگی ایران» به تازگی شروع به برگزاری سلسله سخنرانی‌هایی با عنوان «بیم‌ها و امیدها؛ در جهانی پر مخاطره» کرده است. سال گذشته هم توسط «پژوهشکده فرهنگ معاصر» پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و «انجمن فلسفه میان فرهنگی ایران» سلسله نشست‌هایی با عنوان «دیگری و دیگرهراسی» برگزار شد.

در نشست «بیم‌ها و امیدها؛ در جهانی پر مخاطره» مطرح شد: امید جایگزین تراژدی است/نظر نیچه و هگل درباره تراژدی و امید



اولین نشست «بیم‌ها و امیدها؛ در جهانی پر مخاطره» (یکشنبه ۲۹ فروردین ماه) در سالن اندیشه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد. در این نشست ابتدا احمدعلی حیدری، دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی و عضو هیئت علمی «پژوهشکده فرهنگ معاصر» پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی درباره موضوع امید به «خداد» (با رجوعی به اندیشه هایدگر) و سپس علی صادقی، درباره موضوع تراژدی یا امید؟ سخنرانی کرد. صادقی در این نشست گفت: از زمان یونان باستان و ایران باستان دو جهان بینی روبروی یکدیگر قرار داشته اند یکی جهان بینی مبتنی بر بیم و دیگری جهان بینی مبتنی بر امید. برای رسیدن به پاسخ این سوال که کدامیک از این دو جهان بینی برای زمانه ما مناسب است باید ابتدا با دو دیدگاه تراژیک و امید آشنا شویم و ببینیم که چه کسی چنین تحول و جهشی را ایجاد کرد که دیدگاه امید جانشین دیدگاه تراژیک شود.

وی افزود: به عقیده نیچه، زرتشت مسبب این جهش و تحول است و اوست که امید را جایگزین تراژیک کرد. زرتشت برای اولین بار مفهوم شر را اختراع کرد؛ تا قبل از زرتشت مفهومی به نام شر وجود نداشت و دشمن، یک دشمن بیرونی بود مثل دشمنی که در داستان های رستم و اسفندیار است ولی در شر، دشمن به درون ما رخنه می کند و از درون فرد را فتح می کند در چنین دیدگاهی شجاعت و دلآوری کاری از پیش نمی برد.

صادقی ادامه داد: یکی از ویژگی های تراژدی این است که وقتی قهرمان در آن می میرد دیگر جایی برای برخاستن ندارد به عبارت دیگر داستان یکبار اتفاق می افتد و دیگر تکرار نمی شود یعنی قهرمان دیگر امیدی به از چا برخاستن ندارد در حالی که در دیدگاه امید همواره به لطف رحمانیت خدا امیدواریم و فکر می کنیم حتی اگر به زمین بیفتیم با امید می توانیم دوباره برخیزیم. این مدرس دانشگاه با اشاره به اینکه تراژدی با افسردگی تفاوت دارد گفت: افسردگی یعنی تسلیم در مقابل مشکلات

تراژدی زمانی اتفاق می افتد که قانون دولت و خدایان رو در روی یکدیگر قرار می گیرند و هیچ راه حلی هم برای آن وجود ندارد چون هر کدام مشروعیت خودشان را دارند.

وی در پایان با طرح موضوع امید گفت: از نظر تاریخی امید، جایگزین نگاه تراژیک می شود و هم در جهان اسلام و هم در جهان مسیحیت وجود دارد. معنای امید هم در عرفان اسلامی و هم در عرفان مسیحی یعنی اینکه من هرچقدر گناه کنم باز هم به اندازه رحمانیت خدا نمی رسد. به همین خاطر من همیشه به لطف و رحمانیت خدا امید دارم و به همین دلیل هم هیچ کس حق ندارد از خدا ناامید شود چون هیچ گناهی به بزرگی لطف و رحمانیت خدا نمی رسد. قهرمان عرفان اسلامی و مسیحی حتی در سخت ترین و بدترین شرایط هم امید به برخاستن دارد و فکر میکند همه چیز شدنی است.

زمانه در حالی که در تراژدی قهرمان حتی اگر بدانند که شکست می خورد باز هم تسلیم نمی شود. به بیان دیگر تراژدی مبارزه با خوار و خفیف شدن آدمی است حتی اگر به قیمت جاننش تمام شود. در شاهنامه فردوسی به خوبی تقابل بین دیدگاه تراژیک و امید دیده می شود. از یک طرف اسفندیار را داریم که نماینده و برگزیده زرتشت است و توسط او روئین تن می شود از طرف دیگر رستم که قهرمان ضد زرتشت است. به همین دلیل هم نیچه معتقد است ایرانی ها مخترع مفهوم شر هستند.

صادقی ادامه داد: هگل بحث تراژدی را در چارچوب ساختار سیاسی، تاریخی و اقتصادی قرار می دهد و می گوید که تراژدی زمانی اتفاق می افتد که دو اصل که هردو حقانیت دارند و حقانیت هر کدامشان هم مشروع است در مقابل یکدیگر قرار می گیرند به گفته او



مهدوی زادگان در نشست «امام خمینی و فلسفه سیاسی انتظار»:

امامیه با هرگونه تفکر آنارشیستی مخالف است/فلسفه سیاسی شیعه



حجت الاسلام دکتر داوود مهدوی زادگان در چهل و دومین جلسه گروه علمی فلسفه سیاسی که در مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد، با موضوع «امام خمینی (ره) و فلسفه سیاسی انتظار» به ایراد سخنرانی پرداخت.

وی در ابتدای این نشست گفت: در ابتدا چند مقدمه را باید مدنظر قرار داد: اول اینکه ما وضع موجود را یا می‌خواهیم حفظ کنیم که منطبق با حکومت مطلوب است و یا باید تغییر کند چون منطبق با حکومت مطلوب نیست. دوم اینکه هر عمل سیاسی باید مبتنی بر یک فلسفه سیاسی باشد و اگر مبتنی نباشد باید به دو شکل اتفاق بیفتد؛ یا متکی بر نگاه آنارشیستی باشد و یا اینکه از فلسفه‌های سیاسی عاریتی استفاده کند که البته هر دو شکل باطل است، چون فلسفه سیاسی آمده تا آثار شایسته را کنار بگذارد و فلسفه سیاسی عاریتی هم نمی‌تواند عمل سیاسی را تحرک دهد. باید توجه داشت عمل سیاسی در هیچ مقطعی نمی‌تواند بدون فلسفه سیاسی باشد، فلسفه سیاسی برای تمام زمان‌هاست.

وی افزود: سومین مقدمه این است که بر اساس مبانی سیاسی تشیع زمین هرگز خالی از حجت حق نمی‌باشد و فلسفه سیاسی شیعه امامت است. چهارم اینکه تشیع آموزه انتظار و غیبت را دارد و آموزه غیبت جزء ارکان فکری شیعه است. با توجه به مقدمات فوق سؤالی که مطرح می‌شود این است که فلسفه سیاسی امامت آیا امتداد دارد یا با دوگانه حضور و غیبت امتداد خود را از دست می‌دهد؟ آیا عصر غیبت را شامل می‌شود یا خیر؟ چگونه می‌توانیم فلسفه سیاسی امامت را در عصر غیبت تسری دهیم؟

وی در پاسخ به سوالات طرح شده گفت: در این زمینه دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که به دلیل اهمیت مسأله به سه مورد از آنها اشاره می‌شود: الف) اساساً آموزه غیبت و انتظار فرج با فلسفه سیاسی انطباق ندارد، بلکه تشیع یا باید فلسفه سیاسی امامت را انتخاب کند یا انتظار فرج را. جلال آل احمد در کتاب غرب زدگی و خدمت و خیانت روشنفکران به این اشاره دارد. وی می‌گوید شیعیان فلسفه سیاسی امامت را قبول دارند و انتظار فرج را کنار گذاشته‌اند. پذیرش فلسفه سیاسی امامت یعنی پذیرش حق تشکیل حکومت. ب) برخی دیگر ضمن پذیرش تعارض بین فلسفه سیاسی امامت و آموزه غیبت و انتظار فرج اینگونه استدلال می‌کنند که ویژگی عصر حضور که عصمت امام باشد در دوره غیبت نیست، لذا جانشینی برای امام معصوم نداریم که معصوم باشد و چون عصمت نیست پس فلسفه سیاسی امامت از کار می‌افتد، لذا سیره فقهای امامیه از عصر غیبت را بررسی و گفته‌اند سیره فقهای امامیه دو بخش است: اول اینکه از زمان شروع غیبت تا مشروطه که علما جایگزینی برای فلسفه امامت

در نقد علمی کتابچه اسرار هزار ساله به این بحث می‌پردازد چرا که علی اکبر حکمی زاده در کتاب اسرار هزار ساله یکی از ایرادهایی که مطرح می‌کند این است که آیا در عصر غیبت، امامت می‌تواند نظریه سیاسی باشد یا خیر؟ امام خمینی نه تنها در زمان در تشکیل حکومت اسلامی بلکه پیش از سال ۴۲ نیز به این مسأله التفات داشتند.

مهدوی زادگان در ادامه گفت: امام فلسفه سیاسی ولایت فقیه را ذیل فلسفه سیاسی امامت تفسیر می‌کند، بنابراین امامت جریان پیدا می‌کند و غیبت تا هر زمانی که طول بکشد، امامت استمرار دارد. همین قضیه را امام بعد از تشکیل حکومت به آن می‌پردازد و نسبت به فلسفه سیاسی امامت راسخ‌تر می‌شود. به عقیده امام خمینی امامیه اساساً با هرگونه تفکر آنارشیستی (بی‌حکومتی و هرج و مرج طلبی) مخالف است و از فلسفه سیاسی امامت دفاع می‌کند.

وی با بیان اینکه امام معتقد است آموزه غیبت هیچ تأثیری بر فلسفه سیاسی ندارد و فلسفه سیاسی امامت مختص به زمان خاصی نیست، گفت: فلسفه سیاسی امامت اختصاص به دوره حضور معصوم (ع) ندارد بلکه شامل دوره غیبت هم می‌شود. مشروعبیت ولایت فقیه در دوره غیبت از فلسفه سیاسی امامت ناشی می‌شود. ولایت فقیه بر مبنای اصل امامت، فلسفه سیاسی انتظار است. در دوران انتظار فلسفه سیاسی ما فلسفه انتظار است و یک دولت انتظار و دولت آماده باید شکل گیرد بنابراین، ولایت فقیه، «دولت انتظار» در دوره غیبت است که شکل‌گیری جمهوری اسلامی بر همین اساس است. تلقی امام خمینی و مقام معظم رهبری هم همین است که دولت جمهوری اسلامی دولت انتظار است که باید حکومت را تحویل امام زمان (عج) دهد.

انتخاب کردند و آن عبارت از نظام سلطانی و سلطنت می‌باشد. ۲- از مشروطه تاکنون که میل پیدا کردند نظام سلطانی را کنار بگذارند و نظام‌های جدید را انتخاب کنند و به مرحوم نایینی اشاره دارند.

مهدوی زادگان درباره سومین دیدگاه در این باره گفت: ج) برخی می‌گویند اساساً مفهوم ولایت امامت دو شقه دارد: ۱- ولایت معنوی، ۲- ولایت سیاسی، که هر دو ولایت در زمان امام معصوم در امام معصوم جمع بوده و با شروع غیبت فقط امامت معنوی باقی مانده و امامت سیاسی دیگر باقی نمی‌ماند. این دیدگاه به دیدگاه دوم نزدیک است، گرچه دیدگاه دوم می‌گوید عصمت نیست و دیدگاه سوم می‌گوید چون ولایت سیاسی نیست باید نظام‌های جایگزین و مدرن را پیدا کرد. هر دو دیدگاه دوم و سوم به نظام سیاسی جایگزین و مدرن می‌رسند. به هر روی، راه حلی که هر سه دیدگاه - به ویژه دیدگاه دوم و سوم - پیشنهاد می‌کنند عبارت از سکولار و عرفی شدن است.

وی خاطر نشان کرد: با بررسی این سه دیدگاه مشخص می‌شود که بحث غیبت و انتظار، خیلی مهم است. لذا از ابتدای عصر غیبت بحث غیبت مورد توجه علمای امامیه بوده است، زیرا بحث غیبت باعث طعنه‌هایی از سوی اهل سنت و غیر مسلمانان به شیعه می‌شده است که امام غایب چگونه می‌تواند مدیریت و امامت کند. بسیاری از علما، کتاب‌هایی در مورد غیبت دارند مثل شیخ مفید، شیخ طوسی و ...

دیدگاه امام خمینی (ره) در این خصوص

وی افزود: برای امام خمینی (ره) غیبت و پاسخ به شبهات آن مهم بوده است. امام در کتاب کشف اسرار



گفتگو



محمد هادی همایون در گفتگو با مهر
عنوان کرد؛

شعار سال؛ قدمی به سوی تمدن اسلامی / تبلور شعار سال در فرهنگ عمومی

رهبر انقلاب هر سال شعاری را برای توجه دادن مردم و مسئولین به اولویت‌های کشور تعیین می‌کند. برخی از کارشناسان این نامگذاری را از جنس فرهنگ عمومی می‌دانند. برای بررسی بیشتر این موضوع با دکتر محمد هادی همایون، رئیس دانشکده فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق (ع) به گفتگو نشستیم. وی نامگذاری سال‌ها توسط رهبر انقلاب را قدم‌هایی برای رسیدن به تمدن اسلامی و در مرحله ایجاد جامعه اسلامی می‌داند. متن زیر مشروح گفتگوی مهر با این استاد دانشگاه است؛

|| به طور کلی فلسفه نامگذاری سال‌ها توسط رهبر انقلاب چیست و چه کارکردهایی را برای آن می‌توان در نظر گرفت؟

به نظر من اگر همه اموری که حضرت آقا به عنوان خط مشی‌ها و راهبردها برای ما تصویر می‌کنند، در نظر بگیریم به یک مفهوم و یک واژه محوری بر می‌خوریم که آن موضوع تمدن‌سازی است. تمدن‌سازی مهمترین اتفاقی است که در ذیل زمینه‌سازی ظهور اتفاق می‌افتد و به نظر می‌رسد همان واژه زمینه‌سازی ظهور که حضرت امام اشاره داشتند، در ادبیات امروز ما به واژه تمدن‌سازی از لسان رهبر انقلاب تبدیل شده است.

از جمله اموری که در تمدن‌سازی باید اتفاق بیفتد این شعارهای سال است. ما قدم به قدم و سال به سال به سمت موضوعاتی از طرف رهبر انقلاب توجه داده می‌شویم که در تمدن‌سازی نقش بسیار بی بدیلی را دارد.

|| در شعارهای سال به نوعی به نظام‌سازی توجه داده می‌شود؟

نظام‌سازی یکی از حلقه‌هاست. امور متعددی وجود دارد. مثلاً حضرت آقا یک الگویی برای تمدن‌سازی ارائه کرده‌اند که مراحل آن انقلاب اسلامی، نظام اسلامی، دولت اسلامی، جامعه اسلامی و تمدن اسلامی است. بعضی از دوستان فکر می‌کنند که بخشی از این پنج مرحله پشت سر گذاشته شده مثلاً الان در مرحله دولت اسلامی هستیم و در بخش‌های دیگر هنوز دستاوردی نداشته‌ایم. اما ما در هر پنج مرحله جلو رفته‌ایم منتهی در بعضی مراحل و بعضی حوزه‌ها بیشتر کار کردیم و در بعضی حوزه‌ها کمتر. به هر حال در این الگو رهبر انقلاب نقاط قوت و ضعف را می‌بینند و تشخیص می‌دهند که مثلاً در سال آینده باید در چه حوزه‌های متمرکز شویم و با شعار سال توجه ما را به آن مسئله جلب می‌کند. در واقع این امر یک نوع فرهنگ‌سازی است، مثلاً وقتی می‌گوییم اقتصاد مقاومتی، این امر باید برای مردم تبدیل به یک فرهنگ شود.

عمومی حس می‌کنیم، همان مقطع جامعه اسلامی است. آنجا جایی است که مردم به طور مستقیم نقش ایفا می‌کنند. لذا قسمت عمده شعار سال برای ساختن همین فرهنگ عمومی است. اگرچه مثلاً اقتصاد مقاومتی و یا دیگر شعارها در دستگاه‌های اجرایی و مختلف ما هر کدام یک تاثیر دارد و یک نوع بروز و ظهور دارد، اما تبلور جدی و اصلی این شعارها در همان حوزه فرهنگ عمومی است که باید اتفاق بیفتد و به فرهنگ مردم تبدیل شود.

|| چه اتفاقی باید بیفتد که یک شعار محقق شده و تبدیل به فرهنگ عمومی بشود؟

متأسفانه وقتی ما به این مسئله می‌رسیم که مثلاً موضوعی در فرهنگ عمومی مهم است، در مرحله عملیاتی واقعاً نمی‌دانیم باید چه کنیم، معمولاً دست به دامن دو جا می‌شویم؛ یکی صداوسیما و دومی نیروی انتظامی. واقعیت این است که اگر چیزی بخواهد تبدیل به فرهنگ عمومی شود، اگرچه رسانه‌ها تاثیر دارند و نمی‌توان آنها را نادیده گرفت، ولی همه دستگاه‌هایی که هر کدام به نحوی در ساختن فرهنگ عمومی نقش دارند باید وارد کار شوند.

طراحی اتوبان‌ها و خیابان‌ها و معماری ساختمان‌ها نیز بر فرهنگ عمومی تاثیر دارند، حتی بیش از مقوله‌های مثل سینما. در نتیجه اگر بخواهیم جدی فکر کنیم، همه باید نقش خود را ایفا کنند، از وزارت علوم و دانشگاه‌ها گرفته که این فرهنگ عمومی و این اندیشه در یک فرآیند آموزشی تبدیل به علم شود و علم تبدیل به فرهنگ شود و به عرصه جامعه بیاید، تا آموزش و پرورش که نقش بسیار زیاد و بی نظیری در این خصوص دارد. لذا باید بگوییم که یک حرکت یکپارچه باید در همه حوزه‌ها اتفاق بیفتد. اینطور نیست که سخت‌افزاری‌ترین حوزه‌های ما کمتر از حوزه‌های نرم‌افزاری ما فرهنگی باشند.

|| به نظر می‌رسد مخاطب اصلی شعارهایی که حضرت آقا انتخاب می‌کنند مردم هستند، آیا این مقوله را می‌توان در بستر نظام امامت-امت تعریف کنیم؟

اگر این نکته خاصی که می‌خواهم بر آن تاکید کنم نبود می‌گفتم صددرصد با شما موافقم. ولی نکته‌ای وجود دارد که می‌خواهم بر آن تمرکز کنم. اگر امام و امت قرار بود با هم عمل کنند و انقلاب اسلامی را به تمدن اسلامی پیوند بزنند، نیازی به انقلاب و تشکیل حکومت نداشتیم. ما باید کارآمدی نظام را در قالب دستگاهی که به نام جمهوری اسلامی ساخته‌ایم اثبات کنیم. این یکی از مهمترین حلقه‌های تمدن‌سازی ماست. ما با یک نظام رسمی،

حال اگر دستگاه‌های اجرایی نیز بتوانند خود را با این جهت‌گیری مردم‌همانگ کنند و رشد بدهند که چه بهتر، اما معمولاً این اتفاق کم می‌افتد و تبدیل به شعار و گزارش کار و... می‌شود. ولی در سطح مردم و در سطح فرهنگ عمومی موضوع بسیار اهمیت می‌یابد. اگر کسی خود را در معرض این شعارها قرار دهد و با این جریان جلو بیاید به نظر می‌رسد که خود را در فرهنگ تمدن‌سازی سهیم می‌بیند.

|| یعنی شما شعارهای سال را قدم‌هایی می‌بینید برای آن فرآیند تمدن‌سازی؟ یعنی نگاه کلان رهبر انقلاب موضوع تمدن‌سازی است و حال برای این تمدن‌سازی گام‌هایی که باید برداشته شود بصورت شعار سال تبلور پیدا می‌کند؟

بله همین‌طور است. اول و آخر بحث همین است. فکر می‌کنم این مهمترین چیزی است که می‌توان در این خصوص عنوان کرد.

|| تاثیر شعارهای سال بر مسئله فرهنگ عمومی را چطور ارزیابی می‌کنید؟

در اینکه تعریف فرهنگ چیست و به تبع آن بخواهیم تعریف فرهنگ عمومی را ارائه کنیم، باید گفت در سطح علمی و دانشگاهی این موضوع به توافق قطعی نرسیده است. اجمالاً یک برداشت مشترکی در کشور نسبت به موضوع فرهنگ وجود دارد و بر همین مبنا اگر بخواهیم حوزه‌های فرهنگ را به زیر بخش‌هایی تقسیم کنیم، یکی از بخش‌های بسیار مهم، فرهنگ عمومی است. یعنی جایی که موضوع فرهنگ به عموم مردم تعلق پیدا می‌کند و آنجایی که به یک قشر خاص و یا یک موضوع خاص مثل سینما و سینماگران، صنعت و صنعتگران و... مربوط نمی‌شود، بلکه موضوع به عرصه عمومی زندگی مردم ربط پیدا می‌کند. شاید اخلاق عمومی و رفتار عمومی جامعه را بتوان در همین حوزه تعریف کرد. وقتی مردم مثلاً در راهپیمایی ۲۲ بهمن جمع می‌شوند، دیگر به اعتبار دانشمند بودن و یا کارگر بودن و... دور هم جمع نمی‌شوند بلکه به عنوان مردم حضور می‌یابند. آنجا زمینه و عرصه ظهور و بروز فرهنگ عمومی است.

در آن مراحل تمدن‌سازی در سطح جامعه اسلامی تا حد خیلی زیادی درگیر همین مفهوم فرهنگ عمومی است. یعنی بیشترین جایی که فرهنگ عمومی در الگوی تمدن‌سازی خود را نشان می‌دهد در عرصه جامعه اسلامی است. من نمی‌کنم که فرهنگ عمومی در عرصه‌های دیگر حضور دارد اما آنجا که بیشترین حضور را از فرهنگ

بروز و ظهورش ساختاری است اما عمق آن یک عمق علمی و مفهومی است. قبل از آن اراده انسانها مطرح است. مثل آنچه که در دفاع مقدس افتاد، که بدون اینکه مبانی علمی مدیریت جهادی مشخص شود در قالب انسانها عملیاتی شود. همان الگو باید تبدیل به ادبیات علمی شود. یعنی ما باید بصورت پسینی تجربه خود در دفاع مقدس را بازخوانی کنیم و سپس الگوهای آن را طراحی کنیم و این طراحی را به بقیه سازمان‌ها و نهادها و نظام اداری خود سرایت بدهیم.

ما برای تحقق شعارهایی که در حوزه فرهنگ و اقتصاد وجود دارد، چه راهی در پیش داریم از منظر اینکه مردم پای کار بیایند. از حیث مردمی چه قدم‌هایی باید برداشته شود؟

اولین قدم باور به این مسئله است که در این خصوص باید مردم پای کار بیایند. هنوز در میان برخی نخبگان حضور مردم درک نشده است. در عرصه اقتصاد به زور اصل ۴۴ قانون اساسی اقداماتی ولو ناقص در این خصوص انجام می‌شود اما در عرصه فرهنگ هنوز یک نوعی از احتیاط وجود دارد. اگر این کار بخواهد اتفاق بیفتد باز هم در این خصوص دولت نقش محوری دارد.

اینجا نیاز داریم که دولت ضمن اینکه عرصه‌های ورود خود را محدود می‌کند، زمینه‌های ورود مردم را نیز فراهم کند. لذا قدم اول باور به نقش مردم است و قدم دوم برنامه‌ریزی و طراحی برای این موضوع است. مردم این ظرفیت را دارند ولی اینکه این ظرفیت چگونه آزاد شود و در خدمت پیشبرد نظام قرار بگیرد یکی از وظایف دولت است. یعنی دولت باید برای این برنامه‌ریزی و طراحی کند و آن را اجرا نماید. یکی از کارهایی که دولت و حاکمیت به طور کلی، باید انجام دهد، گفتمان‌سازی و فرهنگ‌سازی در این خصوص است. عرضم این است که مدیریت کلان ورود مردم به عرصه‌های مختلف بر عهده حاکمیت است.

این مسئله مورد انتقاد رهبر انقلاب قرار گرفت که شعار با همایش و سمینار محقق نمی‌شود، راه برون رفت از این اتفاق چیست؟

ما در سازوکار اداره کشور یکی از آن جاهایی که انقلاب اسلامی شکل نگرفته، در عرصه نظام اداری است. انقلاب ما صرفاً در عرصه سیاسی خوب جا افتاده است. یعنی مردم می‌دانند که اگر بخواهند در عرصه سیاسی وفاداری خود به انقلاب را بیان کنند باید به راهپیمایی بیایند و یا در انتخابات شرکت کنند. در حوزه‌های دیگر مانند اقتصاد و فرهنگ خیلی عقب هستیم. از جمله نظام اداری ما هم مسئله‌ای است که انقلاب اسلامی در آن اتفاق نیفتاده است. این همان چیزی است که رهبر انقلاب با کلیدواژه مدیریت جهادی آن را مطرح می‌کنند.

ساختار و سازمان و مدیریت ما در همان نظامی جلو می‌رود که تا حدودی قبل از انقلاب بوده و در کشورهای دیگر هم وجود دارد. این ساختار و سازمان و نظام نمی‌تواند با جریان ساختن تمدن اسلامی و فرآیند تمدن اسلامی همراهی کند. به همین دلیل نیازی نیست اثبات کنیم که مدیران ما مسائل را فهم نمی‌کنند یا اگر فهم می‌کنند، اعتقادی به آن ندارند. اگر انقلابی‌ترین مردم هم باشد وقتی در آن جایگاه قرار می‌گیرد دچار مشکل می‌شود چون آن ساختار به او اجازه نمی‌دهد که انقلابی بودن را بروز و ظهور دهد. تبلور انقلابی بودن در عرصه اداری چگونه باید رخ دهد؟ مدیریت جهادی در واقع این موضوع را هدف قرار می‌دهد. الگوی مدیریتی ویژه انقلاب اسلامی باید طراحی شود. نظام اداری ما هم تراز انقلاب اسلامی نیست و به اندازه آن جلو نیامده است. در عرصه اداری ما هزاران سوال وجود دارد که به آن پاسخی از جنس انقلاب داده نشده است و یا اجماعی در پاسخ به آنها وجود ندارد.

شما حلقه مفقوده را اشکال ساختاری می‌بینید؟

انقلاب اسلامی را به جهان معرفی کرده‌ایم. اگر بعد از اینهمه سال بعد از انقلاب، بگوییم ما از کارآمدی نظام خود گذشتیم و رفیتیم سراغ ارتباط مستقیم با مردم! این همان چیزی است که قبل از انقلاب هم برای ما حاصل بود. علما با آن تشکیلاتی که داشتند با مردم مرتبط بودند. مثال تاریخی آن هم مسئله تحریم تنباکو است.

درست است که حکومت یک امکاناتی ایجاد می‌کند که در غیر حکومت نیست ولی یک محدودیت‌هایی را نیز ایجاد می‌کند. در نتیجه اگر ما بخواهیم واقعی و جدی به تمدن اسلامی فکر کنیم، این وسط حلقه‌ای وجود دارد به اسم کارآمدی نظام. نظام اسلامی باید خودش را نشان دهد که این رابطه و این جریان و این فرآیند تمدن‌سازی را می‌تواند اداره کند. شعارها و فرآیندی که برای رسیدن به تمدن اسلامی تعریف می‌شود، باید در این نظام فهم شود، همه اجزا اعم از مسئولین، سازوکارها و... همه باید به این سمت سوق داده شود و این کار دستگاه دولتی این نظام است که باید این کار را انجام دهند.

انبیا هم به لسان قوم سخن می‌گفتند. امام و ولی، سطح مخاطب و جامعه را می‌بیند، دست مردم را می‌گیرد و قدم به قدم آنها را راه می‌آورد. به نظر می‌رسد گوش شنوایی در حوزه اقتصاد و فرهنگ در میان مسئولین وجود ندارد، چون آنها به جای توجه به ظرفیت‌های درونی نگاه به بیرون دارند. اما مهم، فهم مردم است. این ابتلائات را خداوند بر سر راه انسان قرار می‌دهد تا بالاخره مردم با این ابتلائات تمرین کرده و ورزیده شوند و مسیر را طی کنند. چیزهای که ما خیلی سخت می‌پنداریم با ورود مردم در مدت زمان کوتاهی حل می‌شود. نمونه‌های تاریخی آن در انقلاب اسلامی وجود دارد.

همینطور است، به نظر می‌رسد مسئولین عموماً درک درستی از شعار سال پیدا نمی‌کنند و صرفاً به یک تکرار ملال‌آوری روی می‌آورند که

شفیعی سروستانی در گفتگو با مهر:

پهلوانی، نتیجه قدیمی‌ترین تربیت سنتی و اجتماعی ایرانیان است

مذهبی می‌زد که همه اعمال و فنون صیغه‌ای از دیانت و فرهنگ می‌گرفتند. به عبارت دیگر میان فرهنگ عمومی جامعه ایرانی و صورت‌های مختلف حیات مدنی و اجتماعی، نوعی وحدت و یکپارچگی به وجود می‌آورد.

ایرانیان باستان چه نگرشی به ورزش و تربیت بدنی داشتند؟ در واقع هدف شان چه بود؟

هدف غایی از تربیت مردان نیل به سجایای جوانمردی، معرفت و بزرگواری بود و کسی را پهلوان می‌شناختند که نه تنها در غالب ورزش‌ها اعم از سواری، تیراندازی و... سرآمد باشد بلکه بتواند در میدان جنگ تن به تن (کشتی) حریف خویش را بر خاک افکند و سپاهیان را تا دستیابی به پیروزی نهایی یاری دهد.

به پهلوانی اشاره کردید در آن زمان تربیت پهلوانی ایرانیان به چه صورت بود؟

تربیت پهلوانی، غایت و مقصود، تربیت



نزدیک از یک سو، امکان اتحاد میان اعمال فردی ایرانیان و نیت کلی و عمومی جامعه ایرانی را فراهم می‌کرد، به گونه‌ای که هر کودک و نوجوانی، از همان ابتدا برای ایفای نقشی بزرگ در آینده تربیت می‌شد و از سوی دیگر، به مجموعه اعمال و کردار فردی، چنان رنگ و جلای فضایل

داستان ورزش ایران، قصه بلندی از آمدن ها و رفتن های جوانمردان، پهلوانان، عیاران و رادمردانی است که برای اعتلای دین و حفظ شرافت جوانمردی پای به عرصه نهادند. قصه پهلوانان و جوانمردان، قصه جدال میان نور و ظلمت و حق و باطل است و فراموشی عهد جوانمردان و عمل پهلوانان به منزله فراموشی شیوه ورزشی آنان و به مثابه فراموشی عهدی است که آنان بدان متعهد بودند. برای آگاهی از شاکله این داستان به گفتگو با دکتر «اسماعیل شفیی سروستانی»، نویسنده و محقق پرداختیم که در ادامه می‌خوانید؛

تعلیم و تربیت در ایران باستان چگونه بوده است؟

در آن دوران تعلیم و تربیت از وظایف جدی دستگاه مذهبی بود. اسناد بسیاری در این زمینه وجود دارد که از نوع تربیت جوانان در ایران باستان و توجه آنان به تربیت جسمانی و نفسانی، حکایت دارد. در برخی از کتیبه‌های داریوش از ایران با نام سرزمین

بدنی و ورزش بود. تربیت، رادمردی و پهلوانی، نتیجه قدیمی‌ترین تربیت سنتی و اجتماعی ایرانیان بود و پهلوانان نمونه‌های زیبا و کامل شهامت اخلاقی، دلیری، سلحشوری و مردانگی بودند. مؤثرترین و در عین حال واقعی‌ترین نمونه مردان در نزد ایرانیان، قهرمانان و پهلوانانی بودند که حسن خلق، هوشمندی، عفت و تنومندی جسم را توأمان داشتند. تصویر واضح این نظام تربیتی در آثار ی چون شاهنامه فردوسی و دیگر آثار فرهنگی به چشم می‌خورد.

پهلوانان در هر دوره، پس از پشت سر نهادن مراحل سخت تربیتی و اثبات پهلوانی خود در میدان رقابت با پهلوانان به مقام جهان پهلوانی می‌رسیدند و تنها آن‌که از نظر اخلاق سرآمد و از توانایی بیشتری برخوردار بود، به مقام قهرمانی می‌رسید. در واقع پهلوانی در خود معنی اخلاقی و ویژه‌ای داشت. شاید هیچ‌یک از ثمرات مستتر در میان مراحل تربیتی مهم‌تر از کسب معرفت نباشد. چنان‌که پهلوان، انسان نیرومند اهل معرفت تعریف شده است.

|| چه رابطه ای میان اعتقادات و صورت اعمال ورزشی وجود داشت؟

ارتباط و در هم تنیدگی عجیب ورزش، امنیت، زندگی اجتماعی، ملکداری، نظامی‌گری و... نشان می‌دهد که در نزد ایرانیان هیچ امری مهم‌ و بی‌بهره نبوده و همه حرکت‌ها و سیاست‌های اجتماعی درازمدت با توجه به برنامه‌های حساب شده صورت می‌گرفته است. از همین رو، کودکان و جوانان برای حضور در صحنه عملی زندگی جمعی و فردی خود تحت آموزش و تربیت قرار می‌گرفته‌اند.

حضور پهلوانان در صحنه‌های سخت زندگی مردم اگرچه از سویی انعکاس پیوند عمل ورزش کاران و تربیت ویژه ورزشی آن‌هاست اما از دیگر سو، نمایان‌گر کارایی فنون ورزشی و اعمال ویژه آن در میدان زندگی اجتماعی و جنگ رودرو با خصم نیز است. این اعمال هیچ ارتباطی با عمل پادشاهان و کاستی و نقصان شان در حکمرانی ندارد. پهلوان نامی، پیش از آن‌که چشم بر خوان امیران دوخته باشد کاملاً واقف به نقش و تأثیر خود در حیات فرهنگی و خاکی قوم بوده‌اند.

|| تربیت بدنی ایران بعد از اسلام به چه شکلی ترسیم می‌شود؟

ظهور اسلام، خونی‌نور در رگ‌های افسرده ایرانیان و جویندگان منش و خوی جوانمردی جاری کرد. آنان نه تنها به خدمت اسلام درآمدند بلکه دامن خود را نیز مهبای پرورش آن نمودند. می‌توان گفت که میان خصلت جوانمردی ایرانیان و مذهب تشیع امامان معصوم (ع) چنان نزدیکی‌ای وجود داشت که ایرانیان، ضمن مقابله با خلفای اموی و عباسی، از ایران مهد مناسب و شایسته‌ای برای رشد مذهب تشیع و حراست از آیین و منش

جوانمردان پیرو ولایت ساختند. در واقع، این پهلوانان و پیروان سنت ورزشی بودند که در صحنه سیاست و عمل اجتماعی وارد شدند و با وجود محدودیت‌های حاصل از سیاست خلفای اموی برای حضور رسمی جوانان در میدان سواری، تیراندازی و... آلات و ادوات جنگی، در هیأت آلات ورزشی به صحن زورخانه کشیده شدند. سپر جای خود را به سنگ، گرز جای خود را به میل و کمان خود را به کباده داد و کشتی به عنوان بارزترین فن ورزشی عهده‌دار آماده ساختن جسم و جان جوانان شد به گونه‌ای که سرداران بسیاری از میان گودها بیرون آمدند و طی قرن‌های متمادی همچون دژی از سرزمین اسلامی در برابر متجاوزان ایستادگی کردند. استبداد خلفای اموی از اداره ممالک اسلامی و در مقابل آن تمایل ویژه ایرانیان برای به دست آوردن جایگاهی مستقل، در عین حفظ فرهنگ مذهبی خود، باعث شد پهلوانان با پیش گرفتن شیوه عیاری، داد مظلومان را از ظالمان بیستاندند و در اولین فرصت نیز رسم عیاری خود را در هیأت تشکیلات سیاسی- اجتماعی بنا نهادند. به این ترتیب تربیت بدنی ایران که در بطن نظام تعلیمی و تربیتی ایرانیان جای داشت از صحنه عمل اجتماعی و میدان‌های نبرد به میدان و صحن زورخانه‌ها کشیده شد و این سنت‌ها در همه اعصار و قرون بعد از ظهور اسلام تا عصر قاجار، کم و بیش در عرصه ورزش ایران نمایان بود.

|| به نمونه ای از الگوی تربیت پهلوانی در ایران هم اشاره ای داشته باشید.

از پهلوان محمد خوارزمی معروف به پوریای ولی که چهره وی در تاریخ تربیت پهلوانی و ورزش زورخانه‌ای می‌درخشد می‌توان به عنوان مرشد و نمونه تربیت پهلوانی در میان ورزش کاران ایران (بعد از اسلام) یاد کرد. پهلوان خوارزمی، یک نمونه از خیل پهلوانان است. او در پناه ورزش، اخلاق و عمل را در خود جمع کرد و الگویی تمام عیار برای دیگران شد. به جرات می‌توان گفت سوانح احوال هریک از پهلوانان حکایت از بروز وجهی از تقوا، تدین، زهد، صفای باطن، علم، فضیلت و گاه کرامت در آن‌ها دارد.

بهتر است بگوییم آنچه که موجب شد ادب پهلوانی و اخلاق ورزشی در میان مناسبات عمومی و معاملات مردم جاری شود بر سه اصل، فرهنگ مذهبی، الگوهای اخلاقی و نظام تربیتی ویژه استوار بود. در گذشته فرهنگ و ادب مذهبی همه توان خود را از مجموعه اعتقادات دینی کسب می‌کرد و پهلوانان و مرشدان نمونه‌های کامل و الگویی عینی بودند که دیگران را مجذوب ادب خویش می‌ساختند. در واقع، همراهی و هماهنگی میان مناسبات مادی و فرهنگ عمومی، باعث انتشار عملی و عینی اخلاق ویژه پهلوانان در میان مردم می‌شد.

|| نقطه اوج تربیت پهلوانی چه بود؟

ولایت، اساس و بنیاد فتوت و پهلوانی است. همه آنچه که در صحنه زندگی عملی و حیات فرهنگی ورزش کاران عرصه تربیت پهلوانی آشکار می‌شود؛ ناظر بر وجود نوعی اعتقاد و تفکر ویژه است. مجموعه ای از اصول که حراست از آن مردان معتقد را وامی‌دارد تا زندگی فرهنگی و مناسبات مدنی خود را متناسب با آن اصول سامان دهند. اگر فتوت و جوانمردی را روح سنت پهلوانی و ورزش سنتی بدانیم، می‌توان ولایت را اساس و جان مایه فتوت دانست.

|| چگونگی زوال تربیت پهلوانی ایران را توضیح دهید.

در گذر ایام، ورزش نیز مانند دیگر مناسبات و امور مردم از دگرگونی و تغییر در امان نماند و طی قرون پیاپی (تا عصر قاجار) بسیاری از صورت‌ها و هم چنین اخلاق و سیرت این امر دستخوش دگرگونی شد. بخشی از این تغییرات اقتضای تاریخی بود و بخشی دیگر از آن هم مربوط به غفلت مردم می‌شد.

در گذر ایام، برخی از سلاطین توجه خاصی به مقوله تربیت بدنی داشتند و به سبب علاقه خود موجب رواج آن شده بودند و برخی دیگر، از کنار آن گذشتند و مدیریت این امر بر عهده مردم قرار گرفت و آنان بنا بر صیغه تاریخی و سنت فرهنگی در کوچه و برزن از آن پاسداری کردند و در ورزش‌خانه‌ها، فنون و اخلاق ویژه ورزشی را به جوانان خود منتقل ساختند.

با حملات مغول در قرن ۶ و ۷ قمری سازمان اجتماعی و بافت فرهنگی ایران اسلامی برای مدتی دچار اختلال شد و ورزش میدانی و پهلوانی آسیب دید. اما در عصر شاه اسماعیل و دیگر سلاطین صفوی مجدداً، ورزش‌های پهلوانی، زورخانه‌ای و مسابقات میدانی رونق یافت. در این دوره به قدری زورخانه اهمیت پیدا کرد که مردم کوچه و بازار حاجت خود را به صحن زورخانه‌ها می‌بردند. در این عصر، ورزش‌های شمشیربازی، اسب دوانی، دو، چوگان بازی، شانی در آب و مخصوصاً کشتی‌گیری خیلی رواج داشت.

عصر صفویه هم عصر آشنایی ایرانیان با غرب هم زمان با آشنایی مردم ژاپن با دنیای غرب بود. ژاپنی‌ها راهی را برگزیدند که به غربی شدن شان می‌انجامید و ایرانیان هم راهی را برگزیدند که نه آنان را به مدینه دینی می‌رساند و نه به مدینه غربی. در واقع ایرانیان غربی نشدند بلکه غرب‌زده گشتند.

و همچنین تربیت پهلوانی در زمان شاهان قاجار به تماشای کشتی در میدان ارگ در ایام جشن، انتخاب پهلوان پایتخت خلاصه می‌شد اما هیچ‌گاه ورزش پهلوانی از تشکیلاتی منظم و سازمان‌دهی اصولی برخوردار نشد. در این عصر، تنها قدرت پهلوانان بود که به تنهایی در برابر سیلی که از سوی غرب می‌آمد مقاومت می‌کرد

و هم آنان نیز ساحت این ورزش را از آلودگی‌ها در امان نگه می‌داشتند. ناصرالدین شاه، علاقه‌ای خاص به ورزش پهلوانی داشت و همواره در عید نوروز برای تماشای کشتی پهلوانی با درباریان به میدان ارگ می‌آمد. پهلوانان، مبدل به آذین‌بندان دربار و به کلی از میدان فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی که قرن‌ها در آن حضور داشتند، خارج شده بودند. بر همین اساس هدف غایی امر تربیت بدنی در این عصر، در هوای تمنای پست امیران به دست فراموشی سپرده شد و مقام انسانی نیز چنان نازل شد که بسان عروسک خیمه شب‌بازی با او رفتار کردند. این نزول شأن، نه تنها درباره انسان، که شامل ابزار و ادوات ورزشی هم که تبدیل به ادوات لهو و لعب می‌شدند، نیز شد.

|| کمی هم به تبعات نزول جایگاه پهلوانی اشاره کنید.

جایه‌جایی نادرست شئون، سبب انحطاط اخلاقی و دگرگونی فرهنگی شد. مردان مؤدب و تربیت شده در مسلک فتوت و جوانمردی که همچون دژی از کیان اخلاقی و خاکی ملت خود دفاع می‌کردند در خدمت اربابان زور و نابخردان صاحب جاه درآمدند تا اسباب طرب شوند. بدین گونه به مرور راه تربیت پهلوانی بی‌رهر و ماند و بستری برای اظهار وجود ورزش قهرمانی به وجود آمد. بدعت‌های نکوهیده در میان اقوام جاری شد و ورزش کاران به ورزش حرفه‌ای که به دور از اخلاق و ارزش‌های الهی بود، روی آوردند.

در نهایت آنچه از سنت تربیت بدنی و همه وجوه اعتقادی، اخلاقی و عملی آن باقی ماند، پاره‌ای از فنون کشتی بود و صورت‌هایی بی‌رمق از اخلاق پهلوانی که آن هم چون آفتاب لب بام کم رنگ‌تر و کم‌رنگ‌تر از قبل می‌شد. کشتی پهلوانی راهی فدراسیون شد تا در هیأت ورزش کشتی، بتواند در میدان‌های ورزشی در کنار بازی‌های مدرن به نمایش گذاشته شود.

در سال‌های ۱۳۲۳ تا ۱۳۲۶، مراسم کشتی پهلوانی در ایران برگزار شد و هر سال پهلوان اول کشور از دست محمدرضا پهلوی بازوبند پهلوانی می‌گرفت تا این که طی سال ۳۶ و ۳۷ و ۳۸، غلامرضا تختی سه سال متوالی به عنوان پهلوان کشور برگزیده شد و پس از او دیگر هیچ‌گاه کشتی پهلوانی سامان نگرفت و از صحنه ورزش ایران حذف گردید. این امر نه یک امر محتوم بود و نه یک موجیبت تاریخی، بلکه مسیری بود که غفلت، دوری از هویت حقیقی، از خود بیگانگی و شیفتگی در برابر غرب آن را هموار کرده بود.

|| پای توپ چه زمانی به ورزش باز شد؟

توپ، سرآغاز ورزش نوین ایران در عصری بود که همه سیرت و صورت تربیت بدنی

از هویت معنوی و عربانی از اخلاق دینی آخرین مقصد اقوامی است که در خیال خود از غرب و فرهنگ و تمدن آن بهشت می سازند.

|| عربانی فرهنگی در ورزش چه تبعاتی داشت؟

دهه چهل، دهه اوج مصرف مشروبات الکلی بود و ایران، افتخار مصرف سالیانه چهل میلیون بطر آبجو و دوازده میلیون بطر تندرستی جوانان و تربیت بدنی ایران در سال ۱۳۴۰ به تربیت بدنی و تفریحات سالم ایران پای دستگاههای قمار نظیر جک پات، بولینگ، بیلارد و... را در عرصه ورزش مدرن باز کرد و ورزش کاران از این امر نیز بی نصیب نماندند.

باده گساران و وافور کش های ورزش کار به عیش و نوش می پرداختند و برای بدست آوردن مقام و مدال از قرص و دارو بهره می بردند تا بتوانند نیرو و توان خود را بازیابی کنند. قربانیان قرص و مدال، اخلاق را در ورزشگاهها به مسلخ کشیدند و میدان های ورزشی را که در حقیقت میدان بازی بودند تبدیل به قمارخانه کردند. اخبار داغ برد و باختها، زد و خورد تماشاگران در میدان های ورزشی و بالاخره دعوی مضحک سرخ و آبی چنان معرکه را گرم می کرد که دیگر هیچ اثری از صورت بی روح ورزش هم نماند، تا چه رسد به تربیت بدنی، تربیت نفسانی و معرفتی که هر انسان برای نجات خود از دام بلا بدن نیازمند بود.

|| پس از پیروزی انقلاب ورزش ایران چه جایگاهی پیدا کرد؟

آنچه که مردم در صحنه ورزش ایران دیده بودند و در خاطر داشتند منجر به نوعی بی اعتنائی از سوی مردم در سال های اولیه انقلاب به این موضوع مهم شد. اما از آنجا که درباره دیگر مناسبات فرهنگی و مادی، تأملی جدی و مطالعه ای عمیق صورت نگرفت امر تربیت بدنی ایران نیز در حالتی معلق و وضعی انفعالی باقی ماند. بدون شناخت وجوه فکری، فرهنگی و مدنی غرب، و شرایط تاریخی ویژه ای که ملت مسلمان ایران در آن قرار داشت امکان هیچ برنامه ریزی جدی نبود.

پس از انقلاب نیز دوباره عجله و شتاب به یاری وضع انفعالی آمد. گویی همگان فراموش کرده بودند که انقلاب اسلامی، نقطه آغاز رویکردی نوین به عالم و طرحی نو برای احیای همه فرهنگ و سنت فراموش شده دینی در جهانی عاری از دین بود. غفلت از مطالعات فرهنگی و شیفتگی در برابر غرب باعث شد که مردم فرهنگ و مدنیت غربی را مطلوب همه عصرها بدانند و با اصلاح صور قبیحه آن، به اصطلاح آن را بومی سازی کنند.

ورود انواع و اقسام ورزش های اروپایی، به موازات دگرگونی های اجتماعی و سیاسی ایران، فنون تربیت بدنی سنتی و فرهنگ ویژه آن صورتی تزیینی یافتند. استفاده از لفظ ورزش باستانی نیز خود شگفتی دیگری است که بلافاصله در ذهن خواننده، ورزشی کهنه، عتیقه، غیر قابل مصرف و تزیینی را زنده می کند.

در راستای تأسیس باشگاه ها، باشگاه جعفری، توسط محمدرضا پهلوی افتتاح شد. این باشگاه که توسط شعبان جعفری تأسیس شد، عامل بسیاری از مسائل ورزشی و حتی سیاسی عصر بود. باشگاه و کلوبها به تبع تمایلات مؤسسان و دست اندرکارانشان به بازوهای سیاسی و رواج اخلاق مبتذل، تبدیل شدند و اگرچه عنوان کلوب تفریحات سالم را با خود داشتند اما در اصل بدل به قمارخانه شدند.

از شهریور ۱۳۲۰، در ایران باب جدیدی برای تأسیس فدراسیون های مختلف باز شد. از جمله مقدمات تأسیس فدراسیون کشتی نیز فراهم شد تا از آن پس به عنوان یکی از انواع ورزش ها، فعال بماند. تأسیس



فدراسیون ها، به منزله تثبیت ورزش های مدرن و پذیرش عمومی آن بود. همچنین ورزش، به دنبال تمنای سرمایه داران، تبدیل به وسیله ای شد تا از طریق آن امکان فروش کالا و حضور در بازارهای جهانی فراهم آید.

طی سال هایی که ورزش ایران، متحمل تغییراتی اساسی در ساختار فرهنگی خود می شد، دست اندرکاران امور ورزشی و تعلیم و تربیت جوانان، اقدام به مطالعه ای فراگیر (تاریخی و فرهنگی) در این باره نکردند و هر روز ورزش ایران بیشتر آلوده به ورزش های اروپایی می شد و در نهایت ارتباط ورزش با دین داری، نظام تعلیم و تربیت و حضور در صحنه های اجتماعی و سیاسی قطع شد.

در اصل ماهیت ورزش مدرن اینگونه بود همچون که ربا، ذاتی در نظام اقتصادی غرب و استکبار ورزی دین ذاتی در نظام سیاسی و فرهنگی آن. همچنین عربانی معماری مدرن، انعکاسی از عربانی انسان را به نمایش می گذاشت و به تبع آن عربانی

سنتی در میان کشورهای مشرق زمین، هم چون ایران، مصر، ترکیه و عراق، اقدام به تأسیس باشگاه های روتاری، لاینز و پیشاهنگی کرد.

نکته جالب توجه در همه این برنامه ها حضور توپ گرد است. پس از ورود توپ، در سال ۱۳۱۸، دانش سرای مقدماتی تربیت بدنی و در سال ۱۳۳۵، دانش سرای عالی به منظور تربیت کارشناسان تربیت بدنی تأسیس شد. همچنین شاه ایران که همه دوره جوانی خود را در دانشگاه های اروپایی، به دنبال توپ دویده بود، تنها راه نجات جوانان را در بازی فوتبال می دانست. ورزش کاران در گذشته همواره موظف به حفظ ادب دینی و احکام مذهبی بودند و در غیر این صورت به وسیله مرشدان از ادامه تمرین حضور در ورزش خانه منع می شدند. اما در زمان پهلوی دست اندرکاران امور ورزشی که عمدتاً از میان سیاستمداران، ارتشیان و شاهزادگان انتخاب می شدند، چشم خود را بر همه نظام اخلاقی و فرهنگی مذهبی بستند.

|| باشگاهها چگونه تأسیس شدند و چه تأثیری در امر تربیت بدنی داشتند؟

تثبیت ورزش مدرن در میان جامعه ایرانی مشکل بود، چون ایرانیان میان سنت تربیت بدنی خود و ورزش های مدرن سختی احساس نمی کردند و آن را در تعارض با روح متعالی و اخلاقی پیشینیان خود می دیدند. از همان سال های اولیه پیدایش و اوج گیری ورزش مدرن در ایران، کلوبها و باشگاه های خصوصی تأسیس شدند تا به موازات حرکت های رسمی ملی، امکان بسط فراگیر این ورزش را فراهم آوردند. به تدریج در این باشگاهها، انواع و اقسام فنون ورزشی آموزش داده شد و به مرور زمان، ورزشی جدید توسط گردانندگان باشگاه توسعه می یافت.

نکته جالب توجه این که، قطب ورزش سنتی ایران یعنی کشتی، از میان ورزش خانه های سنتی به میدان فوتبال کشیده شد تا در میانه دو بازی، وسیله تفریح و تفریح تماشاگران فوتبال را فراهم آورد. با

سنتی و پهلوانی پایه پای دیگر مناسبات فرهنگی و مدنی رو به غرب آورده بود. انفعال فرهنگی، میدان مناسبی برای حضور جریان فعال و در عین حال عقیم و وابسته روشن فکری بود. چنان که همه امر تعلیم و تربیت، به دست فرنگی مابان قرن ۱۳ قمری افتاد و همانان نیز بدعت گذار امر ورزش شدند. تا سال ۱۲۹۹ شمسی که اروپاییان مقیم ایران در بیابان های حاشیه تهران توپ بازی می کردند، بچه های ایرانی تماشاچی بودند.

اما موج غربزدگی، زیر پای بزرگترهاشان را خالی کرد و آن ها نیز دست و پا شکسته مشغول آموختن مقررات بازی با توپ شدند. این جریان ورزشی، در ابتدا مانند بسیاری از امور جنبه قانونی و رسمی نداشت، اما کم کم در هیأت سازمانی اجتماعی هویت پیدا کرد. سال ۱۳۰۶ شمسی، سال تصویب قانون ورزش اجباری بود که توسط وزیر فرهنگ وقت به مجلس برده شد. این قانون در ماده تصویب شد. اما، معلمان تربیت شده متناسب با آن برنامه در کشور نبود تا پاسخ گوی نیاز عمومی مدارس باشد. ضمن آن که مقاومت های مردم ساکن در شهرستانها و کسانی که رواج ورزش مدرن را، ضدیت با اخلاق سنتی و احکام دینی تلقی می کردند، مانع بسط سریع این امر بود. در همان سال، وزارت جنگ کانون ورزش ایران را تأسیس کرد.

همچنین بین سال های ۱۳۰۰ تا ۱۳۲۵ فعالیت های گسترده ای از سوی برخی انجمن ها و سازمان های دولتی برای گسترش ورزش نوین صورت گرفت. وزارت معارف نیز در آن زمان نمایندگانی را برای توسعه و ترقی ورزش مدرن با ایالات و ولایات مختلف بسیج کرد تا به صورت رسمی و قانونی، امر ورزش مدرن را به مسئولان اجرایی و فرهنگی هر استان ابلاغ نماید. دستور محرمانه دولت رضاخان به کلیه سازمانها و ادارات رسمی، مبنی بر اجرای دو فرمان درباره کشف حجاب و توسعه ورزش مدرن، حکایت از وجود یک برنامه مدون و دیکته شده دارد.

آن زمان، رضاخان دستور تشکیل انجمن ملی تربیت بدنی را تحت ریاست ولیعهد صادر کرد. شکل گیری تشکیلات تعلیم و تربیت بر پایه و اصول جریان فراماسونری و تألیف کتب در قالب منابع آموزشی، نشر روزنامه ها، مجلات و توسعه روشن فکری در قالب آثار ادبی و هنری، ساختار جدید اخلاقی کودکان و نوجوانان ایران را با گریز از سنتها و آداب مذهبی، آشنا می کرد. فرهنگی که با گذر از مشروطیت و تأثیر بر سیاست و تعلیم و تربیت آغاز و به ورزش و تربیت بدنی جدید وارد می شد.

تأسیس سازمان پیشاهنگی نقطه عطف مهمی در تاریخ تعلیم و تربیت و ورزش ایران است. انجمن فراماسونری بین المللی، به منظور شکستن مانع بزرگ، فرهنگ

حجت الاسلام زائری در گفتگو با مهر:

مبنای وحدت، اصول اعتقادی و دشمن مشترک است / تفاوت وحدت فعال و منفعل



گفتگو با محمدالیاس قنبری

که موارد اختلاف ما موضوعات بی‌اهمیتی هستند اما در شرایطی که جهان امروز دارد و در یک نگاه کلان و گسترده در سپهر هستی و مجموعه زندگی بشر اشتراکات ما با سایر مذاهب اسلامی بسیار بسیار زیاد است و اتفاقاً تکیه بر این اشتراکات می‌تواند ما را از موضع مظلومیت و مہجوریت و غربت در بیاورد.

فکر می‌کنید دلیل عمده مشکلات امروز جهان اسلام در ایجاد وحدت چیست؟

بسیاری از مشکلات ما در جهان اسلام به خاطر این است که برادران مسلمان ما از حقایق مذهب اهل بیت(ع) آگاهی ندارند و همین هم باعث می‌شود که دشمن بتواند سواستفاده کند و ادعا کند قرآن و دین شیعیان متفاوت است و یا ادعا کند این مذهب حتی در برخی از تعابیر از یهود خطرناک‌تر و بدتر و وحشتناک‌تر است. لذا تأکید بر اصول مشترک یک مسأله کاملاً عقلانی و اتفاقاً دینی است که در سیره اهل بیت(ع) مشاهده می‌شود حتی سیره علمای سلف. ما در بسیاری از بزرگانمان سابقه حضور جدی در محافل اهل سنت، محافل علمی، ارتباطات فقهی را می‌بینیم. بسیاری از بزرگان ما به مذهب فقهای اهل سنت فتوا می‌دادند، مسائل شرعی آن‌ها را پاسخگو بودند و این ارتباط ارتباطی بود که در طول تاریخ وجود داشت. بدون اغراق باید بپذیریم که بزرگترین دعوت‌کننده و نخستین بنیان‌گذار وحدت فعال خود امیرالمومنین(ع) است. مبنای دوم وحدت، آگاهی به وجود دشمن مشترکی است که در هیچ دوره‌ای از تاریخ شیعه و تاریخ مذهب اهل بیت این قدر خطرناک و نگران‌کننده نبوده است. ما در طول تاریخ شیعه می‌توانیم ادعا کنیم هیچ‌گاه تهدیدها علیه مکتب این قدر برجسته نبوده است در حالی که هیچ‌گاه در طول تاریخ مکتب اهل بیت فرصت و زمینه برجسته شدن و اقتدار عظمت این مکتب تا این حد به وجود نیامده است. یعنی اتفاقی که امروز در ایران رخ می‌دهد، موقعیتی که رهبر بزرگ انقلاب به عنوان پیشوای جامعه شیعی دارد، موقعیتی که مراجع تقلید شیعه در ایران و عراق و سایر نقاط دارند، ظرفیت و موقعیتی که حزب‌الله لبنان به عنوان یک جریان شیعی مقتدر دارد، موقعیتی که در جهان عرب و جهان اسلام به شکل خاص و درک دنیا به شکل عام برای تشیخ به وجود آمده است، شرایط ویژه‌ای است.

آخرین تعبیری که ما از چامسکی در روزهای اخیر شنیده‌ایم این بود که آیت‌الله خامنه‌ای برنده واقعی جهان است. این شرایط در طول تاریخ بدون اغراق برای شیعه وجود نداشته است. حتی در دوران غیبت و در حیات اهل بیت(ع) چنین موقعیت و ظرفیت و امکانی برای شیعه سراغ نداریم. به مدد انفسا قدسی امام عصر(ع) و برکت خون شهدا است که اکنون این چنین موقعیتی به وجود آمده است. اتفاقاً دشمن مشترک ما روی این تأکید دارد که با دو لبه قیچی بی‌توجهی و غفلت و بی‌خبری ما از یک طرف و تهدید و توطئه و خطر وهابیت و امثال داعش از طرف دیگر این امکان و این فرصت و این موقعیت را نابود کند و از بین ببرد. لذا توجه به این دشمن مشترک در شرایط فعلی و در موقعیت خاصی که اکنون در آن قرار داریم به نظر من اقتضای آن هوشمندی و آگاهی و درک و بصیرتی است که از معارف دینی و التزام و اعتقادمان به مکتب اهل بیت ناشی می‌شود. اگر ما وحدت‌مان یک وحدت فعال بود دیگر ناآگاهی و بی‌خبری در آن وجود نخواهد داشت. قصد ما فراموش کردن مواضعمان نیست، به‌خاطر حفظ اصول مشترک و به‌خاطر پرهیز از خطر دشمن مشترک سراغ وحدت آمده‌ایم. پس تمایزهایمان کاملاً آشکار است. تمرکز و اتکای ما روی نقاط اشتراک با حفظ تمایزهایمان است. حتی از جهت شرعی هم احکام شرعی بر همین مبنا صادر می‌شود. وقتی از فقهای عظام می‌پرسید آیا در

را حفظ می‌کند و نه راهکاری و برنامه‌ای برای استمرار وحدت در آینده وجود دارد. مواردی که باعث نگرانی بعضی می‌شود که حق هم دارند، شواهدی را ارائه می‌دهند از این که با وحدت هویت‌ها کمرنگ شده و یا اصالت‌ها رنگ باخته است و یا مواضع تضعیف شده است معمولاً مواردی است که وحدت منفعل و از سر اضطرار و انفعال و ناچاری و بدون برنامه بوده است. اما آن چیزی که شما می‌بینید در انقلاب اسلامی به عنوان وحدت مطرح شده است کاملاً فعال است. باید امام را پرچمدار بزرگ وحدت به‌شمار بیاوریم اما در همان حال می‌بینید که امام ذرهای از مواضع اصیل خودشان عدول نکردند بلکه در وصیت‌نامه خود به صراحت در مورد موضوعاتی سخن گفتند که چه بسا برخی آن‌ها را ناقض وحدت به‌شمار بیاورند.

رهبر بزرگوار انقلاب هم که بیش از هر زمان دیگری این روزها روی حفظ وحدت اصرار دارند، می‌بینید روضه مظلومیت حضرت زهرا(س) را می‌خوانند و یا در دیدار با رئیس‌جمهور آذربایجان بر حفظ و ترویج مذهب شیعه در آن کشور اصرار دارند. طبیعتاً کسانی که در این گفت‌وگو از وحدت می‌خواهند حرف بزنند اصلاً موضع انفعال و ضعف و از سر ناچاری و بلاتکلیفی و بدون برنامه نیست. با این ترتیب وحدت می‌تواند هویت‌ها را حفظ کند. ما وقتی از وحدت سخن می‌گوییم این گفت‌وگو وحدت را در چارچوب سیره و سنت پیامبر اکرم و اهل بیت(ع) دنبال می‌کنیم که در گفتار و رفتارشان به شکل کاملاً صریح و شفاف و جدی حفظ وحدت مورد تأکید است. مبنای وحدت هم دو چیز است؛ اول، اصول و مبانی مشترکی است که معمولاً در موقعیت‌های اختلاف و افتراق بیشتر مورد غفلت قرار می‌گیرد و دشمن هم بیشتر روی مغفول ماندن آن‌ها تأکید می‌کند.

ما و بقیه مذاهب اسلامی وقتی که مشترکاتمان را مرور کنیم از قرآن کریم و قبله و پیامبر و اصول اعتقادی تا حتی احکام شرعی آن قدر مشترکات داریم که چه بسا اختلافاتمان خیلی به چشم نمی‌آید. البته کسانی که تأکید می‌کنند که این موارد اختلاف موارد جوهری و اساسی هستند حق دارند، نمی‌خواهم با این مقایسه ادعا کنم

موضوع وحدت یکی از بحث‌هایی است که ضرورت آن در سال‌های اخیر بیش از پیش مطرح شده است. مخصوصاً اینکه برخی جریان‌های انحرافی در شیعه و در اهل سنت با دامن زدن به تفرقه‌افکنی و عصبیت‌های مذهبی مسیر رسیدن به وحدت در جهان اسلام را با مشکل مواجه کرده‌اند. در این بین برای تبیین بهتر موضوع وحدت با حجت الاسلام محمد رضا زائری استاد دانشگاه و سردبیر ماهنامه خیمه به گفتگو نشستیم. متن زیر مشروح مصاحبه مهر با این کارشناس دینی است؛

|| یک تعارض اولیه در مورد بحث‌های معطوف به وحدت وجود دارد که تعارض بین هویت و وحدت است. یعنی وقتی ما به یک مبنای هویتی دامن می‌زنیم، چون هویت می‌خواهد انسجام ایجاد کند ولی در عین حال یک دیگری را نیز تعریف می‌کند. این هویت در عین حال که دنبال انسجام است اما به طور متناوب یک شکاف هم ایجاد می‌کند. چطور می‌شود ما هم هویت‌مان را به عنوان شیعه و محب اهل بیت حفظ کنیم ولی در عین حال این هویت‌گرایی منجر به شکاف در امت اسلامی نشود؟

یک تفاوت اساسی وجود دارد بین وحدتی که فعال باشد با وحدتی که منفعل باشد. هر دو در ظاهر ممکن است که وحدت به نظر برسند اما وحدت فعال زمانی است که ما آگاهانه بر اساس یک راهبرد کاملاً روشن و مشخص و با حفظ موضع اصیل و ناب خودمان از وحدت صحبت می‌کنیم و به التزامات و اقتضائاتش پایبند می‌شویم. اما وحدت منفعل زمانی است که ما بدون راهبرد مشخص و از سر ناچاری و اضطرار وحدت را می‌پذیریم. طبیعتاً در این صورت نه ذات هویتی ما رنگ و بوی خودش

نماز جماعت اهل سنت شرکت نکنیم یا نه؟ اگر فقیه جواب می‌دهد شرکت کنید و نمازتان صحیح است این دیگر تعارف و شعار نیست. دیگر از موضع ناچاری و اضطراب نیست. اتفاقا برخی به غلط معمولا این‌جا موضوع تقیه را پیش می‌کشند در حالی که اصلا بحث تقیه جایز این‌جا نیست. بلکه اتفاقا معتقدیم که الان روزگار و دوره تقیه تقریبا گذشته‌است. مساله تقیه مساله‌ای بود مثل حفظ جان عمار و یاسر زیر شکنجه‌های مشرکین که الان جز موارد خاص شاید نشود برای آن موردی پیدا کرد. مساله ما اصلا بحث تقیه نیست. مساله ما یک حکم شرعی آگاهانه است برای تکلیف انسان مومن در شرایطی که هدف بزرگتری بالای سر او وجود دارد و اتفاقا زمان خود ائمه معصومین (ع) هم همین احکام را می‌بینیم.

|| اگر ممکن است به نمونه‌هایی از این موضوع در زمان اهل بیت (ع) اشاره بفرمایید.

امام صادق (ع) نامه‌ای به شیعیان خودشان دارند که در روایات ما هم هست که در واقع این حدیث حضرت و این نامه حضرت را شیعیان می‌خواندند و باهم بحث می‌کردند، بعد از نمازهایشان مرور می‌کردند و در سجاده‌های خودشان این نامه را نگاه‌داری می‌کردند. یک روایت که مرحوم کلینی در روضه کافی نقل فرمودند و برخی از علما هم به شکل مستقل در سال‌های اخیر به دلیل اهمیت آن به آن توجه نشان داده‌اند. آن‌جا وجود مقدس امام صادق (ع) به صراحت تاکید می‌کنند که وظیفه شرعی شما به عنوان پیروان امام است که در مراسم عمومی اهل سنت شرکت کنید در تشییع جنازه، در نماز جماعت، در مراسم عمومی ارتباطتان با آن‌ها را حفظ کنید و آن‌ها را به عنوان برادرهای خود و بخشی از امت اسلام از آن‌ها غافل نشوید. رفتارشان طوری باشد که آن‌ها شما را به عنوان آینه مواضع ما تلقی کنند و آبروی ما باشند.

شما وقتی درست رفتار کنید آن‌ها به حساب ما خواهند گذاشت. این سیره‌ای است که از ائمه اطهار (ع) به ما رسیده است. در دوران بعد از امام صادق (ع) هم این موضوع کاملا برجسته می‌شود. در شرایطی که امثال حضرت علی بن موسی الرضا (ع) قرار می‌گیرند و شرایطی که امام هادی (ع) دارند این موضوع کاملا در رفتار آن‌ها برجسته است و نمونه‌ها و شواهد بسیار زیادی برای آن داریم. به این جهت زمانی که وحدت ما آگاهانه است و به تعبیر من فعال است ما تمایزات خود را به طور جدی بر روی آن تمرکز می‌کنیم اما اولاً به مخاطب خود بصیرت و آگاهی و هوشیاری می‌دهیم که مثل عملکرد امیرالمومنین (ع) در شرایط بسیار دشوار و سخت بتواند تفکیک قائل شود بین مصالح کلان و عظیمی مثل حفظ توحید و ثابته شیوهی بیان و عرضه معارف و مسائل تاریخی را روی آن تمرکز می‌کنیم.

|| به طور مشخص فرق بین وحدت فعال و منفعل چیست در این خصوص بیشتر توضیح دهید؟

وحدت منفعلانه، تسلیم است اما وحدت فعالانه مشارکت است. وحدت منفعل حاصلش هضم شدن و گم شدن است اما وحدت فعال نتیجه اش همراهی و نقش آفرینی است. وحدت منفعل از سر ترس و ناچاری و انفعال و بدون برنامه است. یعنی من در شرایطی قرار می‌گیرم که خودم را به رنگ دیگران درمی‌آورم، هویت خودم را فراموش می‌کنم. مثالی برای شما بزنم. ما در روابط اسلام مسیحیت که رشته تحصیلی من بود بارها به خانواده‌هایی برمی‌خوریم که یک مسلمان با مسیحی ازدواج کرده بود و در خیلی از این موارد هیچ مشکلی در آن‌ها نمی‌دیدیم. علت این نبود که این‌ها با هوشمندی و آگاهی بهم رسیده‌اند بلکه هوششان را از دست داده‌اند یعنی نه او مسلمان بود و نه آن

مسیحی بلکه هر دو سکولار بودند.

ما معمولا این موردها را از مطالعه خارج می‌کنیم به دلیل این که این‌ها اصلا رابطه دینی با هم ندارند. مطالعه ما جایی است که کسی به عنوان مسلمان بخواهد نماز اول وقت بخواند، دیگری به عنوان مسیحی زندگی کند. کسی به عنوان مسلمان بخواهد طهارت را در مکان سجده رعایت کند و دیگری به عنوان مسیحی مشروبات الکلی مصرف کند. مشکل ما آن‌جا به وجود می‌آید و گرنه اگر مسلمانی خداکرده مشروبات الکلی مصرف کند و نماز نخواند یا مسیحی ای که هیچ اعتقادی نداشته باشد اصلا مشکلی به وجود نمی‌آید. می‌خواهم عرض کنم در وحدت منفعل اصلا مشکلی نداریم. به دلیل اینکه آقایی که مذهبش شیعه است ممکن است هیچ التزام یا باوری به مسائل خودش ندارد. از آن طرف کسی که اهل سنت است ممکن است هیچ اصراری نداشته باشد و طبیعتا دیگر مشکلی وجود ندارد. در حالی که وقتی ما از وحدت فعال حرف می‌زنیم این مساله آگاهانه است.

یعنی با آگاهی و اقتدار و هوشمندی وارد این وحدت شده‌ایم. وحدت را نه از موضع اضطراب و اجبار و ترس بلکه به عنوان یک راهبرد برای حفظ منافع کلان انقلاب اسلامی در نظر گرفتیم. لذا هویت خودمان را فراموش نمی‌کنیم. عزاداری فاطمیه را داریم اما اولاً به اصول مشترکمان توجه داریم و این که طرف مقابل ما بخشی از امت اسلامی است و محب اهل بیت است و به اصول ما اعتقاد دارد، به جایگاه اهل بیت باور دارد و نکته دوم این که تهدید دشمن مشترک را در نظر می‌گیریم و طبیعتا در چارچوب خطرات مشترک جلو می‌رویم. یعنی هردوی ما که وارد حوزه وحدت شده‌ایم و با آگاهی وارد شده‌ایم توجه داریم که این خطر مشترک هردوی ما را با هم هدف قرار گرفته است.

|| به هر حال به نظر می‌رسد که اینکه ما هویت خود را همچنان داریم و بر آن پافشاری می‌کنیم برای اینکه بتوانیم با کسی که با هویت ما فرق دارد به وحدت برسیم نیازمند یک هویت کلان تری هستیم. بالاخره چیزی که قرار است ما را پیوند دهد آیا فقط آگاهی نسبت به مشترکات و وجود دشمن است؟ بنظر دیدگاه شما نگاه تاکتیکی و استراتژیکی است. اما اگر بخواهیم این وحدت عمیق تر و پیوند جدی تر باشد احساس می‌کنم چیزی باید ما را متصل کند.

من قبل از این که به آن بحث برسم در پراگماتیزم عرض کنم در جریان‌های ضد وحدت باید بین گروه‌های مختلف تفکیک قائل شویم. آن‌ها یکپارچه نیستند. بخشی از جریان ضد وحدت تشییع انگلیسی است که این‌ها به تعبیری که آقا داشتند یا آگاهانه یا حتی ممکن است ناآگاهانه در پازل و بازی دشمن عمل می‌کنند. بخشی از آن‌ها برای تخریب جریان‌های دینی و اسلامی و تضعیف موقعیت و مکتب اهل بیت پول می‌گیرند که تکلیف آن‌ها مشخص است. اما بخشی از جریان ضد وحدت هستند مثل دوستانی که در ایران و قم و مشهد هستند که تعدمی بر تخریب ندارند. به جهت مبانی اختلافاتی دارند که اتفاقا گاهی هم قصد خیر دارند یعنی برای حفظ هویت شیعی و برای حفظ تمایز فکر می‌کنند نباید به سوی وحدت رفت و یا دچار سوءتفاهم‌هایی هستند.

حالا به نکته‌ای که شما فرمودید برگردم. من فکر می‌کنم چه ما و چه اهل سنت و خیلی مذاهب دیگر چون محاط به موقعیت‌های کانونی فرهنگی و جغرافیایی خاصی هستیم به طور طبیعی فرصت تمرکز بر مبانی معرفتی را نداریم. معرفت و آگاهی دینی ما به عنوان یک مسلمان ابتدا از قرآن کریم شروع می‌شود. رکن اساسی این معرفت توحید

است. مفسر قرآن کریم پیامبر و اهل بیت هستند. ولایت به عنوان مسیر تحقق توحید در زندگی فردی و اجتماعی مطرح می‌شود و ما را به سمت یک زندگی جاوید اخروی که معاد است هدایت می‌کند. یعنی مسیری که ما از توحید و عدل شروع کردیم، با نبوت و امامت ادامه دادیم و به معاد منجر می‌شود. معمولا در فضای رشد و نمو فردی ما هیچ وقت فرصت تبیین پیدا نمی‌کند.

مگر چقدر از مردم ما طلبه یا دانشجوی می‌شوند و مگر چقدر از آن‌ها در مباحث معرفتی امکان تأمل پیدا می‌کنند؟ نتیجه این می‌شود که معمولا باورهای دینی ما از طریق پدربزرگ‌ها و مادربزرگ‌ها، از طریق مکتب‌خانه، از طریق هیات مذهبی، روحانی مسجد، کانون‌های خاص منتقل می‌شود و گاهی از آن عمق و اصالتی که باید برخوردار باشد برخوردار نیست.

شخصی که به راحتی فریب می‌خورد و به داعش ملحق می‌شود، منظوم نیروهای سرسپرده‌ای که اجیر می‌شوند و برنامه جنایت دارند نیست، آن جوان مسلمانی که احیانا فریب می‌خورد و به اسم قرآن کریم و پیامبر اکرم آدم می‌کشد ناشی از یک مسیر تربیتی ناسالم است. اولین مساله‌ای که در جهان اسلام همه به آن نیاز داریم و به تعبیر شما شاید ما شیعیان بیشتر به آن نیاز داریم بازگشت به معانی معرفتی ما است که بر اساس قرآن کریم است و ترویج این نگاه که مفسرین قرآن کریم پیامبر و اهل بیت هستند. آن‌جا اگر ما تمرکز را بر مبانی معرفتی بگذاریم آن وقت توحید به عنوان یک اصل اساسی و مفهوم رسالت و امامت در ذیل توحید تعریفی پیدا می‌کند که به طور طبیعی از دل او وحدت ناشی می‌شود.

یکی از دلایلی که معمولا در قضیه وحدت تبیین درستی نمی‌توانیم بکنیم این است که مسیر رسیدن ما به وحدت از مسیر عزاداری یک هیات مذهبی است نه از مسیر آگاهی نسبت به مبانی معرفتی. در حالی که قرار است عزاداری آن هیات مذهبی مکمل عاطفی و معنوی آن مبانی معرفتی اصیل شود. اما اگر این بخش حاشیه‌ای به یک معنا، مبانی معرفتی نداشته باشد ما دچار مشکل می‌شویم. الان شما هیات‌های مذهبی را می‌بینید که ساختار آن به این شکل است که یک سخنرانی و یک مداحی دارد. سخنرانی قرار است مبانی معرفتی ایجاد کند و مداحی قرار است یک چارچوب عاطفی و احساسی و روحی و معنوی برای آن بنیان معرفتی ایجاد کند. اما اگر قرار شود بچه‌های هیات همه موقع سخنرانی دم در هیات بایستند و بعد از سخنرانی داخل بروند، در پراگماتیزم بگویم به دلایلش کاری ندارم، ممکن است شما بگویید دلایلش ضعف روحانیت است، دلایلش تحولات و تغییر سبک زندگی اجتماعی است.

به هر دلیلی اگر ما مبانی اصلی معرفتی را نتوانستیم منتقل کنیم این مشکلات به وجود می‌آید. کما اینکه آن جوانی از اهل سنت از روستایی در مصر یا مراکش جذب داعش می‌شود دقیقا مشکلش به شکل دیگری همین است که معرفت اصیلی نسبت به حقیقت قرآن کریم پیدا نکرده است و لذا نتوانستند با یک قضاوت لفظی و غلط از همان آیه شریفه او را گمراه کنند. اگر آن مبانی اصیل و بنیادین جابجایی‌شد آن وقت دیگر ما از امیرالمومنین و اهل بیت نسبت به دین غیرتمندتر نیستیم. من که امروز نسبت به مظلومیت حضرت زهرا (س) به حق و به سزا و کاملا به‌جا برمی‌آشوبم و اشک می‌ریزم و دچار نوعی غلیان احساسات و عواطف می‌شوم، قطعاً سرسوزنی از غیرت امیرالمومنین، امام حسن و امام حسین اهل بیت را نسبت به مظلومیت حضرت زهرا ندارم. پس چرا امیرالمومنین سکوت می‌کند و تحمل می‌کند؟ برای این که می‌خواهد میراث پیامبر را حفظ کند. «فَصَبْرٌ وَ فِي الْعَيْنِ قُدَى وَ فِي الْعَلْقِ شَجِي» در چشم خار دارد و در گلو استخوانی دارد. «أَرَى تَرَأَى نَهْأ»، پیش چشمم میراث من به غارت و چپاول و تاراج می‌رود،

را باز تولید می‌کند. ما چرا از ابتدا نیامدیم تا بگوییم اسلام پنج فرقه دارد. من خودم در دوران دانشجویی به یک سنی می‌گفتم شما فرقه مالکی یا هر چه هستی منم فرقه جعفری هستم. یکی هم فرقه شافعی یا مالکی است. ما پنج فرقه رسمی اسلامی داریم و همه فرقه‌ها باید به هم احترام بگذارند. به نظر من پنج‌گانه کردن اسلام خیلی بهتر از دوگانه کردن آن است. نمی‌دانم چرا این موضوع در ادبیات ما نمی‌نشیند؟ اتفاقاً این را از بیانات یکی از علما شنیدیم که هر موقع با کسی بحث کردید بگویید که فرقه جعفری هم یکی از فرقه‌های اسلامی است.

این چیزی بود که امثال شیخ شلتوت هم در الازهر صراحتاً مطرح کردند و خیلی‌ها هم قبول دارند. یعنی اتفاقاً چه بسا کسانی که مشکل شیعه و سنی دارند چه در طرف شیعه و چه در طرف اهل سنت روی این پنج‌تا بحثی ندارند. از جهت شرعی، تفکیک و تمایزی بین گرایش‌های مختلف فقهی در جهان اسلام قائل می‌شوند. طرف ممکن است بپذیرد و بگوید گرایش‌های فقهی در جهان اسلام پنج‌تا است، منتهی بعضی وقت‌ها بحث کلامی داریم. کما این که وقتی بحث اشعری و معتزلی مطرح می‌شود، ما هم سنی اشعری داریم و هم سنی از معتزلی.

می‌خواهم بگویم مشکل از ما نیست. آن جریاناتی که نمی‌خواهند این اتفاق بیفتد تمایز شیعه و سنی را برجسته می‌کنند. چه CIA باشد و چه یک عده آدم‌های نادان در دو طرف باشند.

می‌خواهد اما آیا در بین چند میلیارد جمعیت عالم چند نفر می‌توانند آن نماز کامل را بخوانند؟ یعنی آن ناب‌گرایی افق ماست. آن خط‌کش و افقی است که دین باید تعریف کند اما معنی آن این نیست که اگر محقق نشد دین محقق نشده است.

در روز قیامت چه بسا کار به جایی بکشد که خدا یک دو رکعتی هم از ما جور کند و تکبیر از یک جا و رکوع از جایی دیگر و سجده را از یک جا تا ما را به عنوان یک نماز گزار بتواند محشور کند. اگر قرار باشد نماز امیرالمومنین ملاک و شاخص باشد نماز چه کسی اصلاً قبول خواهد شد؟ پس از یک طرف اگر بگوییم دین تراز و شاخص و معیار ندارد، نمی‌توانیم چیزی را تعریف کنیم، نمی‌توانیم هدف‌گذاری کنیم و رشد و تکامل را انتظار داشته باشیم.

از طرف دیگر اگر بخواهیم مطلقاً همان را انتظار داشته باشیم با واقعیت بیرونی تطبیق ندارد. چون خود انبیا الهی هم در یک سطح نیستند. این جور نیست که همه را بخواهیم با یک شابلون خط‌کش سری‌دوزی کنیم و عین هم در بیاوریم. اصلاً هدف دین از اساس این نبوده است. هدف دین این بوده است که جهت‌گیری را تنظیم کند. همه در مسیر حق و جاده حق قرار بگیرند البته «فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا» هر کسی به اندازه ظرف، اندازه و توان خودش، فَاسْتَبَقُوا الْخَيْرَاتِ سعی کنید جلو بروید. مسیر، مسیر کمال است و هر کس به اندازه خودش جلو برود.

|| به نظر می‌رسد یک دوگانه شیعه و سنی، در ادبیات دینی و سیاسی ما مطرح بوده است. خود این دوگانه به نظر می‌رسد این تفرقه

اما تحمل می‌کند. چون می‌خواهد اصل بزرگتری حفظ شود. آن‌جا دیگر امیرالمومنین به میل و رغبت شخصی‌اش قرار نیست جواب دهد. قرار نیست غلیان احساسات و خشم خودش را درمان کند. گفت من تیغ از پی حق می‌زنم، بنده‌ی حقام نه مامور تنم. من مامور به دستور الهی هستم. حالا اگر دستور الهی سکوت و صبر است من سکوت و صبر می‌کنم.

|| نوعی ناب‌گرایی و خلوص‌گرایی هم ممکن است همیشه به بحث وحدت صدمه بزند. مثال بارز آن در جریان‌های سیاسی دیده می‌شود که مثلاً عده‌ای می‌گویند که گفتمان ما از انقلاب، گفتمان ناب است و بقیه گفتمان‌ها تقلبی است. نمی‌خواهم بحث اسلام ناب و اسلام آمریکایی را مطرح کنم ولی این مسأله وجود دارد که دغدغه ناب‌گرایی و خلوص‌گرایی هم خودش ممکن است به وحدت خدشه وارد کند. سوال من این است که چگونه پیرو اسلام ناب باشیم و به ناب‌گرایی دامن بزنییم ولی در عین حال وحدت خدشه‌دار نشود؟

در واقع یک فهم جامع و همه‌جانبه و اصیل و عمیق از معارف دینی و هدف‌غایی خداوند از خلقت انسان و هستی و هدف ارسال و رسل انبیا و همه‌ی این‌ها اگر وجود داشته باشد، آن ناب‌گرایی و مطلق‌گرایی به تناسب واقعیت‌های بیرونی تعدیل می‌شود. مانند بحثی که ما در رابطه با الگو و سیره اهل بیت داشتیم. ما آن غایت و هدف را را تعریف می‌کنیم، اما معنی آن این نیست که در عمل بیرونی باید کاملاً محقق شده باشد. خداوند از انسان نماز کامل

استاد دانشگاه هاروارد در گفتگو با مهر:

فلسفه اسلامی بر تمام حوزه‌های اندیشه غرب در قرون وسطی تأثیر گذاشت

جلال حیران‌نیا



پروفیسور «توماس اسکانون» استاد دانشگاه هاروارد و احیاء کننده نظریه قراردادگرایی اخلاقی در دوره معاصر در خصوص تأثیر فلسفه اسلامی بر فلسفه غرب در قرون وسطی گفت: به طور کلی اندیشه اسلامی تأثیر بسزایی بر اندیشه غربی در قرون وسطی داشته است. بدون این تأثیر اندیشه غربی راه پیشرفتی را که طی کرده است را دشوار بود که طی کند. اندیشه اسلامی در حوزه‌های مختلفی بر اندیشه غرب در قرون وسطی اثر گذاشت.

وی در ادامه افزود: در واقع همه حوزه‌های اندیشه غربی در قرون وسطی از فلسفه اسلامی متأثر شد. در حوزه ریاضیات اندیشه اسلامی و متفکران اسلامی تأثیرات شگرفی بر اندیشه غربی و بر ریاضیات گذاشتند. استاد سابق دانشگاه پرینستون در ادامه تصریح کرد: در علوم (science) هم اندیشه اسلامی و متفکران اسلامی تأثیر شایانی بر علم غربی

ابن سینا نقش مهمی در انتقال اندیشه‌های یونان باستان به دوران مدرن داشتند. واقعاً اگر این متفکران نبودند فهم و درک ما از اندیشه یونان باستان بفرنج و دارای پیچیدگی خاصی می‌شد.

وی تأکید کرد: متفکران اسلامی و جهان اسلام نقش مهمی در حفظ آثار دوران هلنیستی داشت که اگر این تلاش‌ها نبود این آثار و اندیشه‌ها به فراموشی سپرده می‌شد.

توماس مایکل اسکانون فیلسوف معاصر، استاد سابق دانشگاه پرینستون و استاد فعلی دانشگاه هاروارد است. حوزه مطالعاتی او منطق ریاضی، اخلاق و فلسفه سیاسی است. «چه چیزی را ما به یکدیگر مدیون هستیم»، «دشواری تساهل»، «نظریه اخلاق» و «ابعاد اخلاقی» از جمله آثار او به شمار می‌روند.

اسکانون از فیلسوفانی است که نظریه قراردادگرایی را در فلسفه اخلاق معاصر احیا کرده است. قراردادگرایی ریشه در آرای کانت و هابز دارد و توسط افرادی چون رالز و اسکانون در دوره معاصر بسط و توسعه یافته است.

محدود به ترجمه متون نبوده است بلکه اندیشمندان مسلمان و جهان اسلام نقش مهمی در حفظ متون دوران باستان و به ویژه متون فلسفی یونان باستان به دوره جدید ایفا کردند. وی در ادامه یادآور شد: مسلماً اگر این تلاش‌ها نبود این متون به دوران و نسل‌های بعدی نیز منتقل نمی‌شد. استاد دانشگاه هاروارد در ادامه افزود: فیلسوفانی و متفکران جهان اسلام چون

گذاشتند. وی در خصوص نقش نهضت ترجمه در جهان اسلام و ترجمه و حفظ متون فلسفی یونان باستان و انتقال آن به دنیای غرب در قرون وسطی نیز تصریح کرد: نهضت ترجمه در جهان اسلام و اندیشمندان مسلمان نقش مهمی در ترجمه متون یونان باستان به دوره جدید ایفا کردند. اسکانون تأکید کرد: این نقش تنها

حجت الاسلام بهمن اکبری در گفتگو با مهر:

تفکرات فمینیستی را قبول نداریم اما تحجر را هم نمی پذیریم



در آستانه میلاد حضرت زهرا(س) و روز زن با حجت الاسلام بهمن اکبری، رییس مرکز ساماندهی ترجمه و نشر معارف اسلامی و علوم انسانی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی و رایزن فرهنگی ایران در عمان گفتگوی مفصلی انجام دادیم که چکیده این گفتگو به صورت یک یادداشت در ادامه می آید؛

عقلانیت: دور شدن از دوسوی تحجر و تجدد

در تبیین اصل عقل روزی و یا «پرهیز و دوری کامل از فرآورده‌های غربی» باید گفت غربی‌ها به دلایل مختلف، مساله زن را بد فهمیده‌اند اما همان فهم غلط و تباه کننده خود را سکه رایج دنیا کرده‌اند و با هوچی‌گری، مجال حرف زدن به دیگران و مخالفان را نمی‌دهند. البته باید از دیدگاه غربی‌ها درباره ابعاد مختلف مساله زن آگاه بود اما باید با ایستادگی در مقابل مرجعیت این افکار، ذهن را از این تفکرات «کهنه اما نو نما» و «خاتانه اما ظاهرا دلسوزانه»، تخلیه کرد؛ چرا که این تفکرات و توهمات «غلط، کلیشه ای و متحجر غربی» در موضوع «زن و خانواده»، مطلقا نمی‌تواند هدایت و سعادت جوامع بشری را به دنبال بیآورد. ما با تکرار در حرف‌های گذشته تحجری و یا تجددی رشد نمی‌کنیم و نباید یک سلسله حرف‌های کلیشه ای را تکرار کنیم که باعث عقب ماندن ما می‌شود، چون جهان در حال گذر است. به قول حافظ: دور فلک درنگ ندارد، شتاب کن.

غیر عقلانی بودن اندیشه های تحجری نسبت به زن

در محیط‌های قدیمی و جدید، زن موجودی درجه ۲ و موظف به خدمتگزاری تصور می‌شود، این مساله، درست نقطه مقابل نگاه فقه مترقی اسلام به زن است؛ مگر می‌توان نمی از جامعه را فراموش کرد و ۵۰ درصد از افراد جامعه را در حاشیه گذاشت؟ متأسفانه برخی، چیزهایی را از اسلام می‌گیرند اما برای اینکه غربی‌ها بدشان نیاید مسائلی از غرب را هم به آن اضافه می‌کنند که این قابل قبول نیست.

آنهایی که از حضور زن و تعالی زن می‌ترسند و چنین ایده و اعتقادی دارند، نباید این اعتقاد غلط را پای اسلام، دین و قرآن بنویسند. چرا عده‌ای حضور زن را تهدید احساس می‌کنند؟ زن چه تهدیدی است؟ برخی فکر می‌کنند به محض اینکه زن از در خانه خارج شود، عرش اخلاق و عفت عمومی خدشه‌دار می‌شود. در حالی که زنان خود پاسدار عفت جامعه هستند. همچنین تردیدی نیست که اگر پدر به جامعه می‌آید وظیفه و مسئولیت پدری را فراموش نمی‌کند. لذا اگر مادر هم به جامعه بیاید مسئولیت مادری را فراموش نخواهد کرد.

غیر عقلانی بودن اندیشه غرب نسبت به زن

- ۱- نگاه مادی و غیرالهی به هستی و جهان ریشه انحراف عمیق تفکرات غربی درباره زن است.
- ۲- در زمان تجدد نیز عده‌ای می‌خواهند زنان بازیچه و ابزار دست مردان قرار گیرند از این رو در هر دوره به بانوان ظلم شده است.
- ۳- نگاه کاسب کارانه به ظرفیت زنان در مسائل اقتصادی

مهم در اندیشه اسلامی که باید مورد بحث قرار گیرد نوع نگاهی است که به زن و مسائل زنان داریم.

۱- آیا زن جنس دوم است؟ یا اینکه انسانیت دو بخش مساوی دارد که یکی زن است و دیگری مرد؟

۲- آیا معیار انسانیت مردانگی است و مرد، «انسان معیار» است؟

۳- آیا مرد برای زندگی آفریده شده است و زن برای مرد؟

پاسخ آری به این پرسش‌ها در قدیم و در بیشتر ادوار تاریخ و برخی جوامع مسلمان رایج بوده است و هم اکنون نیز آثار و بقایای آن را کم یا زیاد در همه جا می‌توان دید. که البته فمینیسم خود عکس العملی در برابر این رویکرد است. اگر ما از چنین زاویه‌ای به جهان، انسان و زن بنگریم شاهد پیدایش نوعی نظام اجتماعی، اخلاقی و حقوقی خواهیم بود که متناسب با این رویکرد است، و متون الاهیاتی را نیز با این نگاه تفسیر می‌کنیم. امروز هم بخش مهمی از مشکلات زنان متأثر از این دیدگاه است که در لایه‌های ذهن اجتماعی و تاریخی بشر امروز وجود دارد.

اگر به این باور برسیم که انسانیت دو پاره دارد، یکی زن و دیگری مرد، و به عبارت دیگر انسان مؤنث و انسان مذکر داریم، بسیاری از تبعیض‌های علیه زنان حذف می‌شود. در این صورت نه زن برای آنکه انسان باشد و از همه مزایا و فرصت‌های انسانی استفاده کند لازم است از زن بودن خود دست بردارد و نه مرد برای اینکه با زن مساوی باشد مجبور به انتخاب زندگی زنانه باشد.

نه مرد را جنس اول می‌دانیم و نه زن را جنس دوم
زن بودن به خودی خود افتخار و امتیاز بزرگی است،

از جمله اشتغال و نگاه تحقیرآمیز به زن و تنزل دادن او به وسیله‌ای برای اطفای شهوات مردان، میانی دیگری است که تفکرات غربی را درباره زنان، کاملاً ظالمانه و متحجرانه ساخته است.

۴- با استناد به برخی مقالات و کتاب‌هایی که در خود غرب درباره اوضاع واقعی زنان نگاشته شده، اگر می‌خواهیم نگاه ما به مساله زن، «سالم، منطقی، دقیق و راهگشا» باشد باید از افکار غربی در مسائلی نظیر اشتغال و برابری جنسی کاملاً فاصله بگیریم.

۵- «برابری جنسی زن و مرد» از جمله حرف‌های کاملاً غلط غرب است. برابری همیشه به معنای عدالت نیست، عدالت همیشه حق است، اما برابری گاه «حق» است و گاه «باطل». با کدام منطق باید زنان را، که خداوند آنان را از لحاظ جسمی و عاطفی برای منطقه ویژه‌ی زندگی آفریده است، در عرصه‌هایی وارد کنیم که آنها را دچار رنج و سختی می‌کند؟ با تاکید بر نگاه انسانی اسلام به مساله زن می‌بینیم در بسیاری از مسائل از جمله سیر مقامات معنوی هیچ تفاوتی میان زن و مرد وجود ندارد اما قالب‌ها متفاوت است و این واقعیت در کنار عرصه‌های مشترک، منطقا عرصه‌های متفاوتی را نیز به همراه می‌آورد.

۶- انتقاد از زیر بنای فکری بسیاری از کنوانسیون‌های جهانی: اصرار غربی‌ها روی این زیربنای غلط، جامعه بشری را تباه می‌کند. به همین دلیل برای دستیابی به نگاه صحیح و متوازن، باید از این میانی برحذر بود.

بهره گرفتن از متون مقدس الیهاتی (قرآن و سنت نبوی)

در تبیین دومین الزام دستیابی به راهبرد صحیح در مساله زن یعنی (تکیه بر متون اسلامی) باید گفت از جمله موضوعات

همانگونه که مرد بودن، در نگاه به مساله زن نباید هر چیزی را که به نام دین بر سر زبان هاست قبول کرد اما باید اصولی را که شایستگان با شیوه درست استنباط از «قرآن و سنت و حدیث» ارائه می کنند تکیه گاه اصلی قرار داد. برای رسیدن به هدف نهایی در جهت احقاق حقوق زنان همه باید کمک کنند، اندیشمندان و فقهای اندیشمند ضروری است که به صحنه بیایند و نیاز امروز جامعه را با منابع پویای فقه منطبق کنند، زیرا اسلام عزیز برای همه نیازهای امروز جامعه ما برنامه دارد، اسلام فرهنگ خشونت، خشونت فرهنگی، فرهنگ تبعیض و تبعیض فرهنگی را برای جامعه و به ویژه زنان نمی پذیرد.

اسلام زن ستیز و مردمحور تحت تاثیر خلافت عباسیان گسترش یافت

طبق معیارهای اسلامی نه مرد را جنس اول می دانیم و نه زن را جنس دوم؛ زن و مرد در برابر یکدیگر نیستند و زنان در کنار مردان مانند یکدیگر دارای مقام و کرامت انسانی اند. نه زن برتر است و نه مرد بالاتر از زن، در تاریخ ایران از قرن ها پیش زنان برای احقاق حقوق خود به پا خاسته اند و مسیر تعالی را دنبال نموده اند. اسلام زن ستیز و مردمحور تحت تاثیر خلافت عباسیان گسترش یافته و

۲- باید به تفاوت طبیعی زن و مرد توجه کرد. خدای متعال طبیعت زن را ظریف قرار داده است.
۳- نوع نگاه زن به مرد با نگاه مرد به زن بطور طبیعی مختلف است، باید هم مختلف باشد، ایرادی هم ندارد.
۴- مساله بعد، امنیت بخشی به خانواده است. همه مردها دوست دارند وقتی وارد خانه شدند، خانه به آنها آرامش و امنیت بدهد و احساس راحتی و آسودگی کنند. این وظیفه زن است.

تاریخ تحول حرکت زنان ما در جامعه

ما تفکرات فمینیستی را قبول نداریم اما تحجر را هم نمی پذیریم. در اوایل نهضت اسلامی نیز عده ای می گفتند مردم همه جا و به همه صورت باید در صحنه باشند اما عده ای دیگر حضور زنان در خیابان ها و شنیده شدن صدای آنها و سر دادن شعار توسط زنان را خلاف شرع عنوان می کردند.

در هفته های آخر تبعید امام(ره) در پاریس یکی از علمای بزرگ این سوال را مطرح کرد که زنان در تهران به تظاهرات می آیند و شعار می دهند و فتوای برخی علما این است که زنان یا در تظاهرات شرکت نکنند و یا حداقل شعار ندهند اما امام فرمودند زن ها هم می توانند به خیابان بیایند و هم شعار دهند. همچنین در نمازهای جماعتی که به امامت امام خمینی

وارد می کردند و حتی برخی می گفتند آیا زن می تواند در انتخابات شرکت کرده و رای بدهد و رای دادن زنان را به معنای نقش داشتن آنها در ولایت و تولید و اداره جامعه می دانستند، حتی در آن دوره رفتن دختران به دبیرستان از سوی عده ای با موازین اسلامی منافات داشت چه برسد به این که دختران به دانشگاه بروند. اما بعد از پیروزی انقلاب امام (ره) راه را باز کردند.

چند قرن پیش در دانشگاه های انگلیس ورود زنان و دختران ممنوع بوده است. در دهه پیش در بسیاری از کشورهای اروپایی زنها حق رای نداشتند و در سوئیس تا سال ۱۹۷۴ زن ها نمی توانستند رای بدهند. پس این مشکلات برای زنان در سراسر جهان وجود داشت و زنان جامعه ما نیز برای ورود به مسائل آموزشی مشکلات فراوانی را پشت سر گذاشتند تا بتوانند وارد دانشگاه ها شوند.

باید حضور زنان را باور کنیم

همواره شاهد حضور زنان در عرصه های اقتصادی بوده ایم اما در بسیاری از موارد به عنوان نیروی کار دست دوم و تحت فرمان مرد حضور داشتند و در بخش اقتصادی آدمها در اختیار مرد قرار می گرفت و آن مقدار که می خواستند به زنان می دادند. در دنیای امروز نقش زنان در حوزه آموزش بسیار تاثیر گذار است و تقریباً فاصله جنیستی وجود ندارد. در حوزه های علمی پیشرفت های بسیاری از سوی زنان اتفاق افتاده است و گاهی در برخی رشته ها تعداد بانوان بیشتر از مردان است و در بخش اقتصادی هم روز به روز نقش زنان پررنگ تر می شود گرچه هنوز بی عدالتی هایی وجود دارد که قابل رفع است.

با تحول در فناوری های نو روز به روز نقش خانمها بیشتر می شود. خانمها باید خودشان پیش قدم شوند و تنها به ارائه مقاله و نقدها و مشکلات بسنده نکنند. چرا که زن ها باید در عرصه های مختلف حضور یابند، سخن بگویند و نقش خود را به رخ جامعه بکشند. چون تا وقتی خانمها در کاری حضور پیدا نکرده و نقششان روشن نشود مردها تاثیر گذاری زنان را باور نمی کنند. مردها در بعضی مسائل از جمله توانمندی خانمها دیر باور هستند. مردهای جامعه ما باید با چشم توانمندی خانمها را ببینند و تجربه شخصی من پس از حضور در دانشگاه و مجلس شورای اسلامی این بود که خانمها بدون اغراق اگر بهتر از نمایندگان مرد کار نکرده اند نقششان از آنها کمتر نبوده است. پس باید حضور زنان را باور کنیم. نمی شود خانمها در عرصه علمی دوشادوش مردها پیش روند اما در حوزه اقتصاد با موانع روبرو باشند و ارزش کارشان کمتر محاسبه شود که این اتفاق غیر قابل قبول است. در توانمندسازی و حضور سیاسی و مدیریت زنان هنوز به نقطه مطلوب نرسیده ایم و باید برای آن برنامه ریزی کنیم. در بخش های مختلف اجرایی و دولتی از جمله فرمانداری ها، استانداری ها و معاونت ها و غیره بدون اغراق می گویم در انجام این وظایف و عملکرد بانوان تفاوتی بین مردان و زنان نمی بینم.

عده ای می گویند خانمها باید وظیفه مادری انجام دهند و آیا وظیفه فقط مادری است پس وظیفه پدری چه می شود؟ از رسالت سنگین زنان در تربیت فرزندان به خوبی آگاه هستیم اما در تربیت فرزندان پدر هم وظیفه دارد و چطور می شود که پدر هم بیرون از خانه کار کند و وظایف پدری را انجام دهد اما خانم ها نتوانند؟ نمی دانم عده ای بر چه مبنایی می گویند زن باید محصور در خانه برای همیشه بماند و این ها مثل این که حتی مقام و عظمت فاطمه زهرا(س) را هم به زور می پذیرند.



برگزار می شد زنان و مردان در کنار یکدیگر در صف های نماز جماعت حاضر می شدند و عده ای به این موضوع ایراد وارد می کردند، اما فتوای امام این بود که حتی زنان در صف جلوی مردان می توانند نماز بخوانند و این موضوع اشکالی ندارد.

ممکن است این مسائل امروز به نظر شما خنده دار بیاید. این سوالات و مسائل جزو تاریخ تحول حرکت زنان ما در جامعه است و نشان می دهد که زنان راه سختی را تا امروز پیموده اند. همچنین در اوایل انقلاب عده ای ایراد وارد کردند که چرا اخبار را مرد و زن در پشت یک میز در بخش های مختلف برای مردم می خوانند و به این که زن و مرد پشت یک میز بنشینند و خبر بخوانند اشکال

با گسترش و نفوذ آن، ندای مبتنی بر عدالت و برابری در مقابل ندای سلسله مراتبی و جنسیت یافته به خاموشی گراییده است. تثبیت اسلام مردسالار، به عنوان قرانت رسمی از اسلام، میراث حکومت عباسیان است. امام(ره) زنان را از گوشه خانه به صحنه جامعه آورد.

در اندیشه اسلامی نقش های زن و مرد متفاوت ولی متكامل است.

۱- زن و شوهر، حقوق متقابل دارند و اسلام نه طرفدار مردسالاری و نه زن سالاری. معنای «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» این نیست که زن بایستی در همه ی امور تابع شوهر باشد بلکه هر دو شریک و رفیق در تعالی خود و خانواده هستند.

در گفتگوی مهر با علیرضا صدرا عنوان شد:

رابطه بین دولت و مردم در اسلام افقی است نه عمودی / تفاوت میان مقبولیت و مشروعیت



سلطنت و ولایت دو مقوله‌ای است که ورای خاستگاه، جایگاه و نقش حاکمیت از حیث ماهیت و میانی، مورد توجه بوده است. در این بین نقش و جایگاه مردم در هر یک و همچنین مبنای مشروعیت در این دو محل بحث و تأمل است. آنچه در اسلام به عنوان نظام سیاسی مطرح بوده است الگوی امامت-امت است که از سه ضلع، امام، امت و مکتب متشکل است. برای بررسی بیشتر این موضوع و همچنین مطالعه در مورد جایگاه و نقش مردم در این نظام به بهانه روز جمهوری اسلامی به سراغ دکتر علیرضا صدرا استادیار علوم سیاسی دانشگاه تهران رفته‌ایم تا گفتگویی در این خصوص با ایشان انجام دهیم. متن زیر مشروح مصاحبه مهر با این استاد دانشگاه است.

|| مولفه‌های نظام سیاسی امامت و امت چیست و با چه شاخصه‌هایی می‌توانیم این نظام را معرفی کنیم؟

در روایت از امام علی (ع) داریم که الْأَمَامَةُ نِظَامُ الْأُمَّةِ یعنی امامت نظام امت است. لذا بین امام و امت و نظام یک رابطه‌ای وجود دارد. این نظام سه شاخصه و شالوده دارد که یکی از آن مکتب، یکی امت و دیگری امامت است. امامت بدون امت و امت بدون امام نیست یعنی کلمه امت با امامت تعریف می‌شود. امام هم به معنی حقیقی و متعالی آن، اگر مکتب نباشد امام ضلالت می‌شود. امام متعالی و توحیدی نباشد یُخْرَجُونَ مِنْ النَّوْرِ إِلَى الظُّلُمَاتِ خواهد شد، چون اولیای طاغوت است.

این سه عنصر به طور طبیعی بنیاد و غایتی دارد. سیر آن یک سیر قوسی و تعالی است و حد آن هم در دنیا کرامت و حیات طیبه است. هدف و غایت این نظام سعادت دنیوی و اخروی مردم است. یعنی هم بتواند آسایش مادی و امنیت، سلامت، رفاه مردم را تأمین کند و هم بتواند آرامش روحانی مردم را تأمین کند که این امر در نظام‌های غیردینی وجود ندارد. در نظام‌های غیر امامی سلامت و امنیت و... وجود دارد ولی آرامش و تعالی معنوی را لازم نمی‌بیند و آن را معطوف به حوزه خصوصی می‌داند. حد نظام‌های مدرنیستی که امامت را بر نمی‌تابد همان توسعه مادی است و کاری به تعالی معنوی ندارد. در مقابل هندویسم و بودیسم معتقد هستند آسایش مادی کافی نیست و نه تنها کافی نیست لازم هم نیست و ریاضت و تارک دنیا شدن را توصیه می‌کند. در نظام امامت، مکتب اسلام معتقد است که سعادت دو وجه دارد. توسعه مادی و اقتصادی، تأمین امنیت، سلامت و رفاه همه ارزش هستند. این‌ها لازم‌اند ولی کافی نیستند، همه ابزارهای هستند که به تعالی معنوی و اخلاقی و فرهنگی کمک کند.

لذا این سه عنصر عناصر کلیدی نظام امت و امامت هستند. امت که متعلق به مکتب است و امام هم عالم به دین و سیاست است. یعنی مکتب را می‌شناسد،

هستند ولی منشأ قدرت را قبول ندارد. ما یک منشأ قدرت و یک مبدا قدرت داریم. اما اینکه مردم در مشروعیت هم نقش دارند یا نه، اختلاف نظر وجود داشته است. سلاطین این را نمی‌پذیرند. در نظام سلطنتی، سلطان خود را منشأ قانون و فرای آن می‌بیند. اما پیامبر اسلام منشأ قانون است یا فقط قانون را انتقال می‌دهد؟ خدا منشأ قانون است آیا پیامبر اسلام فرای قانون است؟ پیامبر اعرابی را نمی‌تواند جابه‌جا کند پس خودش بیشتر تابع قانون است. حسنات الابرار، سیئات المقربین است.

بنابراین مردم دو نقش دارند یکی تأیید کننده هستند و یکی تحقق بخش هستند. اما باید مواظب باشیم ما یک مقبولیت داریم و یک مشروعیت داریم. این دو با یکدیگر مشروعیت تولید می‌کند. حضرت امام در بهشت زهرا می‌فرماید که من به کمک مردم دولت تعیین می‌کنم. لذا اینجا مردم نقش تحقق بخشی دارند. سپس امام بلافاصله جمله بعد را هم می‌گوید که من چون مورد تأیید مردم هستم، دولت تعیین می‌کنم.

|| عرض من این است که به نظر می‌رسد تأیید مردم به معنای مشروعیتی که ما از آن برداشت حقانیت داشته باشیم، نیست. نظر شما در این خصوص چیست؟

ما اینجا سه چیز دیگر داریم. که باید کامل از هم جدا کنیم و در یک بسته بگنجانیم. یک حقانیت داریم، یک عقلانیت داریم، یک مقبولیت داریم و یک کارآمدی. حاصل و برآیند این‌ها مشروعیت خواهد بود. بنده کتابی به نام مشروعیت سیاسی دارم که همه این‌ها را در آنجا توضیح داده‌ام. امام علی (ع) می‌فرماید سلطان ظالم از گرگ بدتر است. اما همین سلطان ظالم از دولت ضعیف که نتواند نظم و امنیت را برقرار کند بهتر است. اما بحث این نیست که آن

چگونگی سیر این مردم و امت را برای هدفی که سعادت اخروی و دنیوی است را می‌داند و نقشه راه را طرح می‌کند. امام ایصال الی مطلوب می‌کند و دست امت را می‌گیرد و موانع را برمی‌دارد تا به آن شرایط مطلوب برسد.

|| مبنای مشروعیت در این نظام امامت در مقایسه با نظامی که ما در غرب شاهد آن هستیم چیست؟

ما دو نظریه در این خصوص داریم. یکی نظریه آگوستین است که می‌گوید هر چه که مشروعیت دارد همان مشروعیت سیاسی است و لذا هر چه که کلیسا می‌گوید، شرعی و مشروع است. او شهر زمین و شهر خدا را مطرح می‌کند و شهر زمین را شیطانی و نامشروع می‌داند. این محصول غرب است و مسیحیت واقعی به این شکل نیست. یک نظریه هم در مقابل آن در غرب داریم که شهر خدا را قبول ندارد و به عنوان مدرنیسم و اومانیزم و سکولاریزم مطرح است که رو به روی شهر خدای آگوستینی است. این نظریه می‌گوید هر چه که مردم بپذیرند مشروع است.

در اسلام یک تفسیر ظریفی وجود دارد. اولاً مشروعیت، مقبولیت و مشروعیت را باید از هم جدا نمود. مشروعیت آن است که قرآن و سنت می‌گوید و مخاطب آن مردم است. خدا مردم را با جبر وادار نمی‌کند، مردم باید بپذیرند و ایمان بیاورند. تمام تلاش پیامبران این بود که مردم بپذیرند. بنابراین وحی آمده که مشروعیت است و مردم باید بپذیرند.

|| بعضی معتقدند مردم صرفاً تحقق بخشنده به حاکمیت مشروع اند؟

خیر، مردم پذیرنده‌اند ولی دو شأن دارند. فرعون وقتی با حضرت موسی مواجه می‌شود، مردم را جمع می‌کند و می‌داند که مبدا قدرتش مردم

ظالم مشروعیت دارد، نفس وجود دولت خیر است. اگر که دولت ظالم بود حداقل ظلم یک نفر بر علیه بقیه است ولی اگر دولت ضعیف بود همه بر علیه یکدیگرند که قانون جنگل می‌شود. ولی اگر دولت عادل بود دو تا خیر است که یکی دولت است که نظم و امنیت را برقرار می‌کند و یکی عدالت برقرار را می‌کند. وقتی که هولاکو بغداد را گرفت دفتری را گذاشتند و بر آن نوشتند که حاکم و سلطان ظالم و کافر ولی قادر و قدرتمند بهتر است یا دولتی که ادعای اسلام و ایمان کند و ضعیف و ذلیل باشد و نتواند امنیت را برقرار کند؟ هیچ کس جرئت نکرد چیزی بنویسد، علامه حلی رفت و نوشت که حاکم ظالم ولی قدرتمند اولی است. اساساً ما می‌فهمیم که قانون بد از بی قانونی بهتر است دولت ظالم باشد بهتر از این است که ضعیف باشد. اما به این معنا نیست که دولت ظالم مشروع است.

لذا قرار است مردم خودشان بپذیرند. اما آیا پذیرش صرف مردم هم مشروعیت آور است؟ خیر. تَوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا. خدا به شما عقل داده که اگر مریض شدید پیش پزشک قوی و امین بروید. در دین هم خدا به ما حق و عقل و اختیار داده است که پیش اهلسن برویم. شریعت مربوط به اهلسن است. اما عرفیت آن مربوط به مردم است که این دو - یعنی مقبولیت و شریعت - با یکدیگر مشروعیت می‌آورد. حضرت امام کلمه شریعت را در مقابل مقبولیت گفته‌اند. برآیند اینها مشروعیت خواهد بود که در نهایت باید کارآمدی هم داشته باشد. اگر کارآمد نباشد یک رکن مشروعیت را ندارد. در ضمن وقتی می‌گوییم مقبولیت داشته باشد، مقبولیت عقلانی و حقیقی مد نظر است نه از روی هوا و هوس. وهابیت و آل سعود ادعای شریعت می‌کنند که این شریعت مورد مقبولیت عقلانی و حقیقی نیست. شریعت از نظر ما باید اجتهادی باشد و عقلانیت و حقانیت داشته باشد.

|| جایگاه مردم در نظام‌های غربی چگونه قابل تبیین است؟

روسو که پدر مردم سالاری جدید است، می‌گوید که دموکراسی حقیقی که اکثر مردم نظر بدهند و حاکمیت داشته باشند، هیچ وقت تحقق نمی‌یابد. اقلیتی که صاحب نفوذ است، از اعمال قدرت دست برنمی‌دارد. در امریکا دو حزب حاکم، دو کاندید برای ریاست جمهوری معرفی می‌کنند. چه کسی این دو تا کاندید را تعیین کرده است؟ احزاب؛ احزاب را شرکت‌ها تامین مالی می‌کنند. شرکت‌ها برای منفعت خودشان کار می‌کنند. همانطور که در مسائل مختلف سرمایه‌گذاری می‌کنند در انتخابات نیز سرمایه‌گذاری می‌کنند. مردم به کاندیدای مورد نظر رای می‌دهند. پشت او گروه‌های نفوذ هستند. پشت گروه‌های نفوذ شرکت‌ها و پشت شرکت‌ها بانک‌ها هستند. لذا سرمایه‌دار است که از این بستر سود می‌کند.

قدیم فرعون‌ها خودشان جلو می‌آمدند و معلوم بود که این فرعون است. الان فرعون‌ها به پشت صحنه رفته‌اند، در نهایت یک نفر مزدور و مزد بگیر چهار سال رئیس جمهور است و دیگری جای

او را می‌گیرد. مردم خوشحالند که رای داده‌اند. الان در رأس ظاهراً اوباما است و در پایه گروه‌های منفعت و نفوذ است و در بنیاد هم توده مردم است. اما این امر معکوس شده و در حقیقت در رأس سرمایه‌دار قرار دارد. اوست که کاندید تعیین می‌کند. اسم این جمهوری و دموکراسی است اما در اصل سرمایه سالاری است. شبه دموکراسی است. در ظاهر مردم رای می‌دهند اما هرچه رای دهند اتفاق مورد نظر سرمایه‌دار می‌افتد. مردم هم نقشی ندارند و فقط رای می‌دهند.

یک شکارچی شکاری می‌کند و استخوانی جلوی سگ می‌اندازد. توده مردم چقدر نفع می‌برند و سرمایه‌داران چقدر؟ بنابراین ظاهر آن دموکراسی است اما در باطن الیگارش‌ی هستند. بنیاد آن تیرانی (حکومت ستمگری و ظلم) است یعنی اراده سرمایه‌دار مهم است. سوسیالیسم هم دولت سالاری است. این جمهوری سوسیالیست خلق است و آن جمهوری لیبرالی است، این در بنیادش دولت‌مردان در کارند و آن سرمایه‌داران. اینها دموکراسی معکوس‌اند و دیکتاتوری مرکب دارند. اما یک دموکراسی داریم که مردم به خاطر خدا حضور دارند. قرآن می‌فرماید «خَلَقَ لَكُمْ مِا فِی الْأَرْضِ جَمِیْعًا». لذا دولت خادم است و صاحب خانه مردانند. وقتی امام (ره) می‌گوید من خادم مردم هستم، تعارف نمی‌کند. حضرت امام در ولایت فقیه خود می‌فرماید در اصل همه رهبراند. ولی هر کسی مسئول کار خودش است. «کلکم راع و کلکم مسؤؤل عن رعیتیه». هر کسی در حد کاری که انجام می‌دهد، رهبر و مسئول است. در نظام سلطنت شاه منشا قدرت است و حق دارد ولی تکلیف ندارد. یعنی یک نوع استبداد بسیط است.

حکومت عربستان مردم را جزء اموال خود و مملوک خود می‌داند. اما در اسلام رابطه‌ی بین دولت و مردم از حاکم و محکوم، ظالم و مظلوم که رابطه عمودی است به رابطه افقی تبدیل شده است. یعنی به رابطه امام و مأمون تبدیل شده است. یعنی رابطه ولی و تحت ولایت. مثل رابطه پدر و مادر و فرزند. در این نظام مالک مردم‌اند. امامت هدایت را به عهده دارد و مکتب نقشه این راه است. لذا جمهوری حقیقی خود مردم هستند که حاکم‌اند و دولت کارش را از طریق مردم اعمال می‌کند.

|| جایگاه قوای مختلف در این نظام چگونه تعریف می‌شود؟ در نظریه امامت و امت موضوع تفکیک قوا از بین نمی‌رود؟

اولاً تفکیک قوا یک تکنولوژی و سازوکار است. دوماً باید بدانیم تفکیک قوا کار مونتسکیو نبوده است بلکه تئوریزه کردن تفکیک قوا کار او بوده است. در کتاب غزالی طوسی، در ابتدای کیمیای سعادت، عین این سه قوه را مطرح می‌کند. ارسطو سه قوه را مطرح کرده است. لذا چیز جدیدی نیست. شما در اسلام از اول مناصب و مراجع سه‌گانه را دارید. منصب افتا، منصب خلافت و منصب قضا را دارید. هیچ وقت هم اینها یکی نبوده است.

در زمان امیرالمومنین این نقل را داریم که یک یهودی جلوی حضرت را می‌گیرد و به بهانه‌ای پیش قاضی می‌برد پس قاضی مستقل نبوده است. یک یهودی

اهل ذمه خلیفه مسلمین را پیش قاضی می‌برد و از او شکایت می‌کند. این نشان می‌دهد قاضی وجود داشته و مستقل بوده است.

امیرالمومنین مالک را بعنوان امیر و والی به مصر فرستاد که بقیه را خودش تعیین کند. ولی برای ایران دو نفر را فرستاده است، یک نفر والی یک نفر مفتی که برای مردم فتوا بدهد. برای یمن پنج نفر را فرستاده بودند. لذا والی به معنی قوه مجریه را با مفتی و... تفکیک نموده است.

یک والی، یک مفتی، یک قاضی، یک نفر برای جمع‌آوری مالیات و یکی هم امیر فرمانده نظامی برای یمن فرستاده است. بسته به شرایط هر سرزمین این امر متفاوت بوده است. پس بنابراین تفکیک قوا در اسلام بوده و یک نوع سازوکار است و اجرا شده است.

اسلام حدود را مطرح می‌کند. اجتهاد استنباط احکام شرعی است. مثلاً مقدار دیه را مشخص می‌کند یعنی یک مجتهد اجتهاد می‌کند. لذا این به مجلس می‌رود و قانون می‌شود و ضمانت پیدا می‌کند. مجلس در اصل دیه نمی‌تواند ورود کند چون مربوط به اسلام است. لذا نسبت تفکیک قوا و امامت اینگونه قابل تبیین است.

|| نظام امامت و امت در جمهوری اسلامی در این سی و هفت سال آزموده شده است. با توجه به اینکه ما به همه اهدافمان در این نظام نرسیدیم، به نظر شما کارآمدی این الگو اصل این نظریه را زیر سوال نمی‌برد؟

ما در اینجا دو بحث داریم. یکی ظرفیت اسلام و این نظام است و یکی مقتضیات است. لذا دو اصل داریم، یکی قدر متقین و قدر مقدور. قدر متقین این است که ما تشخیص می‌دهیم این نظام این ظرفیت را دارد. اما اینکه ما چقدر می‌توانیم و مقتضیات چقدر اجازه می‌دهد یک بحث دیگر است. دوم اینکه ما کارآمدی‌ها را باید همیشه با اقران مثلاً کشورهای همسایه مقایسه کنیم. مشخص است که ما از آنها خیلی جلوتریم. فشارهایی که امریکا بر ما وارد کرد بر هر که وارد کرده بود، فرو پاشیده بود. کارآمدی این نیست که همه مشکلات را حل کرده باشیم، مگر ما در دنیا بهشت برین داریم و مشکلات و بحرانی نداریم؟ همه جا این مطالب هست. اما ما در اینجا باید ببینیم که می‌سوراتمان چیست.

دشمن می‌داند که شما زیر ساخت فکری و پیشینه مدنی و پشتوانه مکتبی دارید و در منطقه و جهان اثرگذار هستید. او ظرفیت‌ها و زمینه‌ها را می‌بیند. کسی‌نجر رسماً می‌گوید که ایران در حال تمدن‌سازی است و آن را از آسیای میانه تا مدیترانه گسترش می‌دهند. به هر حال ظرفیتی وجود دارد که می‌گوید و دروغ نیست. حسنین هیکل که بزرگترین تحلیل‌گر و استراتژیست جهان عرب بود و مشاور عالی ناصر هم بوده است گفته بود ایران تمدن خود را ایجاد می‌کند. ایران از راه قلب‌ها می‌آید.

این دو تحلیل نشان می‌دهد که ظرفیت عظیمی وجود دارد. اما نسبت به ظرفیت‌ها و زمینه‌ها خیلی ضعف و ناکارآمدی و ناکامی داریم که باید اصلاح شود. ما نسبت به اهداف و ارزش بزرگمان و این مردم و این اسلام و این نظام خیلی عقب هستیم.

در گفتگو با مهر عنوان شد؛

تحولات عالم اندیشه آوینی را تایید می کند/ ظرفیت های قلم شهید آوینی



انری تولید شده باشد، چه ادبیات داستانی باشد و چه تئاتر یا سینما و گرافیک و... موضوع اصلی انقلاب است. این مهمترین کارکردهای آثار آقا مرتضی است.

از یک جهت به نظر می رسد توجه به آخرالزمان و موعود در اندیشه شهید آوینی جایگاه ویژه ای دارد؟

سید مرتضی آوینی تناظری را بین قصه آفرینش انسان و حضرت آدم و زندگی جمعی انسان ها قائل است. در این تاریخی که خودش می گوید یک شبانه روز بر مدار ۱۴۰۰ سال می چرخد می گوید الان در این تاریخ با انقلاب اسلامی شاهد توبه تاریخی بشر هستیم و بعد از این دوره سیر صعودی انسان شروع می شود. انقلاب اسلامی را به تعبیری مقدمه ظهور می داند و آن را عصر قبل از ظهور می نامد. آوینی حرفها را در مورد سرنوشت بشر به صورت خیلی کلی بیان می کند مثل اینکه فصل الخطاب با انسان کامل است و لاغیر.

در انتهای مقاله آغازی بر یک پایان می گوید: «حتی اگر هیچ برهان دیگری در دست نداشتیم، ظهور انقلاب اسلامی _ و بهتر بگوییم، بعثت تاریخی انسان در وجود مردی چون حضرت امام خمینی (س) برای من کافی بود تا باور کنم که عصر تمدن غرب سپری شده است و تا آن وضع موعود که انسان در انتظار اوست فاصله ای چندان باقی نمانده است. حقیقت دین را باید نه در عوالم انتزاعی، که در وجود انسانهایی جست که خلیفه الهی مبعوث شده اند. فصل الخطاب با انسان کامل است و لاغیر.» از این جهت تفکر موعود گرایانه است.

آیا شما سیر مطالعاتی برای خواندن آثار شهید آوینی طراحی نموده اید؟ چطور می توان این آثار را مطالعه کرد؟

ما سعی کردیم مقاله به مقاله یک سیر مطالعاتی برای قشر دانشجو و بالاتر تنظیم کنیم. یک طرحی به نام نسیم حیات وجود دارد که جدول مقالات و ترتیب آنها در آنجا توضیح داده شده است. هم به لحاظ سطح و هم به لحاظ مبانی این سیر در نظر گرفته شده است. این سیر طوری تنظیم شده است که تسلطی بر آثار شهید آوینی برای کسی که آن را مطالعه می کند به وجود بیاید.

یک وبگاه هم به همین اسم نسیم حیات وجود دارد که علاقمندان می توانند به آن مراجعه کنند. در سه سطح این طرح دسته بندی شده است و سعی شده یک جامعیتی وجود داشته باشد و همه دوازده کتابی که از شهید آوینی به عنوان مجموعه آثار چاپ شده در بر گرفته شود. مقداری از مباحث این طرح در مورد شناخت عالم جدید است، مقداری چگونگی مواجه شدن ما با عالم جدید با توجه به داعیه تفکری ما را توضیح می دهد و مقداری از مباحث هم در مورد این است که این داعیه ما آیا منجر به عبور از عالم جدید و پدید آوردن یک عالم نو خواهد شد و آیا شهید آوینی برای این قضیه راه حلی دارد یا نه؟

سید مرتضی آوینی یک تجربه و سرمایه برای اهل جغرافیای انقلاب اسلامی است. اینکه ما اساسا با سرمایه های خود چه می کنیم و چرا به سرمایه های خود بی اعتنا هستیم بحثی جداگانه است که باید به آن پرداخته شود. آنچه درباره آوینی مطرح است این است که وی همیشه به عنوان آوینی فیلمساز یا آوینی هنرمند شناخته شده است و قلم آوینی که مقام معظم رهبری او را «سید شهیدان اهل قلم» نام نهادند، مورد توجه واقع نشده است.

مروری بر آثار سید مرتضی آوینی و پتانسیل ها و ظرفیت های اندیشه شهید آوینی موضوعی، در خور تأمل و بررسی چند باره است. غالباً اگر فردی در دست با آوینی مواجه شود به اندیشه ایشان جذب می شود و تحت تأثیر شدیدی قرار می گیرد. به مناسبت سالگرد شهادت شهید آوینی برای بررسی برخی از رویای اندیشه این شهید به سراغ حجت الاسلام عباس محسنی رقتیم، عباس محسنی در موسسه روایت فتح یازده سال مدیر تنظیم و نشر آثار شهید آوینی بوده است. مشروح گفتگوی مهر را در ادامه می خوانید؛

به طور کلی مختصات فکری شهید آوینی را تبیین کنید.

یکی از اتفاقاتی که در دستگاه تقدیر الهی افتاده ظهور شخصیت هایی است که در انقلاب حضور داشتند. کسانی مثل آوینی بودند که تا سال ۵۷ هیچ بروز و ظهور انقلابی نداشتند و حتی بعید به نظر می رسید که چنین آدم هایی با انقلاب پیوند بخورند. اینگونه به جریان تقدیر الهی بیشتر پی می بریم که خدا ذخیره های خود را چگونه یکی یکی متولد کرده و پرورش می دهد و در روز واقعه تحویل واقعه می دهد.

اساساً جنگ در نگاه آوینی نیز به همین دلیل اهمیت دارد چرا که عرصه پرورش و ظهور انسان هایی است که از مرگ نمی ترسند.

شهید آوینی جمله ای دارد که می گوید ما به تعداد شهیدایمان کربلا را فتح کردیم. یعنی به تعداد شهیدایمان پیروز شدیم. ظهور یک انسان اینچنینی که فارغ از ترس و خصوصاً فارغ از ترس از مرگ است آن هم تحت امر ولایت، و کاملاً بر اساس اراده و آگاهی و فهم و تبعیت از ولی در سلسله ولایت قابل تأمل است. جنگ فی نفسه واقعه خوشایندی نیست. اما جنگ عرصه ظهور انسان هایی است که وجه ترسیدن از مرگ در آنها بازر است. اما قسمت دیگر ماجرا فهم اتفاقی است که در عالم افتاده است. ما درگیر مواجهه نظری و عملی با تمدن هستیم. این تمدن یک مفهوم انتزاعی نیست و ماهیتاً و از نظر سیطره هیچ وقت اینگونه نبوده است که کل کره زمین تحت سیطره یک تمدن قرار بگیرد. بخشی از فعالیت های شهید آوینی این بوده است که این فهم درست را به ما بدهد. تا حالا هیچ تمدنی نتوانسته است که بر سراسر کره زمین حاکمیت علی الاطلاق داشته باشد و نظام های اقتصادی، سیاسی، آموزشی، فرهنگی، نظام های مختلف زندگی بشر را شکل داده و همه بشر را به یک شکل در بیاورد. کدام تمدنی توانسته فرهنگ و تفکر خود را به ابزار و روش تبدیل کند؟ ابزار و روشی که الان تمام دنیا خود را به آن نیازمند می بینند و با اشتیاق کامل به سمت آن می روند. کدام فرهنگ و تمدن بوده که چنین تأثیری در جغرافیای عالم داشته باشد و بحران های مختلف به وجود بیاورد؟ لذا مسائلی که تمدن جدید غرب به وجود می آورد جهانی است و با تمدن های دیگر قابل قیاس نیست. ما باید با گذر از این تمدن به وضع موعود خود برسیم.

ظرفیت های فکری شهید آوینی که شناخت آن ضرورت امروز جامعه ما است، چیست؟

یکی از این ظرفیت ها شناخت صحیح غرب است، دوم شناخت صحیح این زمانه است که به شناخت درست انقلاب اسلامی برمی گردد و سوم این است که راه حل های انقلاب اسلامی برای عبور از عالم جدید و مواجهه با آن چیست؟ این سه بحث از مهمترین نتایجی است که با خواندن آثار آوینی برای ما ممکن می شود. منتهی تقریباً موضوع اصلی تمام آثار شهید آوینی تحول و انقلاب اسلامی است. به هر بهانه ای که

به طور کلی مختصات فکری شهید آوینی را تبیین کنید.

یکی از اتفاقاتی که در دستگاه تقدیر الهی افتاده ظهور شخصیت هایی است که در انقلاب حضور داشتند. کسانی مثل آوینی بودند که تا سال ۵۷ هیچ بروز و ظهور انقلابی نداشتند و حتی بعید به نظر می رسید که چنین آدم هایی با انقلاب پیوند بخورند. اینگونه به جریان تقدیر الهی بیشتر پی می بریم که خدا ذخیره های خود را چگونه یکی یکی متولد کرده و پرورش می دهد و در روز واقعه تحویل واقعه می دهد.

مرتضی آوینی کسی است که قبل از انقلاب از طریق فلسفه، هنر، سینما، ادبیات و موسیقی، غرب را به جان آزموده است و اگر مفهومی از لحاظ دینی به عنوان کفر به طاغوت داریم این را در عمل تجربه کرده است. یعنی کفر به غرب را تجربه کرده است. با وقوع انقلاب اسلامی آوینی درکی از انقلاب، زمانه و واقعه ای که اتفاق افتاده از خود بروز و ظهور می دهد که شاید از چشم بقیه افرادی که فعال هستند غایب باشد. بعضی از مبارزین قبل از انقلاب، انقلاب را منحصر در مبارزه با رژیم ستم شاهی می دیدند. نگاه اینها به انقلاب ممکن است خیلی محدود باشد. ولی حضرت امام (ره) به انقلاب نگاهی تاریخی دارند. جایگاه انقلاب چه از لحاظ تحولاتی که در فرد صورت می گیرد و چه از نظر تحولاتی که در جمع خودمان به عنوان جغرافیای اسلامی اتفاق می افتد و چه تأثیراتی که روی ملل دیگر دارد قابل تأمل است. یکی از اتفاقاتی که از قبل آوینی افتاده این است که او انقلاب را از لحاظ نظری به تاریخ بشری پیوند داده و در نسبت با تاریخ بشری آن را فهم کرده است.

آوینی اگر آن تجربه قبل از انقلاب را نداشت و این راه را تا آخر طی نکرده بود و هنوز در هوا و هوس دموکراسی یا حقوق بشر و رسیدن به توسعه یافتگی، بود اتفاق مهمی نمی افتاد. در این دستگاه تقدیر خیلی مهم است که فردی مثل آوینی پرورش پیدا کرده و نهایتاً آنجایی که باید، ظهور و بروز پیدا کند. لذا آثار آوینی چنین ارمغانی برای ما به دنبال دارد که ما جایگاه انقلاب اسلامی را در نسبت با سرنوشت بشر بنوانیم ببینیم. خیلی کم در این مورد صحبت شده و حتی همان موقع که آثار شهید آوینی منتشر شد، صحبت کردن در این خصوص یک نوع شعار به حساب می آمد. اما تحولاتی که در عالم افتاده مسائل مورد نظر آوینی را تایید می کند.

به عنوان نمونه وی در کتاب فردایی دیگر، رساله آخرین دوران رنج فرازی دارد که می گوید: «ترس از مرگ بزرگترین ضعف بشر است و ازدهای قدرت که همان شیطان اساطیری است، حاکمیت خویش را بر ضعف های بشر بنیاد نهاده است و از همه بیشتر بر ترس از مرگ، ازدهای قدرت هنگامی امید از ایران بازگرفت که خالایق را فارغ از ترس یافت، ترس از مرگ، و از این پس، باید منتظر باشیم که این تجربه در بسیاری از سرزمینهای کره زمین تکرار شود.» باور می کردید این تجربه در مورد حزب الله لبنان اتفاق بیفتد که به یک قدرت منطقه ای تبدیل شده است؟ یا



استاد اقتصاد دانشگاه امام صادق (ع)؛

اقتصاد مقاومتی، احیای گفتمان اقتصادی انقلاب است / تفاوت های اقتصاد مقاومتی با ریاضت اقتصادی

گفتگو: عباس پنجاه

نظام اقتصادی اسلام بازتاب پرتوهای مکتب اقتصادی اسلام در آینده زمان و مکان خواهد بود. حال اقتصاد مقاومتی نسخه معاصر نظام اقتصادی اسلام است.

خطایی که اینجا رخ می دهد این است که عده ای ارتباط اقتصاد مقاومتی را با مکتب قطع می کنند و اقتصاد مقاومتی را کارایی اقتصادی تفسیر کرده و این کارایی را در چارچوب لیبرالیسم تعریف می کنند. برای آنها یک اقتصاد ضد دینی مطلوب است و جالب اینجاست از مبانی فلسفی اقتصادی ضد دینی برای تبیین اقتصاد مقاومتی استفاده می کنند. مثلاً برخی دولتمردان با نگاه لیبرال اقتصاد مقاومتی را دنبال می کنند. گاهی بر آزادسازی تأکید می کنند که این آزادسازی منجر به کارایی شود. در حالی که آزادسازی که مبتنی بر لیبرالیسم است باعث انحصار شدید، تاراج ملت ها، رشد یک درصد جامعه و استعمار ۹۹ درصد می شود و این کشور هم تحت سلطه کشور قوی تری قرار می گیرد که منافع آنها هم بر باد می رود.

برخی دولتمردان با نگاه لیبرال اقتصاد مقاومتی را دنبال می کنند

مبانی غیر دینی در اقتصاد فقط زمانی به نفع کشور است که آن کشور سلطه گر باشد. یعنی هم انگیزه سلطه گری داشته باشد و هم توان آن را. مبانی اقتصاد ضد دینی به نفع این کشورهاست چون می توانند با آن ملت ها تاراج کنند، کاری که الان دارند می کنند. بنابراین کشورهایی که نمی خواهند و یا نمی توانند سلطه گر باشند قطعاً اقتصاد دینی را باید مبنا قرار دهند وگرنه به تاراج می روند. از این جهت یک ارتباط سیستماتیک بین اقتصاد مقاومتی و اقتصاد اسلامی وجود دارد که رهبری در مقدمه ابلاغ سیاست های کلی اقتصاد مقاومتی می فرمایند عینیت بخشنده نظام اقتصادی اسلام است. باید به این امر توجه شود. در حالی که خیلی از کسانی که الان اقتصاد مقاومتی را تبیین می کنند می گویند که اقتصاد مقاومتی با مبانی ارزشی ارتباطی ندارد.

اساسی ترین خطوطی که به عنوان فاکتورهای اقتصاد مقاومتی مطرح است، چیست؟

ما در سه سطح می توانیم به اقتصاد مقاومتی بپردازیم؛ یکی سطح مبانی است که در آنجا فلسفه اقتصاد مقاومتی مطرح است که بخشی از مطالب آن را خدمت شما عرض کردم که بپذیریم فلسفه اقتصاد مقاومتی، اقتصاد اسلامی است. بحث

مهره فشار دشمن خواهد شد، لذا این بحث را مطرح کردند. سال ۹۲ سیاست های کلی ابلاغ شد اما در طول سال ۹۳ و ۹۴ که دو سال از ابلاغ آن می گذرد، اقدام مناسبی در راستای اقتصاد مقاومتی صورت نگرفت و از طرفی ضرورت این الگوی اقتصادی برطرف نشده و در این دو سال توسط مسئولین اهمال کاری شد.

اقتصاد مقاومتی، احیای گفتمان اقتصادی انقلاب اسلامی است و مختص شرایط تحریم نیست، همیشه به این الگو نیاز بوده و اصلاً مبنا همین بوده، اقتصاد مقاومتی همان اقتصاد قانون اساسی است

لذا به خاطر این ضرورت، رهبری دوباره این بحث را مطرح کردند. من فکر می کنم عنوان اصلی امسال «اقدام و عمل» است. یعنی تکیه اصلی بر این موضوع است وگرنه همه این سال ها سال های اقتصاد مقاومتی بود.

ما اقتصاد مقاومتی را به عنوان یک ابزار در نظر می گیریم یا اینکه اقتصاد مقاومتی ریشه در مبانی اسلامی ما دارد؟ مثلاً ایاتی در قرآن به استفاده غیر سفیهانه از اموال و منابع تأکید دارد، لذا سوال من این است که اقتصاد مقاومتی در کجا با اقتصاد اسلامی پیوند می خورد؟

اقتصاد مقاومتی از بطن و ریشه اقتصاد اسلامی نشأت می گیرد. معارف اقتصاد اسلامی سه بخش دارد؛ مکتب اقتصادی اسلام، نظام اقتصادی اسلام و علم اقتصاد اسلامی سه بخش معارف اقتصاد اسلامی هستند حضرت آقا می فرمایند که اقتصاد مقاومتی عینیت بخشنده نظام اقتصادی اسلام است. یعنی اقتصاد مقاومتی در مجموعه معارف اقتصاد اسلامی به بحث نظام اقتصادی اسلامی مربوط است که این نظام بازتاب پرتوهای مکتب اقتصادی اسلام در آینده زمان و مکان است.

اقتصاد مقاومتی از بطن و ریشه اقتصاد اسلامی نشأت می گیرد، مکتب اقتصادی اسلام، نظام اقتصادی اسلام و علم اقتصاد اسلامی سه بخش معارف اقتصاد اسلامی هستند

مکتب اقتصادی اسلام نیز همان دستورالعمل زندگی اقتصادی در اسلام است. همه پایداری و ناپایداری در اقتصاد، مکتب اقتصادی اسلام خواهد بود. مثلاً نباید ربا وجود داشته باشد، باید عدالت برقرار باشد، بهره دوری باید افزایش پیدا کند، نباید اسراف صورت بگیرد و... همه اینها مکتب اقتصادی اسلام خواهد بود. این پایداری و ناپایداری بستری زمان و مکان باید به فعلیت برسد. وقتی اینها به فعلیت برسد یک نظام شکل می گیرد که این نظام اگر مبتنی بر آن مکتب باشد، نظامی اسلامی خواهد بود. یعنی

سال ۱۳۹۵ از سوی رهبری معظم انقلاب به سال اقتصاد مقاومتی، اقدام و عمل نامگذاری شد. رهبر انقلاب از سال ۸۹ بر اقتصاد مقاومتی تأکید داشتند و دو سال پیش نیز سیاست های کلی اقتصاد مقاومتی را ابلاغ کردند. لذا برای بررسی بیشتر شعار سال و تبیین فاکتورهای اقتصاد مقاومتی و همچنین نقد برخی نگاه های انحرافی نسبت به اقتصاد مقاومتی به سراغ حجت عبدالملکی پژوهشگر اقتصاد مقاومتی و عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع) رفتیم. متن زیر مشروح گفتگوی مهر با این استاد دانشگاه است.

به عنوان مقدمه و ورود به بحث بفرمایید که دلیل نامگذاری سال به اقتصاد مقاومتی، اقدام و عمل از سوی رهبر انقلاب چه بوده است؟

ما در بخشی از مسیر تدام انقلاب اسلامی هستیم که به عصر شکل گیری تمدن نوین اسلامی نزدیک شده ایم، لذا تمدن غرب نمی خواهد اجازه دهد که تمدن نوین اسلامی شکل بگیرد. آنها برای اینکه انقلاب اسلامی را مهار کنند به آخرین ابزار خود یعنی اقتصاد مستمسک شدند که از این طریق بتوانند جلوی شکل گیری تمدن اسلامی را بگیرند.

رهبر انقلاب از نیمه دوم دهه هشتاد که تحریم با سرعت فعلی آغاز نشده بود هشدار دادند که جنگ بعدی ما در فضای اقتصادی خواهد بود. لذا هنوز تحریم ها آغاز نشده بود که رهبری روی تولید ملی و کاهش وابستگی به نفت تأکید داشتند.

تمدن غرب برای مهار شکل گیری تمدن اسلامی به آخرین ابزار خود یعنی اقتصاد مستمسک شده است

این تأکیدات قبل از این هم در قانون اساسی و در مبانی فکری حضرت امام (ره) نیز ذکر شده است؛ یعنی به نوعی این نگاه در بطن انقلاب اسلامی وجود داشته است.

دقیقاً همینطور است. اقتصاد مقاومتی در واقع احیای اقتصاد قانون اساسی است. احیای گفتمان اقتصادی انقلاب اسلامی است. همیشه به این الگو نیاز بوده و اصلاً مبنا همین بوده است. بعضی می گویند اقتصاد مقاومتی مختص شرایط تحریم است، خیر؛ اقتصاد مقاومتی همان اقتصاد قانون اساسی است که در آن به شکل گیری یک اقتصاد قدرتمند در مسیر شکل دهی تمدن نوین اسلامی احتیاج داریم.

در سال های اخیر رهبری پیش بینی کردند که ما خیلی بیشتر از قبل به قوه اقتصادی نیازمندیم چون این بحث

دوم برنامه‌های اقتصاد مقاومتی است که در رکن دارد؛ یکی تقویت تولید ملی است و دیگری تقویت فرهنگ جهادی یا جهاد اقتصادی است. یعنی برنامه‌ریزی اقتصادی باید در راستای تقویت این دو رکن باشد. بحث سوم نیز که باید بر آن تاکید شود آثار اقتصاد مقاومتی است. اقتصاد مقاومتی سه اثر مهم دارد که عبارتند از اینکه منجر به پیشرفت اقتصادی، رفاه عمومی و استقلال اقتصادی خواهد شد.

اقتصاد مقاومتی سه اثر مهم دارد که عبارتند از اینکه منجر به پیشرفت اقتصادی، رفاه عمومی و استقلال اقتصادی خواهد شد

اگر بخواهیم به اقتصاد مقاومتی بپردازیم باید به هر سه بحث بپردازیم ولی متأسفانه اشتباهاتی در هر سه اینها اتفاق می‌افتد. مثلاً در بحث مبنای عده‌ای می‌گویند اقتصاد مقاومتی به اسلام مربوط نیست و همین کاری که آمریکا و ژاپن انجام می‌دهند، مد نظر است. در بخش برنامه‌ها می‌گویند اقتصاد مقاومتی همان چیزی است که در دنیا بر مبنای لیبرالیسم انجام می‌شود که همان آزادسازی، مقررات‌زدایی، ورود به سازمان تجارت بین الملل و... است. یعنی در تفسیر آن اشتباه اتفاق می‌افتد. برخی نیز طوری وانمود می‌کنند که اقتصاد مقاومتی معادل ریاضت اقتصادی است و در لسان خیلی از کارشناسان اقتصاد مقاومتی معادل ریاضت اقتصادی تفسیر می‌شود.

برخی طوری وانمود می‌کنند که اقتصاد مقاومتی معادل ریاضت اقتصادی است

این در حالی است که ما بین دو راهی ریاضت و اقتصاد مقاومتی قرار داریم و باید یکی از این‌ها را انتخاب کنیم. کسانی نیز در مسیر پیشرفت اقتصادی که یکی از ثمرات اقتصاد مقاومتی است، دچار اشتباه می‌شوند و پیشرفت اقتصادی منهای غرب را ممتنع می‌دانند. از همین جا ریشه اقتصاد مقاومتی زده می‌شود و می‌بینیم که در شعار به اقتصاد مقاومتی تاکید می‌شود اما در عمل اقدامی که در راستای اقتصاد مقاومتی باشد انجام نمی‌شود، بلکه در عمل همان نظریه توسعه وابسته پیگیری می‌شود. نظریه توسعه وابسته این است که پیشرفت منهای غرب ممکن نیست. بنابراین در هر سه بحثی که مطرح شد انحراف و التقاط وجود دارد. مقدمه اقتصاد مقاومتی نمک‌زدایی از این حرف‌های خلاف واقع و انحرافات در مبنای، برنامه‌ها و آثار اقتصاد مقاومتی است.

انحرافات است که شما به آن اشاره کردید می‌تواند به عنوان یکی از مشکلاتی که بر سر راه تحقق اقتصاد مقاومتی وجود دارد، مطرح باشد، از نظر شما به چه مشکلات دیگری می‌توان اشاره کرد؟

ما برای اینکه اقتصاد مقاومتی را محقق کنیم به باور و عمل احتیاج داریم. اگر این دو وجود نداشته باشد اقدامی نمی‌واند صورت بگیرد. یکی از مشکلات ما در بخش باور است که هنوز عده‌ای اقتصاد مقاومتی را درک نکرده‌اند و کارآمدی آن را متوجه نشده‌اند. در میان نهادها و مسئولین مختلف کسانی را هم داریم که به اقتصاد مقاومتی باور دارند ولی عمل باید صورت بگیرد. یکی از کارهایی که در موضوع اقتصاد مقاومتی مطرح است بحث استفاده از کالای داخلی است. ما این را قبول کرده‌ایم و بر آن باور داریم. به خاطر عدم توجه به این موضوع لطمه خورده ایم و اقتصاد ما شکننده و استقلال اقتصادی مختل و پیشرفت اقتصادی متوقف شده است، اما همچنان اصرار داریم که از کالای خارجی استفاده کنیم.

به عنوان مثال دولت وقتی می‌خواهد برنامه اقتصاد مقاومتی را مطرح کند، این امر را در برنامه می‌گنجانند که

باید سهم صندوق ذخیره ارزی از درآمدهای نفتی افزایش پیدا کند اما در عمل در برنامه ششم به شدت چانه‌زنی می‌کند که سهم صندوق توسعه ملی پایین بیاید. به طور کلی احکام برنامه ششم منطبق بر سیاست‌های کلی این برنامه تنظیم نشده است.

بعضی از دستگاه‌های دولتی که به اقتصاد مقاومتی باور دارند به متخصصین این امر مراجعه نمی‌کنند تا از آنها در این خصوص برنامه بخواهند

لذا چرا اقدام و عمل اتفاق نمی‌افتد؟ بخشی به خاطر این است که طراحی درست انجام نمی‌شود. دقیقاً مانند ورزشکاری است که باور دارد می‌تواند قهرمان شود ولی این کافی نیست و به برنامه احتیاج دارد. بخش دیگر از این حیث است که کسانی که باید عمل کنند توان و دانش کافی را ندارند و از دیگران نیز برای این کار کمک نمی‌گیرند. بعضی از دستگاه‌های دولتی که به اقتصاد مقاومتی باور دارند به متخصصین این امر مراجعه نمی‌کنند تا از آنها در این خصوص برنامه بخواهند. اینها موانعی است که می‌توان به آن اشاره کرد.

اشاراتی به بحث سیاست‌ها داشتید، بفرمایید که به خصوص در این دو سالی که از ابلاغ سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی می‌گذرد، سیاست‌های پولی، مالی و تجاری ما در راستای اقتصاد مقاومتی چه بوده است؟

یکی از ابزارهای جدی مدیریت اقتصادی یک کشور سیاست‌های اقتصادی است که البته ابزارهای دیگری نیز وجود دارد. مثلاً سیاست‌های فرهنگی و یا دیپلماتیک یک کشور در قدرت اقتصادی آن موثر است. در بخش فرهنگی به عنوان مثال نظامی که فرهنگ تبلیغی و خمودی را ترویج می‌کند خود به خود اقتصاد را تضعیف می‌کند. در بخش دیپلماتیک، تفکری که وابستگی و رعب و هراس از دشمن را ترویج می‌کند ناخواسته در حوزه اقتصاد ضعف ایجاد می‌کند. برعکس نظامی که فرهنگ کار و تلاش را ترویج می‌کند و یا استقلال و قدرتمندی و اقتدار را ترویج می‌کند، اقتصاد را پیشرفت می‌دهد. چون در سایه باور به این اقتدار، تولیدکننده و فعال اقتصادی احساس هویت می‌کند. تفکری که وابستگی و رعب و هراس از دشمن را ترویج می‌کند ناخواسته در حوزه اقتصاد ضعف ایجاد می‌کند اما مهمترین سیاست‌ها، همان سیاست‌های اقتصادی‌اند که چهار دسته دارند و سیاست‌های پولی، مالی، درآمدی و تجاری را شامل می‌شود. در چند سال اخیر متأسفانه این سیاست‌ها به سمت اقتصادی مقاومتی حرکت نکرده‌اند و این سیاست‌ها آنگونه که باید، تقویت کننده ارکان اقتصاد مقاومتی نیستند. به عنوان مثال در سیاست‌های حوزه پولی، حجم پول به شدت افزایش پیدا می‌کند اما سیاست‌های پولی ما نتوانسته این پول‌ها را به سمت تولید جهت بدهد تا باعث تقویت تولید شود. سیاست‌های مالی ما در بُعد مخارج دولت به سمت مخارج عمرانی نرفته است در صورتی که آنچه به تولید کمک می‌کند مخارج عمرانی است.

این سیاست‌ها بجای اینکه صرف پشتیبانی از تولید و یا عمران شود بیشتر به سمت مخارج جاری و بعضاً خرج‌های غیر ضروری و پرداخت حقوق‌های بزرگ به مدیران دولتی شده است که مقدار قابل توجهی نیز می‌باشد. سیاست‌های تجاری ما با واردات مقابله و یا صادرات ما را نیز تقویت نکرده است. الان صحبت از این است که تراز ما در واردات و صادرات مثبت شده است اما باید گفت صادرات و واردات ما در سال‌های گذشته هر دو منفی بوده است اما وارداتمان منفی تر بوده است. اکنون واردات ما ۲۲ درصد و صادرات ما ۱۶ درصد کم شده است.

این اقتصاد مقاومتی نیست.

اگر صادرات ما یک درصد نیز کم شود این لطمه است. لذا سیاست‌های تجاری منجر به تقویت صادرات نشده است. در بحث سیاست‌های مالی نیز بودجه دولت همچنان وابسته به بودجه نفت است و این وابستگی بیشتر شده است. در بودجه ۹۵ این وابستگی تقریباً دو برابر شده است. این در حالی است که بودجه ۹۴ با فروش ۱.۲ میلیون بشکه نفت بودجه تامین می‌شده است اما در بودجه ۹۵ به فروش ۲.۳ میلیون بشکه فروش نفت خام در روز احتیاج داریم. لذا دو برابر شده است. یکی از اجزای سیاست‌های مالی، سیاست‌های مالیاتی است. سیاست‌های مالیاتی تقویت کننده تولید ملی نیست.

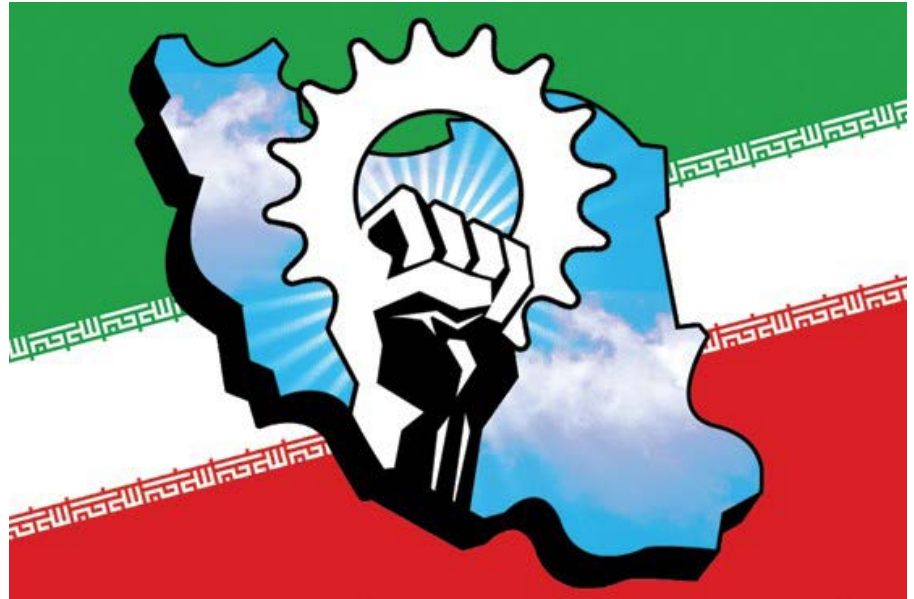
این سیاست‌ها اگر نتواند جلوی فرارهای مالیاتی را بگیرد و منابع کسب شده را به زیرساخت تبدیل کند، در راستای اقتصاد مقاومتی نخواهد بود. سیاست‌های بانکی اگر به نحوی باشد که بجای اینکه تولید را تقویت کند، تقاضا را افزایش دهد مانند آنچه در بخش مسکن شاهد آن هستیم اثر توری می‌خواهد داشت و در راستای اقتصاد مقاومتی نیست. در نهایت باید گفت سیاست‌های مفیدی هم وجود داشته اما در جمع بندی نمره خوبی نمی‌توان به این سیاست‌ها داد.

یک برنامه منسجمی که برای اجرای اقتصاد مقاومتی لازم است، باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد و دولت برای تدوین چنین برنامه‌ای چه موضوعاتی را باید مد نظر قرار دهد؟

برای کارآمدی یک برنامه باید به جوانب اصلی حتما توجه شود و اولویت‌بندی‌ها هم رعایت شود. محورهای اقتصاد مقاومتی یکی سیاست‌های ۲۴ گانه ابلاغی توسط رهبر انقلاب است و دیگری مجموعه‌ای از اقدامات اساسی در اقتصاد مقاومتی است که رهبری امسال در حرم رضوی بر ده مورد آن تاکید ویژه داشتند. باید این را در نظر بگیریم که ما چهار جبهه علمی، فرهنگی، سیاسی و اجرایی داریم که در هر یک از این جبهه‌ها دو گروه عمل کننده دولت (حاکمیت) و مردم وجود دارد. در ارتباط با یکی از این اقدامات ده گانه بطور مثال بحث اقتصاد دانش بنیان، برنامه‌ای که نوشته می‌شود باید مشتمل بر این هشت قسمت باشد. یعنی در هر چهار جبهه علمی، فرهنگی، سیاسی و اجرایی، نقش مردم و دولت مشخص باشد. هر کدام از این هشت قسم ممکن است چند برنامه احتیاج داشته باشند. معمولاً برنامه‌هایی که نگاشته می‌شود چند خلا دارد.

یک خلا این است که همه این چهار جبهه در نظر گرفته نمی‌شود. یعنی حرفی را می‌خواهیم به اجرا برسانیم که پیش از آن فرهنگ‌سازی آن اتفاق نیفتاده است و یا نظریه آن در دانشگاه‌ها و توسط نخبگان در بُعد علمی کامل نشده است. من ماه رمضان سال گذشته که در جمع اساتید خدمت رهبری انقلاب بودیم آنجا عرض کردم که جبهه فرهنگی در برنامه‌ریزی‌ها تعطیل شده است. لذا قانون‌گذاری بدون در نظر گرفتن فرهنگ محال است. قانون تنها ۵ درصد انحراف را می‌تواند اصلاح کند و ۹۵ درصد اقدام از طریق فرهنگ‌سازی باید انجام شود. این یک استاندارد بین المللی است و بر آن کار شده است. اگر شما بخواهید قانونی قرار دهید که استفاده از ماهواره را ممنوع کنید قبل از آن باید ۹۵ درصد جامعه را از طریق فرهنگ‌سازی اصلاح کرده باشید و این قانون تنها برای اصلاح آن ۵ درصد باقی مانده است.

لذا یکی از اشکالات این است که هر چهار جبهه با هم دیده نمی‌شود. حال این برنامه‌هایی که در این جدول بزرگ تنظیم می‌شود باید اهداف و زمانبندی مشخص داشته باشد، نظام نظارتی و منابع آن مشخص باشد تا آن



اسلامی. کلمات حکم به العقل حکم به الشرع. تعریف عقلانی اقتصاد مقاومتی این است که اقتصادتان را به نحوی طراحی کنید که برای تحقق اهداف خود بتواند از موانع مختلف عبور کند. اقتصادی که بتواند در شرایط دشمنی و دشواری و تهدیدات داخلی و خارجی به اهداف خود برسد یک اقتصاد مقاومتی است.

حال اقتصاد غرب اهدافی دارد که سعی می کند اقتصاد خود را طوری طراحی کند که با وجود همه موانع به اهداف خود برسد. همه کشورها عقلا به دنبال مقوم کردن اقتصاد خود هستند. پس این تعریف عقلانی اقتصاد مقاومتی است. ما در اقتصاد اسلامی هم همین را می گوئیم. اما آنچه ما می گوئیم با تعریف دیگر کشورها تفاوتی دارد و آن تفاوت در دو حوزه وجود دارد یکی در اهداف و دیگری در استراتژی ها. اهداف مبنایی ما در اقتصادمان اهداف مکتب اقتصادی اسلام است. زمینی شده این اهداف، اهداف اقتصادی انقلاب اسلامی است که همان پیشرفت اقتصادی، رفاه عمومی و استقلال اقتصادی است. اینها سه هدف اقتصاد مقاومتی ماست که اینها ممکن است اهداف اقتصادی کشورهای غربی نباشد.

مثلا ژاپن هیچ اصراری بر استقلال اقتصادی ندارد. بحث آنها حتی رفاه عمومی هم نیست. معنایی در ذات نظام اقتصادی غرب برای عدالت قابل تصور نیست. قطعاً خروجی لیبرالیسم عدالت نیست. بحث دوم تفاوت در استراتژی هاست. مکتب اقتصادی اسلام اهداف و همچنین چارچوبها و ضوابط برای رسیدن به هدف را نیز مشخص می کند. مثلاً می گوید برای رسیدن به هدف نباید ظلم کنید. اما در غرب مقوم سازی اقتصاد خود را بر مبنای گسترش نفوذ و سلطه خود بر دیگر کشورها قرار می دهند. هدف امریکایی ها سلطه بر دنیاست لذا اقتصاد خود را طوری تنظیم می کنند که کشورهای دیگر را به خود وابسته کرده و یا در آنها خرابکاری کنند. این چیزها در اقتصاد مقاومتی که از اسلام برمی خیزد، وجود ندارد.

در یک جاهایی هم برنامه اقتصاد مقاومتی با آنچه که غرب برای مقوم سازی اقتصاد خود می کند مشترک است. مثلاً تأکید بر اقتصاد دانش بنیان و افزایش کارایی بودجه در دولت و... از این دست است. اصولاً اقتصاد اسلامی با اینکه در مبانی با اقتصاد غربی متفاوت است در راهکارها گاهی به اشتراک می رسد. اقتصاد اسلامی راهکارهایی دارد که غرب قبول ندارد و بالعکس. اما اینکه مثلاً باید تولید ملی را تقویت کرد مسئله ای است که غربی ها هم در اقتصاد خود به آن توجه کردند.

بعد از جنگ دوم جهانی فرانسه و آلمان دو کشور ویران بودند. اینها برای اینکه اقتصاد خود را بازسازی کنند، سیاستهای خیلی قوی برای تقویت تولید ملی اتخاذ کردند. آمریکا قبل از اینکه بحث تجارت آزاد جهانی را مطرح کند در دو مقطع یکی قبل از جنگ اول جهانی و دیگری بین جنگ اول و دوم جهانی در یک فضای انزوا رفت تا تولید و دانش بومی خود را تقویت کند. البته ما برای این کار نیاز به انزوا نداریم. در کره و ژاپن در یک دوره ای مصرف کالاهای خارجی به شدت تقبیح شد که ما هم به این مسئله نیازمندیم.

البته باید گفت ما نمونه کامل مشابهی نداریم چون حداقل می توان گفت مبانی همه فعالیت های اقتصادی آنها غیردینی و ضددینی است. ما در اقتصاد اسلامی عبودیت را وسط می گذاریم و همه فعالیت های اقتصادی را بر مبنای آن قرار می دهیم اما در غرب اومانیزم محور قرار دارد. هر چند در این مسیر برخی اقدامات مشابه است ولی مبانی اصلی و اهداف و بخش قابل توجهی از برنامه ها کاملاً متفاوت است لذا مدل ما یک مدل کاملاً جدیدی است.

همین طور است. نوع تعاملات بین المللی در حوزه اقتصاد که دولت آن را پیگیری می کند در راستای اقتصاد مقاومتی نبوده بلکه در راستای منویات سیاسی دولت است. دولت در حوزه سیاست خارجی تعامل با غرب را محور موضوعات قرار داده و در این راستا همه برنامه های دیگر از جمله برنامه اقتصادی را تنظیم می کند. به این جهت بحثی که روی جذب سرمایه گذاری خارجی و بحث تعامل با جهان را مطرح می کند در راستای اهداف سیاست خارجی دولت است نه در راستای تقویت تولید ملی.

نوع تعاملات بین المللی در حوزه اقتصاد که دولت آن را پیگیری می کند در راستای اقتصاد مقاومتی نبوده بلکه در راستای منویات سیاسی دولت است

اگر این موضوع را انحراف در نظر بگیریم به این می رسیم که حداقل این امر موضوعی در اولویت نیست. شما در شرایطی که احتیاج به اقدام ضربتی دارید اولویتها را حتماً باید در نظر بگیرید. وقتی منابع داخلی هنگفت ما درگیر بوده و معتدل مانده است در چنین شرایطی تلاش برای جذب سرمایه گذاری خارجی دقیقاً مثال کسی است که در داخل خانه خود چاه آبی دارد ولی آن را رها کرده و در کوچه به دنبال کوزه های آب می گردد. ما در بهترین حالت می توانیم ده هزار میلیارد تومان سرمایه گذاری خارجی جذب کنیم. وقتی که هزار هزار میلیارد تومان سرمایه در داخل کشور دارید، یک درصد از آنچه در داخل دارید در خارج جستجو می کنید.

لذا در اقتصاد مقاومتی تمام تعاملات با بیرون اقتصاد باید موجب تقویت اقتصاد در درون شود. شما برای تقویت اقتصادی کشور نیاز به تعاملات با بیرون دارید اما نه هر نوع تعاملی. بیرون نگری با این ضابطه باید مورد توجه قرار گیرد که منجر به تقویت در اقتصاد دورن کشور شود. اگر بیرون نگری ما این باشد که تجارت خارجی خود را به نفع صادرات تقویت کنیم به نفع اقتصاد کشور است اما اگر خروجی این بیرون نگری منجر به افزایش وابستگی ما شود قطعاً ضد اقتصاد مقاومتی است. پس بیرون نگری به معنای هر مدل ارتباط اقتصادی خارجی نیست.

|| ما نمونه دیگری در کشورهای مختلف داریم که چیزی مشابه اقتصاد مقاومتی را اجرا کرده باشند؟ آیا اقتصاد مقاومتی مدلی بدیع است که جمهوری اسلامی مطرح می کند و یا این الگو قبلاً در کشورهای دیگر انجام شده است؟ اقتصاد مقاومتی یک تعریف عقلانی دارد و یک تعریف

برنامه بتواند به سرانجام برسد.

|| نگاهی به کارها و فعالیت هایی که دولت در این دو سال در حوزه برنامه ریزی اقتصاد مقاومتی انجام داده است، داشته باشیم. در این خصوص چه اقداماتی شده است و چقدر چشمگیر است؟

دولت دو دور وارد برنامه ریزی اقتصاد مقاومتی شد. دور اول برنامه ریزی اقتصادی تحت نظارت شورای اقتصاد انجام شد که برای ۱۹ دستگاه برنامه های اقتصاد مقاومتی تنظیم و یک سری هدفگذاری انجام شد و حدود ۶۵۰ پروژه را معرفی کردند. بخش زیادی از این برنامه ها اصولاً اقتصاد مقاومتی نبود. بخشی از آن برنامه های معمول وزارتخانه ها بوده و از همه بدتر بخشی از آن اصلاً ضد اقتصاد مقاومتی بود. دور دوم بعد از هفته دولت سال گذشته شروع شد که رهبری فرمودند که یک ستاد فرماندهی باید شکل بگیرد.

با تشکیل این ستاد ۱۲ برنامه ملی اقتصاد مقاومتی مطرح شد. ذیل آن چندین طرح مطرح شد و ذیل این طرحها چندصد پروژه بود که این جریان همچنان ادامه دارد و هنوز پروژه ها قطعی نشده است. اما در آن لیست اولیه که از پروژه ها تهیه شد، انحراف از اقتصاد مقاومتی وجود داشت و همچنین عناوین پروژه ها در حالی که باید عملیاتی باشند بعضاً از خود سیاست های کلی هم کلی تر بود و خیلی از اینها هم باز برنامه های جاری دستگاه های اجرایی بود. ۱۲ کارگروه مختص هر یک از برنامه ها شکل گرفت. موضوعاتی که در این کارگروه ها مطرح می شد خیلی وقتها در آن رخوت و انحرافاتی وجود داشت. لذا دولت کارهایی کرده است اما این کارها بعضاً کارهایی بی فایده و یا انحرافی بوده و ثمره آن این است که اگر در حوزه اقتصاد مقاومتی پیشرفتی هم اتفاق افتاده باشد چشمگیر و قابل توجه نیست.

|| رهبری معظم انقلاب سال گذشته از تعبیری استفاده کردند که فرمودند اقتصاد ما باید دورن زا و بیرون نگر باشد. دولتمردان هم از این واژه زیاد استفاده کردند اما یک تفسیری از این موضوع و در کل از بحث اقتصاد مقاومتی مطرح کردند که آن را محصور در جذب سرمایه گذاری خارجی کردند، آیا این تفسیر، تفسیری انحرافی نیست؟

فیلسوف انگلیسی در گفتگو با مهر:

فلسفه یونان باستان توسط جهان اسلام احیا و به نسلهای بعد منتقل شد

جلال حیران نیا



استاد دانشگاه نورث آمبریج انگلستان با اشاره به اینکه مهمترین فیلسوفان غرب از طریق متفکران جهان اسلام زنده نگه داشته شدند، گفت: این در حالی بود که این فیلسوفان در حال فراموشی بودند. در جهان اسلام ترجمه در حد وسیع از همان سده های نخستین ظهور اسلام شروع گردید و در اندک زمانی به صورت جنبشی فراگیر و گسترده درآمد که از آن به نهضت ترجمه تعبیر می شود.

شاید اغراق نباشد اگر گفته شود اولین قوم و ملتی که نهضت ترجمه در جهان راه انداخت؛ از یک طرف توجه همگان را معطوف به خود ساخت و از طرف دیگر توجه خود را به تمام اطراف و اکناف جهان پراکنده ساخت و به یکجا قانع نشد ملت مسلمان است که البته در قالب امت اسلام جلوه گر شد.

مسلمانان در اندک زمانی پس از ظهور پیامبر اسلام و ایجاد ساختارهای اساسی جامعه و دولت اسلامی چندان به تکاپو افتادند که از یک طرف به ایران، چین، هند تا شرق دور و از طرف دیگر به یونان، روم، مصر، اندلس و غرب آن زمان پا نهادند و علوم مختلفه را از هر طرف برداشته و در انتقال آن به دارالاسلام درنگ نکردند. در واقع آثار مهمی در فلسفه یونان باستان از طریق این نهضت به قرون وسطی

و متعاقباً به دوران مدرن منتقل شد. در گفتگو با پروفسور «استوارت سیم»، استاد فلسفه دانشگاه نورث آمبریج انگلستان و از فیلسوفان شناخته شده تفکر انتقادی به بررسی تأثیر اندیشه اسلامی بر اندیشه غربی و نقش نهضت ترجمه در آن مورد بررسی قرار گرفته است که در ادامه آمده است:

تأثیر فلسفه اسلامی بر فلسفه غرب در قرون وسطی چیست؟

در خصوص این تأثیر و اهمیت آن باید توجه داشت که فلسفه یونان از طریق اسلام و فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان به قرون میانه منتقل شد. بر این اساس فیلسوفان غربی مدیون فلاسفه و اندیشمندان مسلمان

تأثیر جنبش ترجمه در جهان اسلام در انتقال متون کلاسیک از جمله متون کلاسیک فلسفه یونان باستان به دنیای مدرن غرب چیست؟

کارها و آثار ارسطو از طریق آثار و ترجمه هایی که جهان اسلام انجام داد در اختیار اروپایی ها و اندیشه فلسفی مسیحی قرار گرفت. در واقع از طریق این آثار و ترجمه ها بود که ارسطو نزد غرب سریع تبدیل به «فیلسوف» شد.

اهمیت و جایگاه ارسطو در جهان مسیحیت برای چند قرن دچار افول شده بود و با رنسانس بود که علاقه شدیدی به اندیشه یونان باستان به وجود آمد؛ علاقه ای که هنوز هم بر دنیای مدرن غرب اثرگذار بوده است.

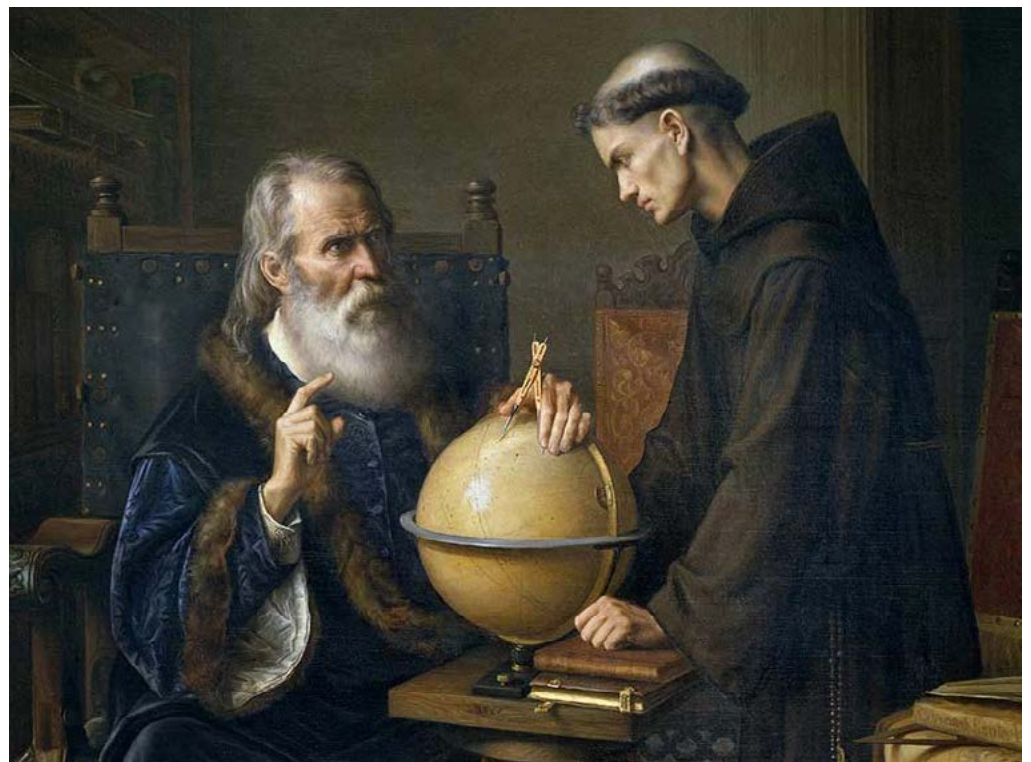
آیا ارسطو و افلاطون در حال حاضر نیز در غرب مورد توجه هستند؟

بله همین طور است. بسیاری از دوره های فلسفه غرب با مطالعه آثار و آرای ارسطو و افلاطون آغاز می شود. در واقع این فیلسوفان بنیانهای سنت فلسفی غرب را بنا نهادند. در حقیقت نقش جهان اسلام در اینجا بیشتر آشکار می شود. یعنی مهمترین فیلسوفان غرب و آثار و آرای آنها از طریق جهان اسلام بوده که زنده نگه داشته شد. این در حالی بود که این فیلسوفان در حال فراموشی در جهان غرب بودند و این جهان اسلام و متفکران مسلمان بودند که آنها را احیا کردند و زنده نگه داشتند.

در کدام شاخه های علوم انسانی تأثیر اندیشه اسلامی بر اندیشه غرب در قرون وسطی اثرگذار تر بوده است؟

شاید بتوان گفت «فلسفه» در اندیشه غربی بیشترین تأثیر را از اندیشه جهان اسلام در قرون وسطی برده باشد. در واقع مهمترین رشته و حوزه ای که در علوم انسانی در غرب از اندیشه اسلامی تأثیر گرفت و دین بیشتری به جهان اسلام دارد «فلسفه» است.

البته توجه داشته باشید که این تنها فلسفه نبود که بر فلسفه غرب اثرگذار بود بلکه علوم (science) در جهان اسلام نیز در دنیای غرب تأثیر زیادی از علوم اسلامی گرفتند. در واقع رشد و شکوفایی علوم غربی ناشی از علوم اسلامی بوده است که به هیچ عنوان نباید کم اهمیت قلمداد شود و رشد و شکوفایی غرب از رهگذر تأثیری بوده که جهان اسلام بر اندیشه غرب داشته است.



فرزاد جهان بین در گفتگو با مهر:

نهج البلاغه را تفسیر به رأی نکنیم/مهجوریت نهج البلاغه در حوزه‌ها



چندی پیش از کتاب «زمانه ما و نهج البلاغه» با عنوان فرعی «برداشت‌هایی از نهج البلاغه پیرامون مسائل روز»، شامل بحث پیرامون توافقی و تراقق، خودی و غیر خودی، قدرت درون‌زا، نفوذ، فتنه، آزادی بیان، تحزب و ... که توسط انتشارات بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق (ع) و به اهتمام مؤسسه علمی- فرهنگی سدید منتشر شده است، رونمایی شد. به این منظور برای بررسی بیشتر موضوعات کتاب و همچنین ضرورت تدوین چنین کتابی با نویسندگان این کتاب، فرزاد جهان بین، عضو هیئت علمی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) گفتگویی ترتیب دادیم که مشروح آن را در ادامه می‌خوانید:

به کار گرفته شوند. وی ادامه داد: اما مثلاً یک نکته ای در نامه ۵۳ وجود دارد که حضرت در لا به لای یک بحثی می‌فرمایند که کسانی را به کار بگمار که اَحْتَى عَلَیْکَ عَطْفًا وَ اَقْلَ لِنَیْرِکَ اِلْفَا یعنی بیشترین تمایل را به تو داشته باشد و کمترین تمایل را به غیر تو، اینجا سوال پیش می‌آید که آیا این تمایل شخصی است و یا گفتگویی؟ حضرت در جایی می‌فرمایند که بر اساس اینکه کسی را دوست داری او را به کاری نگمار و یا می‌فرمایند انسان‌هایی که تملق و چاپلوسی می‌کنند از دور خود پراکنده کن. لذا به دست می‌آید که این تمایل تمایلی گفتگویی است نه تمایل شخصی. پس در اینجا این قاعده را می‌توان استخراج نمود که کسانی در حکومت اسلامی می‌توانند مسئولیت بگیرند که دلبستگی به گفتمان حاکم بر آن جامعه دارند و با گفتمان دشمنان همخوانی ندارند. این مسئله ممکن است با جستجو به دست نیاید.

این استاد دانشگاه در توضیح روش تحقیق خود ادامه داد: ما این مطالب را به هم عرضه می‌کنیم. ممکن است مطالب با هم تعارض پیدا کنند. یک جاهایی هم مطالب یکدیگر را تفسیر یا تحدید و تکمیل می‌کنند. اینها را باید به هم عرضه کرد و با هم مورد بررسی قرار داد که اگر تعارضی وجود داشته باشد رفع شود. ما با عرضه کردن اینها به یکدیگر تلاش می‌کنیم یک مدل ارائه کنیم.

وی ادامه داد: مثلاً در بحث توافقی و تراقق در بعضی جاها امیرالمومنین کوتاه می‌آیند. به عنوان نمونه حاضر می‌شوند لفظ امیرالمومنین در سند حکمیت نیاید و یا بالاخره حکمیت را می‌پذیرد. در جای دیگر می‌بینیم که ابتدا با معاویه کنار نمی‌آیند، حتی به حضرت پیشنهاد می‌شود که اجازه دهید معاویه یک سال بر مسند قدرت بماند تا حکومت شما تثبیت شود یا اینکه مغیره بن شعبه به حضرت می‌گوید که معاویه را عزل نکن که او در شام خیلی نفوذ دارد، ایشان باز قبول نمی‌کنند. اما چه می‌شود که حضرت در جایی کوتاه می‌آیند و در جای دیگر نه؟ اینها را ما باید با هم ببینیم تا بتوانیم یک مدل ارائه کنیم. لذا به ذهن من رسید که ما می‌توانیم امور را به دو بخش ذاتی و غیر ذاتی تقسیم کنیم. امور ذاتی آن چیزی است که رکن نظام سیاسی اسلام است. مثلاً قانون اساسی ما می‌گوید اداره کشور از طریق مشارکت عمومی است یا کلیه قوانین باید به اسلام مبتنی باشد و یا مفهوم استکبارستیزی و... اینها چیزی نیست که بشود در مورد آن داد و ستد کرد و یا کوتاه آمد. اما بعضی چیزها وجود دارد که می‌توان بنا به مصالحی در مورد آنها مذاکره کرد و حتی عقب نشینی موقتی هم انجام داد. لذا بحث نرمش قهرمانانه که رهبر انقلاب مطرح نمودند در این قالب قابل ارزیابی است. امیرالمومنین می‌فرمایند من اگر حکمیت را بپذیرم به این خاطر بود که جاهل روشن شود و عالم در ایمانش تثبیت شود. یعنی بحث، ناظر به افکار عمومی است.

برخورد گزینشی با نهج البلاغه

جهان بین در پایان گفت: یک مشکلی که ما با آن مواجه هستیم این است که مراجعه ما به نهج البلاغه و یا آیات قرآن گزینشی است. هر کس تلاش می‌کند برای حرف خود شاهد بیاورد. من در این کتاب تلاش کردم بحث تطبیقی نکنم و چیزی را بر نهج البلاغه تحمیل نکنم. مثلاً اینگونه نباشد که اگر ما خواهان مذاکره با آمریکا هستیم نهج البلاغه را طوری تفسیر کنیم که این این موضوع را تأیید کند و یا بالعکس. لذا باید ببینیم خود نهج البلاغه چه می‌گوید.

با توجه به بضاعت کم بنده این بود که ما در ارتباط با مسائل روز و چالش‌هایی که داریم بتوانیم به نهج البلاغه مراجعه ای واقعی داشته باشیم. بتوانیم از لا به لای شرایط و قرائن و خود متن، آنچه که امیرالمومنین فرموده را فهم کرده و برای این چالش‌ها یک راه حل‌هایی واقعی و البته حجت آور استخراج کنیم.

وی با بیان اینکه چند سال است ذهن من درگیر چنین مسئله ای است، افزود: به عنوان مثال موضوع تأیید صلاحیت‌ها، بحث آزادی و حدود آن، قدرت دورن‌زا و خیلی از این سوالات که از متن جامعه دریافت می‌شود را به نهج البلاغه عرضه کردم و در این باب سعی کردم چیزی را تطبیق نکنم و چیزی را به نهج البلاغه تحمیل نکنم. لذا تلاش کردم که با یک نگاه استخراجی و پرسش محور، پاسخ این سوالات را از نهج البلاغه بیرون بیاورم.

وی افزود: نتیجه این تلاش مقالات متعددی شده که ۱۷ مقاله و یادداشت را در این کتاب بازبینی و منتشر نموده ایم. هر میزان که انس با نهج البلاغه و دقت بیشتر شود، برداشت‌ها هم غنی‌تر می‌شود. این برداشت‌ها با توجه به ظرفیت و توان محدود بنده صورت گرفته است. لذا در نهایت باید گفت این کتاب، کتابی است که تلاش شده به مسائل روز از منظر نهج البلاغه پرداخته شود.

این استاد دانشگاه با اشاره به جمله ای از مقام معظم رهبری که می‌فرمایند عصر ما عصر نهج البلاغه است، تصریح کرد: بر همین اساس و با اقتباس از این جمله نام این کتاب هم زمانه ما و نهج البلاغه قرا داده شده است. جهان بین با اشاره به موضوعات مورد بحث این کتاب گفت: در این کتاب حدود ۱۷ موضوع مورد بررسی قرار گرفته است. به عنوان مثال مسئله خودی و غیر خودی، مذاکره با آمریکا، فتنه، استکبار و استضعاف، تحزب و... از جمله این موضوعات است.

روش تبیین مسائل در کتاب «زمانه ما و نهج البلاغه»

وی در مورد شیوه پژوهش و روش تبیین مسائل در این کتاب اظهار داشت: سوالات از مسائل روز جامعه استخراج می‌شد و برای پاسخ به این سوالات من در ذهن خود کلیدواژه‌هایی را تعریف می‌کردم. سپس در نهج البلاغه جستجو می‌کردیم. بعد از این جستجو مطالب مرتبط فیش برداری می‌شد. باید گفت جستجو با کلیدواژه یک ضعفی دارد و آن این است که خطبه‌ها و نامه‌ها و حکمت‌ها کامل دیده نمی‌شود. ممکن از لابه لای خواندن خطبه‌ها نکاتی بدست آید که در جستجوی معمولی احصا نشود. مثلاً در مورد بحث صلاحیت، حضرت می‌فرمایند که بدترین وزرای تو کسی است که پیش از تو برای اشرار وزیر بوده است. لذا در این خصوص بحث می‌شود که چنین افرادی نباید

دو قرائت حداقلی و حداکثری از دین

فرزاد جهان بین در ابتدا در خصوص ضرورت تدوین چنین کتابی گفت: ما می‌توانیم دو قرائت حداقلی و حداکثری از دین داشته باشیم. قرائت حداکثری به این معنا که دین و فقه را تئوری اداره زندگی انسان تا گهواره تا گور بدانیم. منابع مستحکمی که مانند قرآن و سنت داریم، برای اداره زندگی انسان کافی است و هر آنچه برای سعادت انسان لازم است در آنها وجود دارد. اما در قرائت حداقلی تفسیری فردگرایانه و سکولار از دین ارائه می‌دهیم. بر اساس قرائت حداکثری انقلاب اسلامی رقم خورد و جمهوری اسلامی شکل گرفت. این دین نیز از طریق می‌تواند در عرصه حضور داشته باشد. یکی از طریق تبلیغ و دیگری با تشکیل نظام سیاسی.

وی افزود: بی‌شک بدون شکل‌گیری حکومت، دین نمی‌تواند همه اهداف خود را محقق کند لذا امام خمینی (ره) هم می‌فرمودند سیاست سر اسلام است. با تشکیل حکومت چالشهای متعددی رخ می‌دهد که اگر در یک اتاق دربسته ای می‌نشستیم با این چالشها روبرو نمی‌شدیم. البته این چالشها لازمه رشد است. جمهوری اسلامی هم با چالش‌های زیادی روبرو است و لازم است که این چالش‌ها را با شناسیم و مدیریت کنیم و بتوانیم پاسخ مناسب به آنها بدهیم. نظام اسلامی با فراز و فرودهای زیاد توانسته به بسیاری از این چالش‌ها غلبه کند و البته چالشهایی هم حل نشده است.

ظرفیت عظیم نهج البلاغه در پاسخ به مشکلات روز

این استاد دانشگاه در پاسخ به این سوال که چطور می‌توان از ظرفیت نهج البلاغه در این خصوص بهره گرفت، گفت: در این زمینه نهج البلاغه از دو جهت بسیار می‌تواند مهم باشد. اول اینکه امیرالمومنین (ع) رکن اصلی امامت اند. آن حضرت باب علم نبی اند و خود ایشان فرمودند که از من بپرسید قبل از آنکه مرا از دست بدهید که من به راه‌های آسمان از راه‌های زمین آشناتر هستم. نکته دوم این است که ایشان در یکی از پهناورترین کشورهای دنیا تجربه حکومت داشتند و همه اینها باعث می‌شود که ما به نهج البلاغه یک دید ویژه تری داشته باشیم.

وی با بیان اینکه متأسفانه نهج البلاغه بعضاً در مجامع علمی ما و به ویژه حوزه علمیه مهجور است، گفت: با توجه به مسائلی چون مرسل بودن نهج البلاغه در کنار کتاب‌های مهمی مثل اصول کافی و... قرار نمی‌گیرد. البته هر چه زمان جلوتر رفته اقدامات مهمی در زمینه اسناد نهج البلاغه شده و توجه به نهج البلاغه بیشتر شده است.

لزوم مراجعه واقعی به نهج البلاغه

جهان بین در تشریح موضوعات مورد بحث در کتاب تصریح کرد: چیزی که در ذهن من بوده به عنوان یک کار اولیه

در گفتگو با مهر بررسی شد؛

توصیه‌های اسلام برای تجهیز نظامی / استراتژی دفاعی پیامبر(ص) چه بود

رضاسلیمی



مسئله آمادگی و تجهیز نظامی در برابر دشمنان از توصیه‌های اکید آموزه‌های اسلامی است. به طور ویژه آیه ۶۰ سوره انفال، یک اصل حیاتی و ضروری را برای مسلمانان ترسیم نموده است که باید در هر عصر و زمان، مورد توجه و اهتمام مسلمانان قرار گیرد و آن لزوم آمادگی کافی و مجهز شدن به سلاحها و تجهیزات مناسب روز در تمامی زمینه‌ها در برابر دشمنان است.

در این باره با حجت الاسلام احمد جهان بزرگی، عضو پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و حجت الاسلام ابوی سانی، استاد حوزه و دانشگاه، گفتگویی انجام داده ایم که از نظر می‌گذرد:

وقتی اجازه جنگیدن به مسلمانان داده شد که ظلم به آنها زیاد شده بود

حجت الاسلام جهان بزرگی در گفتگو با خبرنگار مهر در مورد اینکه قرآن و اسلام برای آمادگی نظامی در برابر دشمنان چه توصیه‌هایی کرده و سیره پیامبر و ائمه اطهار(ع) در این باره چه بوده است، گفت: قرآن کریم وقتی اجازه جنگیدن به مسلمانان داد که ظلم به مسلمانان زیاد شده بود، یعنی خداوند تا مدتی اجازه جنگ را به مسلمانان نمی‌داد و اساس را بر صلح گذاشته بود. اما وقتی ظلم به مسلمانان زیاد شد به همین سبب خداوند مجوز جنگیدن را صادر کرد و فرمود: «إِنَّ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَانِهِمْ ظُلْمًا» کسانی که به آنها ظلم می‌شود به آنها اجازه داده می‌شود که مقاتله کنند و «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ» خداوند هم در مورد یاری کردن آنها بسیار توانمند است.

وی افزود: به همین خاطر خداوند فرمود آنچه که برای جنگیدن و دفاع لازم است را تهیه کنید و آنچه که در توان دارید برای مسلمانان از قوای نظامی و از مسائل دیگر تهیه کنید. «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» آنچه که در توان دارید از چیزهایی که قوه شما را افزایش می‌دهد تهیه کنید. حالا این «قوه»، از برنامه ریزی گرفته تا مسائل بازدارندگی و مسائل مقابله به مثل تا استراتژی‌ها و پیمان‌های دفاعی را در بر می‌گیرد. البته خداوند مثالی دیگر زده است از اسبان دوند که آن موقع در جنگیدن خیلی موثر بود، یعنی می‌شد از این ابزار استفاده زیادی در جنگ کرد.

استراتژی دفاعی و نظامی پیامبر(ص)
عضو پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ادامه داد: اما درباره استراتژی دفاعی و

که نه تنها طرف مقابل بلکه اشخاص ثالثی هم که می‌خواستند به مدینه حمله کنند، وقتی می‌دیدند پیامبر(ص) مقابله به مثل می‌کنند، آنها هم از حمله شان دست بر می‌داشتند. قرآن کریم هم در این زمینه برای ما مطالبی دارد. «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ» بر علیه کسانی که با شما می‌جنگند، برای خداوند مقابله کنید. «أَخْرَجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُواكُمْ» آنها را بیرون کنید همانگونه که آنها شما را بیرون می‌کنند. حتی در ماه‌های حرام فرمودند که جنگ نکنید مگر اینکه به شما حمله شود. اگر حمله شد آن وقت شما هم مقابلاً در ماه‌های حرام به آنها حمله کنید.

جهان بزرگی در پایان اظهار کرد: پیامبر(ص) در یکی از جنگ‌ها متوجه شدند دشمن خودش را در حصار گذاشته که نمی‌تواند به آن دسترسی یابد و به ایشان خبر رسید که در طائف، نزدیکی‌های یمن، قبیله‌ای هستند که آنها وسیله‌ای را به اصطلاح امروزی‌ها مانند آتش‌انداز یا برجهایی که سربازان در بالای آن پنهان می‌شدند و نزدیک برج و بارو برده می‌شدند و می‌توانستند از آن برجهایا به برج دشمن حمله کنند. وقتی پیامبر از وجود چنین وسیله‌ای خبردار شدند مسلمانان فارسی و یکی دیگر از یاران خود را فرستادند تا بروند و از آنجا شیوه آن وسیله را بیاموزند و به مسلمانان یاد دهند، رفتند و چنین کاری را کردند که این مسئله باعث پیروزی و غلبه مسلمانان بر دشمنان شد.

مسلمانان را کمک نکنند. متقابلاً پیامبر هم ملزم شدند به همین ترتیب به بنی قریظه حمله نکنند و دشمنان بنی قریظه را هم تقویت نکنند.

مانورهای نظامی پیامبر(ص)

این استاد حوزه و دانشگاه ادامه داد: اما در رابطه با بازدارندگی، پیامبر بزرگوار اسلام مانور نظامی انجام می‌دادند. وقتی وارد مدینه شدند، سپاهیان فراهم کردند به سرپرستی حمزه عموی پیامبر(ص)، که تا دریای سرخ می‌فرستادند تا برونند و قدرت و نیروی خودشان را به نمایش بگذارند و دشمنان بترسند و به مسلمانان حمله نکنند. یا سربیه‌های کوچکی را می‌فرستادند. سربیه، یعنی گروه‌های چریکی کوچک. پیامبر وقتی می‌دیدند افراد یا قبیله‌هایی به مسلمانان دستبرد می‌زدند، برای بازدارندگی بر سر آنها یک سربیه یا گروه‌های چریکی می‌فرستادند که آنها را سرکوب کند.

جهان بزرگی بیان کرد: پیامبر بزرگوار اسلام، مقابله به مثل هم می‌کردند. اگر کسی اقدامی بر علیه پیامبر(ص) و مسلمانان می‌کرد، پیامبر بر علیه آنها هم همان نوع اقدام را می‌کردند «فَمَنْ اعْتَدَا عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ» که این یک دستور قرآنی مقابله به مثل بود و همچنین «وَلَوْ كَفَىٰ الْقِصَاصِ حَيَاتًا» ای صاحبان خرد برای شما در مقابله به مثل، زندگی گذاشته شده است. مقابله به مثل باعث می‌شود

موقفه‌هایی که ماهیتا نظامی هستند از آنجا که قرآن می‌فرماید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (در کارهای پیامبر برای شما الگوهایی نیکویی وجود دارد)، باید به سیره آن حضرت نیز توجه کرد. استراتژی پیامبر در مسائل نظامی را بر اساس یک الگوی چهار مرحله‌ای می‌توان تحلیل کرد؛ اول: ایجاد پیمانهای نظامی و دفاع مشترک، دوم: اتخاذ سیاستهای بازدارندگی، سوم: مسئله مقابله به مثل و چهارم: آمادگی دفاعی. جهان بزرگی تصریح کرد: در مورد ایجاد پیمان‌های نظامی و تعرضی، پیامبر اسلام(ص) برای پیمان دفاع مشترک اقدام کردند و با قبایلی مانند بنی ضمره و بنی قریظه هم برای دفاع مشترک اقدام کردند. اما اینها هیچ کدام برای دفاع مشترک آماده نشدند و به پیامبر(ص) گفتند ما آماده دفاع مشترک نیستیم. دفاع مشترک هم اینطور بود که پیامبر(ص) می‌خواستند پیمان ببندد که اگر به مسلمانان حمله شد شما به ما کمک کنید اگر به شما حمله شد ما به شما کمک می‌کنیم، اما آنها راضی نشدند و پیامبر(ص) پیشنهاد کردند که یک پیمان عدم تعرض ببندیم که پذیرفتند. هم با بنی ضمره که یک قبیله مشرک بود؛ پیمان عدم تعرض بستند که دشمنان را کمک نکنند و خودشان هم به مسلمانان حمله نکنند. با بنی قریظه هم پیمان عدم تعرض بستند که نه بنی قریظه به مسلمانان حمله کند و نه دشمنان



کنند، مردم را به جنگیدن تشویق می کردند.

ابوی سانی یادآور شد: هنگامی که بعضی از مردم برای جنگیدن بهانه جویی می کردند و می گفتند شما جنگ با مسلمان راه می اندازید و خون و خونریزی می کنید، حضرت فرمودند من در گرما شما را دعوت به جنگ می کنم می گوید خرما پزان است، در سرما می گویم بجنگید می گوید هوا سرد است جای دیگر می گویم بجنگید می گوید خانواده داریم، حضرت در توصیف کسانی که از جنگ پس می زدند و نمی خواستند دفاع کنند این عبارت این را دارند که ای کسانی که مردید ولی نامردید؛ عبارتی که برای عربی که خود را بسیار غیرتمند می داند خیلی سنگین بود.

خلفا همواره از توان بالقوه جمع کردن سپاه توسط ائمه(ع) می ترسیدند

وی بیان کرد: بعد از حضرت امیر(ع) امام حسن(ع) در برهه کوتاهی که برای نابودی معاویه سپاه تشکیل داده بودند، مردم را ترغیب می کردند به از بین بردن معاویه و می دانیم که صلح ایشان نیز به خاطر بی وفایی فرماندهان و مردم به ایشان تحمیل شد و پس از ایشان هم عملاً هیچ کدام از ائمه(ع) امکان تشکیل حکومت را پیدا نکردند، لذا جنگی به این معنا اتفاق نیفتاد.

وی در پایان گفت: با وجود اینکه ائمه لشگری نداشتند و جنگی نمی توانستند بکنند ولی به این دلیل که بالقوه این توان را داشتند و پیوسته در حال تربیت نیرو بودند تا در صورت امکان سپاهی جمع کنند و علیه حکومت وقت قیام کنند و خلافت را به صاحبان اصلی اش برگردانند، خلفای اموی و عباسی از آنها می ترسیدند، این ظالمان از ترس خودشان ائمه(ع) را به شهادت رسانده و یا زندانی می کردند و گرنه مسموم کردن ائمه(ع) و به شهادت رساندن آنان توجیهی ندارد.

به پیامبر(ص) می گویند ما دوست داریم با مشرکان بجنگیم اما سلاح نداریم، تعبیر قرآن این است که اینها از شدت ناراحتی ای که سلاحی نداشتند بجنگند گریه می کردند، حضرت رسول(ص) به آنها دلداری می داد که حالا سلاح جور می شود و شما هم خواهید جنگید.

وی افزود: حضرت برای اینکه حکومت تشکیل داده بودند برای محکم کردن پایه های حکومت در مدینه دعوت کردند که مسلمانان در برابر دشمنان ایستادگی کنند و از خود دفاع کنند. حتی در نهج البلاغه حضرت علی(ع) تأکید می کنند که پیامبر(ص) در صدر اسلام به پیرومدهایشان دستور دادند ریش هایشان را خضاب کنند تا جوانتر به نظر برسند و دشمن فکر نکند با یک سپاه پیر و فرسوده می جنگد و فکر کند سپاه مسلمانان جوان است. لازم بود اینطوری دشمن را ترسانند و به او فهماند که ما نیرومندیم، اینها نشان می دهد اگر جنگی می خواهد اتفاق بیفتد تصمیم رسول خدا(ص) نهی از جنگ نبود، وقتی دشمن حمله می کند، مسلمانان باید دفاع کنند.

این استاد حوزه و دانشگاه ادامه داد: در جنگ احد حضرت خیر دار می شوند که دشمن تمام قوای خود را جمع کرده تا مسلمانان را از بین ببرد و اسلام را نابود کند. حضرت عده ای را با خودشان از مدینه به سمت کوه احد می آورند. عبدالله ابن عبید را در تنگه احد می گذارد و با وجود تعداد کم سپاه اسلام، پیامبر(ص) نمی فرمایند که بجنگیم صلح کنیم تا وقتی قدرت پیدا کنیم بعد بجنگیم. با همین تعداد سپاه کم می جنگند و عملاً هم مسلمانان در این جنگ پیروز بودند، اما به واسطه خطای عده ای که مراقب تنگه احد بودند، لشکر اسلام شکست خورد. در سیره علی(ع) هم می بینیم و در خطبه های نهج البلاغه آمده است که وقتی حضرت می دیدند معاویه و دشمنان به سرحدات اسلام حمله می

لذا جنگ جبهه حق و باطل دائمی و همیشگی است. این جنگ ممکن است در زمانهای مختلف ناظر به شرایط روز و رشد تکنولوژی متفاوت باشد. اما جنگ حق و باطل دائمی است و به همین دلیل اسلام دستور داده که مسلمانان بحث جنگ سخت را جدی بگیرند و آمادگی شان را حفظ کنند.

دشمن خود و دشمن خدا را، بترسانید

این استاد حوزه و دانشگاه ادامه داد: حفظ آمادگی برای جنگیدن با دشمن نه از باب ترغیب به جنگیدن بلکه ترغیب به این است که ربی در دل دشمن ایجاد کنند که دشمن به فکرش هم خطور نکند که به مسلمانان حمله کند. لذا قرآن دارد «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» آماده شوید از هر آنچه که در توان دارید از پیاده سوار و اسبان تیزرو. نتیجه همه اینها این است که شما دشمن خود و دشمن خدا را، بترسانید. نمی گوید حمله کنید و بکشید بلکه می گوید از جنگ و خونریزی جلوگیری کنید ولی طوری خود را تجهیز کنید که فکر حمله نیز به ذهن دشمنان خطور نکند.

وی تصریح کرد: این مسئله کاملاً ساده لوحانه است که سلاح نداشته باشیم و گمان کنیم جنگی اتفاق نمی افتد. دشمنان برای براندازی و از بین بردن ما تشنه هستند. لذا برای اینکه جنگی اتفاق نیفتد اتفاقاً داشتن سلاح اثر بیشتری دارد و اگر مسلمانان قوی باشند و اسلحه شان قوی باشد دشمن به ذهنش هم خطور نمی کند به ما حمله کند و فکر حمله را هم نمی کند. این مسئله مهمی است که بعضی ها جاهلان یا مغرضانه منکر آن می شوند.

این استاد حوزه و دانشگاه در مورد اینکه سیره پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) در این باره چگونه بوده است، گفت: در مورد حضرت رسول(ص) نقل است وقتی حضرت در مدینه تشکیل حکومت دادند و جنگ بدر را در پیش داشتند، عده زیادی از مسلمانها

اسلام از جنگ و خونریزی استقبال نمی کند

حجت الاسلام محمد ابوی سانی، مدرس حوزه و دانشگاه در گفتگو با خبرنگار مهر در مورد اینکه قرآن و اسلام چه توصیه هایی برای تجهیز و آمادگی نظامی مسلمانان در برابر دشمنان دارد، گفت: آنچه که از آیات و روایات بر می آید، اسلام به هیچ عنوان امر به جنگ نکرده است و از جنگ و خونریزی هم استقبال نکرده است. لذا در آیات قرآن هست که وقتی که رسول مکرم اسلام(ص) جنگی را پیروز می شدند، در همان حین پیروزی از طرف خدا دستور می رسید که با اسرا سخت نگیرید و با شروطی کاری کنید که اسرا آزاد شوند تا نسبت به اسلام دلشان نرم می شود.

وی افزود: هیچ وقت بنا به این نبوده که اسلام علاقه به کشتن داشته باشد حتی کشتن دشمنان. بلکه اسلام قبل از جنگ با دشمنان قصد و نیت هدایت آنان را دارد. اینکه امروز در فضای رسانه ای یک موج اسلام هراسی درست کرده اند به این دلیل است که در اروپا گرایش افراد به اسلام را کند کنند و این اسلام هراسی ناظر به این تهمتی است که به قرآن و اسلام زده اند که اسلام از جنگ و خونریزی استقبال می کند و اگر پایش بیفتد به زور اسلحه و شمشیر همه دنیا را مسلمان می کند.

جنگ جبهه حق و باطل دائمی و همیشگی است

وی گفت: لذا یک انگاره ای درست کرده اند که هر کسی که تروریست است، حتماً مسلمان است. می گویند ممکن است تروریست غیر مسلمان هم داشته باشیم اما هر مسلمانی یا بالفعل یا بالقوه تروریست است. دشمن همیشه هست. جبهه حق طبق آنچه که قرآن و روایات گفته اند همیشه مواجه با جبهه باطل است. جبهه باطل برای اینکه از بین نرود ناگزیر است که جبهه حق را ضعیف کند و در قدم دوم جبهه حق را از بین ببرد.



یادداشت

سجاد پادام

اقتصاد مقاومتی در ادبیات اقتصاد جهانی؛ شباهت‌ها، تمایزها



اقتصاد مقاومتی یک تاکتیک مقطعی و واکنشی نسبت به پدیده‌های جاری نیست، بلکه یک گفتمان تمام عیار است با افق تبدیل کردن کشور به اقتصادی پیشرو و یک قدرت اقتصادی بین‌المللی.

اگر بخواهیم اقتصاد مقاومتی را در ادبیات اقتصاد متعارف پی بگیریم، به مفهوم Resilience که به معنای انعطاف‌پذیری یا مقاوم‌سازی است، می‌رسیم. از نظر لغوی، یک سیستم مقاوم در یک وضعیت مطلوب، ظرفیتی عظیم برای تداوم ارائه خدماتی به ما دارد که کیفیت زندگی ما را حفظ کرده، در حالی که در معرض شوک‌های مختلفی قرار گرفته است. اما تعریف کلاسیک مقاوم بودن به ظرفیت یک سیستم برای جذب اختلالات، تاکید دارد. مقاوم‌سازی یا تاب‌آوری، ظرفیت «بازگشت سریع پس از تنش، تحمل تنش بیشتر، کاهش تخریب در اثر مقدار معینی از تنش است.» به عبارت دیگر، تاب‌آوری از منظر سیستم، یعنی «حفظ کارکرد سیستم در هنگام آشفتگی.»

با نگاهی به تجربه‌های اقتصادی دنیا، درس‌ها و نکته‌های خوبی برای مقاوم‌سازی اقتصاد استخراج می‌شود. به عنوان مثال با مطرح شدن اقتصاد بازار آزاد از سوی اقتصاددانان انگلیسی، اقتصاددانی در آلمان به نام فردریش لیست که متعلق به مکتب تاریخی بود، در نامه معروفش در سال ۱۸۱۹ نسبت به این مسئله این‌گونه واکنش نشان می‌دهد: «این آزادی اقتصادی نیست، خطر واقعی این است که کشورهای بسیار قوی شعار تجارت آزاد را بهانه قرار دهند و بر صنعت و تجارت کشورهای ضعیف تسلط یابند و آنها را به بردگی بکشانند. تجارت آزاد یک‌جانبه، دست رقیبان را باز می‌گذارد که صنعت بومی را ویران کنند اما برای تولیدکنندگان داخلی این حق را قائل نمی‌شود که در بازارهای خارجی با شرایط برابر رقابت کنند. این نوع وابستگی، ما را به رحم و شفقت بیگانگان وابسته می‌کند، صنعت و تجارت ما به قوانین آنها وابسته می‌شود.»

بر اساس اظهارات لیست، قوی نبودن و مصرف‌کننده صرف بودن، نوعی تقاضای طرح و شفقت از کشورهای صنعتی را به همراه دارد. کشورهای صنعتی با قوانین بازار آزاد، اقتصاد و صنعت کشورهای صاحب منابع را در بستر تاریخ بیمار و با تئوری‌های مزیت نسبی، مانند هکتشر-اوهلین به صنعت کشورهای چینی ایران دیکته کردند که مزیت نسبی برای شما فروش راحت مواد خام است، نه مشقت کشیدن در تولید. یاد دادند که شما مواد خام بدهید، ما برای شما تولید می‌کنیم. فردریش لیست متوجه مغالطه مفهوم اقتصاد بازار آزاد می‌شود و کشورش را از افتادن در دام نظریه اقتصاددانان انگلیسی نجات می‌دهد. امروزه آلمان بنا بر آموزه‌های لیست، اقتصادی تولید محور دارد که در نوسانات اقتصادی و بحران‌های مالی با کمترین آسیب مواجه می‌شود و حتی این توانایی را دارد که به کشورهای آسیب‌دیده و نامقومی مانند یونان وام بدهد. از این برش تاریخی درس مهمی از نقش خودباوری و تولیدکنندگی در تحقق یک اقتصاد مقاوم را متوجه می‌شویم.

مثال‌های درس آموز دیگر مواجه شدن با بحران‌های نفتی ۱۹۷۳ و ۱۹۷۹ است. زیرا از آن پس این بحران‌ها بود که کشورهای صنعتی برای رهایی از وابستگی به نفت خاورمیانه و همکاری در بهینه‌سازی

و صرفه‌جویی در مصرف انرژی، آژانس بین‌المللی انرژی را به عنوان رصدخانه‌ای استراتژیک تاسیس کردند. مثال دیگر، مربوط به بحران اقتصادی سال ۱۹۹۷ کشورهای شرق آسیاست؛ کشورهایی که به برهه‌های آسیایی در اقتصاد معروف شده بودند. اما این بحران نشان داد اقتصادهای پویا هم اگر مخاطرات را مدیریت نکنند، به شدت در بحران‌ها آسیب می‌بینند و بعد از آن بحران بود که مفاهیمی مانند مقاوم‌سازی اقتصاد (Resilient Economy) و اقتصاد آسیب‌پذیر یا شکننده (Vulnerable Economy) در ادبیات اقتصادی مطرح شد.

آخرین حلقه از آگاهی جهانی درباره اقتصاد مقاوم مربوط به گزارش رسمی اجلاس مجمع جهانی اقتصاد (۲۰۱۳) است که با نام «ایجاد مقاومت ملی در برابر مخاطره‌های جهانی» منتشر شد. در این گزارش ۵۰ مخاطره موثر در عدم ثبات کشورها معرفی شد. این ۵۰ مخاطره به ۵ دسته اصلی تقسیم شدند که یکی از این دسته‌ها اقتصاد می‌باشد.

در ادبیات اقتصادی دنیا، مفاهیم مقاوم‌سازی در برابر مخاطرات به وجود آمده است و نام استراتژی‌های این رویارویی مدیریت ریسک می‌باشد؛ در واقع در اقتصاد مدیریت ریسک را متنوع‌سازی اقتصاد و کاهش درجه‌ی وابستگی به یک بخش مانند نفت می‌گویند.

البته در ادبیات اقتصاد متعارف کشور تاب‌آور دارای ویژگی‌های زیر می‌باشد:

۱- سازگاری با تغییر موقعیت‌ها

۲- تاب‌آور در مقابل شوک‌های ناگهانی

۳- خودبازیابی تا حد یک تعامل مطلوب

اما برای کشوری مانند ایران کار در همین جا به پایان نمی‌رسد. اقتصاد مقاومتی در جمهوری اسلامی ایران با آنچه که در سایر کشورها مقاوم‌سازی می‌نامند، تفاوتی ماهوی دارد. این تفاوت ماهوی ناشی از آشتی‌ناپذیری جمهوری اسلامی ایران با نظام استکبار و در

رأس آن آمریکا می‌باشد؛ که این تفاوت ماهوی خود نشأت گرفته از آشتی‌ناپذیری حق و باطل دارد. در واقع می‌توان فلسفه اقتصاد مقاومتی در جمهوری اسلامی را در «قاعده نفی سییل» که برگرفته از آیه شریفه «لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا» - هیچ راهی برای سلطه‌گری کفار بر مومنان و مسلمانان قرار نداده» دانست. یکی از مهمترین ابزارهای سلطه، وابستگی اقتصادی مسلمانان به جهان کفر است که برای خروج از این سلطه، باید تدابیر و برنامه‌هایی را اجرایی کرد تا راه نفوذ مستکبران بر جوامع اسلامی بسته شود و اطمینان داشت که استقلال سیاسی بدون استقلال اقتصادی محقق نخواهد شد.

به عبارت دیگر، اقتصاد مقاومتی الگویی است برای سامان دادن و عینیت بخشیدن به نظام اقتصادی انقلاب اسلامی برای تحقق الگوی بومی پیشرفت. اقتصاد مقاومتی یک تاکتیک مقطعی و واکنشی نسبت به پدیده‌های جاری نیست، بلکه یک گفتمان تمام عیار است با افق تبدیل کردن کشور به اقتصادی پیشرو و یک قدرت اقتصادی بین‌المللی. گفتمانی که با مقاومت در برابر تهاجم اقتصادی اجازه تسلط کفار بر مومنین را از بین ببرد، مقاومت در برابر ساختار غلط، فساد، اشرافیت و بروکراسی نابودکننده استعدادهای ظرفیت‌ها، رانت‌خواری؛ و به طور خلاصه، مقاومت در برابر هر عاملی است که مانع ایجاد اقتصادی پویا و سالم متناسب با مبانی و ظرفیت‌های انقلاب و جمهوری اسلامی است.

تفاوت دیگری که اقتصاد مقاومتی با مقاوم‌سازی در اقتصادهای متعارف دارد، این است که اقتصاد مقاومتی می‌خواهد به دنیا یاد بدهد که می‌توان بدون استکبار و آمریکا بود و زندگی کرد. این نکته، حلقه مفقوده نظام‌های اقتصادی غیر الهی است که حتی اگر برای رفع وابستگی هم تلاش کنند، اما برای رهایی از ظلم و استکبار توان و تلاشی ندارند. شناخت این حلقه مفقوده تمایز ویژه اقتصاد مقاومتی با سایر مقاوم‌سازی‌های غیر الهی را نشان می‌دهد.

(Poverty) ۱۹۷۹

- کالبدشناسی قدرت (The Anatomy of Power) ۱۹۸۳

خلاصه کتاب

«علم اقتصاد کلاه‌برداری معصومانه» یا «فریب غیربدخواهانه» کتاب کوچک اما پرباری که در واقع مجموعه یادداشت‌های کوتاه یا یک مقاله غیرآکادمیک است. گلبرایت در این کتاب 72 صفحه ای برخی مفاهیم متعارف اقتصاد را مورد بازنگری قرار می‌دهد، تا گسست در تاریخ اندیشه اقتصاد سرمایه‌داری (به‌عنوان پارادایم غالب که به‌زعم بسیاری بی‌دلیل است) و نیز تقلب در مفاهیم و نظام‌های اقتصاد کنونی آمریکا را به تصویر بکشد. چنان‌که خود می‌گوید: «برای صادق و سودمند بودن باید انفکاک دائم بین باور تأیید شده - که در جای دیگر حکمت مرسوم (Conventional wisdom) نامیدم - و واقعیت را پذیرفت» (ص. ۷). چرا که: «رجحان اجتماعی (Social preference) یا معمول (Habitual preference) و مزیت مالی (پولی) (pecuniary advantage) شخصی یا گروهی در اقتصاد و سیاست بیش از هر موضوع دیگر واقعیت را پنهان می‌کند» (همان) و «علم اقتصاد و نظام‌های اقتصادی و سیاسی بزرگ‌تر چگونه خارج از فشارهای مالی و سیاسی و آنچه باب روز است، نسخه خودشان از حقیقت را می‌پرورند. این مورد هیچ ارتباط الزامی با واقعیت ندارد».

این شکاف میان حقیقت و واقعیت، ناشی از کلاه‌برداری معصومانه است: «بخشی از این کلاه‌برداری از اقتصاد سنتی و تعلیم آن و بخشی هم از دیدگاه‌های آیینی زندگی اقتصادی نشأت می‌گیرد. این کلاه‌برداری‌ها می‌تواند به‌ویژه چنان‌که انتظار می‌رود، از منافع فردی و گروهی خوشبخت‌ترین، زبان‌آورترین و از لحاظ سیاسی برجسته‌ترین افراد در جماعتی بزرگ‌تر قویاً حمایت کند، و می‌تواند برحسب شناخت روزمره به احترام و اقتدار دست یابد».

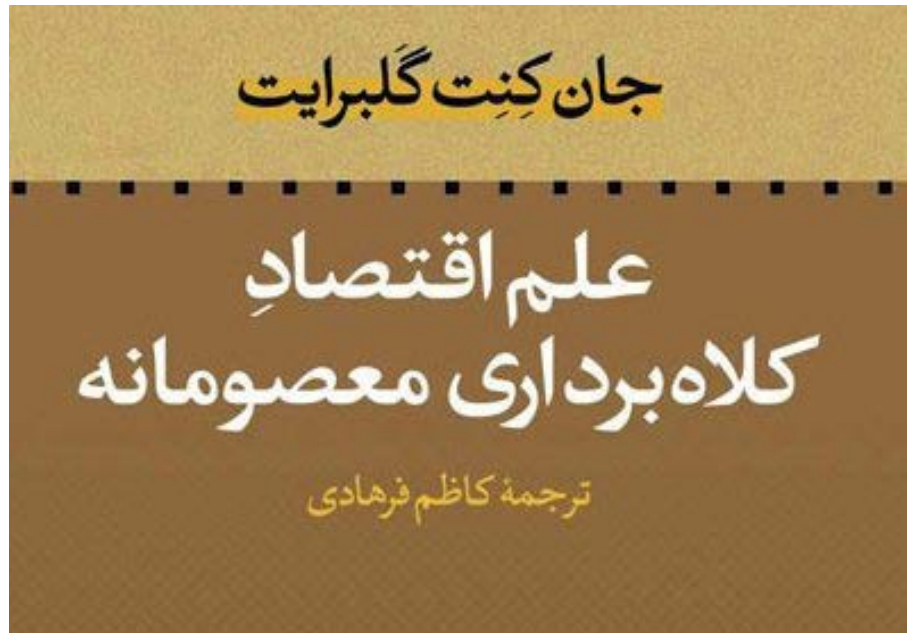
بر این اساس او نقد خود را از تاریخ اندیشه‌های اقتصادی آغاز می‌کند، تا این نکته را شرح دهد که چون «اصطلاح کاپیتالیسم گاهی تاریخ ناخوشایندی را تداعی می‌کند، این نام را رو به زوال است» (ص. ۱۳). در واقع نظام اقتصادی مبتنی بر مالکیت سرمایه، جای خودش را به نظامی داده که مدیران، قدرت مؤثر در بنگاه‌های مدرن تجاری‌اند.

«کاپیتالیسم در زمان خودش نه تنها عنوان پذیرفته شده سیستم اقتصادی بود بلکه هویت کسانی بود که اقتصاد اقتصادی و به این وسیله اقتدار سیاسی را اعمال می‌کردند. کاپیتالیسم تجاری (capitalism Merchant)، کاپیتالیسم صنعتی (Industrial capitalism)، کاپیتالیسم مالی (Finance capitalism) وجود داشتند» (ص. ۱۸). در اروپا، «کاپیتالیسم در عصر سوداگری (بازرگانی) (Merchant era) با تولید صنعتی، خرید، فروش، و حمل و نقل کالا همراه با عرضه خدمات در اروپا پدیدار شد. سپس صنعتگران، با قدرت و اعتباری برآمده از مالکیت، مستقیم یا غیرمستقیم، و کارگرانی که مسلماً از ضعف چانه‌زنی رنج می‌بردند... به میدان آمدند. مارکس و انگلس در نافذترین نثر تاریخ، طرح کلی دورنمای آینده و وعده انقلاب را ترسیم کردند. در پایان جنگ جهانی اول، در روسیه و مرزهایش تهدید جامعه واقعیت پوشید... بدین ترتیب امکان انقلاب پذیرفتنی‌تر شد».

علاوه بر زوال عصر لیبرالیسم کلاسیک اروپای قرن نوزدهم در پایان جنگ جهانی اول، در «ایالات متحد اواخر نوزدهم، [هم] کاپیتالیسم معانی ضمنی متفاوت اما هنوز منفی داشت. در اینجا فقط در کارگران و کنش منفی ایجاد نمی‌کرد، بلکه تا اندازه‌ای قابل توجهی بر کل مردم هم اثر می‌گذاشت.

نگاهی به کتاب «علم اقتصاد کلاه‌برداری معصومانه»؛

بازنگری مفاهیم متعارف اقتصاد توسط یک اقتصاددان آمریکایی



پل کراگمن (Paul Robin Krugman)، برنده جایزه نوبل اقتصاد در سال ۲۰۰۹، معتقد بود که گالبرایت اقتصاددانی است که صرفاً برای عوام مطالب اقتصادی می‌نوشت و برای همین هم پاسخ‌هایی که به مسائل اقتصادی عرضه کرده را بسیار ساده‌انگارانه می‌دانست. به نظر کراگمن گالبرایت در بین اساتید اقتصاد هیچ‌گاه به‌عنوان یک اقتصاددان جدی مطرح نبوده است. اما همو پس از خرابکاری‌های اقتصادی جرج بوش پسر، کراگمن اعلام کرد که نظرش نسبت به گالبرایت تغییر کرده و گفت: «روشن است که خطا کرده‌ام. اگر می‌دانستم که سیاست امروز چنین شکل خواهد گرفت، نظری کاملاً متفاوت (نسبت به گالبرایت) پیدا می‌کردم».

در سوی مقابل، ناتومی کلاین (Naomi Klein) در «دکترین شوک» (The Shock Doctrine) گالبرایت را که شوک‌درمانی را «دیوانگی» می‌دانست، «وارث کسوت کینز در ایالات متحده» می‌خواند که «رسالت اصلی سیاستمداران و اقتصاددانان، هر دو را، «اجتناب از رکود و پیشگیری از بیکاری» توصیف می‌کرد. به جز آخرین کتاب گالبرایت که در این مجال معرفی می‌شود، برخی از آثار او که عمدتاً به فارسی ترجمه شده، عبارت‌اند از:

- سرمایه‌داری آمریکا: مفهوم قدرت تلافی‌جویانه (American Capitalism: The Concept of Countervailing Power) منتشر شده در سال ۱۹۵۲
- جامعه متمول (The Affluent Society) ۱۹۵۸
- روش‌های توسعه اقتصادی (Economic Development in Perspective) ۱۹۶۲
- دولت صنعتی جدید (The New Industrial State) ۱۹۶۷
- اقتصاد و هدف بخش عمومی (Economics and the Public Purpose) ۱۹۷۳
- طبیعت فقر توده‌ای (The Nature of Mass

جان گالبرایت نویسنده کتاب «علم اقتصاد کلاه‌برداری معصومانه» در اثر خود یکسری مفاهیم متعارف اقتصاد را مورد بازنگری قرار داده و گسست در تاریخ اندیشه اقتصاد سرمایه‌داری را نشان داده است. «علم اقتصاد کلاه‌برداری معصومانه» (The Economics of Innocent Fraud: Truth For Our Time) عنوان کتابی است از جان گالبرایت، اقتصاددان آمریکایی، که چندی پیش به همت کاظم فرهادی به فارسی ترجمه و توسط نشر نی روانه بازار شده است. آنچه در ادامه می‌خوانید، اشارات کوتاهی به زندگی و عقاید این اقتصاددان فقید و خلاصه‌ای از این کتاب است.

معرفی نویسنده

جان کنت گالبرایت یا کنت گالبرایت (John Kenneth Galbraith) (۱۹۰۸-۲۰۰۶) اقتصاددان کاندا-آمریکایی پیرو مکتب کینز و استاد دانشگاه هاروارد که در سال ۱۹۷۲ به‌عنوان رئیس انجمن اقتصاددانان آمریکا (American Economic Association) انتخاب شد، آن‌هم با وجود مخالفت اقتصاددانان نولیبرال همچون میلتون فریدمن (Milton Friedman) که خود هرگز به مسند دست نیافت. وی علاوه بر مسئولیت‌های مشاوره، تحقیق و مدیریت اقتصادی در دوران جنگ جهانی دوم همچون مسئولیت سیاست اقتصادی مرکزی (کنترل قیمت‌ها و مراحل اولیه جیره‌بندی)، و مأموریت تحقیقاتی در خاک ویتنام در دوران جنگ مشاور اقتصادی دولت کندی و سفیر آمریکا در هند (۱۹۶۱-۳) و نیز حامی انتخابات سناتور مک‌کارتی و برنامه‌های او ضد جنگ ویتنام از ۱۹۶۸ بوده است.

گالبرایت را باید اقتصاددانی نامتعارف دانست که از جانب بسیاری به‌عنوان یک اقتصاددان برجسته و از نظر برخی، عامه‌پسند و کم اعتبار تلقی شده است. به‌عنوان مثال؛

کاپیتالیسم به معنای قیمت و هزینه بهره‌کشی بود. واکنش به انحصار یا نزدیک به انحصار تولید نفت، محصول مورد نیاز در سطحی وسیع برای روشنایی و دیگر اهداف خانوار از جانب جان دی راکفلر، امتیاز انحصاری فولاد از جانب کارنگی و تباکو از جانب دیوک از آن جمله بود. قدرت متنوع غول‌های راه‌آهن بود. پی. پی. مورگن و هم‌تایان او در بانکداری و مالیه نیز چنین بود. در ۱۹۰۷ خطر آشکار ورشکستگی گسترده در وال استریت به این باور انجامید که کاپیتالیسم نه تنها استثمار گرایانه بلکه با تأثیر گسترده‌تر، نابودکننده خود است.

علاوه بر انحصاری شدن سرمایه‌داری و بحران ۱۹۰۷ وال استریت، گالبرایت شرح می‌دهد که بحران‌های متعدد دیگری چون انفجار بازار سهام در اواخر دهه ۱۹۲۰ (یر اثر بورس‌بازی آشکارا ابلهانه معاملات املاک فلوریدا)، سقوط حیرت‌آور ۱۹۲۹ که در جهان طنین انداخت و بحران بزرگ مالی به مدت ۱۰ سال حاکم شد، باعث شد که کاپیتالیسم رقابتی مبتنی بر اسطوره دست نامرئی (Invisible hand) جای خودش را به باور لزوم دخالت دولت در اقتصاد بدهد: «قانون ضد تراست شرمن (Sherman Antitrust Act) خواستار جلوگیری از سوءاستفاده انحصارگرایانه و مجازات آن بود. سیستم فدرال رزرو (Federal Reserve System) در ۱۹۱۳ به‌عنوان نیروی محدودکننده جامعه مالی پایه‌گذاری شد. در دوران ریاست‌جمهوری وودرو ویلسون (Woodrow Wilson) کمیسیون تجارت فدرال (Federal Trade Commission) با نقش مؤثر نظارتی ایجاد شد. کاپیتالیسم آن قدر آوازه منفی یافته بود که جمهوری‌خواهان در تلاش برای اصلاح سوءاستفاده‌ها به دموکرات‌ها پیوستند و گاهی از آن‌ها پیشی گرفتند. بدین ترتیب به جای نام «کاپیتالیسم» با آن سابقه منفی در اروپا و آمریکا؛ «تحقیقی قاطع برای یافتن نامی بدیل و دلپذیر آغاز شد. «دائوستند آزاد» (Free Enterprise) در ایالات متحد به آزمایش گذاشت شد. نتیجه نبخشید. آزادی، به معنای تصمیم‌گیری‌های کسب‌وکار، اطمینان مجدد ایجاد نمی‌کرد. در اروپا «سوسیال‌دموکراسی» - ترکیبی دوستانه از کاپیتالیسم و سوسیالیسم - پدید آمد. به‌رحال در ایالات متحد، سوسیالیسم غیرقابل قبول بود (و هست). در سال‌های بعد، سخن از «تدبیر نو» (New Deal) به میان آمد؛ اما این نیز به‌وضوح فرنکلین دی. روزولت (Franklin Delano Roosevelt) و همکارانش را تداعی می‌کرد. بنابراین به بیانی منطقی عالمانه، «سیستم بازار» وارد صحنه شد. [که برخلاف تاریخ سیاه کاپیتالیسم، برای این عنوان جدید] هیچ تاریخ ناسازگاری وجود نداشت، در واقع اصلاً تاریخی وجود نداشت. یافتن عنوانی بی‌مناظر، به‌راستی، دشوار بود. این دلیل انتخاب بود.

اما به‌زعم گالبرایت این عنوان جدید هم بسیار پر اشکال است: «ارجاع به سیستم بازار همچون بدیلی سازگار با کاپیتالیسم تغییر چهره‌ای دلپذیر و بی‌معنا از واقعیت جمعی عمیق‌تر، از قدرت تولیدکننده است که آن قدر توسعه می‌یابد تا بر تقاضای مصرف‌کننده اثر می‌گذارد و حتی آن را تحت سلطه می‌گیرد» (ص. ۱۸-۱۷). «این عنوان از میل به حفاظت در مقابل تجربه‌ی ناخوشایند قدرت کاپیتالیستی، و همان‌طور که ذکر شد، میراث مارکس، انگلس و هواداران و حواریون فوق‌العاده خوش‌سخن پدید آمده است. اکنون تصور نمی‌شود که هیچ بنگاه شخصی، هیچ سرمایه‌دار منقره، دارای قدرت باشد؛ حتی در بیشتر آموزش‌های اقتصادی ذکر نشده که بازار تابع مدیریت متبحر و فراگیر است. این کلاه‌برداری است» (ص. ۱۹). چرا که نام‌گذاری مجدد کاپیتالیسم با سیستم بازار، نوعی ارجاع است که ابعاد منفی آن را از لحاظ اجتماعی تعدیل می‌کند: «این تعدیل در جهت بالاترین حد اقتدار اقتصادی بود: حق انتخاب مصرف‌کننده برای هزینه کردن، یعنی حاکمیت مصرف‌کننده (Consumer Sovereignty).

در اینجا قدرت عامه مردم به‌طور کلی مطرح است: دموکراسی اقتصادی اعمال‌شده از طریق بازار».

البته گالبرایت ادعای حاکمیت مصرف‌کننده را قبول ندارد: «این قدرت مطبوع، کامل نبود. ممکن بود انحصار در خصوص هر چیز ضروری برای زندگی یا برای لذت از زندگی وجود داشته باشد، که دیگر در اینجا حق انتخابی برای مصرف‌کننده وجود نداشت. انحصارگر بر مشتریانش اقتدار دارد» (ص. ۲۱) و اگر چه می‌پذیرد «با توسعه اقتصادی، بالا رفتن درآمد، مصرف متنوع‌تر و به‌خصوص منابع جدید عرضه، قدرت انصار و نگرانی در خصوص آن از میان رفت» و قوانین ضد انحصار که قوانین ضد تراست خوانده می‌شوند موجب حذف عبارت «سرمایه‌داری انحصاری (Monopoly capitalism) از فرهنگ لغات علمی و سیاسی شده، اما باز هم ادعای حاکمیت مصرف‌کننده و آزادی انتخاب او مدعی دروغینی است. در اینجا او آزادی مصرف‌کننده در انتخاب کالا را با آزادی شهروند در رأی سیاسی مقایسه می‌کند و هر دو را متأثر از تبلیغات می‌داند، در نتیجه همان‌طور که سیاستمداران می‌توانند با صرف هزینه‌های هنگفت تبلیغاتی حمایت توده‌ها را جلب کنند، بنگاه‌های اقتصادی هم مصرف‌کننده را به‌سوی خود جذب می‌کنند: «همان‌طور که رأی دادن به شهروند اقتدار می‌بخشد، در زندگی اقتصادی هم منحنی تقاضا به مصرف‌کننده اقتدار می‌دهد. در هر دو میزان معناداری از فریب وجود دارد» هم در مورد رأی‌دهنده و هم در مورد خریدار، امکان مدیریت واکنش عمومی از طریق اختصاص هزینه لازم وجود دارد: «این مطلب به‌خصوص در عصر تبلیغات و ارتقای فروش مدرن مصداق کامل دارد. در اینجا فریبی پذیرفته شده، به‌ویژه در تعلیمات دانشگاهی وجود دارد».

براین اساس، او معتقد است «قدرت تسلط بر نوآوری، تولید و فروش کالاها و خدمات به تولیدکننده انتقال یافته و از مصرف‌کننده گرفته شده، مجموع این تولید آزمون اصلی دستاورد اجتماعی شده است» به همین جهت تکیه بر آمارهای افزایش تولید ناخالص داخلی (GDP) به‌عنوان «افزایش در تولید همه کالاها و خدمات» را هم که معرف «میزان پیشرفت اقتصادی و پیشرفت اجتماعی» تلقی می‌شود هم مصداق فریب می‌داند: «شکی نیست که افزایش محصول داخلی امتیازهایی دارد، چون از چنین افزایشی، درآمد، اشتغال و محصولات و خدماتی پدید می‌آید که موجب تداوم زندگی و افزایش لذت‌های پذیرفته شده آن می‌شود. اما از اندازه، ترکیب و بزرگی محصول ناخالص داخلی نیز یکی از شکل‌های فریب از لحاظ اجتماعی بسیار شایع، بروز می‌کند. ترکیب محصول ناخالص داخلی توسط عامه مردم تعیین نمی‌شود بلکه توسط کسانی که اجزای تشکیل‌دهنده آن را تولید می‌کنند، تعیین می‌شود».

فصل بعدی با عنوان «دنیای ظاهر فریب کار» یکی دیگر از مفاهیم متعارف و پذیرفته شده را به چالش می‌کشد؛ با این ادعا که آنچه تحت عنوان «کار» به‌عنوان مفهومی مشترک میان تجربه اقشار گوناگون به یکسان برداشت می‌شود، نوعی اشتراک لفظ از تجربه‌های کاملاً متفاوت است که نمی‌توانند به یک معنا باشند. واژه کار به شکل پذیرفته‌شده کنونی، «آنانی را که کار برایشان خسته‌کننده، ملال‌آور و ناخوشنودکننده است و نیز کسانی را که کار در نظرشان دارای لذتی آشکار، بی‌هیچ احساس اجباری است، به‌طور یکسان در برمی‌گیرد» (ص. ۲۹). اما در حقیقت: «کار چیزی را توصیف می‌کند که ملزم به انجام آن هستیم و نیز آنچه منشأ اعتبار و پرداخت مالی است که دیگران به‌شدت در طلب آن هستند و از آن لذت می‌برند» (همان). اما بدین معنا اسطوره «لذت از کار» تنها برای کسانی می‌تواند صحیح باشد که «عمدتاً از حقوق بیشتری برخوردارند» (همان).

فصل‌های بعدی به نقد ساختار شرکت‌های بزرگ در آمریکا و تمایز بخش خصوصی و دولتی اختصاص دارد. گالبرایت معتقد است دو مورد دیگر از مصادیق

فریب‌کاری در اینجا وجود دارد: نخست آنکه از یک طرف، یک شباهت و یک اشکال ساختاری مشترک در ساختار شرکت‌های بزرگ و نیز ساختار دولت نادیده‌انگاشته می‌شود و آن را مختص و منحصر به دیوانسالاری دولتی می‌کند: «شرکت مدرن که واقعیت را تاب نمی‌آورد، واژه «بوروکراسی» را محکوم می‌کند. این واژه برای حکومت است. مدیریت شرکتی، ارجاع تثبیت‌شده‌ای است که رنگ‌مایه‌ای فعال دارد. مشارکت‌کنندگان در ساختار مدیریت ممکن است غیرضروری، بی‌کفایت، خوداندیش باشند، اما بوروکرات (دیوان‌سالار) نیستند. در سازمان حکومت، تصمیم گروهی، اقدام با تأخیر و پایین‌تر از حد قابل قبول، امری عادی است؛ در اینجا دیوان‌سالاری وجود دارد. در صنعت خصوصی دیوان‌سالاری وجود ندارد. نمایشی ناچیز از فریبی عمدتاً معصومانه!»

از سوی دیگر، بیهوده تلاش می‌شود میان دو (دولت به‌عنوان بخش عمومی و شرکت‌ها به‌عنوان بخش خصوصی) مرز مشخصی قائل شوند که دولت حق دخالت در بخش خصوصی را ندارد. آن‌هم در حالی که بخش خصوصی با تمام توان وارد دولت شده: «تمایز پذیرفته شده بین و بخش دولتی و خصوصی، وقتی به‌طور جدی نگریسته شود، ابتدا معنایی ندارد. لفاظی است، نه واقعیت. قسمت عمده، حیاتی و گسترش‌یابنده‌ی آنچه بخش عمومی خوانده می‌شود به دلیل کل تأثیر کارکردی در بخش خصوصی است».

مهم‌ترین مصداق دخالت بخش خصوصی در دولت با هدف چنگاندازی به منابع عمومی است: «مخارج نظامی آن‌طور که عموماً تصور می‌شود، بعد از تحلیل بی‌طرفانه از جانب بخش عمومی صورت نمی‌گیرد. بسیاری از آن‌ها ابتدایه‌ساکن و با اقتدار صنایع نظامی و رأی سیاسی آن - بخش خصوصی - انجام می‌شود. از بنگاه‌های صنعتی مرتبط طرح‌های پیشنهادی برای جنگ‌افزارهای جدید می‌رسد، و تولید و سود برای آن‌ها مقرر می‌شود. به‌این ترتیب، از تولید جنگ‌افزارهای موجود نیز سودی عاید می‌شود. در جریان تأثیرگذار از نفوذ و سلطه، صنایع نظامی، در حوزه سیاسی خود، اشتغال ارزشمند فراهم می‌آورد، و به‌طور غیرمستقیم منبع گران‌بهای برای بودجه‌های سیاسی است. سپاس و وعده کمک سیاسی به واشینگتن و به بودجه دفاعی، به نیاز و تصمیم پتانگون سرازیر می‌شود. و در سیاست خارجی، یا همچون موارد اخیر در ویتنام و عراق، به‌سوی جنگ جریان می‌یابد».

به همین جهت است که او نتیجه می‌گیرد: «در سال‌های اخیر ورود بی‌اجازه بخش ظاهراً خصوصی در آنچه بخش عمومی نامیده می‌شود، امری عادی شده است. مدیریت با اختیارات کاملی که در شرکت بزرگ مدرن دارد، طبیعی است که نقش خود را به سیاست و حکومت نیز تسری می‌دهد. زمانی تماس عمومی با کاپیتالیسم وجود داشت؛ امروزه این برای مدیریت شرکتی میسر است».

فصل «سیاست خارجی و سیاست نظامی» هم ادامه همین بحث است، جایی که نویسنده تجربیات خود از بررسی‌های علمی درباره عملکرد نهادهای نظامی در طول جنگ جهانی دوم و جنگ ویتنام را که برای سردمداران نظامی ناخوشایند بود، ذکر می‌کند. فصل «جهان مالیه» به مواردی می‌پردازد که به‌زعم نویسنده «از لحاظ حقوقی معصومیت کمتری برخوردارند. و آن جهان مالیه است - دنیای بانکداری، مالیه شرکتی (Corporate finance)، بازار اوراق بهادار (Securities markets)، صندوق‌های مشترک (Mutual funds)، هدایت و توصیه مالی سازمان‌یافته» (ص. ۴۸). از نظر او ادعاهای بلندپروازانه درباره پیش‌بینی موفقیت اقتصادی یا خروج از رکود اعتباری ندارند: «تصور بر این است که پیش‌بینی‌های بنگاه مالی، اقتصاددان یا مشاور مالی وال استریت، درباره آینده اقتصادی یک شرکت

یادداشت اختصاصی از احمدعلی حیدری؛

امید به رخدادهای با رجوعی به اندیشه هیدگر



مانند رکود، بهبود برنامه‌ریزی شده یا رونق مداوم اقتصادی - منعکس کننده تخصص اقتصادی یا مالی است. هیچ راه آسانی برای رد پیش‌نگری فرد متخصص وجود ندارد. موفقیت تصادفی گذشته و نمایش تعداد زیادی نمودار و معادله و اعتماد به نفس مؤید عمق درک و برداشت او است. بدین ترتیب، فریب رخ می‌دهد».

رد ادعاهای مثبت‌اندیشانه نهادهای مالی - به‌خصوص وال استریت - از سوی دیگر با نقد مدعی حمایتی سیستم فدرال رزرو و بانک مرکزی آمریکا همراه می‌شود: «در ایالات متحد برای محدود کردن بیکاری و رکود و خطر تورم، واحد ترمیم و اصلاح، سیستم فدرال رزرو یعنی بانک مرکزی وجود دارد. طی سالیان بسیار (و سال‌های بسیار در پیش) این امر تحت هدایت رئیس بسیار محترمی از واشینگتن به نام آقای آلن گرینزپن (Alan Greenspan) بوده است. این نهاد و رهبرش جواب از پیش تعیین‌شده‌ای هم برای رونق و هم برای تورم و رکود یا بحران به همراه تولید کمتر ناشی از آن، انقباض مالی و اقتصادی، کساد و کاهش اشتغال دارند. تصور می‌شود اقدامات خاموش با تأیید فدرال رزرو و بهترین اقدامات تصویب‌شده و پذیرفته‌شده اقتصادی باشد. این اقدامات به‌طور آشکار ناکارآمد هم هستند. این اقدامات در آنچه انتظار انجام آن می‌رود، توفیقی به دست نمی‌آورند. رکود و بیکاری یا رونق و تورم ادامه می‌یابد. بدیهی‌ترین شکل فریب ما که در این بررسی معلوم می‌شود بسیار هم به آن علاقه‌مندیم، در اینجا است».

گالبرایت بحث را در فصل «پایان معصومیت شرکتی» هم دنبال می‌کند: «حضور قوی شرکتی و ابتکار عمل در آنچه هنوز بخش عمومی نامیده می‌شود و نفوذ عمومی عظیم از جانب مدیران پیشین شرکتی وجود دارد. با نقش اساساً برتری که مدیریت در شرکت بزرگ مدرن ایفا می‌کند، نقش سهامداران تشریفاتی شده است و عمدتاً از طریق تقویم تعیین می‌شود. از آنچه اخیراً با تعجب و حیرت تکان‌دهنده‌ای تهرسیدش شده، یورش مدیریت برای کسب قدرت و غنی‌سازی خود بوده است».

کلام پایانی کتاب، عباراتی تکان‌دهنده است: «از دوران کتاب مقدس و حتی پیش از آن به پیشرفت تمدن عشق ورزیده‌ایم. اما شرطی لازم و در واقع پذیرفته شده وجود دارد. اکنون که مشغول نوشتن این مقاله هستم، ایالات متحد و بریتانیا در موقعیت نامساعد بعد از جنگ عراق به سر می‌برند. ما مرگ برنامه‌ریزی شده برای جوانان و کشتار تصادفی برای مردان و زنان در همه گروه‌های سنی را می‌پذیریم. در جنگ جهانی اول و دوم نیز همین وضعیت به نحوی چشمگیر وجود داشت. به نحوی گزینشی‌تر، و هنوز هم با این نوشتار در عراق وجود دارد. زندگی تمدنانه، که من آن را این‌گونه می‌خوانم، برج سفید بزرگی است که دستاوردهای بشر را تحسین می‌کند، اما بر فراز آن ابر گسترده سیاهی مدام ساکن است. پیشرفت بشری زیر سلطه ستم و مرگ غیرقابل‌تصور قرار دارد».

خواننده را به واقعیتی تأسف‌بار مطرح می‌کند: در طول قرن‌ها، تمدن در زمینه علم، مراقبت بهداشتی، هنرها و صنایع، و اگر نه به تمامی، رفاه اقتصادی بیشتر قدم‌های بسیار بلندی برداشته است. اما جایگاه خاصی را به توسعه جنگ‌افزارها و تهدید و واقعیت جنگ اختصاص داده است. کشتار دسته‌جمعی بدل به دستاورد غایبی مدنیت شده است. واقعیت‌های جنگ گریزناپذیرند - مرگ و بی‌رحمی گاه و بی‌گاه - تعلق ارزش‌های فرهیختگی و تمدنی، و آشفتنگی بعد از آن. به این ترتیب، شرایط بشر و آینده‌اش از هم‌اکنون کاملاً آشکار است. با اندیشه و عمل می‌توان به مسائل اقتصادی و اجتماعی که در اینجا مطرح شده، و نیز به فقر و گرسنگی توده‌ها پرداخت. همان‌طور که پیشتر هم به آن‌ها پرداخته شده است، جنگ همچنان به‌عنوان شکست قطعی بشر به جا می‌ماند».

روی گردانی از وجود و اشتغال به موجود دانسته است و بر این باور است که فناوری در معنای بسیار عام آن که همانا بردگی و خواری آدمی است، ماحصل تاریخ دراز متافیزیک از دوران افلاطون و ارسطو تا روزگار جدید است.

هیدگر این موضوع را در حوزه‌های متعددی مد نظر قرار داده است که ما در این سخنرانی آن را صرفاً در چند حوزه بررسی می‌کنیم تا بر مبنای شیوه خاص خود هیدگر افقی را برای گذار و نجات یا همان امید به دست دهیم. [نجات در منظر هیدگر اقبال وجود و مواجهه انسان با آن است]

عرصه نخست مواجهه با وجود، عرصه زبان است

بخش قابل ملاحظه‌ای از درس گفتارهای هیدگر در دهه بیست سده بیست با این پرسش مواجه بود که چگونه می‌توان پدیدار کهن لوگوس را به عنوان سرچشمه منطق به نحو شایسته و درخوری فهمید. هیدگر برای واریسی بنیادین این مسئله در وهله نخست، متون افلاطون و ارسطو را مد نظر قرار داد و پس از آن در سال‌های دهه سی لوگوس را در سیاق هراکلیت در نقطه کانونی تبعات خود جای داد.

لوگوس در وجود و زمان به عنوان شأن آگریستسیال سخن معرفی شده است. این ترجمه مستند به این واقعیت است که لوگوس نزد ارسطو به عنوان آشکار کردن چیزی است که در سخن گفتن از آن سخن می‌رود. از چنین مبنایی است که هیدگر به موضوع زبان پرداخته است (GA۲,۲۱۳). بنیاد آگریستسیال اوتولوژی یک زبان، سخن است. زبان نزد هیدگر به‌زبان درآمدن سخن است (ebd, ۲۱۴). معانی و دلالت‌ها در زبان به واژه نائل می‌آیند. هیدگر در این باب می‌نویسد: «رشد واژگان مرهون معانی و دلالت‌ها است».

سخن، عضو مهم فهم در جهان بودن است که با-بودی به آن تعلق دارد. از این حیث، سخن همه آن چیزی است که در مواجهه با دیگران به نحو زبانی روی می‌دهد. با همین ملاحظه می‌توان گفت که

هیدگر خطر را در غلبه اندیشه مبتنی بر اصالت سوژه دیده است که ریشه‌های آن به متافیزیک می‌رسد او در وجود و زمان عسرت و اضطراب بشر معاصر را در روی گردانی از وجود و اشتغال به موجود دانسته است. «پژوهشکده فرهنگ معاصر» پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با همکاری «انجمن فلسفه میان‌فرهنگی ایران» به تازگی شروع به برگزاری سلسله سخنرانی‌هایی با عنوان «بیم‌ها و امیدها؛ در جهانی پر مخاطره» کرده است. سال گذشته هم توسط «پژوهشکده فرهنگ معاصر» پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و «انجمن فلسفه میان‌فرهنگی ایران» سلسله نشست‌هایی با عنوان «دیگری و دیگرهراسی» برگزار شد.

اولین نشست «بیم‌ها و امیدها؛ در جهانی پر مخاطره» عصر روز گذشته (یکشنبه ۲۹ فروردین ماه) در سالن اندیشه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد. در این نشست ابتدا احمدعلی حیدری، دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی و عضو هیئت علمی «پژوهشکده فرهنگ معاصر» پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی درباره موضوع امید به «رخداد» (با رجوعی به اندیشه هایدگر) و سپس علی صادقی، درباره موضوع تراژدی یا امید؟ سخنرانی کرد. مطلبی که در ادامه می‌خوانید متن سخنرانی احمد علی حیدری است که به صورت اختصاصی در اختیار خبرنگار مهر گذاشته شده است.

صاحب کشف الاسرار گوید: «زندگانی سه قسم است، یکی زندگانی بیم، دیگر زندگانی امید، سوم زندگانی مهر؛ زنده بیم روز مرگ او را ایمن کنند که: لا تخافوا و لا تحزنوا، زنده امید را روز پسین فناوانند که: ایپشروا بالجنه التي کنتم تُوعدون، زنده مهر را از دولت، بر بساط کرم، در مجلس انس این کرامت آید که: ارجعی الی ربک راضیه مرضیه.» هیدگر خطر را در غلبه اندیشه مبتنی بر اصالت سوژه دیده است که ریشه‌های آن به متافیزیک می‌رسد. او در وجود و زمان عسرت و اضطراب بشر معاصر را در

شنیدن و سکوت کردن نیز به این مواجهه‌ی زبانی تعلق دارد.

هیدگر توضیح می‌دهد که بنیاد گرامر در زبان‌های هند و ژرمنی در منطق یونانی قرار دارد. خود این منطق به نوبه خود ریشه در اونتولوژی امر فرهنگی [۱] دارد. بدین ترتیب با معضلی مواجه می‌شویم که هیدگر را پیوسته به جانب پرسش از ماهیت زبان دعوت کرده است. فرادست‌بودن اونتولوژیک به عنوان بنیاد گرامر، به بنیادی فرادست بازمی‌گردد است و ویژگی‌های متعددی به آن نسبت داده می‌شود. آن‌چه ارسطو آن را جوهر (hypokeimenon) نامیده است و ویژگی‌ها و خصایصی (symbebekota) را به آن نسبت می‌دهد، در گرامر زبان به عنوان تمایز میان موضوع و محمول خود را نشان می‌دهد. در این تلقی از زبان «وجود» به عنوان مرجعی فعلی (Verbalsubstantiv) برای مجموعه‌ای از اسم‌ها ملاحظه شده است که نقش یک نسبت را ایفاء می‌کند؛ به عنوان رشته‌ای که موضوع و محمول را پیوند می‌دهد. از منظر هیدگر وجود شیئی نیست که مجموعه‌ای از خصایص را به آن نسبت دهیم چه در این صورت آن هم یک موجود خواهد بود و در عین حال نمی‌توان آن را به نقشی که «نسبت» بر عهده دارد بازگرداند. پرسش این است: چگونه زبانی که مبنای آن موضوع-نسبت-محمول است می‌تواند به مسئله‌ی وجود بپردازد که اساسا در چارچوب چنین تعییناتی جای نمی‌گیرد؟ چگونه می‌توانیم در باره‌ی چیزی سخن بگوییم که برای آن در گرامر چنین زبانی جایی ملاحظه نشده است؟

هیدگر در کتاب آورده‌هایی برای فلسفه (Beiträgen zur Philosophie) مشخصاً این مسئله را مورد بررسی قرار داده است: «در زبان متعارف مجالی برای گفت حقیقت وجود نداریم. وقتی که همه زبان‌ها، زبان موجود (Seiend) است، آیا اساساً می‌توان به نحو بی‌واسطه از حقیقت وجود سخن گفت؟ یا آیا می‌توان زبان جدیدی را برای وجود (Seyn) اختراع کرد؟ خیر» (GA۶۵، ۷۸). هیدگر در ادامه می‌نویسد: «زبان وجود هم الزاماً زبان گوینده (sagende) است. گفتن و شنیدن از منشاء واحدی برمی‌آیند. توانایی شنیدن گفتار وجود به توانایی خاص خودش نیاز دارد. اساساً «توانستن» حامل دو معنی است: در وهله‌ی نخست، ذیل توانستن قابلیت را می‌فهمیم. مثلاً می‌گوییم «فلانی می‌تواند خودش قرمه‌سبزی را خوب عمل آورد، شاید در این زمینه دوره‌ای دیده است». معنای دوم توانستن نیز برای ما کاملاً ناآشنا نیست. به عنوان مثال: «این‌گونه نیست که اگر کسی بسیار در دوره‌های آموزشی موسیقی سنتی شرکت کند و چیزهای زیادی در این باره بیاموزد، بتواند گوش مناسب این موسیقی را نیز پیدا کند».

این توانستن نوعی از حالاتی که بتوان آن را در نسبت با چیزی آموخت نیست. کسی می‌تواند چنین گوشی داشته باشد یا نمی‌تواند. توانایی شنیدن مد نظر هیدگر از نوع دوم است. هیدگر کوشش می‌کند مختصات حالتی را بیان کند که می‌تواند زبان وجود را بفهمد. از نظر هیدگر گفتن و توانایی شنیدن آن باید در نسبت معینی با یکدیگر قرار گیرند و خاستگاه واحدی داشته باشند. آن‌ها باید هم‌سخنی، مطابقت و نوعی از تخاطب (entsprechen) را داشته باشند به این معنی که خود را در بستر و زمینه مشترکی بیابند. مادام که زبان صرفاً برآمده از کارکردهای منطقی گرامر خودش فهمیده می‌شود نمی‌تواند در نسبت با وجود، چیزی را برای گفتن عرضه کند تا شنیدنی خاص بتواند با آن هم‌راهِ و هم‌سخن شود و متعاقباً تخاطبی شکل گیرد. در نگاه هیدگر قربت به زبان وجود آن‌گاه میسر خواهد شد که تلقی مان را از زبان، دگرگون و عمیقاً در آن تجدید نظر کنیم.

هیدگر در کتاب در راه زبان (۱۹۵۴) سخنرانی‌های مهم و دیگر متونی را که با معضل گفته‌شده در ارتباطند، جمع‌آوری کرده است. شاید بتوان این اثر را از حیث زیبایی و قوت عبارات، مهم‌ترین کتاب هیدگر در این موضوع بدانیم. عباراتی از این دست در کتاب بیانی از زوایای دشوار این موضوع است: زبان می‌زاند (die Sprachespricht) (سخن می‌گوید)/انسان سخن می‌گوید، با این ملاحظه که انسان با زبان هم‌زبانی و هم‌سخنی می‌کند و تخاطبی شکل می‌گیرد. هم‌زبانی/هم‌سخنی و تخاطب شنیدن است (GA۱۲، ۳۰) اندیشه‌ای که زبان آن را به سخن در می‌آورد، برجسته‌ساختن تجربه‌ای است که بر مبنای آن زبان نظامی از معانی و دلالت‌ها است که به انسانی که در این زبان بالیده، رشد کرده و برون‌خویشی می‌کند امکان می‌دهد که خود را اظهار کند، بدون این که آحاد افرادی که در طی تاریخی طولانی به این زبان سخن گفته‌اند آن را ساخته باشند. هنگامی که از زبان فرانسوی سخن می‌گوییم تلقی مان این است که در تولید این زبان فرانسوی‌های فعلی همان قدر دخیل نبوده‌اند که فردی که می‌خواهد فرانسوی سخن بگوید و به این ترتیب می‌توان گفت که آن‌ها زبان را نساخته‌اند. چنین فردی باید به این آغاز کند که زبان موجود را بیاموزد. از این رو زبان مقدم بر کسانی است که بدان سخن می‌گویند.

از سوی دیگر هیچ زبانی بدون کسانی که به آن سخن می‌گویند وجود ندارد. از همین رو است که هیدگر در موضع دیگری از همین کتاب یادآور می‌شود که جمله زبان می‌زاند [...] صرفاً بیانی نیمه‌ای از اندیشه‌ی اوست. برای این که زبان به شیوه خاص خودش بزباند (سخن بگوید)، به سخن گفتن انسانی نیاز دارد که آن هم به نوبه‌ی خود مورد نیاز است یعنی برای تحقق یافتن زبان به کار می‌رود به این شیوه که با آن هم‌زبان و هم‌سخن می‌شود [...] (GA۷۵، ۲۰۱). بنا بر این، نیاز متقابل میان زبان و سخن گفتن ما مطرح است. از این رو می‌توان گفت که سخن گفتن قابلیت و تملکی صرف برای انسان نیست بلکه نوعی هم‌زبانی و هم‌سخنی و تخاطب است. انسان جان‌داری سخن‌گو است و چنین خصوصیتی او را از سایر جانداران متمایز می‌کند؛ او این ویژگی را از ناحیه‌ی خودش ندارد، بلکه آن را از ناحیه‌ی زبان دریافت کرده است. تخاطب در زبان (میان زبان و کسی که به آن زبان سخن می‌گوید) نوعی شنیدن است. در این هم‌سخنی و تخاطب چه چیزی شنیده می‌شود، نکته‌ی غریب این است که ما در گوش سپردن به زبان هیچ مصوتی را که بر زبان جاری می‌شود نمی‌شنویم بلکه در ورای تمامی واژگان، به جایگاهی می‌رسیم که از آن جا واژگان ما را مخاطب قرار می‌دهند (zusprechen) و با ما نسبت می‌گیرند. در وضعی مشابه که به عنوان مثال متنی را می‌نویسیم خواه نامه یا شعر و یا یک کاری دانشگاهی - چنین نیست که آن‌چه را می‌نگاریم برآمده از دیکته‌ی صدایی باشد که بتوان آن را به نحو تجربی مدل‌ل کرد. بلکه در مواردی از این دست، تعابیر مناسبی را جست و جو می‌کنیم و متعاقب آن، به جایگاهی نائل می‌آییم که از آن جا، واژگان، تعابیر و مصطلحات خود را به ما نشان می‌دهند. اگر چنین جایگاهی نباشد، اساساً هیچ‌کس نمی‌تواند مترصد یافتن تعابیر و واژگان مناسب باشد.

آن آفتی که از آن‌جا واژگان و جمله‌ها به سوی ما پر می‌کشند و از آن جا است که واژگان بر ما «وارد» می‌شوند. این گونه نیست که این عبارات از ناحیه‌ی شیء و یا مرجعی به ما اعلام گردد. این‌ها همواره در پشت صحنه باقی می‌ماند، بدون این که بتوانیم حقیقت آن را بازگو کنیم: این که چگونه به نظر می‌رسد و از نوع چه برابر استایی است. هیدگر این منبع را که البته منبع

هم نیست مجمع آوای سکوت (Geläut der Stille) می‌نامد (GA۱۲، ۲۹). بنا بر این سرچشمه‌ی سخن گفتن و سرچشمه‌ی توانایی شنیدن که آن را مخاطب می‌سازد و به آن هم‌سخن می‌گردد عبارت است از زبان به عنوان مجمع آوای سکوت. هیدگر با بیان این خصائص برای زبان راه خود را از تلقی‌ای متعارفی که بر مبنای آن منطق خاستگاه زبان است، جدا می‌کند.

هیدگر بر این باور است که تلقی ریاضی سیبرنتیک از زبان، عناصر مهمی از آن که شماری از آن‌ها را در حوزه‌ی شعر می‌شناسیم عملاً کنار می‌زند. در شعر با زبانی مواجه می‌شویم که قابل تقلیل به اطلاعاتی نیستند که بتوان آن‌ها را در هیئتی ریاضی-صوری ملاحظه کرد. هیدگر می‌نویسد: «شعر بنیاد مقیدبه‌واژه‌ی وجود است» (GA۴، ۴۱). «Dichtung ist die worthafte Stiftung des Seins» شعر آفتی را بنیان می‌گذارد که در بستر معانی آن انسان‌ها همواره در جریان زندگی و مراودات‌شان می‌زیست‌اند. فلسفه‌ی هیدگر زبان را به منزله‌ی تهباً خانه‌ای قلمدا می‌کند که انسان در آن سکنی می‌گزیند.

عرصه دوم مواجهه با وجود عرصه‌ی آرایگنیس یا رخداد اختصاص است

هیدگر در کتاب وجود و زمان نشان داده بود که تعاریف رایج و سنتی از حقیقت مبنی بر این که حقیقت مطابقت منطقی و هماهنگی میان اندیشه و شیء است تا چه اندازه فهمی مبنایی‌تر از حقیقت را به فراموشی سپرده است. اساساً این امکان که بتوان در خصوص موجود (Seiendes) گزاره‌های درست یا نادرست بر زبان آوریم، فرع بر این است که وجود اساساً بتواند ظاهر گردد. این امکان، بیانی از واژه‌ی یونانی حقیقت یعنی آلتیا (aletheia) است که هیدگر آن را به «ناپوشیدگی» (Unverborgenheit) ترجمه کرده است. تفکر سنتی متناظر یک، حقیقت را با مرجعیت منطق به عنوان درستی گزاره تلقی کرده است بدون این که این نکته را مد نظر قرار دهد که چگونه گزاره‌هایی از این دست در خصوص حقیقت، مبتنی بر ناپوشیدگی است. پرسشی که در کتاب «آورده‌هایی برای فلسفه» در خصوص حقیقت وجود (Seyn) مطرح می‌شود، دیگر حقیقت را به عنوان درستی گزاره تلقی نمی‌کند بلکه آن را در لایه‌هایی عمیق‌تر به عنوان رخداد حقیقت ملاحظه می‌کند. در عین حال حقیقتی که این چنین فهمیده شده است با خود وجود یکی گرفته می‌شود.

از آن‌جا که گشودگی خصیصه اصلی دازاین است و با بهره‌مندی از این خصیصه، خود شفاف است و در عین حال موجود را به سبب این نور در دسترس قرار می‌دهد هیدگر آن را روشنی‌گاه (Lichtung) نامیده است. هیدگر در سخنرانی ۱۹۳۰ با عنوان «در باره‌ی ذات حقیقت» این اندیشه را مطرح کرده است که این روشنی‌گاه، حقیقت یا ناپوشیدگی (Unverborgenheit) است.

انسان که محلی برای ظهور وجود است و به این معنا مجلا و روشنی‌گاه است، بستر و زمینه‌ای به دست می‌دهد که بر مبنای آن وجود درانجایی از نور به ماده، روح، خدا و ... تعبیر و تفسیر می‌گردد. به عبارت دیگر وجود هر بار «چیستی» خود را به نحوی در مجلا و روشنی‌گاه انسان ظاهر می‌کند. همه‌ی تعاریف حقیقت و به عنوان مثال تعریفی که آن را مطابقت گزاره می‌داند (Aussagewahrheit) فرع بر این است که انسان پیشاپیش به عنوان مجلا و وجود از آن کشف ستر کرده باشد. بنا بر این تاریخ بیانی از کشف و ستر وجود است که هر بار جهانی را حاصل تمامیتی از معنا (Bedeutungsganzheit) به عرصه‌ی رخداد می‌آورد و بر این مبنای است که معیارهایی برای اصالت و

موضوع، عمل دازاین را ممکن می‌سازد و البته پس از این، دازاین نمی‌تواند آن را در اختیار گیرد، اما دازاین، با همین ورود به صحنه و کوشش برای عمل، به ظهور آن کمک می‌کند. در چنین شرایطی که به واسطه‌ی عمل دازاین، مجالی برای تحقق و ظهور فراهم می‌آید، دازاین نباید تسلیم شرایط پدید آمده و برآمده از عملش گردد، در این موارد، که پای اخلاقی از نوع پاسخ (Antwort) و تطابق (Entsprechung) در میان است، دازاین ضمن این‌که به موضوعی که بدان وارد شده است نیاز دارد، (braucht) خود نیز در معرض رفع نیاز و بهره‌برداری قرار می‌گیرد (gebraucht) تا آن‌چه که قرار است از ناحیه‌ی عمل دازاین برآید بتواند ظاهر گردد.

هیدگر این رویداد امتناع حقیقت وجود (Seyns) و امکان پیوستن و الحاق (Entrückung) به حقیقت وجود را - که منشأ آن هم خود وجود است - ارایگنیس [r] (Ereignis) نامیده است. گرچه در این واژه پدیدار (Eigenen) و فعل مرتبط با آن یعنی (eigenen) تنها نقش را ایفاء نمی‌کنند اما همین نقش بسیار تعیین کننده است. فیلسوف در واژه‌ی (Ereignis) فرایند متعددی «مجال دادن به چیزی یا کسی که در عرصه‌ی اختصاص درآید» را می‌شنود. لازم به توجه است که واژه‌ی ارایگنیس به دلیل این‌که متضمن eignen یعنی اختصاص است، فقط در صیغه‌ی مفرد به کار می‌رود. بنا بر این، می‌توان گفت که ارایگنیس از آن خود می‌کند. در این جا می‌توان پرسید که در این واقعه چه چیز به اختصاص در می‌آورد و چه چیز به اختصاص در می‌آید؟ این انسان است که به سبب روی در روی شدن با وجود در عرصه‌ی اختصاص وجود قرار می‌گیرد و از سوی دیگر این وجود است که دازاین را مختص خویش کرده است.

آن‌چه که امکان اندیشه‌ی مشترک به این دو وجهه نظر را فراهم می‌کند ساختار بنیادین نیاز متقابل (gegenseitige Brauchen) است. در تجربه‌ی بنیادین عسرت که هیدگر آن را به عنوان امتناع (Verweigerung) یا ناکامیابی به تعویق‌افکننده (zögernde Versagung) نامید، دعوتی خطاب به انسان‌ها مطرح است، یک ندای آغازین که آدمی مجال می‌یابد در معرض آن ندا و خطاب قرار گیرد. در شرایط عسرت، ندایی انسان را مخاطب قرار می‌دهد که آدمی به آن نیاز دارد تا از این عسرت عبور کند. در آن هنگام که یکی با دیگری در نسبت قرار گیرد وحدت میان دو سوی رخداد اختصاص صورت می‌بندد. حد وسط و نقطه‌ی ثقل این رابطه‌ی دو جانبه «گشت» (Kehre) است (ebd, ۴۰۷). گشت در کتاب آورده‌هایی برای فلسفه با زبانی خاص و غیر معمول به قرار زیر توضیح داده شده است: این گشت آغازین در واقعه‌ی اختصاص (Ereignis) چیست؟ تنها هجمه‌ی وجود به عنوان مختص ساختن (Ereignung) دا، دازاین را به نزد خویش‌تنش می‌آورد و بدین ترتیب به جانب تحقق (سربرآوردن) حقیقت تأسیس یافته قوام یافته (inständig) در موجود که در پوشیدگی روشنایی یافته‌ی دا، جایگاه‌های خود را می‌یابد (Ebd, ۴۰۷).

این ساختار «برآمده از دیالوگ» (که در زبان هیدگر می‌توان آن را در سیاق گشت دریافت [kehrig]) مبتنی بر این است که آن امر واحد - رخداد اختصاص یا وجود - هنگامی روی می‌دهد که دو عنصر به یکدیگر روی آورند یا از یکدیگر فاصله بگیرند. مدل یک گشت و گوی حقیقی که در آن طرفین گشت و گو برای تفاهم تلاش می‌کنند می‌تواند به فهم رخداد اختصاص که «نوعی نوسان متقابل در آن جریان دارد» کمک کند (ebd, ۲۶۱). اصولاً آراء مخالف آن گونه که هیدگر غالباً آن را مد نظر دارد از مؤلفه‌های گشت و گو است. شکست یک گشت و گو ناشی

برای بهبود شرایط جهان تجویز گردد بلکه در این هنگام باید مجال داد که امتناع وجود چنان که هست به زبان درآید و این چنین تجربه گردد

هیدگر این تجربه بنیادین از تاریخ را که بر مبنای آن جهان [به سبب امتناع و احتراز وجود] روز به روز گسیخته‌تر می‌شود عسرت (Not) خوانده است. عسرت بیان موقعیت در شرایطی است که در آن به چیزی نیاز داریم اما آن را از ما امتناع می‌کنند. این عسرت را می‌توان با مفاهیم وجود و زمان شیوه وجودی (Seinsweise) دازاین خواند. هیدگر رفتار انسان را در روزگار معاصر رفتاری از سر فقدان عسرت (Notlosigkeit) می‌خواند. از آن جا که این فقدان عسرت مانع هر اندیشه‌ای است که خود را با این نحوه از سازمان و اداره‌ی از پیش موجود همراه نمی‌کند، باید وجود این شرایط به ظاهر مطلوب را به عنوان عسرت فهمید. کسی که به شرایط روزگار معاصر و شرایط اجتماعی و سیاسی حاکم بر آن می‌اندیشد، لازم است این عسرت ناشی از بی‌دردی و فقدان عسرت و هجمه‌ی آن را تجربه کند (ebd, ۱۱۳). [هر روی باید، جهان‌سوزی در خامی بی‌غمی] با چنین تجربه‌ای است که عسرت بی‌عسرتی یعنی آن‌چه که از روزگار معاصرمان امتناع شده موضوعی برای اندیشه می‌شود. اگر این نکته در دریاپیم که چه چیز به سبب مطلق‌انگاری پنهان و در عین حال واقعی گرایش‌های بوروکراسی و فن‌سالارانه از ما منع شده است چنین عسرتی وحشتی پدید خواهد آورد که بر ما هجوم می‌آورد. شاید از رهگذر این دهشت تأملات‌مان را متوجه نوع دیگری از باهم‌بودن (Miteinander) کنیم. می‌توان این عسرت را به عنوان انگیزه‌ی اصلی تفکر هیدگر معرفی کرد. عسرت متوجه آن چیزی است که به آن نیاز داریم اما نمی‌توانیم آن را دریافت کنیم زیرا همواره دو عنصر قدرت و خشونت راه رسیدن به آن را سد می‌کنند و سد کرده‌اند.

هیدگر در برابر تعریف انسان به عنوان حیوان ناطق، دازاین را قرار داد. وی این تقابل را صرفاً به عنوان یک بارقه‌ی فکری سوژکتیو درنیافت. او بر این باور بود که این تحول و دگرگونی از حیوان ناطق به دازاین خود به وسیله‌ی تاریخ عرضه شده است. امکان چنین تحولی در بستر و زمینه‌ی خود امتناع وجود فراهم شده است و شاید فراتر از آن بتوان گفت که امتناع وجود به عنوان نوعی از رسالت و نوعی از خواست، دازاین را تأسیس کرده است (ebd, ۲۴۰).

اندیشه‌ی تأسیس (Gründung) ین نکته را به ذهن متبادر می‌کند که گویا در این جا پای عملی ارادی از انسان در میان است. ما به عنوان مثال این واژه را در جایی به کار می‌بریم که دولتی تأسیس گردد. اما این تأسیس که ریشه در امتناع وجود دارد و خود را در روزگار قدرت بی‌چون و چرای فناوری عرضه می‌کند اساساً به انسان حواله گردیده است؛ (zugewiesen) به عبارت دیگر احواله شده است (zugespilt) و به تعبیری دقیق‌تر پاس داده شده است. با این توجه، همان‌طور که انسان از یک سو می‌تواند دازاین را تأسیس کند، از سوی دیگر این تأسیس به وی عرضه می‌شود، بنا بر این، تأسیس دازاین یک عمل (Aktion) نیست بلکه بیش‌تر نوعی پیوند و الحاق (Sichfügen) است (ebd, ۳۱۰).

در این جا با مفهوم ویژه‌ای از پراکسیس مواجه می‌شویم که متضمن معنایی اخلاقی است. هیدگر توانایی بر عمل را قوه‌ای سوژکتیو و برآمده از خودانگیختگی (Spontaneität) معطوف به خود نمی‌داند بلکه آن را رفتاری میان ابتکار خود (Eigeninitiative) و نوعی از واگذاردن و تسلیم (Hingabe) تلقی می‌کند. دازاین در حالی که خود را برای انجام فعلی در خصوص چیزی می‌گشاید و مبادرت می‌کند، در عین حال همین

عدم اصالت وضع می‌گردد. مفهوم حقیقت وجود به عنوان روشنی‌گاهی [برای] پوشیدگی [وجود] این امکان را به دست می‌دهد که باشندگی حقیقت، خود مرجع پوشاندن و مسخ ملاحظه گردد به عبارت دیگر اوصافی از این دست دیگر نه به عنوان نشانه‌های موجود بلکه به عنوان اوصاف خود وجود (Seyns) به حساب آیند.

فهم این نکته اهمیت دارد که چرا هیدگر در تلقی‌ای که از حقیقت به دست می‌دهد بر وجه پوشیدگی تا این اندازه تأکید می‌کند آن‌چه که ظاهر می‌گردد هیچ‌گاه خود را کاملاً نشان نمی‌دهد. هوسرل این خصیصه اشیاء را وجه سایه‌گی آن‌ها (Abschattung) خوانده است. هیدگر در توصیف خودش از پوشیدگی، از این جنبه ظهور اشیاء فراتر می‌رود. او اشعار می‌دارد علاوه بر جنبه‌هایی از اشیاء و یا موجودات که از دسترس ادراک ما بیرون‌اند جنبه‌های دیگری از اشیاء نیز فراسوی ادراک ما قرار می‌گیرند یعنی همان جنبه‌هایی که موجود در آن‌ها ظاهر شده است. روشنی‌گاه یا آن‌چه که مجال برآمدن اشیاء را فراهم کرده است خود آن چیزی است که خود را می‌پوشاند. به عبارت دیگر ظهور (Erscheinen) که این چنین برای ما بدیهی است، زیرا موجب ظهور اشیاء است، خود ظاهر نیست. پوشیدگی، هم در اشیایی که ظاهر می‌شوند و هم در جنبه‌هایی که موجب ظهور اشیاء می‌گردد پیوسته با روشنی‌گاه در بازی متقابل است. از این رو روشنی‌گاه را علاوه بر این‌که در جنبه‌های ظهور ملاحظه می‌کنیم باید در جنبه‌ی پوشیدگی نیز مد نظر آوریم.

حقیقت وجود بر مبنای بازی متقابل ظهور و خفا در روشنی‌گاه پوشیدگی وجود، خود را از دسترس بیرون می‌نهد و از این رو است که در تاریخ برهه‌هایی پدید می‌آید که به سبب فقدان وجود، (Verlust des Seyns) از ناحیه‌ی وانهادن وجود (Seynsverlassenheit) متأثر شده‌اند.

برای این‌که این تلقی هیدگر در آورده‌هایی برای فلسفه دچار سوء فهم نگردد لازم است که این منع و امتناع حقیقت را نقصانی در آن به حساب نیاوریم این امتناعی که به تعویق می‌افکند خصیصه‌ای ایجابی در وجود است که در تاریخ به عنوان بی‌نیادی (Abgründige) خطاها و سوء تفاهم‌های انسان را ممکن می‌سازد.

امتناع وجود که خود را در اولویت تام و تمام موجود، یعنی برابر ایستاهای و اقداماتی که به منظور ابزار ساختن از آن‌ها صورت می‌گیرد، جلوه‌گر می‌سازد، متضمن تهدیدی برای اگززیستانس شایسته و درخور انسان است. بر مبنای امتناعی که از ناحیه وجود صورت گرفته است، همه اشیاء اعم از این‌که طبیعی یا مصنوعی باشند از این منظر که در اختیار قرار گیرند و مصرف شوند مد نظرند. در این تلقی، انسان خود به عنوان حیوانی که بهره‌مند از مؤلفه‌های فناورانه است ملاحظه می‌شود (ebd, ۹۸). از آن‌جا که در این نوع از باشندگی وجود، هر موجودی صرفاً از ناحیه‌ی انجام‌دادن (Machen) و یا قابلیت انجام (Machbarkeit) تعریف می‌شود، هیدگر یک چنین باشندگی را «نظام فعل» یا «ساخت و پاخت» (Machenschaft) معرفی می‌کند.

ادعای اندیشیدن و تأمل در خصوص وجود در این نهفته است که این شیوه‌ی رفتار و این حقارتی که بر موجود رفته است، روشن گردد تا در برابر آن مقاومتی صورت گیرد. اکنون تکلیف این است که بازآوردن موجود را از دل حقیقت وجود ممکن سازیم (ebd, ۱۱). یعنی از منظر فلسفی شرایطی را عرضه کنیم که بر مبنای آن بتوان در قبال این رفتار مخرب انسان نسبت به اشیاء و نسبت به خودش مقاومت کرد. هیدگر بر این باور است که چنین مقاومتی نباید منجر به آن گردد که نسخه‌هایی آرمانی

از ظهور آراء معارض در آن نیست بلکه به توقف آن است؛ هنگامی که طرفین گفت و گو به سبب عدم کامیابی در تفاهم از آن دست می کشند. هیدگر بر این باور است که بشر روزگار ما گرفتار ازهم گسیختگی ساختار تاریخی مبتنی بر گفت و گو است.

هیدگر تأکید کرده است که منع یا بخشودگی وجود تابع خود او است. اصولاً مهم ترین خصلت تاریخ عبارت است از ساختار دو وجهی اعطاء و امتناع وجود (ebd, ۹۳). در این میان آمادگی انسان در عرصه تفکر و عمل مجالی برای تحقق یکی از این دو وجه فراهم می آورد.

عرصه سوم مواجهه با وجود عرصه فناوری و تکنیک است

هیدگر در سال ۱۹۶۹ در جریان مصاحبه‌ای تلویزیونی اعلام کرد که او نه بمب اتمی بلکه بیوفیزیک Biophysik (GA) (۷۰۶) را که در کار ساختن آدم است، خطرناک ترین پدیدار فناوری تلقی می کند و به این ترتیب به جایگاه خطیر تحولات عرصه علوم طبیعی در دهه های پیش روی خود اشاره کرد. پس از این، حدود سی سال دیگر این مسئله را مد نظر داشت و در باره آن می اندیشید. هیدگر از همان آغاز به این مسئله توجه داشته است که معنای نقطه عطف اندیشه دکارت در دوران جدید در کتاب گفتار در روش (۱۶۳۷) با داعیه «انسان آقا و مالک طبیعت»، چیست. هیدگر در درس گفتار ترم تابستانی ۱۹۳۵ از منبعی سخن گفت که تمامی اندیشه او را در خصوص مسئله فناوری متأثر ساخت. این منبع آنتیگونه سوفوکلس بود که بخشی از ترجمه آن در زبان هیدگر از این قرار است: خوفناک (Unheimliche) متنوع است. هیچ جنبه‌ای در خوفناکی به پای انسان نمی رسد (GA ۴۰, ۱۵۵). [تعبیر شر دواب] ein Gefühl leichter oder unbestimmter Furcht oder Angst erregend

هنگامی که سوفوکلس از انسان به عنوان خوفناک ترین جنبندگان سخن می گوید قابلیت فناوری وی را مد نظر دارد که می تواند در طبیعت به نفع مصالح خود تصرف کند. شاعر تخنه‌ای (techne) را به انسان نسبت می دهد که به سبب آن می تواند یا به شر روی آورد یا شرافت را تحقق بخشد. سوفوکلس به منظور توصیف این قابلیت از واژه تو ماخانوئن (to machanoen) استفاده می کند که صورت وصفی مخانیکوس (mechanikos) از آن گرفته است. هیدگر بر مبنای همین واژه که به معنای ابداعی مبتنی بر مهارت و تدبیر است مفهوم «نظام فعل» (Machenschaft) را به کار می برد (ebd, ۱۶۸). هیدگر پس از این، این واژه را برای بیان ماهیت فناوری مورد استفاده قرار می دهد.

او در جهت روشن شدن بیش تر مفهوم تکنیک به متن فلسفی کلاسیکی اشاره می کند که در آن تخنه (techne) به دانش ترجمه شده است. ارسطو هم در کتاب ششم از اخلاق نیکوماخوس تخنه را به عنوان دیانوئیک (dianoetisch) یعنی فضیلتی که با فاهمه سر و کار دارد توصیف کرده است. تخنه نسبت گرفتن (hexis) فراورنده‌ای است که با عقل حقیقی (Logos) مرتبط است (۱۱۴۰ a ۱۰) و از این رو دانشی در خصوص فراآوردن و تولید است.

واژه خوفناک ترین در وصف انسان آن گونه که سوفوکلس به کار برده است از این جا ناشی می شود که انسان دانش را در اختیار دارد و از این حیث دانش در بیان او مضمّن معنایی دو گانه است: خوفناک تهدیدکننده‌ای است که به خوبی در عرصه شناخت ما قرار نمی گیرد به عنوان مثال در یک جنگل خوفناک همواره در معرض این خطر هستیم که حادثه‌ای خوفناک روی دهد اما در عین حال به

این امکان نیز می اندیشیم که به سلامت از این مهلکه عبور کنیم. در عین حال هرگاه از خوفناک سخن می گویم می دانیم که نمی توان در قبال آن خشتی بود؛ او ما را در بر می گیرد و نمی توانیم از آن رهایی یابیم.

هنگامی که این وصف را در باره انسان به کار می بریم آشکار می شود که سوفوکلس آن را به عنوان ذاتی تراژیک در معنای تمام عیار خوش فهمیده است. انسان می تواند بر مبنای تخنه به کاری بزرگ دست زند اما در عین حال می تواند از حدود و معیارها عدول کند (hybrid) خطا کند و ناکام گردد. از این رو تکنیک در ذات خود ماهیتی دو ارزشی (Ambivalenz) دارد و این نکته‌ای است که هیدگر آن را تا آخرین آثارش مد نظر دارد و در صدد تبیین آن است.

هیدگر پس از نخستین مواجهه در مفهوم (Machenschaft) تغییراتی را به دست داده است. این تغییر بیش از هر چیز متوجه این تلقی از فناوری است که آن را دانشی در اختیار تصرف آدمی قلمداد می کند. ارسطو در تعریفی که از این مفهوم به دست می دهد آن را وضعیتی دیانوئیک می داند و عمدتاً به فعالیت های هنرمندانه می اندیشد. هنرمند در فهمی که یونانیان از آن دارند صاحب دانشی است که بر مبنای آن می تواند اشیایی از قبیل گلدان ها و تندیس ها را فراآورد و تولید کند. ما در زندگی مدرن با چنین شرایطی مواجه نیستیم. انسان در جوامع بزرگ مدرن، البته فناوریانه زندگی می کند بدون این که ابزارهای بسیار متنوع فناوریانه پیرامونش را خود تولید کرده باشد و بدون این که اساساً بتواند آن ها را بسازد. انسان امروز در اقل موارد از چند و چون کار ابزارهایی که از آن استفاده می کند خبر دارد. انسان فناوریانه زندگی می کند بدون این که ابزارهایی که او را احاطه کرده اند، در اختیار داشته باشد.

بسیاری می پندارند که با تجهیز به دانش های کاربردی به عنوان مثال دانش های ناظر به رایانه که امروز روز اهمیت بسیاری یافته اند، بر این دستگاه ها حاکمند، اما این پندار به زودی زود محو خواهد شد هرگاه به سبب نقص فنی مختصری چنین دانش هایی از حیز انقضاء بیفتند. بدین ترتیب شیوه فناوریانه زندگی مدرن آدمی، دیگر از نوع دانش نیست. در افقی که این واقعیت می گشاید و نشان می دهد که رابطه انسان و فناوری مدرن با ابزارها در حیطه های دانش ما نیست، این نسبت دگرگون می شود: این ما نیستیم که بر تکنیک حاکمیم بلکه او بر ما حاکم است.

هیدگر در نوشته های نیمه دوم سال های سی مفهوم واژه Machenschaft را گسترده و پرورد. وی می نویسد: در دستگاه فعل (Machenschaft) انسان موجودات را در ذیل وجهه نظر عمل (Machen) می بیند (GA ۶۵, ۱۲۶). هر آن چه که هست می تواند متعلق برای عمل آدمی باشد تا آن جا که در وهله نخست چنین به نظر می رسد که دستگاه فعل در شمار ویژگی ها و خصایص آدمی است و بر نوعی از رفتار دلالت می کند. هیدگر این نکته را برجسته می کند که چنین وضعیتی برآمده از شرایطی است. شرط، برای این که بتوان چیزها را متعلق فعل قرار داد این است که آن ها خود را پیش از این در وجودشان چنین نشان دهند. از نظر هیدگر این در حیطه اختیار آدمی نیست که موجودات از پیش خود را در وجودشان چنین نشان دهند و در عین حال انسان ها را به اعمال توانایی و (Machen) و به تولید (Herstellen) دعوت کند.

صورت درست مسئله از این قرار است که به تدریج کار به آن جا خواهد رسید که آدمی نمی تواند از این شیوه وجودی (Seinsweise der Dinge) اشیاء پفره رود تا آن جا که در فرجام گرفتار این تلقی می گردد که گویا تنها شیوه مراد به موجودات اعمال فعل بر آن ها است. مؤلفه ای اساسی این رویداد خود را در این پدیدار

نشان می دهد که در چنین فرآیندی آدمی گمان می کند که آقا و حاکم وضعیت است. هیدگر از تأثیری متقابل سخن می گوید: به میزانی که لافقه تکنیک بر آدمی و بر جهان کلفت تر شود، وابستگی آدمی به این اقتدار و وابستگی به آن بیش تر می شود تا آن جا که همه چیز را فقط از منظر قابلیت زیرسلطه درآوردن (Machbarkeit) مشاهده می کند. در چنین شرایطی فناوری در زمره دانش نیست بلکه نظامی از فعل است: حوالتی تاریخی (ein pochale Schicksal) برای انسان. در چنین اوضاع و احوالی دیگر ناممکن است تکنیک را نوعی ابزار تلقی کنیم که انسان به واسطه آن خوبی یا بدی «کند». Kommt einmal er auf Schlimmes, das andre zu Gutem

هیدگر این جنبه اطلاقی را در فهم آدمی از وجود که اینک صیفه ای فناوریانه یافته بود در اواخر سال های چهل سده گذشته در چهار سخنرانی موسوم به برمن (Vorträge) (Vorträge) توصیف کرد. وی عنوان این نشست ها را نگاهی به آنچه هست (Einblick in das was ist) گذاشت و با چنین عنوانی خواست به صراحت نشان دهد که انسان این روزگار خود را تحت چه شرایطی می بیند. در همین اثناء نظام مفهومی جدیدی رخ نمود که هیدگر در آن از مفهوم Machen به Stellen منتقل شد. اکنون ذات تکنیک به عنوان Ge-Stell معرفی می شود. منظور این بود که در این دگرگونی مفهومی مؤلفه های مختلف فناوری با دقت بیش تری نشان داده شود. این عناصر مفهومی را می توان از طریق مثال زیر نشان داد:

برای تولید یک هواپیما در وهله نخست لازم است که آن را به تصور درآوریم [برابر نهادن] (vorstellen). در آن هنگام که آن را تصور می کنیم آن را توصیف و ترسیم می کنیم [برنهادن] (darstellen). از آن جا که یک شرکت هواپیمایی طالب چنین تولیدی است آن را سفارش می دهد [پیش نهاد-دادن] (bestellen). اساساً فرآیند تولید مستلزم این است که موجودات به عنوان آن چه که قابل تولید است [برنهادن به شدن] (herstellbares) ظاهر شوند و چنین استلزامی انسان را در گیر چالشی می کند که بر مبنای آن انسان و برابر ایستادگی در وضعیت [در نهادی] (Einstellung) خاصی قرار می گیرند که هیدگر آن را وضعیت متأخر [پس نهاد] (nachstellen) می نامد. هیدگر این مجموعه روابط و مناسبات را گشتل [مجمع نهادن/ایستادن ها] (Ge-Stell) خوانده است.

هیدگر این نوع از فناوری را که سابقه ای در تخنه (techne) یونانی دارد هم تراز با ریشه یونانی اش نمی داند. این تمایز که از آغاز دوره جدید سر بر می آورد و در سده بیست اوجی بی سابقه را تجربه کرد در این است که فناوری مدرن به مثابه ای یک پدیدار اونیورسال به نوعی اطلاق رسیده است. فناوری به نوعی از بسیج در تمامی ابعاد تبدیل شده است که هیچ چیز از تصرف و دخالت آن در امان نیست. در چنین شرایطی همه چیز بدون استثناء به نوعی از موجودی [نهادینگی] (Bestand) قابل معاوضه و قابل انتقال (auswechsel- und lieferbar) تبدیل می شود (ebd, ۲۶). هیدگر این مطلق انگاری را در درس گفتار گشتل با عباراتی که امروز هم تحریک آمیز است بیان می کند:

اینک مزعه، صنعت تغذیه مبتنی بر فعالیت موتورها است، در اساس همان تولید صنعتی اجساد در اتاق گازها و اردوگاه های نابودی؛ در اساس همان تحریم کردن (Blockade) و گرسنگی دادن به ملل و سرزمین ها؛ در اساس همان تولید صنعتی بمب های هیدروژنی (ebd, ۲۷).

هیدگر رویدادهای تکان دهنده ای از قبیل جنگ و یا مدیریت کشتار جمعی یهودیان، استعمار کشورهای فاقد

قدرت و نیز تولید صنعتی مواد غذایی را در ذیل مفهوم گشتل یکی می‌داند (das Selbe). هیدگر این جملات را زمانی بر زبان جاری می‌کند که پنج سال از دوران حاکمیت نازی بر آلمان گذشته است و می‌توان به خوبی دریافت که چگونه جملاتی از این دست، احساسات کسان را که زخم‌خورده دولتمردان سفاک آن روزگار بوده‌اند جریحه‌دار می‌کند. حتی امروز هم چنین عباراتی که صریح، سرد و فاقد همدردی است در مخاطبان، احساسات متضادی را پدید می‌آورد. آیا قصد هیدگر این نیست که با این تکرار خطایی که در عبارتی طولانی سه بار مکرر شده است یعنی واژه «همان» به یک رسوایی بزرگ اشاره کند. هیدگر با طرح عبارتی از این دست می‌خواهد این را توجه را بیدار کند که مطلق‌انگاری موجود، در ذات فناوری سده بیستم به آن‌جا رسیده است که در آن، چیزها به منزله موجودی [نهادینگی] ایستاده به کار [standby] (Betand) قابل مصرف در آمده‌اند که حاصل بلافصل آن کشتار و نابودی انسان‌ها است.

توصیف چنین شرایطی به منظور صادر کردن احکام اخلاقی نیست تا بر مبنای آن، افعالی از این دست را غیرانسانی بدانیم، بلکه تأکید بر این مسئله است که برای اولین بار در تاریخ، انسان‌ها به برابر ایستاهایی [برابرنهادایی] در یک فرآیند اقتصادی تبدیل شده‌اند که شیوه اجرای آن از حیث صورت و ملاحظات اقتصادی هیچ تمایزی با دیگر فرآیندهای مبتنی بر اهداف مصلحت‌جویانه آن‌ها ندارد؛ فرآیندی که حاصل آن نابودی انسان است. سازمان اداری و برنامه‌ریزی کشتار توده‌ای در اوشوینس و تولید در مجموعه‌های صنعتی از حیث صورت یکی هستند (das Selbe). درک این واقعیت دهشت‌انگیز است و فجایع اردوگاه‌های نازی را غیر قابل تحمل می‌سازد.

هیدگر «خطر» و «منجی» را به عنوان دو پدیدار مختلف نمی‌داند

هیدگر هم مانند هانا آرنت و تئودور آدورنو، یگانگی و خاص بودن هلوکاست را در وقوع آن نمی‌بیند بلکه چگونگی آن را مد نظر دارد. هیدگر نیز بر این باور است که حادثه مذکور برآمده از نوعی مطلق‌انگاری است که طی یک تاریخ طولانی به فهمی از جهان رسیده است که از جمله تبعات آن اداره و تدبیر کشتارهای جمعی بوده است. هیدگر در عین حال نقطه‌نظر آدورنو و آرنت را در این موضوع تأیید می‌کند که ما هنگامی می‌توانیم پدیدار مطلق‌انگاری نهفته در ماهیت فناوری را ملاحظه کنیم که آن را در بستر مصیبتی که پدید آورده مد نظر قرار دهیم. با همین توجه است که هیدگر در یکی از سخنرانی‌های برمن خود با عنوان «خطر» یادآور می‌شود که درک سابقه این مصیبت از راه تأملات نظری به دست نمی‌آید، دریافت باطن این موضوع مستلزم نوعی پاتوس (Pathos) و درد است (ebd, ۵۷). حصول معنای درد، در میان مردمان فرع بر تجربه درد آن است.

هیدگر در سخنرانی چهارم برمن با عنوان «گشت» بیتی معروف از هلدرلین را که برگرفته از سرود پاتموس (Patmos) اوست، نقل می‌کند: آن‌جا که خطر است منجی نیز می‌بالد.

Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch!

هیدگر «خطر» و «منجی» را به عنوان دو پدیدار مختلف نمی‌داند. ذات فناوری خطر است و در عین حال منجی. در تلقی هیدگر از جمله مأخذ خطر بزرگ، در روزگار ما جدایی میان نظر و عمل و توجه یک‌جانبه به پراکسیس و اجراء است. آن‌گونه که هیدگر در پرسش از تکنولوژی می‌گوید: در گشتل خشونت پیش‌نهاد-دان‌های مکرر (rasende des Bestellens) حاکم

است که انسان نمی‌تواند از آن مصون بماند. از جمله این مخاطرات تبعات ناشی از بیوفیزیک، تقلیل‌دهنده فرآیندهای زنده به فیزیک و مکانیک است که دیر یا زود دامن آدمی را خواهد گرفت. هیدگر در عین حال از معانی دوگانه ذات تکنیک سخن می‌گوید: «گشتل صرفاً انجام سفارش‌ها/پیش‌نهاد-دادن‌های بی‌وقفه (das Unaufhaltsame) نیست بلکه نوعی «بسترسازی و امکان‌دهی (Gewährendes) است که صورتی خاص از وجود و دوام را به آدمی عرضه می‌دارد (währen) که تاکنون تجربه نشده است، اما شاید در آینده تجربه گردد، در این شرایط جدید آدمی می‌تواند موضوعی برای رفع نیاز گردد (Gebrauchte). رفع نیازی به جانب حضور ذات حقیقت» (Wahrnis des Wesens der Wahrheit). این بسترسازی و امکان‌دهی که صرفاً در خشونت پیش‌نهاد-دادن/سفارش دادن (Bestellen) حاصل می‌گردد، این خود منجی است که ما را در قبال روال تکنیکی شدن تمام‌عیار جهان و انسان می‌تواند حفظ کند/دوام بخشد (bewahren) [که ادامه بودن ما را می‌تواند تضمین کند] [۱]. بنا بر این گشتل نه تنها به عنوان یک تولید و واسازی مسخ‌کننده ظاهر می‌گردد بلکه در عین حال به عنوان یک امکان مراددهی معنی‌دار و رهایی بخش است که شیوه‌ای جدید از مناسبات با اشیاء و انسان‌ها را رقم می‌زند.

اگر سوفوکلس انسان را به عنوان خوفناک‌ترین-یا بر وفق ترجمه هلدرلین ترسناک‌ترین (Ungeheurer)- ملاحظه می‌کند این گونه نیست که وی در تفسیر ذات فناوری به عنوان نظام فعل یا گشتل بر هیدگر سبقت جست باشد. به نظر می‌رسد که سوفوکلس هم این نکته را می‌داند که توان آدمی در بهره‌برداری از طبیعت و تصرف در آن که حاصل تجهیز وی به فناوری است متضمن معنایی دوگانه (zweideutig) است. انسان با استفاده از ابزارهایی که دارد می‌تواند زیست خود را در جهان و یا در پلیس به نحو منطبق با معیار درست (Maßvoll) تنظیم کند. البته این امکان نیز مد نظر است که با از دست دادن معیار درست دچار خطا شود. در تراژدی یونانی این معیار (Maß) یا مترون (metron) در مرز میان انسان‌های فانی و خدایان باقی قرار دارد. خطای انسان عدول از معیار است (hybris) یعنی قد علم کردن در برابر معیاری که از ناحیه خدایان به انسان داده شده است. گشتل قدرتی است که مرزها را درمی‌نوردد و بر فراز هر معیاری قرار می‌گیرد. گشتل در گرایش که به اطلاق و تعمیم دارد هم دست اندر کار کشف عرصه‌های زیر اتم است و هم راه خود را به جانب کهکشان می‌گشاید. هیدگر از تفکر اراده‌ی به قدرت سخن می‌گوید که بر مبنای مصالح اکونومیک و اقتصادی دست‌اندر کار محاسبه و پژوهش است. چنین تفکری همان گرایشی است که برای وصول به مقاصدش هیچ حد و مرزی را نمی‌شناسد و به طور خاص عمدتاً خود را در حوزه‌ی علوم طبیعی عرضه می‌دارد.

در مقابله با این، در شعر هلدرلین که هیدگر را در جایی برادر سوفوکلس دانسته است، عناصری از نجات داریم: حد و مرز، معیار و به طور خلاصه توجه به تنهایی انسان. هیدگر به مجموعه‌ی این عناصر، شاعرانه یا امر شاعرانه (das Dichterische) می‌گوید. وی در مقاله‌ی هلدرلین خود با عنوان تذکار (Andenken) چنین می‌گوید:

[...] شاعرانه امری است منتهایی، آن چه که به مرزهای وجاهت و برزندگی ملحق می‌گردد. شاعرانه آن پیوندی است که ناپیوسته‌ها را می‌پیوندد. شاعرانه آن نگاه‌داشته‌شده و آن معیاری است که در پیوند و اندازه است. در همه جا شاعرانه ناظر به حفظ حدود، آرامش، پیوند و اندازه است (GA, ۴, ۱۲۷).

از همان روزگار سوفوکلس، نه در فلسفه و نه در علوم

طبیعی، بلکه در شعر است که تذکار به تنهایی آدمی و عملش مد نظر قرار می‌گیرد. از آن‌جا که شعر خود تذکار است نه تنها گرایش آدمی را به گشتل می‌شناسد، گرایشی که همه چیز را در عرصه‌های قابلیت‌های عملی می‌بیند، بلکه در عین حال از کیفیت و منزلت عسرت‌ها و منابع اگزیزت‌نسیل زندگی انسانی باخبر است که تا چه اندازه از عرصه‌ی محاسبه و انتفاء بیرون‌اند. شعر که به میزان توجه دارد در عین حال جنبه دوازده‌گانه ذات تکنیک را نیز درمی‌یابد و نسبت به دو جهت خطر و نجات آن وقوف دارد. تفسیر هیدگر از فناوری به عنوان نظام فعل و گشتل معضلی را مخاطب می‌سازد که در سده بیست خود را در اردوگاه‌های کار اجباری و بمب‌آمی به عرصه نمایش آورد. اینک سده بیست‌ویکم خود را در برابر معضلی می‌یابد که هیدگر پیش از این به آن اشاره کرده بود. پرسش این است که مواجهه ما با فعالیت‌هایی که مترصدند انسان را بر مبنای فناوری‌های ناظر به تصرف در ژن‌ها طراحی کنند، چگونه خواهد بود؟ هیدگر این را پنهان نکرده است که هنوز برای انسان فرصت‌هایی باقی است تا از این گردونه مهلک بیرون آیم. وی در مصاحبه با اشپیگل یادآور شد که ذات تکنیک چیزی است که با اتکاء به خویش نمی‌تواند بر انسان غالب آید (GA, ۱۶, ۶۶۹).

هیدگر امیدوار است. امید به نوعی از حیات و شورمندی آزاد که بتواند مانع تحرک مطلق‌انگاری فناورانه در حوزه سیاست و علم گردد. به این منظور به شعر هلدرلین نیاز داریم. شعر هلدرلین به منزله ترکی (Riss) است در عالم تکنیک‌زده مطلق‌انگاری، شکافی است که از درون آن می‌توان دزاین آزاد دیگری را دید.

هانا آرنت شاکرد هیدگر در کتاب توتالیتاریسم خود نیز بر همین معنا تکیه کرده است. صرفاً شعراء که فارغ از خطاهای تئوری‌ها از برای فرزندان جهان سخن می‌گویند و مصون از اشتباه، متعهد به جریان حقیقی جهان‌اند می‌توانند انجام چنین کاری را عهددار شوند (Arendt, ۱۹۹۸, ۳۲۵).

دارم امید عاطفتی از جناب دوست
کردم جانی و امیدم به عفو اوست
دانم که بگذرد ز سر جرم من، که او
گر چه پرپوش است ولیکن فرشته خوست
هیچ است آن دهان و نبینم از او نشان
موی است آن میان و ندانم که آن چه پوست
دارم عجب، ز نقش خیالش که چون نرفت
از دیده‌ام که دم به دمش، کار، شست و شوست
عمریست، تا ز زلف تو بویی شنیده‌ام
زان بوی، در مشام دل من، هنوز بوست
حافظ بد است حال پریشان تو ولی
بر بوی زلف یار، پریشانی نکوست
دلا ز رنج حسودان مرتج و واقف باش
که بد به خاطر امیدوار ما نرسد
به نا امیدی از این در مرو بزنی فالی
بود که قرعه دولت به نام ما افتد

دلیل پرداختن هیدگر به شعر هلدرلین

دو دلیل عمده برای پرداختن هیدگر به شعر هلدرلین مطرح است. او در سال ۱۹۳۴/۳۵ نخستین درس گفتار خود را در این موضوع ارائه کرد. علت نخست ناظر به رابطه فلسفه و منطق کلاسیک بود که پایه در آراء ارسطو داشت و علت دوم به بستر و زمینه سیاسی آن روزگار راجع می‌شد. در نیمسال تابستانی ۱۹۳۴ هیدگر درس گفتاری را در خصوص منطق عرضه کرد که در آن پرسش از ماهیت زبان در کانون درس قرار داشت. وی به تفصیل به این مسئله پرداخت که چرا فهمی که ارسطو و سنت متافیزیکی پس از او در خصوص منطق به دست داده‌اند در باره ذات زبان

صادق نیست؛ در حالی که لوگوس و منطقی که بر مبنای آن شکل گرفته معنایی بنیادین برای دازاین دارند.

هیدگر پیش از این در وجود و زمان به این نکته اشاره کرده بود که گرامر خانواده زبانی هند و ژرمنز بستر و زمینه منطقی یونانی برمی خیزد. هیدگر مترصد آن بود که ذات زبان را به گونه‌ای ببیند که الزامات منطقی بر این پایه و سابقه منطقی نباشد. از منظر هیدگر شعر چنین مدخلی را به دست می‌داد. زیرا امکانی را مد نظر داشت که با برجسته‌ساختن آن مجالی برای رهایی از فروگاش‌های منطقی صورتی فراهم می‌آورد. برای فهم روشن موضوع لازم است فهم هیدگر را از شعر که ریشه در تلقی هلدرلین دارد، مورد توجه قرار گیرد.

شعر یک فعالیت خلاق است که فرآورده‌ها و آثار آن از قلمرو زبان و مواد زبانی برمی‌آید (GA۴, ۳۵). شعر به عنوان اثری فهمیده می‌شود که تجربه‌های سوژه‌کنیو شاعر را اخبار می‌کند؛ در عین حال سنت فرهنگی اروپا نشان می‌دهد که شعر می‌تواند جایگاهی فراتر از این تعریف داشته باشد. از همان روزگار حماسه‌های شعری هومر، شعر دیگر جنسی از هنر که برآمده از مصالح زبانی باشد، تلقی نمی‌شد بلکه در بردارنده‌ی مناسباتی از معانی متنوع ملاحظه می‌گردید که اسباب هویت‌بخشی را به سخنگویان آن زبان فراهم می‌کرد. این هومر بود که نوعی از جهت‌گیری در جهان را برای یونانیان به ارمان آورد و در این میان به طور خاص حکایات اسطوره‌ای هومر از خدایان در میان یونانیان نوعی از التزام و تفسیر پایبندانه را صورت داد. افلاطون نیز فلسفه را شیوه‌ای اصیل می‌دانست که با استمداد از آن امکان جهت‌گیری در جهان فراهم می‌شد و البته وی مترصد بود آن را در چالش با هومر از مؤلفه‌هایی که نمی‌پسندید، جدا کند. بخش قابل ملاحظه‌ای از مؤلفه‌های فرهنگی جهان مسیحی نیز برآمده از متون تعیین‌کننده‌ای است که شعری بزرگ باعث و بانی آن بوده‌اند.

با چنین توجهی دیگر نمی‌توان شعر را حاصل فعالیت خلاقانه سوژه‌ای دانست که خود را اظهار می‌کند. شعر به جامعه این امکان را می‌دهد که خود را بشناسد. هیدگر در درس گفتار تابستانی ۱۹۳۴ چنین معنی و اهمیتی را برای شعر قائل شد: «قوت زبان و صرفاً قوت زبان است که به جهان مجال تدبیر و اداره می‌دهد» (GA۳۸, ۱۶۸). هیدگر مترصد است این تعیین‌عام را برای زبان در درس گفتار «ذات زبان» در همان معنایی که حماسه هومری برای یونانیان داشت، تجدید کند. شعر به عنوان پدیدار خاصی از زبان در جستن این بازیابی معنایی از زبان نقش تعیین‌کننده‌ای دارد.

عباراتی از این دست که فلسفه برخی از امور را می‌تواند روشن کند اما تجلی خداوند مقوله‌ای است که از حدود توانایی فلسفه بیرون است اما این امکان را می‌یابد که در قالب شعر بیان شود و از این حیث از فلسفه ممتاز می‌گردد؛ تمامی این عبارات از حدود ساختارهای استنتاجی منطقی و احکام آن بیرون است.

حقیقت در دیدگاه‌هایی از این دست خود را به نحو تئوریک و صوری نشان نمی‌دهد بلکه بدین ترتیب ظاهر می‌گردد که به نحوی در خور با آن زندگی کنیم. هیدگر با طرح این موضوع که شعر آرخه زبان است قصد ندارد زبان را به عنوان اشتقاق یافته از شعر توصیف کند. هیدگر می‌خواهد بگوید که صورت اندیشه در فلسفه اروپایی که مبتنی بر منطق افلاطون و ارسطو است و متافیزیک نام دارد در عسرت افتاده است و نیازمند تحول و دگرگونی است. وجود (Seyn) را نمی‌توان با زبان موجود اندیشید. چنین مشکلی هیدگر را بدان جا می‌برد که نوع دیگری از تفکر را جست و جو کند.

هیدگر در این باب می‌نویسد: «پس چه کسی می‌گوید و چه کسی اثبات می‌کند که تفکر برآمده از منطق، تفکری دقیق است؟ این سخن البته زمانی معتبر خواهد بود اگر البته بتوان برای آن اعتباری قائل شد» که مفروض بداریم تفسیر منطق وجود، تنها امکان تفسیر است، سخنی که البته مبتنی بر حکمی بدون پشتوانه است (GA۶۵, ۴۶۱). هیدگر با طرح تخاطب و هم‌سخنی میان اندیشه و شعر احکامی از این دست را رد می‌کند. نسبت میان شعر و تفکر و پرداختن به آن به منزله‌ی مشخصه‌ای برای فیلسوفانی است که مترصد گذار از مبانی صوری تفکر اروپایی‌اند. هیدگر با طرح شعر به عنوان آرخه‌ی زبان کوشش می‌کند زبان دیگری را به تفکر اعطا کند.

فهم منطق به عرصه‌ی دامن‌گستر زبان نمی‌رسد. منطق از توان زبان برای بنیادگذارن جهان بی‌خبر است. البته زبانی که می‌تواند جهانی را تأسیس کند شعر است. البته قوت بنیان‌گذاری جهان در شعر عام است اما خود را بر حسب ضرورت در مکان و زمان و در میان ملتی خاص نشان می‌دهد. آن گونه که هومر در تکوین عادات و هویت یونانیان نقش داشته است. در تلقی هیدگر هلدرلین برای آلمان اهمیت مشابهی دارد. تفسیری که هیدگر از شعر هلدرلین به دست می‌دهد به این منظور است که این دست‌آورد برجسته‌ی فرهنگ آلمانی را از دست ابزارسازی ناسیونال سوسیالیسم برهاند و در مقابل فهم دیگری از آلمان را به عرصه‌ی زبان در آورد.

شعر ظهور تشدید یافته‌ای (verdichtet) زبان است و از این رو می‌تواند نقش جامعی در جهت‌گیری‌های آدمی در جهان ایفاء کند. با همین توجه هیدگر می‌نویسد: «شعر بنیاد مقیدیه‌واژه وجود است» (GA۴, ۴۱). [ist die worthafte Stiftung des Seins] شعر افقی را بنیان می‌گذارد که در بستر معانی آن انسان‌ها همواره در جریان زندگی و مرادفات‌شان می‌زیسته‌اند.

با چنین توضیحی در خصوص شعر، شعر به عنوان پدیداری زبانی در زبان ریشه دارد به این ترتیب شعر را به عنوان صورت خاص ظهور یک امر عام (زبان) تلقی می‌کنیم. البته هیدگر چنین نسبتی را در تعریف شعر رد می‌کند. اگر شعر بنیاد مقیدیه‌واژه وجود است پس شعر آنی است که به واسطه آن همه چیز در عرصه ظهور (ins Offene) در می‌آید، یعنی همه آن چه که ما در زبان روزمره بر زبان جاری می‌کنیم و عمل می‌کنیم (ebd, ۴۳). بنا بر این شعر مقدم بر زبان است، شعر آرخه‌ی زبان (Ursprache) است. بنا بر این نمی‌توان از راه ذات زبان چستی شعر را دریابیم. اگر در جست و جوی ذات زبانی لازم است جست و جوی خود را در عرصه شعر که اصل‌تر و بنیادی‌تر است، دنبال کنیم. شاید وجود شواهدی از قبیل اشعار شعری بزرگ در زبان جاری مردم و شیوه‌های بیانی آن‌ها بتواند این تلقی را تأیید کند.

شعر این امکان را می‌دهد که فارغ از قواعد منطقی تفکر یعنی فارغ از این که آیا گزاره‌هایی که بر زبان جاری می‌شود درست یا نادرست‌اند مؤدی به نوعی جهت‌گیری مقید به واژه‌ی در جهان شوند. برای به‌دست‌آوردن درک روشن‌تری از این اندیشه به شواهدی از شعر هلدرلین اشاره می‌کنیم. این بیت که به سخنانی از پاولوس قدیس اشاره دارد از منظر دستور زبان و گرامر ساختاری درست دارد و منافعی با هیچ‌یک از قواعد منطق نیست؛ این پرسش که آیا این بیت معارض منطق هست یا نیست در جهت فهم آن اهمیتی ندارد. حتی اگر کسی در جهت تفسیر این بیت چنین پرسشی را مطرح کند به خطا رفته است. در تفسیر اشعار خود آن چه که موضوع خبر و اطلاع است در مرئی و منظر قرار می‌گیرد. نوع مطالبه‌ی حقیقت در شعر با این پرسش که آیا عبارات شعر از منظر صورت منطقی درست یا نادرست‌اند سر و کاری ندارد؛ حتی اگر شعر به ظاهر حاوی تناقضی باشد این تعارض از منظر صورت منطقی تحلیل نمی‌شود. بااستمداد از صورت‌های منطقی نمی‌توان در باره‌ی قبول و یا عدم قبول گفته شعر (Gesagte) سخن گفت.

یادداشتی از یحیی یثربی؛

فلسفه محور تعادل جهانی است/ فیلسوف مردم را از چنگال خرافه می‌رهاند

یادداشتی از دکتر سید یحیی یثربی استاد فلسفه و عرفان اسلامی با عنوان «فلسفه محور تعادل جهانی است» در پی می‌آید.

فلسفه، یعنی اندیشیدن و درست اندیشیدن درباره همه چیزهایی که به شخصیت و زندگی انسان شکل می‌دهند و فیلسوفان کسانی هستند که با خردورزی و روشن اندیشی، مردم جامعه را از چنگال جمود و خرافه رها می‌سازند.

«تلاش برای نظم دادن به جهان به وسیله عقل، یکی از عمیق‌ترین و فراگیرترین جنبه‌های صحنه شلوغ و جنجالی زندگی بشر است. ما نه تنها مستعد شلختگی و بی‌نظمی

متفکرتر از افلاطون در انتظار ظهور هستند. اگر راه احترام به آزادی را مانند کسب ثروت یاد بگیریم، ما نیز رنسانس خاص خویش را خواهیم داشت.»

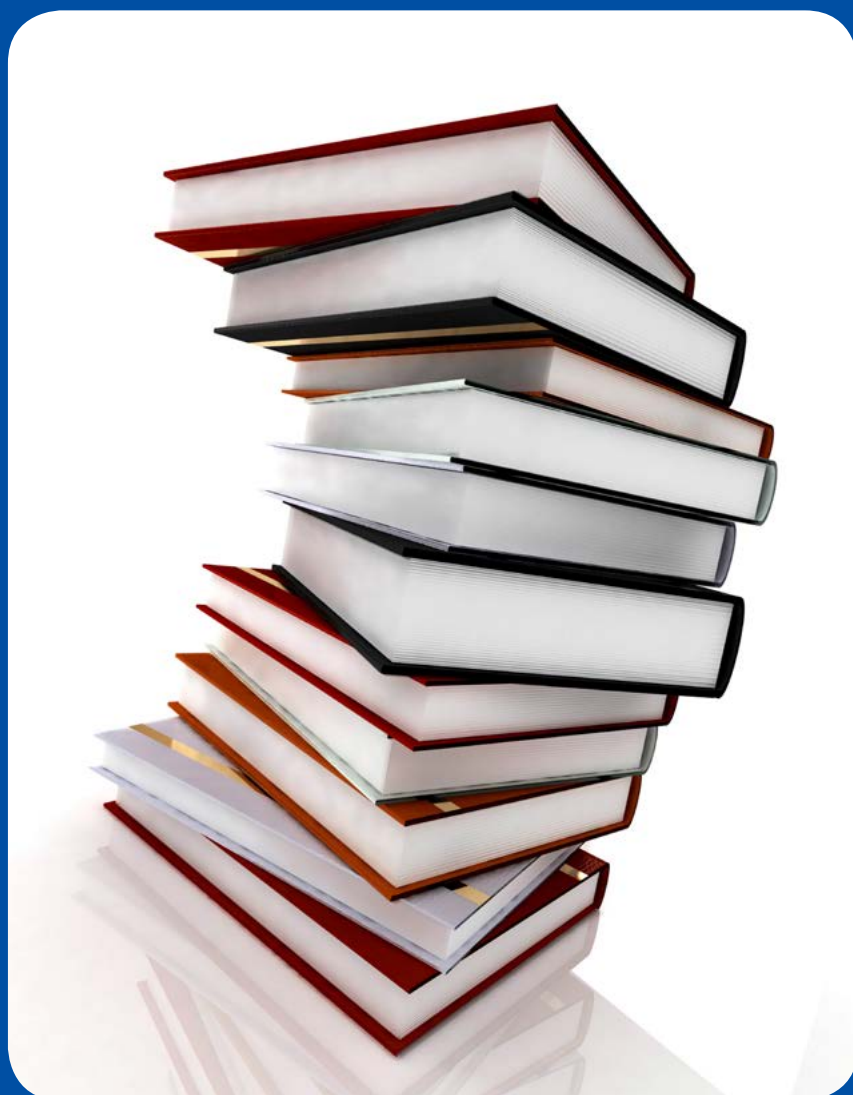


از لوازم جوامعی است که از نظر تفکر فلسفی ضعیف می‌باشند. با بزرگداشت یاد و خاطره هیلاری پاتنم فیلسوف آمریکایی که اخیراً از دنیا رفت، یادآور می‌شوم تعادل کشور نوپایی مانند آمریکا نیز در گرو شخصیت‌های اندیشمند بزرگی است که ویل دورانت در پایان کتاب تاریخ فلسفه خود از ظهور آنان در آینده خبر داده است.

آنجا که می‌گوید: «ما مانند جوانانی هستیم که مدتی بر اثر بلوغ تعادل خود را از دست می‌دهند، ولی به محض اینکه بلوغ ما به حدکمال رسید، روح ما جسم ما را و ثروت ما فرهنگ ما را به جلو خواهد برد. شاید اگر در میان مردانی بزرگتر از شکسپیر و مغزهایی

هستیم، بدتر از آن، همیشه در معرض تسلیم شدن در برابر انواع سلطه‌ها و قدرتها هستیم. برای مقابله با این استعدادها و مخاطرات مهلک، به فعالیت فلسفی نیاز داریم. زندگی عقلانی، مشکل بوده و هنوز هم مشکل است. همه ما، چه آن‌ها که از فلسفه هیچ نمی‌دانند و چه آنهایی که استاد فلسفه هستند، می‌دانیم که پیروی از جزم‌ها و دکم‌ها، آسان‌تر از تفکر است.»

کسانی که تاریخ دانش و تمدن بشر را مطالعه کنند، به سادگی متوجه می‌شوند که فلسفه راهگشای بشر برای رسیدن به دانش و تمدن بوده است. بی تردید، همه جوامع به فلسفه و تفکر فلسفی نیاز دارند. خشونت و عقب ماندگی



تازه‌های کتاب

به قلم حجت الاسلام حمیدرضا شاکرین؛

کتاب «روش شناسی عقاید دینی» منتشر شد



کتاب «روش شناسی عقاید دینی» اثر حجت الاسلام حمیدرضا شاکرین، عضو هیأت علمی گروه منطق فهم دین پژوهشکده حکمت و دین پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر شد.

کتاب «روش شناسی عقاید دینی» اثر حجت الاسلام حمیدرضا شاکرین، عضو هیأت علمی گروه منطق فهم دین پژوهشکده حکمت و دین پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر شد.

پژوهش حاضر، نتیجه تلاش علمی حجت الاسلام حمیدرضا شاکرین است که در گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی سامان یافته و به تازگی راهی بازار شده است.

تحقیق حاضر شامل چهار فصل به شرح زیر است:

فصل اول: مفاهیم

فصل دوم: ماهیت عقاید دینی و برونادهای روش شناختی آن

فصل سوم: زبان شناسی عقاید دینی و برونادهای روش شناختی آن

فصل چهارم: معرفت شناسی عقاید دینی

نویسنده در بخشی از مقدمه کتاب خود، در توصیف فصول این کتاب چنین می نویسد:

فصل اول عنوان کلیات را بر پیشانی دارد و پس از بیان پاره ای نکات ناظر به معرفی تحقیق و بیان مفاهیم و مبادی تصویری بحث می پردازد. از جمله مفاهیمی که در این فصل معناکاو می شوند عبارت اند از: مفهوم دین، اعتقاد، ایمان، علم، معرفت، یقین و گونه شناسی چهارگانه آن که عبارت اند از: ۱. یقین بمعنی الاخص (یقین منطقی)؛ ۲. یقین بمعنی الخاص (یقین موضوعی)؛ ۳. یقین بمعنی العام؛ ۴. یقین بمعنی الاعم (یقین روان شناختی)؛ نیز مراتب سه گانه یقین در قرآن و سپس واژه هایی، چون اطمینانو سرانجام حجت منطقیو اصولی.

فصل دوم با عنوان ماهیت عقاید دینی شروع می شود. این فصل ابتدا ملاک دینی بودن عقیده و گونه شناسی عقاید دینی را - که ده قسمت دارد - برمی رسد و برونادهای روش شناختی آنها را می کاود. سپس ویژگی

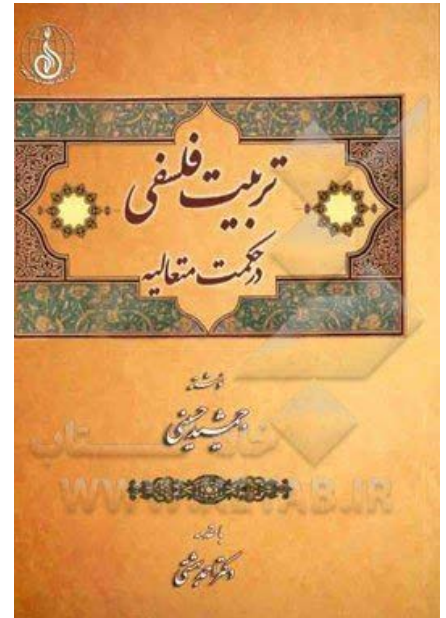
«تربیت فلسفی در حکمت متعالیه» منتشر شد

کتاب «تربیت فلسفی در حکمت متعالیه» نوشته جمشید حسینی است که به همراه مقدمه ای از دکتر احمد بهشتی به چاپ رسیده است.

کتاب «تربیت فلسفی در حکمت متعالیه» نوشته جمشید حسینی به همراه مقدمه ای از دکتر احمد بهشتی و ویراستاری فاطمه محمد توسط انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا به چاپ رسیده است.

این کتاب در ۱۷۶ صفحه با شمارگان هزار نسخه و با جلد شومیز به قیمت ۹۴۰۰۰ ریال در دسترس علاقه مندان می باشد.

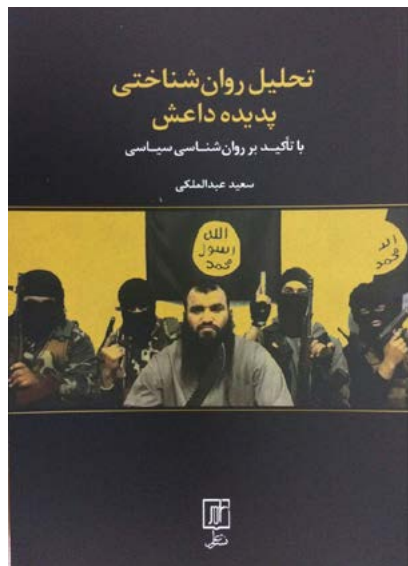
علاقمندان برای تهیه این کتاب و دیگر نشریات بنیاد صدرا می توانند با شماره تلفن ۸۸۱۵۳۵۹۴ تماس بگیرند.



های اساسی عقاید دینی، جایگاه و کارکرد آن و مؤلفه های اساسی عقاید را همراه با نتایج روش شناختی آنها دنبال می کند. از دیگر مباحث این فصل باز کاوی تمایز عقاید معارف علمی، آموزه های تاریخی و تعالیم اخلاقی و فقهی دین است تا در پی آن بتوان تفاوت های روش شناختی این حوزه ها را باز شناخت.

فصل سوم عهده دار زبان شناسی عقاید دیناست. در این فصل ویژگی های زبان شناختی مفاهیم و گزاره های اعتقادییه بحث گذاشته شده؛ آن گاه مسئله معناداری و معناشناسی این گزاره ها از دیدگاه مکاتب و اندیشمندان غربی و متفکران اسلامی به تفصیل بررسی و نقد و برونادهای روش شناختی هر دیدگاه رصد شده است. سرانجام زبان حقیقی اندیشمندان مسلمان، آن سان که صدرالمآلهین تبیین کرده است، تنها راه گشای معناشناختی در این حوزه تلقی شده و نتایج روش شناختی آن واکاوی شده است.

«تحلیل روانشناختی پدیده داعش» در یک کتاب



سعید عبدالملکی نویسنده کتاب می گوید: هدف از نگارش و تدوین این کتاب در وهله نخست، روشنگری بوده است. هدف دیگر؛ تهیه خوراک فکری برای دانشجویان و اساتید این عرصه می باشد. تلاش شده است رویکردی آکادمیک اتخاذ شود و با بکارگیری غالب نظریه های روان شناسی، این پدیده واکاوی شده، خاستگاه، روند خیزش و چشم انداز آن مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد. امید می رود اساتید و دانشجویان دانشکده های روان شناسی، علوم تربیتی، علوم سیاسی، علوم اجتماعی و سایر زمینه های وابسته در کنار منابع مصوب خود، از مباحث این کتاب نیز بهره مند شوند.

این کتاب در اسفندماه ۱۳۹۴ توسط نشر علم و با قیمت ۱۷۵۰۰۰ ریال روانه بازار نشر شده است.

«تحلیل روانشناختی پدیده داعش» با تأکید بر روان شناسی سیاسی عنوان کتابی به قلم دکتر سعید عبدالملکی است که توسط انتشارات نشر علم منتشر شده است.

به تازگی کتاب «تحلیل روانشناختی پدیده داعش» نوشته سعید عبدالملکی توسط نشر علم منتشر شده است. این کتاب شامل سه بخش پارادایم وضعیت گرا، پارادایم فردگرا، پارادایم تعامل گرا و هشت فصل است؛ عناوین این فصول عبارتست از: چارچوب تئوریک کتاب، پدیدار شناسی داعش، داعش به مثابه یک رفتار گروهی، وضعیت شیذوفرنیک جهان عرب و غرب، داعش به مثابه یک رفتار جنایی، بررسی شخصیت و رفتار، همدستی نیروهای درون فردی و برون فردی و جمع بندی؛