

چگونه فلسفه ابزار ابتدال می شود
گزارش تحلیلی اندیشه مهر

بزرگترین سازمان اسلامی را بشناسیم
گزارشی درباره نهضت العلمای اندوژی

اندیشه مطهری تاریخ مصرف ندارد
گفتگو با عماد افروغ

مفهوم جاهلیت در اندیشه سید قطب
به معنی تکفیر نیست
گفتگو با ابراهیم برزگر

نظریه دین شناسی یا رویای روشنفکرانه؟
گفتاری از سید یحیی یشربی

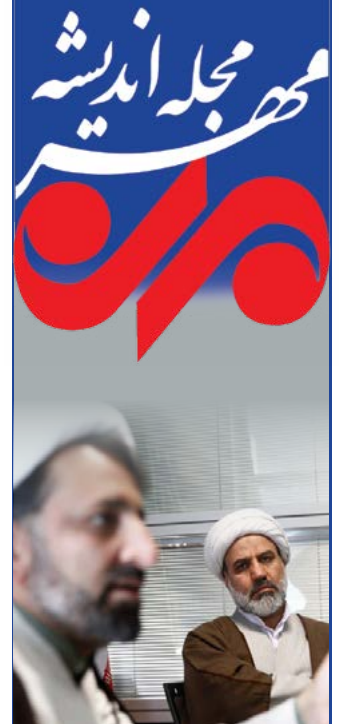
محسنی: اسلام بنای تمدن سازی ندارد
رهگذار: تمامیت اسلام با تمدن محقق می شود
مناظره امکان یا امتناع تمدن اسلامی



مجله اندیشه مهر | شماره ۱۰ | تیر ماه ۹۵



فهرست مطالب



شناسنامه مجله

مدیر مسئول: علی عسگری

شورای سردبیری: سید امیر حسن دهقانی،
سعید صدراثیان، محمدالیاس قنبری

دبیر تحریریه: محمدالیاس قنبری

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

مدیر هنری: محبوبه عزیزی

شماره تماس: ۸۸۰۹۵۰۰

پست الکترونیک: religion@mehrdad.com

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

علاقه‌مندان می‌توانند مقالات و مطالب خود را برای
مجله اندیشه مهر ارسال کنند

میزگرد

- ۴ از ارائه مدل جدید تاب‌آوری اقتصادی تانگاه نونهادگرایانه به اقتصاد/ گزارش تحلیلی مهر
- ۵ بزرگترین سازمان اسلامی را بهتر بشناسیم/ گزارشی از نهضت‌العلمای اندونزی
- ۸ گزارش نشست «تجربه ایرانی مواجه با علوم انسانی مدرن»
- ۱۲ تفاوت اسلام و مسیحیت در تلقی از وحی/ گفتاری از سهیل اسعد، اندیشمند آرژانتینی
- ۱۴ لزوم تحول نظام آموزشی برای شکستن انحصار زبان انگلیسی در ایران/ گزارش تحلیلی مهر
- ۱۷ سه واقعه که موجب ناخرسندی بشر شده است/ گفتاری از ابراهیمی دینانی
- ۱۸ گسست از سوژ کتیوسیم؛ شرط تفکر معنوی/ گفتاری از بیژن عبدالکریمی
- ۱۹ کتاب «نشانه‌های راه» سیدقطب، مانیفست بنیادگرایی است/ گفتاری از سارا شریعتی
- ۲۲ تمایزی میان فلسفه و معاصر بودن آن نیست/ گفتاری از محمدتقی طباطبائی
- ۲۳ پاتتم؛ فیلسوفی حقیقت‌جو/ یادنامه‌های برای هیلاری پاتتم
- ۲۴ چگونه فلسفه ابزار ابتذال می‌شود؟/ گزارش اندیشه مهر از معضل عوام‌زدگی در فلسفه
- ۲۵ این سینا ۳ تغییر اساسی در متافیزیک ارسطو ایجاد کرد/ گفتاری از آموس برتولوچی، فیلسوف ایتالیایی
- ۲۶ گزارش همایش «خویش‌کاوی ایرانیان در دوران مدرن»

- ۲۹ مفهوم جاهلیت در اندیشه سیدقطب به معنی تکفیر نیست/ گفتگو با ابراهیم برزگر
- ۳۰ جواد طباطبائی به دنبال باستان‌گرایی است/ گفتگو با سیدجواد میری
- ۳۴ روند علوم انسانی در غرب، خلاف جهت تخصصی شدن است/ گفتگو با عضو انجمن فیلسوفان آمریکا
- ۳۵ تعالی انسان با تمدن‌سازی رخ نمی‌دهد/ گفتگو با حجت الاسلام عباس محسنی
- ۳۹ اندیشه مطهری، تاریخ مصرف ندارد/ گفتگو با عماد افروغ
- ۴۰ اندیشه‌های مطهری درباره آزادی مبتنی بر نگاه دینی و اسلامی است/ گفتگو با شریف لکزایی
- ۴۲ اهمیت زبان پژوهی در فهم قرآن/ گفتگو با یک پژوهشگر زبان و ادبیات عرب

- ۴۷ مثل خدا یا انسان؟/ یادداشتی از داود مهدوی زادگان
- ۴۷ چگونه جریان‌شناسی بخوانیم؟/ یادداشتی از علیرضا سمیعی
- ۴۸ نظریه دین‌شناسی یا روای روشنفکرانه؟/ نوشتاری از یحیی یثربی
- ۵۰ «انقلاب اسلامی» یا «اسلام انقلابی»؟!/ یادداشتی از مهدی جمشیدی
- ۵۱ شهید مطهری دین را فرافردادی، فرازمانی و فرامکانی ارائه کرد/ یادداشتی از سیدسجاد ایزدهی
- ۵۲ بهائیت فرقه‌ای است نه دین/ واکنش عبدالله شهبازی به اظهارات کدیور درباره بهائیت

- ۵۵ مجموعه هشت جلدی «قانون» ابوعلی سینا منتشر شد
- ۵۶ پژوهش‌هایی در آثار علمی و فلسفی بوعلی سینا
- ۵۷ «جورجو آگامبن» منتشر شد/ کتابی در شناخت فیلسوف شهیر ایتالیایی

۵۸





گزارش

گزارش تحلیلی مهر؛

از ارائه مدل جدید تاب آوری اقتصادی تا نگاه نونهادگرایانه به اقتصاد

مهناز رضایی*



اقتصاد مقاومتی دارای شباهت هایی با نونهادگرایی اقتصادی است. مبنای اصلی این مدل جدید اقتصادی، تاکید بر نقش نهادها در فرایندهای اقتصادی است که کمتر در اقتصاد کلاسیک مورد اشاره قرار گرفته است.

نظریه اقتصاد مقاومتی به اعتقاد بسیاری از کارشناسان و صاحبان نظر در حوزه اقتصادی، یک نظریه بدیع و جامع است که مبتنی بر یک فلسفه کامل ایجاد شده و تلاش دارد تا با ایجاد بسترهای تقنینی و نهادی لازم، راه را برای توسعه و پیشرفت در ایران هموار سازد.

ابتنای اصلی این نظریه بر آموزه های اسلامی و به تعبیر دقیق تر، نظام اقتصادی اسلام است؛ که مبتنی بر شرائط و اقتضائات روز بازپروری شده است. به زعم راقم این سطور و با توجه به فحوای کلام مقام معظم رهبری، محور اصلی و کانونی الگوی اقتصاد مقاومتی قاعده نفی سبیل است؛ (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) [۱]، خدا تا ابد اجازه نداده که کافران کمترین تسلطی بر مومنان داشته باشند.

مقام معظم رهبری در این خصوص می فرمایند: «هیچ مسئولی معلوم است که راضی نیست و موافق نیست که در مقابل دشمنان کوتاه بیاید و برای اینکه مثلاً تحریمها برداشته بشود یا کم بشود، از آرمانها دست بردارند؛ خیلی خوب، حالا که این جور است، پس شما بیا بید کاری کنید که کشور در مقابل تحریمها مصونیت پیدا کند؛ اقتصاد مقاومتی یعنی این... از جمله بزرگترین مسئولیت های مسئولین کشور همین است که کاری کنند اگر دشمن دلش نخواست تحریم را بردارد، به رونق کشور و پیشرفت کشور و رفاه مردم ضربه ای وارد نشود؛ راه آن چیست. راه آن این است که مراجعه کنیم به درون کشور، به درون ملت، از نیروهای درونی کشور استفاده کنیم و راههایی وجود دارد؛ آدمهای صاحب نظر، آدمهای کارشناس و بااخلاص، گواهی می دهند که راههایی وجود دارد که انسان بتواند به خودش متکی باشد، این وظیفه مسئولین کشور و مسئولین دولتی است، چشم ندوزند به دست بیگانه» [۲]. با این حال نگاهی به ادبیات اقتصادی در این زمینه نشان می دهد که الگوی اقتصاد مقاومتی در پایه و اساس بدیع است، اما رویکردهای مشابهی نسبت به مخاطرات این چنینی در سطح جهانی مدتهاست که تدوین و اجرایی شده است. از زمانی که الگوی جهانی شدن (Globalization) یا به تعبیر دقیق تر جهانی سازی (Globalism) آغاز شده،

توسعه اقتصادهای لیبرالی و باز در سطح کشورها افزایش یافته است. ابرقدرت های اقتصادی همچون آمریکا و اتحادیه اروپا، نظام اقتصادی جهان را به سمت توسعه اقتصاد باز سوق می دهند و همین عامل از توان دولت ها در اعمال سیاست ها و برنامه های خود کاسته است. اما با وقوع بحران های متعدد اقتصادی جهانی، اکنون اغلب کشورها به نوعی احساس مخاطره جدی دارند؛ از این منظر که هضم شدن بیش از حد در فرایند اقتصاد جهانی می تواند منجر به فروپاشی اقتصادی در زمان بحران برای کشورهای کمتر توسعه یافته شود. در حالی که اقتصادهای برتری همچون آمریکا، اتحادیه اروپا، ژاپن و ... با استفاده از ظرفیت های داخلی می توانند از این بحران ها جان سالم به در ببرند.

به تعبیر احسان خاندوزی، استاد اقتصاد دانشگاه علامه طباطبائی، «اقتصاد آسیب پذیر یا شکننده (vulnerable economy) نقطه مقابل اقتصاد مقاومتی به شمار می رود و حدود یک دهه است از تولد آن در ادبیات اقتصادی می گذرد. این مفهوم در واقع چند سال پس از تجربه بحران مالی شرق آسیا در سال ۱۹۹۷ مورد توجه قرار گرفته است. بحران که مولود خطای راهبردی وابسته کردن بازارهای مالی به سرمایه گذاران خارجی بود و به سقوط چندساله اقتصادهایی منجر شد که در جهان به عنوان معجزه آسیایی شناخته می شدند» [۳].

یکی از شاخص های مهم برای بررسی شکنندگی اقتصادی میزان باز بودن اقتصادی است که در واقع بررسی تراز تجاری به تولید ناخالص داخلی است. معمولاً نسبت کمتر از ۵۰ درصد وضعیت مطلوب در این زمینه به حساب می آید، اما وقتی بیش از حد تولید ناخالص داخلی به واردات یا صادرات کشورها بستگی پیدا می کند، اقتصاد رو به شکنندگی سوق پیدا می کند. به عنوان مثال، برای برخی از کشورهای آسیایی در دوران بحران ۱۹۹۷

می شود. اما تجارب واقعی نشان داده است که اقتصاد در عمل چنین رفتار نمی کند. اقتصاد کینزی نیز برای رفع همین چالش به عرصه آمده و دست دولت برای مداخلات محدود در بازار را باز می کند. نونهادگرایی اقتصادی تاکید دارد آنچه که باعث می شود تا بازار و اقتصاد متناسب با نظریه دست نامرئی حرکت کند، تاثیر همین نهاد برای اوضاع اقتصاد و افراد جامعه است که باعث می شود همیشه قاعده انتخاب عقلانی آن طور که مد نظر است پیش نیاید.

از سوی دیگر، ایده اقتصاد مقاومتی نیز در بطن خود دارای نوعی نگاه نهادگرایانه است که سعی دارد با ۱- ایجاد نهادهای انقلابی در حوزه اقتصادی و افزایش حوزه عمل آنها، ۲- تحریک افراد جامعه و به ویژه بخش های مردمی برای ورود به بخش تولیدی اقتصادی به جای دلالی و ... به عنوان یک امر پسندیده دینی و حافظ منافع ملی (عملکرد نهادی) و ۳- ترمیم نهادهای اقتصادی موجود برای بهبود کارکردی چالش اقتصاد در ایران را حل و فصل کند.

به تعبیر محمدعلی مهیمن «هم و غم اصلی سیاست های کلی اقتصاد مقاومتی، بازایی ساختار نهادی اقتصاد کشور، آن هم براساس مبانی و الزامات اقتصاد اسلامی است؛ چرا که هم قانون اساسی کشور به عنوان بزرگترین محدودیت رسمی کشور و هم رفتار و عملکرد مردم مسلمان جامعه به عنوان بزرگترین محدودیت غیررسمی کشور، مبتنی بر اسلام ناب محمدی (ص) است. لذا ترتیبات نهادی نیز باید متناسب با آن بازایی شوند تا حداکثر اثربخشی را داشته باشند» [۴].

در نهایت و به عنوان جمع بندی، باید گفت که الگوی اقتصاد مقاومتی جامعیت ویژه ای در بنیادها و رویکردهای خود دارد؛ که افق و دورنمای روشنی را در پیش روی اقتصاد ایران ترسیم کرده است. آنچه که امروز نیاز است در گام نخست ایمان و باور مسئولان اجرایی به این الگو و توانمندی هایش برای عبور اقتصاد ایران از وضعیت فعلی است و در گام دوم کار و تلاش مجاهدانه برای پیاده سازی این الگو در میدان عمل.

ارجاعات:

*کارشناس ارشد اقتصاد

[۱] آیه مبارکه ۱۴۱ سوره سناه

[۲] بیانات در دیدار مردم قم- ۱۷/۱۰/۹۳

[۳] تجربیات جهانی مقاوم سازی

اقتصاد، khamenei.ir

[۴] خبرگزاری تسنیم- ۷/۱۰/۹۳

گزارشی از نهضت‌العلمای اندونزی؛

بزرگترین سازمان اسلامی را بهتر بشناسیم



والایی نزد مردم داشته و کمتر کسی حق تعرض به آنها را به خود می دهد. این مرجعیت بالای علما را می توان مدیون دو عامل دانست: اول اینکه غالب هواخواهان نهضت مردمان فقیر شهرها یا روستاها هستند که در نظم سنتی جامعه خود، روابط طولی برپایه مذهب را به رسمیت می شناسند. دوم اینکه

فرهنگ صوفیانه موجود از مشایخ صوفی شبه قدیسانی می سازد که باید اطاعت شوند. چنین تبدیلی نسبت به علما در جریانات سلفی به مراتب کمتر یافت می شود. نکته مهم در این زمینه این است که روابط در خود نهضت العلما طولی نیست، یعنی در بسیاری از موارد کیایی [۱] های محلی مقبولیت و مشروعیت بیشتری نسبت به رهبران اصلی سازمان دارند. این مسئله ضرورت ارتباط گیری با کیایی های رده های میانی نهضت را در چندان می کند، چرا که صرف ایجاد روابط حسنه با رهبران اصلی سازمان نمی تواند نزدیکی بدنه آن به جریان انقلاب اسلامی را تضمین کند.

سنتی ها و نوستانی ها

بدنه اصلی نهضت با توجه به دو مولفه مهمی که بدان اشاره شد کماکان سنتی است. اما جریانی جدید در درون نهضت شکل گرفته که با در پیش گرفتن اجتهاد به جای تقلید، راه خود را تا حدی از سنت رسمی نهضت جدا کرده است. این جریان «نوستی» نامیده شده است. نوستی ها که مصطفی بسری رهبر فعلی نهضت نیز جزو آنهاست، توانسته اند علیرغم مخالف های بسیار «تقلید روشی» را به جای «تقلید قولی» در نهضت به تصویب برسانند. نکته مهم در این زمینه تفاوت میان جنس اجتهاد این جریان با اجتهاد در جریانات سلفی است. در حالی که اجتهاد در میان سلفیون وسیله ای است برای وفاداری بیشتر بر نص و اصل گرفتن ظواهر آن، نوستی ها اجتهاد را برای دخالت بیشتر عقل و در نظر گرفتن مصالح و شرایط زمانه در صدور احکام شرعی به کار می گیرند. در واقع می توان گفت جریان نوستی در اینجا به نوسلفی ها یعنی سلفیت از جنس محمد عبده نزدیک می شود نه سلفیت رشیدرضا. آنها همچون عبده سعی دارند با کاربرد عقل در فهم دین، میان مفاهیم دینی و ارزش های دنیای مدرن سازگاری ایجاد کرده و شکاف های میان اسلام و مدرنیته را با استفاده از متون دینی پر کنند. نوستی های نهضتی اختلافاتی اساسی با سلفی ها دارند که مهمترین آنها نقد به ظاهر گرایی سلفی هاست. تکفیر گرایی بعضی از سلفی ها موضوع دیگری است که نوستی ها آن را بر نمی تابند. اصولا نه تنها نهضت العلما، که اسلام اندونزیایی نزد مستشرقان غربی به «چهره خندان اسلام» معروف است.

با همه این احوال، با توجه به رشد موج سلفی گری و نوسلفی گری و افول همزمان جریانات سنتی در سطح جهان اسلام و نیز به دلیل جایگاه بالای نوستی های نزدیک به نوسلفی گری در نهضت العلما که به ریاست نهضت نیز انجامیده است، باید منتظر رشد بیشتر نوستی ها و گسترش رویکردهای نوسلفی گری در نهضت بود.

نهضت العلما و سیاست

نهضت العلما از تشکیل حکومتی اسلامی در اندونزی جانبداری نمی کند. آنها خواهان اجرای شریعت توسط دولت نبوده و به بهانه حفظ وحدت پیروان مذاهب و

هراس از گسترش نگاه های سلفی، سبب شد تا علمای اندونزی به فکر نهاده سازی برای حراست از میراث سنتی و تاریخی خود افتاده و نهضت العلما را تاسیس کنند. خبرگزاری مهر، گروه دین و اندیشه - حامد رضایی: لقب «بزرگترین سازمان اسلامی پرجمعیت ترین کشور مسلمان»، برای اثبات لزوم شناخت دقیق سازمان نهضت العلما اندونزی کافی است. سازمانی که اعضایش را از ۲۰ میلیون تا ۴۰ میلیون نفر و البته در مواردی کمابیش اغراق آمیز تا ۷۰ میلیون نفر تخمین زده اند. ما اما در این مجال سعی می کنیم گزارشی کوتاه و اجمالی از نهضت العلما اندونزی ارائه دهیم. باشد که پژوهشگران جریانات اسلامی به شناختی دقیق تر و جزئی تر از این سازمان بزرگ همت گمارند.

هدف از تشکیل نهضت العلما

نهضت العلما در سال ۱۹۲۶ میلادی توسط هاشم اشعری تاسیس شد. هدف اصلی این سازمان پاسداری از رویکرد سنتی دینداری مردمان اندونزی در برابر نگرش های جدید دینی خصوصا از نوع سلفی اش بود. در واقع هراس از گسترش نگاه های سلفی که سازوکارهای دین ورزی در جهان اهل سنت را مورد بازتریف قرار می دهد، سبب شد تا علمای آن دیار به فکر نهاده سازی برای حراست از میراث سنتی و تاریخی خود افتاده و نهضت العلما را تاسیس کنند. فروپاشی امپراتوری عثمانی در ۱۹۲۴ که حافظ سنت رسمی دینداری در میان اهل سنت بود و قدرت گیری تقریبا همزمان آل سعود در شبه جزیره عربستان که مخالف نگاه های سنتی بوده و شکلی تازه از دینداری را در قالب «سلفیت» ترویج می داد، بر این هراس هویتی بی تاثیر نبود. دو مولفه اساسی که جریانات سنتی اهل سنت را از سلفیون جدا می کند، یکی تقلید است و دیگری تصوف. سنتی ها خود را مقلد یکی از مذاهب چهارگانه فقهی حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی می دانند، اما سلفی ها - غالبا و نه تماما - به اجتهاد از طریق رجوع مستقیم به قرآن و سنت معتقدند. سنتی ها معمولا به فرق تصوف گرایش دارند و سلفی ها - غالبا نه تماما - متأثر از مبانی ابن تیمیه با جریانات صوفی موجود میانه خوبی ندارند.

بر همین اساس در فصل دوم از اساسنامه نهضت تاکید شده که از ویژگی های این جمعیت تمسک به یکی از مذاهب چهارگانه اهل سنت است. مذهب فقهی غالب در اندونزی شافعی است و از نظر کلامی اشعریه و ماتریدیه در آن رواج دارد. نهضتی ها دارای گرایشات صوفیانه قوی بوده و مناسکی چون زیارت قبور و توسل به اولیاءالله در میان آنان رواج دارد. همین رویکردهای صوفیانه محبت اهل بیت «ع» و بروزات اجتماعی آن را گسترش داده است. سادات نیز احترام خاصی نزد آنها دارند. نهضتی ها در تصوف و عرفان معمولا از آموزه های امام غزالی و شیخ عبدالقادر گیلانی استفاده می کنند.

ریاست فعلی این سازمان بر عهده مصطفی بسری است. معمولا در ایران به اشتباه سعید عقیل سراج به عنوان رییس نهضت العلما معرفی می شود، اما ایشان رییس اجرایی نهضت است نه رئیس عام.

جایگاه اجتماعی نهضت العلما

غالب مساجد اندونزی تحت سرپرستی نهضت العلماست و به همین خاطر مساجد پایگاه های اصلی آنها در اندونزی است. تربیون مقدس مساجد مشروعیت بالایی به نهضت داده است. علمای نهضت نیز جایگاه بسیار

ادیان مختلف به تعهد حاکمیت به توحید - و نه اسلام - رضایت داده اند. اما این مسئله به معنای عدم فعالیت سیاسی آنها نیست. خیلی از بزرگان نهضت رسما درباره مسائل سیاسی اظهار نظر کرده و حتی به مناصب سیاسی نیز رسیده اند. مهمترین این افراد عبدالرحمن واحد رئیس پیشین نهضت العلماست که در مقطعی به ریاست جمهوری اندونزی نیز رسید.

حضور بعضی رجال نهضت در حکومت و نیز کمک های مالی دولت اندونزی و دولت های دیگر به نهضت، در مواضع این سازمان بی تاثیر نبوده است. رویکرد مصلحت گراییه اعضای نهضت در مواضع سیاسی آنها نیز موثر بوده است. جنتالی ترین این مواضع، نظرات عبدالرحمن واحد است که مسئله فلسطین را مسئله ای عربی می دانست و خواستار ایجاد رابطه اقتصادی با اسرائیل بود! این موضع البته با واکنش شدید بدنه نهضت مواجه شده و احتمالا از دلایل سقوط دولت واحد نیز بوده است. مصطفی بسری رهبر کنونی چنین نگاهی ندارد ولی جهاد مسلحانه حماس و جهاد را از منظر بی فایده گی و به هدر دادن خون مردم مظلوم فلسطین مورد نقد قرار می دهد.

مواضع نسبت به انقلاب اسلامی و ایران

نهضت از ابتدا نگاه مثبتی به انقلاب اسلامی ایران داشته است. سعید عقیل سراج رییس اجرایی کنونی به ایران آمده و تمجیدهایی نیز از انقلاب اسلامی ایران و امام خمینی داشته است. او حتی از فعالیت های تشیع در اندونزی دفاع کرده است. اما پساستی های شبه مدرن انقلاب ایران را نمونه ای از عدم مطلوبیت اجرای شریعت می دانند. آنان اسلام را نه یک سری دستورات فرمی که «شریعت» باشد، بلکه معانی و مضامینی می دانند که شریعت صرفا وسیله ای متناسب با زمان برای رسیدن به آنهاست. [۲]

در مجموع هم به دلیل رویکردهای تقریبی و مسامحه گرانه نهضت و هم پررنگ بودن رویکردهای صوفیانه آن، مواضع ضدشیعی چندانی از نهضت العلما به گوش نمی رسد.

منابع:

- الإسلام فی أندونيسیا المعاصرة. حسین محمد الکاف
- اطلس رهبران. حمید عظیمی و دیگران
- وهابیت در اندونزی. سید محسن میری. پژوهش های منطقه ای، شماره اول، بهار ۱۳۸۸
- مصاحبه مسئول هماهنگی نهضت العلما

http://hawzahnews.com/TextVersionDe-tail/۲۵۱۰۶۹

[۱] - نامی که اندونزی هایی برای روحانیون خود به کار می برند

[۲] - اطلس رهبران، ص ۶۳

نجفی در نشست «نهضت تحریم، نفی سلطه بیگانه»:

نهضت تحریم تنباکو توانست هویت ملی ایران را در قالب تشیع تثبیت کند



نجفی، عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی گفت: نهضت تحریم تنباکو توانست هویت ملی ایران را در قالب تشیع تثبیت کند چون اولین نهضت بیداری است که با یک وضع مردمی روبرو می شود.

از سلسله نشست های اقتصاد مقاومتی، نشست «نهضت تحریم، نفی سلطه بیگانه» در موسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی برگزار شد. در این نشست موسی حقانی، موسی نجفی، محمد حسن رجبی دوانی، یعقوب توکلی، مجید تفرشی و عادل پیغامی به سخنرانی پرداختند.

در ابتدای این نشست موسی حقانی به عنوان مقدمه با اشاره به ۲۴ اردیبهشت ماه سالروز صدور فتوای تحریم تنباکو از سوی میرزای شیرازی گفت: حرکت تحریم تنباکو زمینه نهضت بزرگتری به نام مشروطیت شد.

اولین سخنران این نشست موسی نجفی بود که بحث خود را در مورد گفتمان تحریم در اندیشه بیداری اسلامی در قرن اخیر ارائه داد، وی در باب نقش اندیشه تحریم در تکامل بیداری اسلامی گفت: نظام صفوی و مشروطیت و انقلاب اسلامی در قالب یک نظام از هویت ملی شیعی ایران دفاع می کرده اند. اما غیر از این دوران چه چیزی باید از هویت دینی جامعه شیعه دفاع می کرده است؟

وی ادامه داد: در حد فاصله سقوط صفویان با صرفنظر از دوره مشروطه تا دوره سال ۵۷، یک چیزی باید این هویت را تأمین می کرد که من اسم آن را بیداری می گذارم.

نجفی گفت: بیداری اسلامی در مصر با برخورد نظامی خود را نشان داد. هر چه گذشت مدرنیسم وارد کشورهای اسلامی می شود و قوت و قدرت انقلاب فرانسه خود را نشان می دهد. لذا یک تقابل سلبی به وجود آمد که نام آن همان بیداری اسلامی است.

وی ادامه داد: از سال ۱۳۴۱ که قرارداد ترکمانچای امضا شد تا ۱۳۰۹ قمری که حدود ۷۰ سال می شود به غلط یا درست عصر بی خبری نامیده می شود. باید گفت که نهضت تنباکو در گام اول این فضای سلبی را

به فضای ایجابی تبدیل کرد. عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی گفت: با نهضت تحریم تنباکو بیداری اسلامی از فاز سلبی نظامی در مصر و جهان تسنن به حوزه اقتصادی منتقل شد. در دوره مشروطه این تقابل سیاسی می شود و در دوره رضاخان وجه فرهنگی به خود می گیرد و در نهایت در دوران انقلاب اسلامی شکل تمدنی دارد. لذا باید گفت هم جریان مقابل قوی تر شده است و هم ما.

نجفی گفت: نهضت تحریم تنباکو توانست هویت ملی ایران را در قالب تشیع تثبیت کند. اولین نهضت بیداری که با یک وضع مردمی روبرو می شود، نهضت تحریم تنباکو است. باید گفت قبل از موضوع تحریم تنباکو، جریان بیداری اسلامی به این شکل نداریم و

بیشتر در حوزه تسنن این امر را شاهد هستیم. وی ادامه داد: به این صورت بیداری اسلامی در جهان تشیع تحقق پیدا کرد و وقتی این بیداری از وجه نظامی که در مصر شاهد آن بودیم به وجه اقتصادی تبدیل می شود این نشاندهنده یک نوع بلوغ فکری و رشد است.

نجفی گفت: تحریم تنباکو یک قضیه هویتی بوده است، چون ورود غرب به بازار ایران مساوی با شکست غرور ملی ما بوده است.

وی در پایان سخنان خود گفت: تحریم تنباکو بذری در جامعه روحانیت پاشید که روحانیت و سیاست را به هم پیوند داد و بعدها هیچ دستی نتوانست این دو را جدا کند و این بذری خیلی زود در مشروطه جواب داد. لذا در ذات نهضت تحریم سازندگی و ایجاب بود. در نهضت ملی شدن نفت نیز اگر چه بعد دینی آن گرفته شده ولی اثرات نهضت تحریم در آن وجود دارد.



دومین سخنران این نشست محمدحسن رجبی دوانی، مورخ و پژوهشگر ایرانی بود که بحث خود را در مورد ابعاد سیاسی داخلی و خارجی حکم میرزای شیرازی ارائه داد. وی گفت: حکم میرزا سبب شد تحولاتی بین سلطنت و روحانیت ایجاد شود و این امر به پیروزی مقطعی روحانیت منجر شد.

این مورخ افزود: میرزای شیرازی دو نامه تشکر آمیز

برای ناصرالدین شاه می فرستد و از او تشکر می کند. در حالی که سیدجمال الدین اسدآبادی سه نامه به علمای آن دوران می فرستد و خواستار خلع ناصرالدین شاه می شود.

وی ادامه داد: میرزای شیرازی نمی خواهد پادشاه خفیف و خار شود و اقتدار نظام زیر سوال برود. این موضع را مراجع مشروطه خواه نداشتند، لذا در آن دوره اقتدار نظام به یک بی نظمی و هرج و مرج تبدیل شد.

رجبی دوانی اضافه کرد: در بستر تحریم تنباکو از نظر داخلی پایگاه مرجعیت شیعه کاملاً تثبیت شد. اگر تا قبل از این مراجع نسبت به ابعاد نظامی و سیاسی استعمار حساس بودند در قضیه تحریم تنباکو به وجه دیگر استعمار یعنی بعد اقتصادی نیز توجه شد که عمق نگاه آنها را نشان می دهد.

وی تصریح کرد: فتوای میرزا به مراتب از ابعاد اقتصادی فراتر است و ابعاد فرهنگی و سیاسی داشته است. این قضیه نقطه عطفی در تحول نگاه مراجع بود.

این پژوهشگر حوزه تاریخ در پایان گفت: تحریم تنباکو جایگاه شیعه و مراجع را بالا برد. باید گفت این قضیه متقابلاً استعمار را نسبت به قدرت مراجع هشیار کرد که رهبری شیعه می تواند مردم را بسیج کند.



در ادامه این نشست یعقوب توکلی به ارائه بحث خود در باب شکل گیری انحصارات و مقابله با آن در تحریم تنباکو پرداخت. وی گفت: ایده سرمایه داری این بود که بتوانند در برابر کشورهایی که با آنها تجارت داشتند برای خود مزیت مطلق ایجاد کنند.

وی ادامه داد: آدام اسمیت نظریه مزیت مطلق را مطرح کرد و گفت تجارت را باید با کشورهایی انجام دهیم که این کشورها در تولید یک کالا دارای مزیت مطلق اند.

توکلی افزود: دیوید ریکاردو نظریه تقسیم بین المللی کار یا اصل تخصص را مطرح کرد که ما به جای اینکه بخواهیم با یک کشور در تولید یک کالا وارد



و دولت ایران نتوانست یک دیپلماسی فعال به خرج دهد و تن به یک خفت فجیع داد.

عادل پیغامی از دیگر سخنرانان این نشست نیز گفت: بصیرت تاریخی در دانشگاه های ما ضعیف است و ادبیات علوم اجتماعی ما از تاریخ تهی است.

وی گفت: بیداری اسلامی تبدیل به یک روند نشده است و در طول تاریخ قلب بیداری اسلامی گاهی می تپد و گاهی خاموش است.

در پایان این نشست موسی حقانی به بیان دیدگاه های خود در خصوص نهضت تحریم تنباکو پرداخت. وی گفت: برای درک بهتر نهضت تحریم به دو نکته باید توجه کرد. یکی رفتار استعمار در تاریخ معاصر ایران و اصول حاکم بر رفتار آن است و دیگری برداشت علما از این تپاكو بود كه باید با هم مورد واکاوی قرار گیرد.

حقانی گفت: این مسئله درست نیست كه استعمار می خواستند با ایران رابطه داشته باشند و ایران را جزو یکی از اقمار خود به حساب بیاورند. بلکه رویکرد آنها نسبت به ایران عقب نگه داشتن و نابود كردن ایران است.

وی ادامه داد: لذا عمده امتیازگیری ها برای افزایش نفوذ بر ایران و همچنین برای صیانت از هندوستان بوده است و برای صیانت از هندوستان ایران باید در وحوش و بربریت نگه داشته می شد. لذا بنای آنها نابودی و عقب نگه داشتن ایران بود.

این کارشناس تاریخ گفت: علما وقتی این نوع تحركات را دیدند، فهمیدند كه غرب در حال تسلط شدن بر همه چیز است و این ساختار شکنی در همه ابعاد به وقوع می پیوندد.

وی ادامه داد: علما به خود رابطه فكر می كردند نه به نوع آن. علما وقتی این تحركات غربی ها را می دیدند می فهمیدند كه غرب در حال تسلط و تاثیر بر همه چیز است. علما به خوبی درك كرده بودند كه این حضور برای نابودی است.

حقانی گفت: يك جریان موالفكری در كشور وجود داشته است كه ملاك پیشرفت را غربی شدن می داند. اینکه ملكم خان وجوب حضور استعمارگران را تئوریزه می كند به همین نگاه برمی گردد. اما رویكرد علما ایستادگی در برابر غرب و نفی سلطه بیگانگان است. لذا بحث علما صرفا اقتصادی نیست و جنبه استعماری آن را می بینند.

به وحدت رسید و بطور کلی جهان تشیع نیز به وحدت دست یافت.

وی گفت: اینجا كانون قدرت معنا پیدا كرد و اطاعت اختیاری از مراجع شكل گرفت. در زمانی كه میرزای شیرازی مرجعیت را در دست می گیرد، همه علمای بلاد به مرجعیت میرزای شیرازی توجه می كنند.

وی ادامه داد: در مسئله تحریم تنباكو، مردم متوجه شكل گیری انحصار اقتصادی و سیطره فرهنگی غرب بر كشور هستند و این مسئله به درستی به علما منتقل می شود. باید گفت قدرت ناسیونالیسم این حرکت را شكل نداد بلکه قدرت اصلی قدرت رهبری روحانیت و اطاعت معنوی بود كه از مرجع تقلید به عنوان نائب امام شكل گرفت. اینجا برای بار اول در ایران مسئله قدرت مرجعیت معنا پیدا كرد.

در ادامه این نشست مجید تفرشی به ارائه بحث خود در مورد توجه به ابعاد محلی و منطقه ای نهضت تحریم تنباكو پرداخت. وی گفت: چهار لایه محلی، ملی، منطقه ای و بین المللی را می توان برای موضوع تحریم تنباكو در نظر گرفت كه در این خصوص اسناد برون ملی نیز می تواند كارگشا باشد.

تفرشی گفت: نهضت تنباكو برای خیلی ها پایان یافته است ولی من معتقد هستم هنوز حجم زیادی از داده ها نسبت به نهضت تنباكو وجود دارد كه روی آن كار نشده است.

وی ادامه داد: ما نیازمند بازنگری دقیق تر بر روی اسناد عثمانی و انگلیسی هستیم و علاوه بر این اسناد توأم با غرض ورزی و یا نادانی باشد نمی توان آنها را نادیده گرفت.

این پژوهشگر تاریخ گفت: تاثیر گذاری و تاثیر پذیری نهضت تنباكو نسبت به تحولات بین المللی مسئله مهمی است كه در اسناد انگلیسی و فرانسوی و... می توان پیدا كرد. بویژه در مسئله منطقه ای كه برای اولین بار به موضوع توجه سیاسی و راهبردی به نهاد مرجعیت در اسناد انگلیسی مشهود است.

وی گفت: مقوله تشیع و مرجعیت به عنوان ركن وحدت مردم ایران و به عنوان مسئله مهمی در این اسناد مورد توجه قرار گرفته است.

تفرشی ادامه داد: در جریان تحریم تنباكو و موضع عزت مردم و مرجعیت، موضع خفت بار دولت را می توان مشاهد كرد كه حاضر به دادن خسارت به انگلیس شد

معامله شویم، شرایط را طوری رقم بزنیم كه آن كشور بتواند تنها يك كالای خاص تولید كند و به دلیل اینکه قدرت تعیین قیمت را داریم - چون تنها خریدار ما هستیم - این برای ما مزیت های مختلفی ایجاد می كند.

این استاد دانشگاه گفت: لذا در مورد کشورهای مختلف به يك خط تفاهم رسیدند كه هر كشور چه كالایی می تواند تولید كند.

وی افزود: تقریبا از نیمه دوم قرن ۱۹ بحث انحصارات شكل می گیرد و این امر هزینه های ناشی از سرمایه گذاری و تولید و تجارت را كاهش داده و منافع سرمایه داری را افزایش داد.

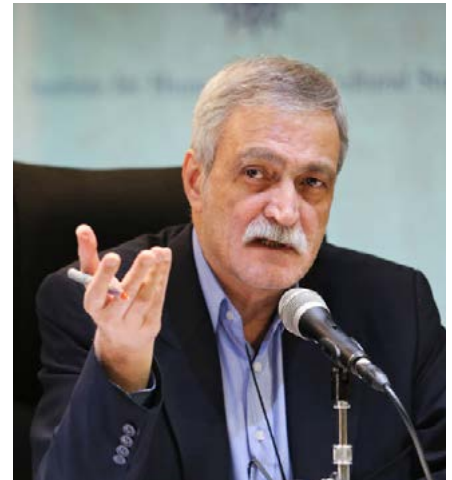
يعقوب توكلی اظهار داشت: اواخر قرن ۱۹ به این منتهی می شود كه غربی ها بتوانند سرزمین های دور دست را در مسیر انحصار خود در بیاورند تا این كشورها برای آنها كالا درست كنند. مثلا سودان را برای تولید پنبه و كوبا را برای تولید شكر و... قرار دادند. كالا هایی كه تولید می شود ماهیت غله ای ندارد و این طور نیست كه مردم آن كشور به واسطه تولید آنها از سرمایه داران بی نیاز شوند. پنبه، شكر، قهوه و... از جمله تولیدات آنهاست.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی گفت: دو قرارداد رویترو و قرارداد تنباكو قراردادهایی هستند كه به ما تحمیل می شود. مقاومت ملاعلی كنی در برابر قرارداد رویترو بسیار ستودنی است كه این نیز جز افتخارات روحانیت شیعه است. اما ۱۷ سال بعد امتیاز انحصاری تاسیس بانك شاهنشاهی به جولیوس رویترو داده می شود. اما در امتیاز تنباكو شاهد يك مخالفت سراسری هستیم.

وی گفت: در دوره صفویه تا پهلوی چند نوع تعامل علما با حاکمیت را شاهد هستیم. در دوره صفوی همگرایی روحانیت و سلطنت را می بینیم. در دوران قاجار نیز شاهد همراهی و هم گامی علما با حاکمیت قاجار را بخاطر دفاع از سرزمین شیعه هستیم. اما بعد از تركمانچای این فاصله گیری علما از حاکمان آرام آرام با كتاب عوائد الايام ملااحمد نراقی شكل می گیرد.

توكلی ادامه داد: اتفاق مهمی كه اینجا می افتد پیروزی مجتهدین و اصولیین است و از اینجا قدرت مرجعیت حول بهبهانی و ملا محمدحسن صاحب جواهر شكل گرفت و در زمان جانشینی شاگردان ایشان این مرجعیت

گزارش مهر از نشست «تجربه ایرانی مواجه با علوم انسانی مدرن»



است چون علوم انسانی باید نقش رهبری برای سایر علوم داشته باشد نه اینکه خودش یک کالای متجسد تولید کند. علوم انسانی فعلی ما دچار تورم نقش است یعنی اینکه بیش از توان خودش نقش به عهده گرفته و مطالبات و انتظارات از آن هم بسیار گنگ است. ما از علوم انسانی هم توقع آموزش خوب داریم هم حل آسیب های اجتماعی، هم تجاری سازی و... در حالی که علوم انسانی نوپا توان این کارها را ندارد.

عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهش و برنامه ریزی عالی گفت: بنده در چند سال پیش حدود ۱۰۳ اثر نویسندگان ایرانی درباره بومی سازی را فراتحلیل کردم و بیشتر تشکیک آراء پیدا کردم. یعنی در همه این آثار مشخص نبود که منظور آنها از بومی سازی، بومی سازی به معنای ریشه های غربی آن است یا بومی سازی که در دهه ۳۰ و ۴۰ افرادی چون فردید، جلال آل احمد و... مطرح کردند. خلاصه اینکه در مقطع فعلی منظوما از بومی سازی واضح نیست، این در حالیست که دانش بومی با بومی سازی دانش با هم فرق دارد و در ایران به آن توجه نمی شود.

حمید پارسائیان، پژوهشگر و نویسنده ایرانی و عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی از دیگر سخنرانان این مراسم بود. وی گفت: ما پیش از هر چیز باید به این موضوع توجه کنیم که علوم انسانی چیست؟ به عقیده بنده لازم نیست که علوم انسانی از علوم طبیعی جدا شود چون علوم پایه ریشه در علوم انسانی دارد و این دو با هم در تعامل هستند به بیان دیگر علوم پایه از سنخ علوم انسانی است. وی افزود: نگاه ما به فرهنگ همواره فناورانه بوده است و هیچگاه توجه به لایه های فرهنگ نداشته ایم، ما حتی از آموزش عالی نیز لفظ فرهنگ را حذف کردیم و هنوز هم نگاه دارالقنونی به فرهنگ داریم. ما گریزی از تکنولوژی و علم نداریم، اما این معرفت و سبک آشنایی نیز که همراه با شتابزدگی و ناتوانی است، برای ما صحیح نیست. بنابراین، حوزه های ما نیاز به خودآگاهی دارند.

پارسائیان ادامه داد: حوزه های ما اگر بخواهند هویت خودشان را حفظ کنند لازم است تحول و دگرگونی همه جایه داشته باشند. حوزه باید از معنای تاریخی و سنت تاریخی خود دفاع کند.

احتیاج به خودآگاهی فلسفی داریم/ تاریخ قابل حذف نیست

عبدالرسول خیراندیش، استاد تاریخ دانشگاه شیراز به عنوان یکی از سخنرانان این نشست گفت: ما چه از تاریخ خوشمان بیاید چه خوشمان نیاید باید آن را بخوانیم و حذف

شود که شکست خورده اند. این درحالیست که جامعه شناسی فرانسوی محصول پیروزی انقلاب فرانسه است. در آمریکا، جامعه شناسی محصول انجیل اجتماعی است یعنی جامعه شناسان گروه هایی هستند که در پی ساختن جامعه بهتر هستند اما جامعه شناسی ایران در شرایطی که به وجود آمد که پدیدآورندگان آن هم در برابر غرب و هم در برابر قدرت احساس شکست می کنند.

قانعی راد در پایان گفت: در متون جامعه شناسی ما هم در آن دوران بیشتر مقاومت دیده می شود و به همین دلیل هم جامعه شناسان ما هیچ گاه نتوانستند با توسعه پیوند بخورند. آنها بیشتر ناقد توسعه بودند تا مبلغ آن. جامعه شناسی در سال ۱۳۵۷ را باید در پرتو کینه ای در دل روشنفکران آن دوران جستجو کرد

علوم انسانی در ایران یک نهال نوپاست/ گریز از نظریه پردازی

غلامرضا ذاکر صالحی، عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهش و برنامه ریزی عالی به عنوان اولین سخنران این نشست با اشاره به اینکه صحبت های او معطوف به مقطع فعلی علوم انسانی می شود گفت: علوم انسانی در کشور ما یک نهال نوپاست که باید به آن نگاه سرمایه گذارانه داشته باشیم. به این دلیل صفت نوپا را می دهیم که هنوز بسیاری از بزرگان این حوزه در قید حیات هستند و هنوز خیلی متون ترجمه نشده در این حوزه داریم به بیان دیگر ما هنوز در مرحله استقرار علوم انسانی هستیم.

وی افزود: علوم انسانی در همه جای دنیا تحت تاثیر شدیدترین میمیزی هاست. در ایران در دهه ۶۰ و ۷۰ موج اسلامی سازی علوم و بعد از آن در دهه ۸۰ و ۹۰ موج بومی سازی علوم را داشتیم. پس از آن هم در ۵۴ سال اخیر موج سوم میمیزی علوم انسانی با رویکرد مهندسی را داشتیم. به کار بردن اصطلاحاتی چون تجاری سازی، فناوری سازی علوم انسانی و... از جمله نمودهای این رویکرد است. در آینده هم حتما موج دیگری راه می افتد. ذاکر صالحی ادامه داد: یکی از مشکلاتی که در سال های اخیر وجود دارد این است که نوعی گریز از نظریه و نظریه پردازی وجود دارد؛ دلایل هم این است که ما فلسفه آموزش عالی نداریم. ما امروز نوعی علوم انسانی M.B.A داریم و انتظارات از علوم انسانی، بازاریابی است. متأسفانه این اتفاق در زمانی در حال رخ دادن است که علوم انسانی هنوز به این توانمندی نرسیده است. علوم انسانی در ایران از بی قدرتی رنج می برد. مولف «دانشگاه ایرانی» اضافه کرد: کاربردی سازی و یا تجاری کردن علوم انسانی نوعی جفا در حق علوم انسانی

نشست «تجربه ایرانی مواجه با علوم انسانی مدرن» به همت گروه فرهنگ ایرانی پژوهشکده فرهنگ معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، با حضور رضا داوری اردکانی و سایر اساتید برجسته در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.

سیر تاریخی مواجهه ایرانی ها با علوم انسانی مدرن

محمدامین قانع راد، رئیس انجمن جامعه شناسی ایران به عنوان یکی از سخنرانان این همایش درباره مواجهه ما با علوم انسانی و اینکه این مواجهه چه تاثیری روی دستگاه اندیشه ای جامعه گذاشته است سخن گفت.

وی گفت: برای اولین بار در سال ۱۳۱۷ غلامحسین صدیقی، مدرس تعلیم و تربیت را در دانشگاه تهران آغاز می کند و پس از آن یحیی مهدوی کتاب «جامعه شناسی یا علم الاجتماع (مقدمات و اصول)» را تألیف کرد. این اثر اولین کتاب جامعه شناسی است که در ایران منتشر شده است. پس از آن در سال ۱۳۳۷ مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی و بعد از آن هم در سال ۱۳۵۰ دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران تأسیس شد. به این ترتیب تاریخ جامعه شناسی ایران را می توان به دو قسم ۱۳۱۷ تا ۱۳۳۷ و ۱۳۳۷ تا ۱۳۵۷ تقسیم کرد.

قانع راد ادامه داد: در قسم اول (۱۳۱۷ تا ۱۳۳۷) که دوره پیشاتاریخ نام دارد ما مواجهه قدرتمندی با جامعه شناسی نداشتیم اما در دوره دوم (۱۳۳۷ تا ۱۳۵۷) که مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی به کمک یونسکو و احسان نراقی تأسیس شد مواجهه نسبتاً قدرتمندی داشتیم. جلال آل احمد، حسن حبیبی، غلامعباس توسلی، داریوش آشوری علی محمد کاردان و... از جمله چهره های این مؤسسه هستند.

این استاد جامعه شناسی اضافه کرد: در سال ۱۳۵۵ گروهی از افراد تصمیم گرفتند که بنیادی با نام مطالعه فرهنگ ها بنا کنند که بعدها این بنیاد با مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی ادغام و تبدیل به پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی شد. به عقیده من نقطه مواجهه ما با جامعه شناسی به عنوان علم مدرن سال ۱۳۳۷ است. در سال ۱۳۵۰ با انحلال مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، جامعه شناسی رادیکالیزه شد.

رئیس انجمن جامعه شناسی ایران تصریح کرد: در سال های ۱۳۳۷ نسل جوان تحت تاثیر نهضت ملی است و جوان های آن دوره تحت تاثیر افرادی چون دکتر مصدق هستند اتفاقی که در این میان می افتد اینکه در چنین شرایطی جامعه شناسی توسط روشنفکرانی تأسیس می



نظریه غرب داشتیم و در کمان از نقد یک مفهوم تقلیل گرایانه است. ما می خواهیم نقد و نظریه داشته باشیم ولی اندیشه انتقادی خیر؛

این استاد زبان شناسی در پایان به ویژگی های اندیشه انتقادی اشاره کرد و توضیح داد: اندیشه انتقادی درون چارچوب از پیش سامان یافته نیست، جسارت رفتن به راه های نو را دارد، در بند قلمرو و مرزها نیست، فرایند تفکر، فرایندی نیست که فکر کنیم می تواند به همه سوالات پاسخ دهد، به یک نقطه ختم نمی شود، به محدودیت ها و تنگناها آگاه است و خودش را درون تاریخ مشاهده می کند.

دانشیار گروه زبان و ادبیات انگلیسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی در پایان گفت: نقد و نظریه ادبی در ایران راه درازی را طی کرده است؛ قدم اول آن ترجمه بود که با وجود همه مشکلات این حوزه، باز هم موفق بودیم. قدم دوم کاریست این نظریه ها را در آثار ادبیات است، اتفاقی که هنوز در این حوزه رخ نداده است. در قدم بعدی باید از معادله روش به سوی متن از معادله متن به سوی روش حرکت کنیم و در نهایت لازمه وجود نقد و نظریه ادبی در ایران یک عزم همگانی و فضای عمومی برای ایجاد نظریه پردازی است ما باید تلاش کنیم اندیشه انتقادی را رشد دهیم و همواره به پدیده ها نگاه تاریخی داشته باشیم.

عالم اسلامی لازمه علوم انسانی اسلامی / گلایه داوری از جامعه شناسان

رضا داوری اردکانی رئیس فرهنگستان علوم و چهره ماندگار فلسفه آخرین مهمان این همایش بود که درباره رابطه میان فلسفه و علوم انسانی به سخنرانی پرداخت. داوری اردکانی گفت: علوم انسانی و فلسفه در کشور ما اگر چه با هم بیگانه نبوده اند، رفاقت و نسبتی هم با هم نداشتند. زمانی که مرحوم غلامحسین صدیقی به ما فلسفه یونان درس می داد، رشته و گروه های جامعه شناسی وجود نداشت اما ایشان به ما علاوه بر فلسفه یونان جامعه شناسی هم درس می دادند. در تاسیس علوم اجتماعی فلاسفه دخیل بودند و به یبانی، فیلسوفان بنیانگذاران علوم اجتماعی هستند.

علوم اجتماعی نمی توانست در قرون وسطی شکل بگیرد

این چهره ماندگار فلسفه افزود: نام جامعه شناسی عنوانی جعلی و عجیب است که آگوست کنت ساخته و لفظ یونانی و لاتین را به هم چسبانده است. مرحوم غلامحسین صدیقی به خوبی واژه سوشیال را علوم اجتماعی ترجمه

امیرعلی نجمیان نویسنده، نظریه پرداز، مترجم و دانشیار ادبیات انگلیسی و نظریه ادبی دانشگاه شهید بهشتی در این نشست نسبت میان علوم انسانی مدرن با نقد و نظریه ادبی را بررسی کرد.

وی گفت: علوم انسانی به علمی می گویند که درک و تجربه انسان در حوزه های متفاوت را بررسی می کند. به عنوان نمونه اگر موضوع «آب» را به تنهایی مورد بررسی قرار دهیم علوم طبیعی است ولی اگر نقش آب را در زندگی انسان مورد بررسی قرار دهیم، به حوزه علوم انسانی مربوط می شود. به عبارت دیگر علوم انسانی و علوم طبیعی موضوع مورد مطالعه شان یکی است ولی رویکردهایشان با هم تفاوت دارد.

نجمیان ادامه داد: نقد یک مقوله مدرن است چون کارش پرسشگری و ایجاد تردید در امور بدیهی است. ورود نقد به ایران را می توان همزمان با ورود مدرنیته به ایران دانست. در ایران از دوران نوشته های رضا پراهنی به بعد نظریه نقد ادبی مطرح می شود.

این استاد دانشگاه شهیدی بهشتی در ادامه به دلایل فقدان نقد و نظریه پردازی در ایران پرداخت و گفت: مسئله فرهنگی یکی از مهم ترین مسائلی است که باعث شده ما نقد و نظریه پردازی نداشته باشیم. ما هنوز که هنوز است برخی از متون هنری و ادبی را مقدس می دانیم در حالی که این تفکر اشتباه است. خودماری از دیگر مشکلات نداشتن نقد و نظریه پردازی است.

نجمیان ادامه داد: دلیل دیگر اینکه از نظر زبان شناختی زبان تفکر ایرانی، زبان شعر است نه نثر به بیان دیگر ما همچنان تفکر شاعرانه داریم در حالی که زبان نقد، نثر است. علاوه بر اینکه ما از مفهوم نظریه درک غلط داریم و آن را نمی شناسیم به عبارت دیگر فضای گفتمان لازم را برای نظریه پردازی نداریم.

عضو گروه تخصصی نشانه شناسی هنر، فرهنگستان هنر در ادامه به ویژگی های نظریه پرداخت و تصریح کرد: در ادامه صحبتیم به تعدادی از ویژگی های نظریه اشاره می کنم؛ نظریه در درون نظام گفتمانی شکل می گیرد، ساخت روایتی دارد، خنثی نیست، امری متعدی است، خودبسنده نیست، یک فرایند باز است نه محدود و بسته، سوءگیرانه و ارزش گزارانه است، در فضای عمومی شکل می گیرد نه در تهیای فردی، امری فرهنگی است، امری زبانی است، امری بینامتنی است و پشت سران عامل فردی قرار ندارد و در نهایت اینکه تا وقتی نظریه مورد آسیب قرار نگیرد نظریه نمی ماند و به زوال می رود نظریه باید دائما مورد بحث و مناقشه قرار بگیرد تا آب دیده شود.

نجمیان گفت: متأسفانه ما یک تقلید استعماری از نقد و

کردنی هم نیست. تاریخ، مصدر خیلی از خدمات و اتفاقات است و اگر تاریخ نداشتیم، نقص خیلی بزرگی داشتیم.

وی افزود: آنچه ما به عنوان تاریخ نگاری درسی از دوران دبستان و راهنمایی تا به حال داشتیم از نوع تاریخ نگاری انتقادی یا Critic است. این نوع تاریخ نگاری از قرن ۱۹ به وجود آمد و جزو یکی از خالص ترین انواع تاریخ نگاری است. این نوع از تاریخ نگاری بر سه پایه ویژگی زمان، مکان و علیت استوار است. تاریخ نگاری انتقادی را می توان تاریخ نگاری محض دانست چون همه اتفاقات در آن براساس تاریخ و زمان دقیق بررسی می شود.

خیراندیش ادامه داد: تاریخ نگاری انتقادی در اواخر قرن نوزدهم در واکنش به تاریخ نگاری رومانتیک به وجود آمد. آثار ادبی که در ایران به عنوان آثار تاریخی می شناسیم مثل بینوایان همگی تحت تاثیر جریان تاریخ نگاری رومانس بوده است. دلیل از بین رفتن تاریخ نگاری رومانس هم این بود که عده ای انتقاد داشتند این مدل تاریخ نگاری، جدیت و دقت لازم را برای تاریخ نگاری ندارد.

استاد تاریخ دانشگاه شیراز اضافه کرد: تاریخ نگاری ما همواره تلاش داشته تا بی طرفانه روایت کند در حالی که تاریخ بی طرف نمی شود. تاریخ بی طرف بی مزه است به همین دلیل هم اغلب دانش آموزان ما از این درس خوششان نمی آید. در همه جای دنیا هم مطرح می شود که تاریخ نباید بی طرف باشد. از نظر تاریخ نگاری کریتیک ذکر زمان و تاریخ کفایت می کند به همین دلیل هم از دیدگاه این نوع تاریخ، قصه هایی چون شاهنامه افسانه و اساطیرند نه تاریخ؛ اگر اینطور باشد پس پدران ما در گذشته خوانش غلط از تاریخ داشتند و به ما هم غلط آموختند.

خیراندیش در پایان گفت: ما باید از تاریخ انتقادی می گذشتیم و به عرصه های دیگری می رفتیم ولی این کار را نکردیم. هیچ ملتی، کاری که ما با تاریخمان کردیم با تاریخش نکرد. ما هیچ گاه نگاه روایتان را بر مبنای تاریخ نگاری قرار ندادیم. من پروایی ندارم که رستم و سهراب را واقعی بدانم چنانچه همه جا هم این را گفتم اما متأسفانه ما هیچکدام از این ها را تاریخ نگاری رسمی نمی دانیم؛ پاک کردن روایات تاریخی یعنی از بین بردن خیلی چیزها؛ تاریخ نگاری ما احتیاج به خودگاهی فلسفی دارد. دانشجویان رشته تاریخ ما باید فلسفه بخوانند و برنامه آموزشی شان گسترش پیدا کند وگرنه در حالت فعلی اوضاعمان از چیزی که هست بهتر نمی شود.

دلایل فقدان نقد و نظریه پردازی در ایران / ویژگی های اندیشه انتقادی

کرد که خیلی هم خوب جا افتاد. علوم اجتماعی نمی توانست همه جا وجود داشته باشد به طوری که ما نمی توانستیم در قرون وسطی، علوم اجتماعی داشته باشیم چون عالم قرون وسطی، عالم دیگری است و هر عالمی فعل و قول خودش را دارد.

رئیس فرهنگستان علوم اضافه کرد: علوم اجتماعی در قرون هیجدهم به وجود آمد و ما تا قبل از آن چیزی با این نام نداشتیم. در دوران قبل از تجدید علم، علم واقع بود. به عبارتی دیگر انسان جزئی از عالم و به عنوان یک آئینه بود. کلمه انسان به معنایی امروزی استفاده می شود و اصطلاح انسان شناسی، محصول دوران جدید است. در دوران جدید، انسان به جهان و مادیات غلبه کرد اما این در حالی است که خود انسان تصرف شده جهان بود. به بیان دیگر در عالم جدید، انسان تصرف کننده، تصرف شده بود. به طبع، اصول این عالم، با عالم غرب تفاوت هایی هم دارد چون هر آدمی اصول عالم خودش را دارد و فکر می کند که آن اصول درست و مطلق است.

نمی توانیم علم را با سلاطین خودمان دستکاری کنیم

داوری اردکانی ادامه داد: تکامل، آزادی و تملک به تصرف قدرت از جمله اصول جهان جدید است و علوم دیگر سیاست ها، سازمانها و نظام ها همگی با این اصول نسبت دارند و ما اگر بخواهیم علم دگرگون بشود باید این اصول و عالم را دگرگون کنیم.

چهره ماندگار فلسفه با تاکید بر اینکه دانشمند، مهندس اجتماعی نیست، گفت: این طور نیست که ما فکر کنیم هر کاری دلمان بخواهد می توانیم انجام دهیم، حتی گالیله و فرانسیس بیکن نمی گفتند که قصد اصلاح جامعه را دارند چون علم با نظر سیاسی ساخته نمی شود. آنها کار خودشان را می کردند و داعیه این را نداشتند که می خواهند جهان را اصلاح کنند و یا بسازند؛ علمی مطلوب است که بتواند بشر را به قدرت برساند. خلاصه اینکه ما نمی توانیم علم را با سلاطین خودمان دستکاری کنیم.

عالم اسلامی؛ لازمه تحقق علوم انسانی اسلامی

این فیلسوف نامدار کشورمان همچنین تصریح کرد که اخیراً در جامعه ما مسائلی مثل اسلامی سازی علوم اجتماعی مطرح شده است. بنده نمی توانم با این حرف مخالفت کنم اما لازم است بگویم که برای تحقق علوم انسانی اسلامی عالم اسلامی باید وجود داشته باشد، چون علم هر جهانی با آن جهان پیوستگی دارد ولی رابطه علت و معلولی ندارد. اگر قرار باشد چنین فکری داشته باشیم باید بپرسیم که آیا می توان علم را با اعتقادات میزان کرد؟ در یک مجلسی این حرف را زدم و چند نفر بر من خرده گرفتند که شما از ساحت های انسانی خبر ندارید و من در پاسخ به آنها با ادعا گفتم خوب است که بحث ساحت های انسانی را بنده مطرح کردم حال چطور این موضوع را بر سر ما می کوبید؟ بحث من این است که ساحت مختلف انسان باید متعادل باشد و ما نمی توانیم بگذاریم که یک ساحت به بقیه ساحت ها غلبه کند.

علوم انسانی موجود بر مبنای دینی استوار نیست

رئیس فرهنگستان علوم با ابراز گلایه مندی از جامعه شناسان گفت: از جامعه شناسان گله دارم چون به این موضوع فکر نکرده اند که مسئله علوم انسانی موجود بر مبنای دینی استوار نیست. برخی فکر می کنند که تفکر درباره مبادی کار ما فیلسوفان است در حالی که ما در وضعی قرار داریم که گویی علوم انسانی دوباره در حال تاسیس شدن است. بنابراین اساتید این رشته باید فکر کنند که چگونه با تامل در مبادی می توان علوم انسانی

را متحول کرد. علوم اجتماعی موجود متعلق به جامعه آینده است و باید ساخته شود.

فلسفه می تواند به تحول علوم اجتماعی کمک بسزایی کند

داوری اردکانی در پایان توضیح داد: باید حواسمان باشد که در عالم ما تنها مظهر و کننده کار هستیم و این گونه نیست که من دلم بخواهد اتفاقی بیفتد و آن اتفاق هم رخ بدهد. ما به عنوان کسانی که فکر می کنیم و اهل معرفت هستیم نباید کار مشکل را سهل و کار بزرگ را کوچک بپنداریم. علوم اجتماعی امروز باید تحول پیدا کند. درباره چگونگی تحول آنها هم باید فکر کنیم و در این راستا فلسفه می تواند کمک بسزایی به ما داشته باشد. گفتمان مطالعات فرهنگ مردم را حذف کردیم/ میراث مان را بازخوانی کنیم



بخوانند وارد این حیطه بشوند به آنها برچسب هایی همچون سکولار و... زده می شود. در نظام ارتباطی و رسانه ای هم جایگاهی برای این نوع گفتمان نداریم به عنوان نمونه در صدا و سیما کشورمان تنها یک برنامه دو ساعته با عنوان فرهنگ مردم وجود دارد این در حالی است که یکی از راه حل های بحران های اصلی که امروز با آن مواجهیم مثل بحران محیط زیست مطالعات فرهنگ مردم است.

استاد جامعه شناسی دانشگاه علامه طباطبائی تصریح کرد: اگر امروز به مطالعات فرهنگ مردم مثل آثار صادق هایمونی، مرحوم بلوکباشی توجه می شد امروزه هم مدرن بودیم و هم به مدرن بودن خودمان افتخار می کردیم و به این فلاکت نمی افتادیم چون مطالعات فرهنگ مردم یک نگاه تازه به سنت و به عبارتی نوعی بازآفرینی سنت است.

فاضلی ادامه داد: ما گفتمان مطالعات مردم را از فرهنگ مان حذف کردیم در حالی که جزو باستانی ترین کشورهای جهانیم. من در جلسه دیگری هم گفته بودم که ما بدهی تاریخی داریم و به میراث تاریخی خودمان و انسان های بزرگ تاریخ بدهکاریم. اگر امروز مهندسان به ما سلطه پیدا کردند و برای ما تصمیم می گیرند به خاطر این است که در ایران دون پایه ترین دانش علم مردم شناسی است.

فاضلی در پایان گفت: قبل از اینکه غارت شویم و تمام شویم باید بیدار شویم و مواجهه خودمان با تاریخ و سنت را بازخوانی کنیم.

نعمت الله فاضلی، عضو هیات علمی این پژوهشگاه در این نشست درباره موضوع مطالعات فرهنگ مردم سخنرانی کرد.

وی گفت: گفتمان مطالعات فرهنگ مردم یکی از گفتمان های اصیل ایرانی که بسیار در حال گسترش است و بسیار هم کارآمد می باشد. در گفتمان مطالعات فرهنگ مردم موضوع زندگی روزمره ایرانی از لباس پوشیدن تا آشپزی و آب و هوا همه را در بستر معاصر توضیح و نحوه مواجهه ما با این امور روزمره را تشریح می کند.

وی افزود: برخلاف برچسب های نابجایی که به علوم انسانی زده می شود مبنی بر اینکه سودمند نیست بنده معتقدم علوم انسانی در ایران بسیار سودمند و تاثیرگذار است. وقتی کتاب های صادق هایمونی یا مرحوم ابوالقاسم جوینی شیرازی را می خوانیم ممکن است فهمید نشود که چطور با روح انسان معاصر عجین شده ولی اینها همه یک پروژه فرهنگی برای ادغام میراث فرهنگی با دنیای جدید است. مطالعات فرهنگ مردم به تجربه های انسان معمولی و تاریخ مردم اشاره و توجه دارد نه تجربه انسان های والامقام، رهبران سیاسی و ... مطالعات فرهنگ مردم یک نوع تلاش برای بازخوانی سنت و تفسیر است. کاری که این گفتمان می کند یک نوع آشنایی زیادی با فرهنگ مردم است. یعنی این گفتمان یک امکان برای ثبت شدن، مستند شدن و زندگی فرهنگ مردم را فراهم می کند. این استاد جامعه شناسی ادامه داد: ما چه بخواهیم چه نخواهیم مجبوریم مدرن شویم. ما باید یاد بگیریم که خودمان را در شرایط جدید

جبار رحمانی در نشست تخصصی «کتاب، ویرایش و هویت سازی زبان فارسی»:

زبان با پریشانی در کاربردش مواجه شده است/ زبان و بحران هویت



نشست تخصصی «کتاب، ویرایش و هویت سازی زبان فارسی» با حضور دکتر جبار رحمانی، معاون «پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات» در سالن یاس بیست و نهمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب برگزار شد.

نشست تخصصی «کتاب، ویرایش و هویت سازی زبان فارسی» با حضور دکتر جبار رحمانی، معاون «پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات» و با همت «انجمن فرهنگی آموزشی ویرایش» و «مؤسسه ویراستاران» در سالن یاس بیست و نهمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب برگزار شد. در ابتدای این نشست، مهدی صالحی، مجری کارشناس و مدرس ویراستاری، ضمن اشاره به کارکرد زبان در هویت بخشی به گویشوران خود، عنوان کرد: «زبان به افراد شخصیت می‌دهد، چارچوب‌های شخصیتی‌شان را شکل می‌دهد و موقعیت‌های اجتماعی را جانی می‌دهد. راهبرد ۶۰های حرکت اجتماعی را مشخص می‌کند». او با اشاره به غلبه زبان رسانه ۶۰ها در جامعه امروز، گفت: «عده ای معتقدند زبان فارسی توانایی هویت سازی و هویت بخشی خود را از دست داده است. درواقع معتقدند زبان آن جایگاه هویت بخشی خود را در جامعه فارسی زبان از دست داده است و اغلب گویشوران این زبان، مؤلفه‌های هویتی خود را از رسانه‌هایی مانند تلویزیون، سینما، شبکه‌های اجتماعی و بازی‌های رایانه‌ای دریافت می‌کنند. محور اصلی این مؤلفه‌ها زبان است که بر سبک زندگی، حیات اجتماعی، اخلاقی و رفتار افرادی که در این حوزه تمدنی زندگی می‌کنند اثرگذار است.» صالحی در ادامه با طرح این پرسش که «راهکار مقابله با این روند چیست و جایگاه ویرایش در این میان کجاست» یادآور شد که این موضوع بسیار گسترده است و ما امروز تنها گوشه‌هایی از این بحث را بررسی خواهیم کرد.

جبار رحمانی در پاسخ به پرسش طرح شده، سخنان خود را این گونه آغاز کرد: «عده‌ای معتقدند زبان فارسی به پایان خود نزدیک می‌شود و دیگر توان هویت سازی ندارد. برای بررسی این گزاره باید کمی به عقب برگشت. باید پرسید چرا ادعا می‌شود که زبان فارسی قادر به هویت سازی نیست و در واقع فاقد پویایی است. صدها هزار کتابی که در این نمایشگاه به زبان فارسی وجود دارد، نشان می‌دهد که این ادعا بهجا نیست و زبان فارسی هنوز کار می‌کند؛ چون به وسیله آن آثار مکتوب تولید می‌شود. از نظر تاریخی، هنگامی یک زبان می‌میرد که به سمت شفاهی شدن صرف حرکت کند. اما نسبت هویت و زبان و این پرسش که زبان فارسی چطور می‌تواند بر هویت اثر بگذارد، بسیار مهم است.»

این استاد مردم‌شناسی با تأکید بر زنده بودن زبان فارسی افزود: «این زبان نیاز به ویراستارانی دارد که بیش از ویراستاری فنی، بتوانند درست گفتن و درست نوشتن را به جامعه بیاموزند و الگو هایی برای فصاحت و بلاغت ارائه کنند. در سال‌های اخیر هیچ اثر برجسته‌ای نداشته‌ایم که بتواند الگویی برای نوشتار ارائه کند. از نظر من، زبان صرفاً پدیده‌ای کلامی نیست؛ بلکه سیستمی فرهنگی است و در حیات فرهنگی جامعه نقشی کلیدی دارد. برخی معتقدند زبان شان آیینگی دارد؛ یعنی صرفاً انعکاس دهنده فرهنگ است. اما برخی دیگر معتقدند زبان به نوعی پدیدآورنده فرهنگ به حساب می‌آید. مثال‌های بسیاری برای این ادعا وجود دارد. برای مثال وقتی زبان، تمرکز واژگانی زیادی در یک حوزه دارد، درواقع آموزش می‌دهد که در آن حوزه ریزتر و دقیق‌تر و جزئی‌تر

دارد از منظر سیستمی فرهنگی به زبان نگاه کند زیرا نمی‌توان زبان را از نظام اجتماعی و فرهنگی تفکیک کرد، گفت: «برخی از محققانی که در حوزه زبان فارسی کار کرده‌اند، از نوعی جادوی زبان صحبت می‌کنند. زبان در ایران به شیوه‌ای جادویی استفاده می‌شود؛ به این شکل که می‌توانیم آن قدر ادیبانه و با ظرافت از زبان استفاده کنیم که به وسیله آن دست به تغییر واقعیت بزنیم. درست است که مؤدب بودن واژه‌ای اخلاقی است، اما در اصل یک واژه ارتباطی هم هست. در حقیقت، مؤدب بودن و ادیبانه صحبت کردن قدرت نفوذ کلام را افزایش می‌دهد. زبان در هر دورهای متناسب با نیازهای همان دوره تعریف و منطبق می‌شده است. مثلاً در مکتب‌خانه با نوعی از آموزش زبانی مواجه بوده‌ایم که باعث رشد اجتماعی افراد حاضر در مکتب‌خانه می‌شده است. اما اتفاقی که امروز در ایران در حال رخ دادن است و باعث آشفتنی در کاربرد زبان شده، بی‌معنایی و کلیشه شدن زبان در روابط با دیگران است. با فرمالیته شدن و تهی شدن از معنا، زبان دست به تخریب خود می‌زند. به لحاظ فرهنگی، ما در حال تجربه دوران گذار و تغییر هستیم؛ به نحوی که نظم قبلی، کارکردهای خود را در برخی موقعیت‌ها از دست داده و نظم جدید هنوز مستقر نشده است. در این وضع به جهت ضعف الگودهی سیستم فرهنگی، زبان با پریشانی و آشفتنی در کاربردش که همان ایجاد ارتباط و فهم مشترک است، مواجه شده است.»

رحمانی بحثش را با ارائه راهکار تمام کرد: «اگر بخواهیم بلندمدت فکر کنیم باید فرایند آموزش زبان را از دوران ابتدایی تا دانشگاه اصلاح کنیم. همچنین باید دو وظیفه عمده را پیگیری کنیم: یکی ایجاد نوعی شرم اجتماعی و اخلاقی علمی از بد و غلط استفاده کردن از زبان، یعنی این شرم به نوعی هنجار اجتماعی بدل شود؛ دیگری تولید و معرفی متون الگو و معیار در رشته -های مختلف علمی که سر مشق دانشجویان و پژوهشگران آن حوزه باشد. به وسیله این کارها و نشر فرهنگ استفاده صحیح از زبان در بین دانشجویان و افراد فرهیخته، می‌توان به نشر آن در بین عموم افراد جامعه نیز امیدوار بود.»

نگاه کنیم. مثلاً اعراب بیست و اندی واژه برای شتر دارند و اسکیموها نزدیک به بیست واژه برای برف دارند. در واقع به دلیل اهمیت برخی مقوله‌ها زبان حالات مختلفی را برای آن‌ها تقسیم بندی کرده است. یعنی اسکیمو می‌داند که با این برف می‌شود خانه ساخت و با آن یکی چنین امکانی وجود ندارد. اما به عقیده من باید نوعی رابطه دیالکتیکی میان زبان و فرهنگ در نظر گرفت. همان طور که زبان بر سیستم فرهنگی ما و سیستم هویتی ما اثر می‌گذارد، این سیستم‌ها نیز بر زبان مؤثرند.» رحمانی با اشاره به سیر تاریخی تطور زبان‌های ایرانی، زبان فارسی امروز را تنها یکی از آن زبان‌ها دانست و افزود: «مجموعه‌ای از دادوستدهای فرهنگی است که زبان را غنی می‌کند. آن چیزی که زبان فارسی را به سمت سست شدن سوق داده، بسته شدن روابط فرهنگی و ایجاد مرزها و کاهش ارتباطات میان فرهنگی است.» وی با اشاره به این نکته که زبان فارسی امروزی از دوره صفاریان در ایران باب شده است، تصریح کرد: «زبان همان طور که می‌سازد، خود نیز ساخته می‌شود. آن چیزی که در گذشته باعث اعتلا و غنای زبان فارسی می‌شده، تولید متون ادبی برجسته بوده است؛ مانند تاریخ بیهقی یا غزلیات حافظ، سعدی و ... نکته دیگر، نهضت ترجمه است. یعنی در هر برهه ۶۰ای از تاریخ که به لحاظ زبانی تجربه‌های خوبی کسب کرده‌ایم، شاهد یک نهضت ترجمه و ترجمه‌های درخشان بوده‌ایم. ترجمه درست و خلاقانه، خود نوعی تألیف است. زبان با ترجمه، خود را به منبعی غنی از زبان‌های دیگر وصل می‌کند و به این وسیله خودش را تقویت می‌کند.»

این عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی با توضیح این نکته که افعال زبان دقیقاً در زمان‌هایی اتفاق می‌افتد که ما توانایی خلق شاهکار ۶۰ها و ترجمه‌های قوی را از دست می‌دهیم، ادامه داد: «در چنین وضعی زبان به سمت نوعی نافرینگی، زمختی و شلختگی پیش می‌رود. این دقیقاً همان نکته‌ای است که دوستان ویراستار مدت‌هاست به سیستم اجتماعی هشدار داده‌اند.»

رحمانی با بیان این نکته که در ادامه سخنانش قصد

اندیشمند مسلمان آرژانتینی تشریح کرد؛

تفاوت اسلام و مسیحیت در تلقی از وحی/در مسیحیت تعقل شرط اعتقاد نیست



سهیل اسعد، اندیشمند مسلمان آرژانتینی در مراسم رونمایی از کتاب «باورهای بنیادین در اسلام و مسیحیت» به تشریح تفاوت های اسلام و مسیحیت درباره عقلانیت، ایمان، وحی، نبوت و عدالت اجتماعی پرداخت.

رونمایی از کتاب «باورهای بنیادین در اسلام و مسیحیت» به همت کانون اندیشه جوان، در حاشیه بیست و نهمین نمایشگاه کتاب، با حضور حجج اسلام حسین نقوی، قاسم بابایی و دکتر سهیل اسعد (ادگار روپین) اندیشمند مسلمان شده آرژانتینی برگزار شد.

در ابتدای این نشست حجت الاسلام قاسم بابایی، مدیر گروه بینش و اندیشه مرکز پژوهش های جوان در خصوص روند تولید آثار در مرکز و کتاب های که توسط گروه درباره مسیحیت منتشر شده توضیحاتی دادند.

سپس حجت الاسلام حسین نقوی که کتاب باورهای بنیادین در اسلام و مسیحیت به کوشش وی تدوین گردیده است، با بیان این مسئله که گرایش به مسیحیت را در بین بعضی جوانان به دلایل مختلفی شاهد بودیم که باعث شد شبهاتی در خصوص اسلام پیدا بشود، گفت: ما به عنوان طلبه باید آموزه های دین مان را تبیین کنیم و به دفاع از آن بپردازیم. اشتراکات در ادیان عجیب نیست چون ادیان از طرف خدا آمده اند. خدا که واحد است انسانها هم دارای فطرت مشترک هستند. بنابراین خدای واحد برای انسانی که فطرت مشترک دارد یک نسخه ارائه می کند. پس اشتراکات در ادیان عجیب نیست ولی افتراقات باید دلیل داشته باشند.

عضو هیئت علمی موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) هدف اولیه از تدوین این کتاب را آشنایی جوانان با آموزه های دین خود دانست و بیان کرد از معتبرترین کتابهای اسلام و مسیحیت جهت تحقیق استفاده کردیم. تمام ادیان آموزه های خود را از روی کتاب های خود می گیرند. لذا قرآن و عهدین مدنظر قرار گرفت.

در ادامه این نشست از دکتر سهیل اسعد برای سخنرانی دعوت گردید. وی با اشاره به این موضوع که بنده تخصص لازم را در بحث مسیحیت ندارم بیان داشت: به دلیل ملیت آرژانتینی و همچنین بزرگ شدن در یک محیط کاملاً غیر اسلامی و حضور در کشورهای اسپانیایی زبان درگیر مسائل مختلفی با مسیحیان بوده ام و بیشتر شاید بتوانم از تجربیات خود در

بحث گفتگو بین ادیان و مذاهب بگویم و مطالبی درباره مسیحیت کاتولیک و مسائلی که معمولاً در مدارس علمی و در کلیساها یا در مراکز فرهنگی مطرح می شود و یا گاهی در مناظره ها مطرح می شود و چیزهایی که مربوط به اعتقادات بنیادین دین مسیحیت را به استحضار شما می رسانم.

تعقل؛ شرط اساسی تحقق اعتقاد در اسلام

بحثی که با عنوان مسئله مهم در اعتقادات ادیان مطرح می شود مربوط می شود به ایمان مومنین. یعنی اعتقادات این ادیان چه نقشی در رشد و ساخت ساختار ایمانی انسان دارد؟ یکی از مسائل بسیار مهمی که معمولاً در مسئله گفتگو بین ادیان مطرح می شود و شاید به عنوان یک تفاوت اصلی بین اسلام و مسیحیت در نظر گرفته می شود، بحث عقل و تعقل و عقلانیت است و نقشی که عقلانیت در ایجاد ایمان یا در باورهای انسان یا در ساخت ساختار اعتقادی انسان دارد. همانطور که می دانیم در اسلام بحث عقل و تعقل شرط اساسی تحقق اعتقاد است. در واقع یکی از علت های اصلی ایمان، عقل است. همانطور که فطرت یک علت اساسی است. چون در بحث ایمان، حصول رسیدن به یقین، مطلوب است و ایمان بدون یقین و اعتقاد بدون یقین به وجود نمی آید.

عقلانیت در مسیحیت شرط اساسی اعتقادات نیست

وی افزود: در اسلام و مرحله اول ایمان، معرفت، که مربوط می شود به بصیرت و در مرحله دوم ایمان، عقیده و یقین حاصل می شود. محال است انسان در رشد ایمانی خود یا در ساخت ساختار ایمانی خود از عقل و عقلانیت استفاده نکند. چیزی که در مسیحیت با عنوان شرط اساسی مطرح نیست. به طور کلی در مسیحیت وقتی که ایمان را به عنوان یک مسئله بنیادین مطرح می کنیم، صحبت از ایمان، پس از عقل به میان می آید. یعنی یک قلمرو به نام قلمرو عقل هست و آن چیزهایی که در این قلمرو نمی توانند جای بگیرند، را ایمان می گویند.

تعریف مسیحیت از ایمان

وی درباره تعریف مسیحیان از ایمان گفت: نزد آنان ایمان مانند این است که انسان چیزی را کور کورانه و بدون چون و چرا بپذیرد، بدون اینکه فهم و معرفتی و ادراکی از حقیقت داشته باشد. ولی در اسلام هنگامیکه در باب اعتقاد صحبت می کنیم، برعکس اول از معرفت و از ادراک حقایق شروع می کنیم، تا پس از آن این ادراک تبدیل به اعتقاد شود. یعنی ابتدا یقین حاصل می کنیم و سپس ایمان. پس یکی از تفاوت های جوهری یا به قول فلاسفه ماهیتی میان ایمان مسیحی و ایمان اسلام در این است. سهیل اسعد در ادامه گفت: شاید در مسیحیت هم گفته شود که در مباحث

این دین نیز بحث عقل مطرح است و ما هم از عقل استفاده می کنیم. درست است در کلیسای کاتولیک امروز بحث عقل مطرح است اما نه به عنوان شرط ایمان. یعنی گفته نمی شود که بدون عقل نمی توانید ایمان داشته باشید. بلکه ابتدا باید ایمان داشت سپس پای عقل به میان می آید و به عنوان مؤید اعتقاد مطرح می شود و بین این دو خیلی تفاوت وجود دارد. عقل در اسلام راه رسیدن به اعتقاد است ولی در مسیحیت اول اعتقاد و اول ایمان پیش می آید بعد عقل مؤید آن اعتقاد می شود. پس این یکی از تفاوت های اساسی بین ایمان مسیحی و ایمان اسلام است.

سه بعد ایمان از منظر علامه طباطبائی

وی افزود: مختصراً می توان گفت ایمان ما دو مرحله دارد: یک مرحله ذهنی و فکری و معرفتی یا بصیرتی و یک مرحله قلبی و باطنی که همان یقین و اعتقاد قلبی است. به تعریف علامه طباطبائی از ایمان، ایمان سه بعد دارد: یک بعد معرفت ذهنی و یک بعد اعتقاد قلبی یا تصدیق قلبی و یک بعد التزام عملی. ایمان ما یک مفهوم بسیار وسیع تر نسبت به ایمانی است که در مسیحیت مطرح است. چون ایمان ما جدا از عمل و التزام عملی و مسئولیت و تکلیف نیست و این یکی از تفاوت های مشخص در بحث ایمان اسلامی است. امیرالمومنین از ایمان تعریف بسیار زیبایی ارائه داده است که

بحث وحی و الهام متن اصلی اسلام کاملاً الهی است. بشر و عنصر بشری فقط در تلقی ورود پیدا می کند و در تألیف هیچ دخالتی ندارد. حتی در بحث تفسیر که بعدها کلیسا کتابهایی با عنوان تفسیر کتاب مقدس مطرح کرده است یا هر مونتیک کتاب مقدس. در اینجا نیز ما نظری داریم یعنی تشیع و مکتب اهل بیت نظری دارد که تفسیر هم نمی تواند توسط افراد معمولی و بدون هیچ مقدماتی صورت بگیرد که این بحث مفصلی است.

اعتقاد ما نسبت به نبوت پیامبر(ص)، از تاریخ انبیا منقطع نیست

وی با بیان اینکه مسئله چهارم بحث نبوت است، گفت: بحث نبوت در اسلام یک تسلسل کاملاً منطقی دارد. در کل تاریخ بشریت این انبیا فرستاده شده اند که با یک هدف با یک پیام با یک رسالت پیام مشترکی را به بشریت برسانند و انسان را به سمت خداوند متعال هدایت کنند و در این هدف و این رسالت متحدند و در واقع هیچ تفاوتی بین اینها نیست. نگاه به پیامبر اکرم در اسلام به عنوان یکی از پیامبران نه تنها پیامبر، نه پیامبری که آنچه قبل از ایشان گفته شده مردود تلقی شود، بلکه پیامبری است که خاتمیت دارد. خاتمیت به این معنا که همه پیامبران پیش از این اهمیت داشته اند و به عنوان احجار اساسی آن ساختمان بوده اند و پیامبر حجر اخیر را گذاشته است. یعنی فی الواقع اعتقاد ما نسبت به نبی، منقطع نیست از تاریخ انبیا. بلکه از اول آدم تا خاتم این تسلسل منطقی باید مورد پذیرش باشد تا بتوانیم اعتقاد به نبوت داشته باشیم.

عدالت اجتماعی و بعد اجتماعی دین در اعتقادات بنیادین مسیحیت مطرح نیست

وی در پایان گفت: در بحث پنجم یکی از افتراقات اساسی، بحث عدالت است که در اعتقادات بنیادین مسیحیت، عدالت اجتماعی یا آن بعد اجتماعی دین مطرح نیست. شاید در بعضی از جریانات گفته شده باشد که حضرت عیسی هم نبی و هم مصلح بود، یعنی هدف ایشان ایجاد اصلاحات اجتماعی یا اصلاح جامعه بوده است، اما عملاً این به عنوان یک اعتقاد، در مسائل سیاسی یا حکومتی یا اجتماعی مسیحیان ظاهراً کاربرد زیادی ندارد هر چند باطناً به عنوان کلیسای کاتولیک کارهای زیادی انجام دهند. اما اینکه از لحاظ اعتقادی در بطن اعتقاد آنها چیزی به عنوان عدالت اجتماعی داشته باشیم که جز اعتقادات آنها باشد، وجود ندارد. که این یکی دیگر از تفاوت های اساسی است.



و عرفا از کشف و شهود استفاده می کنند در روایات عرفانی، گفته می شود که این تلقی ما از خداوند بوده است نه به صورت مستقیم بلکه با واسطه کشف و شهود است. سپس عرفا می گویند در خطاب عرفانی باید یک معیار داشته باشیم و گر نه هر کس می تواند ادعا کشف و واقعیت را داشته باشد. یک معیار برای صحت و سقم خطاب عرفانی باید داشته باشیم. یکی از معیارها را شریعت دانسته اند؛ یعنی همان قرآن و سنت. اینجا اهمیت وحی خود را نشان می دهد که ما وحی را به عنوان کلام مقدس و فصل الخطاب معرفی می کنیم. اگر مثلاً هر کسی ادعای ارتباط با خداوند متعال و انتقال کلام خدا را داشته باشد، مانند کلام عرفا که از طریق کشف و شهود به این نتایج می رسند، در آخر باید به قرآن روی آورد تا با مطابقت با منزلت خداوند سنجیده شود. پس الهام مسیحی تقریباً مانند بحث عرفان ماست.

حتی تفسیر هم نمی تواند توسط افراد معمولی و بدون هیچ مقدماتی صورت بگیرد

این اندیشمند آرژانتینی در ادامه اظهار داشت: یک سری مسائل شخصی و ذاتی حواریون یا اتباع حضرت عیسی که بعد از غیبت ایشان در مدت چند قرن نوشته اند و در واقع چند قرن مشغول نوشتن کتاب مقدس بوده اند کتاب مقدس را شکل می دهد و کتاب های متعددی هم هست نه یک کتاب. مؤلف این کتاب ها در بحث الهام می گویند: تألیف کتاب مقدس دو عنصر دارد؛ یک عنصر الهی و یک عنصر بشری. با آنکه در اسلام بحث کاملاً واضح و روشن است. تألیف کتاب، الهی است و ما کتاب بشری نداریم. مگر در بحث سنت که بحث دیگری است اما در

به ایمان کامل برسیم این ایمان کامل شریاطی ندارد؟ راهی ندارد؟ راه رسیدن به ایمان کامل همان عمل است که بدون شریعت محال است.

تفاوت اسلام و مسیحیت در تلقی از وحی

وی گفت: مسئله سوم که یکی از تفاوت های اصلی بین اسلام و مسیحیت است، بحث وحی در مقابل الهام است. شما می دانید که تفاوت اصلی که بین قرآن کریم به عنوان متن مقدس دین اسلام و کتاب مقدس مسیحیت هست، در این است که ما معتقد هستیم کلام خداوند متعال مستقیماً توسط ملک یا فرشته وحی به پیامبر اکرم منتقل می شود و در ظرف ۲۳ سال قرآن کامل می شود. هم کلام، هم صدور از خداوند متعال. تألیف، تألیف الهی است. در مسیحیت مسئله وحی به این صورت نیست و به جای وحی، الهام مطرح است. یعنی کسانی بعد از غیبت حضرت عیسی کتاب مقدس را نوشته اند. مسیحیان معتقدند خداوند متعال ارتباط مستقیم از طریق وحی با انبیا یا حواریون یا مؤلفان و کتاب کتاب مقدس نداشته است، بلکه این نوشته ها الهام شده است. یعنی هم کتابهایی که نوشته اند یا روایاتی که نوشته اند در واقع از خود آن هاست! و گفته های شخصی آنهاست و هم افکاری که قصد منتقل کردن آنها را داشته اند افکار خود آنها است. یعنی از یک انسان ملهم بوده است.

الهام مسیحی مانند کشف و شهود عرفانی است

وی ادامه داد: تقریباً اگر بخواهیم تشبیه بکنیم می توان گفت مثل روایات عرفای ما است چون وقتی که در عرفان ما کشفیاتی به وجود آمده است

در آخر حدیث بعد از اینکه می فرمایند: ایمان هم زبان است و هم قلب و هم معرفت، ایمان را اینگونه معرفی می کنند: الایمان کل العمل. چرا که ایمان سر تا پا عمل است. سهیل اسعد معرفت و عقل را لازمه ادراک و عمل دانست و افزود: بحث دوم انتخاب است. بعد از اینکه شما واقعیات یا حقایق را درک کردید باید انتخاب بکنید. بعد از آن مرحله التزام عملی است. یعنی وقتی که انسان معرفت پیدا می کند نسبت به واقع، در ادامه در مقابل واقعیت، ما یک مشغولیت و یک تکلیف و یک التزام عملی داریم. پس دومین تفاوتی که در ایمان مسیحی و ایمان اسلامی مطرح می شود، ارتباط میان ایمان و عمل است که آقای نقوی فرمودند این عدم وجود شریعت در مسیحیت مربوط می شود به این نگاه. نگاه به ایمان بدون مشغولیت و تکلیف. چرا؟ چون همانطور که ایشان فرمودند این به بحث نجات مربوط می شود. درست است که در اسلام شما برای ورود به بهشت می بایست با ایمان باشید، اما اصل نجات، حاصل عمل انسان است. تا عمل صالح نباشد هیچ نجاتی نیست حتی ولو قلب انسان سرشار از ایمان باشد. انسان می تواند از لحاظ ایمان یعنی تذهیب و یقین در درجه بسیار بالایی باشد، اما اگر عمل نداشته باشد به جهنم داخل می شود. یعنی عمل، اصل ایمان و نتیجه ایمان و شرط کمال ایمان است. وقتی که عمل شرط ایمان است یا مکمل ایمان است یا یکی از ابعاد ایمان است، طبیعتاً قانون و احکام باید رفتار انسان را مدیریت کند و باید در محدوده آن باشد. اگر این احکام نباشد خلا پیش می آید. چگونه خداوند متعال از شما طلب ایمان کامل دارد و بعد از اینکه نظامی را معرفی می کند برای اینکه به آن معتقد شویم هیچ احکام عملی نداشته باشد؟ آیا اگر قرار بود ما

گزارش تحلیلی مهر؛

لزوم تحول نظام آموزشی برای شکستن انحصار زبان انگلیسی در ایران



مسئله شکستن انحصار زبان انگلیسی که مورد تأکید رهبر انقلاب قرار گرفته، فراتر از یک موضوع آموزشی و از مسائل جدی در مطالعات پسااستعماری و انتقادی نسبت به جهانی سازی در ادبیات علوم اجتماعی است.

این ها جملات اخیر رهبری در دیدار با معلمان و فرهنگیان درباره لزوم شکستن انحصار آموزش زبان انگلیسی است که این روزها مورد بحث نخبگان قرار گرفته اند: «من همین جا این حرفی را که گاهی هم گفته ام به مسئولین آموزش و پرورش [تکرار می کنم]؛ شاید به مسئولین محترم فعلی نگفته باشم اما قبل ها مکرر گفته ام؛ این اصرار بر ترویج زبان انگلیسی در کشور ما یک کار ناسالم است. بله، زبان خارجی را باید بلد بود اما زبان خارجی که فقط انگلیسی نیست، زبان علم که فقط انگلیسی نیست، چرا زبان های دیگر را در مدارس به عنوان درس زبان معین نمی کنند؟ چه اصراری است؟ این میراث دوران طاغوت است، این میراث دوران پهلوی است. [مثلاً] زبان اسپانیولی؛ امروز کسانی که به زبان اسپانیولی حرف می زنند کمتر از کسانی نیستند که به زبان انگلیسی حرف می زنند؛ در کشورهای مختلف، در آمریکای لاتین یا در آفریقا کسان زیادی هستند. مثلاً می گویم؛ بنده حالا مروج [زبان] اسپانیا نیستم که بخواهم برای آن ها کار بکنم، اما مثال دارم می زنم. چرا زبان فرانسه یا زبان آلمانی تعلیم داده نمی شود؟ زبان های کشورهای پیشرفته ی شرقی هم زبان بیگانه است، این ها هم زبان علم است. آقا جان! در کشورهای دیگر به این مسئله توجه می کنند و جلوی نفوذ و دخالت و توسعه ی زبان بیگانه را می گیرند؛ ما حالا از پاپ کاتولیک تر شده ایم! آمده ایم میدان را باز کرده ایم و علاوه بر اینکه این زبان را کرده ایم زبان خارجی انحصاری مدارسمان، مدام داریم می آوریمش [در مقاطع] پایین؛ در دبستان ها و در مهد کودک ها!»

مسئله ای که مورد تأکید رهبر انقلاب قرار گرفته، فراتر از یک موضوع آموزشی در حوزه ادبیات و زبان های خارجیه و از مسائل جدی در مطالعات پسااستعماری و انتقادی نسبت به جهانی سازی در ادبیات علوم اجتماعی است. ارزیابی این موضوع، مستلزم نگاه به تاریخ گذشته ایران است، تاریخی که ریشه های نفرت ملی از قطب های استعماری در دو دهه اخیر را نشان می دهد.

در نگاه نخست به این موضوع، به نظر می رسد نگاه تاریخی منفی نسبت به استعمار بریتانیا در ملت ما ریشه دار است، در نتیجه زبان و فرهنگ های رقیب - همچون زبان فرانسه در دوران قاجار و زبان و دولت آلمان در دوره پهلوی اول - توانسته اند در میان محصلان مدارس جدید، دانشجویان مراکز دانشگاهی مدرن و دانشجویان اعزامی به خارج، و در نتیجه روشنفکران و دولتمردان ایران، هژمونی داشته باشند، همچنان که توده عامه نفرت خود را با امیدواری به یاری دولت های رقیب آنها تسکین می داده اند.

حتی دولت نوظهور آمریکا (و مبلغان مذهبی آن در میان جوامع مسیحی آشوری و ارمنی ایران) هم به عنوان رقیب یا دولت بی طرف بخت خود را از موذند و در میان برخی روشنفکران و حتی توده امیدواری هایی ایجاد کردند که البته با نقش آفرینی آنها در حمایت از استعمار بریتانیا در کودتای ۲۸ مرداد، این امیدها به کلی بر باد رفت و استعمار نوین آمریکا ابتدا همکار و سپس جانشین استعمار کهن بریتانیا شد تا نفرت از انگلیسی زبان ها و زبان و فرهنگ انگلوساکسون در ایران بیش از پیش ریشه بدواند. رسوخ دلالت های همین پیشینه تاریخی، در ادوار پسین

هم به شکل دافعه کامل برای عده ای و البته جاذبه کامل برای دیگرانی که نگرش مثبت به غرب داشته و دارند، موجب وابستگی یا گسست نسبت به مبدأ این زبان و فرهنگ شده است. این سلطه ی نسبی در ایران ما که به مدت یک سده متأثر از فرهنگ فرانسوی بوده، برای چند دهه تبدیل به سلطه مطلق شده و انقلاب اسلامی هم اگرچه دشمنی تاریخی با استعمار بریتانیا و آمریکا را در فرهنگ و سیاست دامن زده، و از جمله ترویج زبان انگلیسی را به نسبت پیش از انقلاب تضعیف کرده، اما عملاً جایگزینی برای آن میان زبان ملی، زبان دینی و زبان های دیگر اروپایی پیدا نشده است.

پرسش های بنیادین درباره یک زبان

اما امروز که استعمار در اشکال کهن و نوین آن بر ایران حاکم نیست، و دولت و ملت ایران می توانند راه خود را برای ایجاد ارتباطات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی با دولت ها و ملت های مختلف انتخاب کنند، نسبت ما با فرهنگ انگلوساکسون و زبان انگلیسی که به نظر می رسد به رغم آن پیشینه منفی در ایران انحصار دارند، چیست؟ آیا زبان انگلیسی، زبان خنثی و بین المللی است که می توان به عنوان زبان دانشگاهی به کار گرفت و تا حد امکان حاصل فعالیت های علمی ایران را در جهان عرضه کرد؟ یا آنکه مواجهه ما با زبان انگلیسی نمی تواند فارغ از مناسبات تاریخ ایران و تاریخ جهانی (خصوصاً استعمار) که موجب سیطره آن بر جو فرهنگی (روشنفکری و به خصوص ترجمه) و جو علمی ایران (ترجمه کتاب های انگلیسی و طرح آن ها به عنوان مرجع درسی، و نیز ترجمه باواسطه کتب مرجع فرانسه و آلمانی از زبان انگلیسی) شده و بستر ارتباطات بین المللی موجود (همکاری های دانشگاهی، ارائه و انتشار مقالات در همایش ها و مجلات علمی-پژوهشی عمدتاً انگلیسی زبان و...) است، باشد؟

در اینجا، مجال پرداخت بیشتر به ریشه های تاریخی انحصار زبان انگلیسی در عرصه علم و عرصه فرهنگ در ایران و جهان نیست، اما به بررسی برخی پرسش ها درباره چالش های تحول در آموزش زبان خارجی در نظام آموزشی کشور خواهیم پرداخت، به ویژه این پرسش که چه باید

کرد؛

اکنون که عواملی چون استعمارزدگی جهان اسلام ما را از استفاده از زبان های ملی و همچنین، زبان مشترک دینی (عربی) باز داشته است، آیا ضرورتی برای شکستن انحصار زبان انگلیسی (که در تمام این سال ها منحصر در مدارس و دانشگاه های ما ارائه شده، مگر در معدود دانشگاه هایی مثل امام صادق (ع) که برای دانشجویان داوطلب رشته حقوق، زبان فرانسه ارائه و آموزش داده می شود) وجود ندارد؟

چالش آموزش زبان ملی، زبان دینی و زبان جهانی

موضوع انحصار زبان انگلیسی در حالی مورد تأکید دوباره رهبری واقع می شود که پیش تر برنامه هایی در این زمینه در دستور کار آموزش و پرورش قرار گرفته بود، اما اجرایی نشد. از جمله، آموزش پنج زبان خارجی جدید در مدارس که سال ۱۳۹۱ توسط دبیر شورای عالی آموزش و پرورش رسماً اعلام شد. زبان های ایتالیایی، آلمانی، اسپانیایی، روسی و فرانسوی از زبان هایی است که به گفته مهدی نوید ادهم - دبیر شورای عالی آموزش و پرورش - قرار بود طبق تشخیص آموزش و پرورش، در مدارس مورد نظر این وزارتخانه تدریس شوند. وی در این باره توضیح داده بود که: «تولید متون و مواد درسی این زبان ها به سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی واگذار شده و اجرای آن نیز به عهده آموزش و پرورش است که آن ها می توانند در مناطقی که نیاز و تقاضا در این زمینه وجود دارد آموزش های خود را در هر یک از زبان های مطرح شده آغاز کنند.»

اما واری رهنمودها و برنامه های مفصل بر زمین مانده، آیا ضرورتی برای تجدیدنظر در نظام آموزشی ما در حوزه آموزش زبان خارجه هست؟ آیا زبان انگلیسی همچنان باید تنها زبان اروپایی ما باشد که آموزش داده می شود؟ آیا باید همچنان در کنار زبان عربی آموزش داده شود، ولو آنکه در هیچ کدام از این دو زبان موفقیت چندانی حاصل نگردد؟ عوامل موفقیت یا عدم موفقیت در آموزش این زبان ها چیست؟

یکی از انتقادات وارد بر سیستم آموزشی ما در حوزه

یاددهی زبان‌های خارجی این است که مدارس ما در دوره راهنمایی و دبیرستان، دو زبان را علاوه بر زبان مادری به دانش‌آموزان می‌آموزند: زبان انگلیسی (به‌عنوان زبان رسمی آکادمیک) و زبان عربی (به‌عنوان زبان رسمی دین). این فرآیند قبلاً برای هر کدام از این زبان‌ها شش ساله بود، زبان عربی از اول راهنمایی تا سوم دبیرستان و زبان انگلیسی از دوم دبیرستان تا پیش‌دانشگاهی. که البته از چند سال قبل، آموزش زبان انگلیسی مجدداً از کلاس اول راهنمایی شروع می‌شود.

منتقدان این سیستم می‌گویند که در نهایت و در پایان دوران تحصیل متوسطه، دانش‌آموزان ما نه زبان عربی می‌آموزند و نه زبان انگلیسی. به نظر می‌رسد که این انتقاد تا حدودی وارد است، حتی با وجود اینکه درس‌های قرآن و دینی مقطع دبستان پیش‌زمینه آموزش زبان عربی هستند و همین دروس در دوره راهنمایی و دبیرستان (که البته کتب دینی و قرآن مقطع دبیرستان از یک دهه قبل، در هم ادغام شده و تحت عنوان «دین و زندگی» تدریس می‌شوند) هم مکمل آموزش عربی‌اند.

منتقدان معتقدند که تلاش برای آموزش هر دو زبان موجب شده است که دانش‌آموزان ما هیچ‌یک از این دو زبان را آن‌چنان که باید، بیاموزند. این سیستم همچنین در دانشگاه‌ها هم ادامه دارد، علاوه بر چند واحد درسی زبان عمومی و زبان تخصصی (و در برخی دانشگاه‌ها، واحدهای زبان پیش تخصصی علاوه بر عمومی و تخصصی) که قاطبه آن انگلیسی است، یک واحد درسی عربی هم وجود دارد که جزو واحدهای عمومی است.

اگرچه باید بپذیریم که در نهایت نتایج حاصله از آموزش هر دو زبان قابل قبول نیست، اما این انتقاد که دوگانگی فرایند آموزش زبان عملاً مانع از کارایی هر دو حوزه (عربی و انگلیسی) می‌شود، را نمی‌توان کاملاً پذیرفت. چراکه در بسیاری از کشورهای جهان و از جمله اتحادیه اروپا، مدارس موظفاند دو زبان خارجه را به دانش‌آموزان بیاموزند. به هر روی، ورود زبان خارجی جدید به سیستم آموزشی کشور در حالی اتفاق می‌افتد که تدریس زبان انگلیسی و عربی در مدارس با مشکلات زیادی روبه‌رو است. دانش‌آموزانی که از مدارس فارغ‌التحصیل می‌شوند، به‌رغم این که طی شش سال زبان انگلیسی و عربی را آموزش می‌بینند، اما در عمل از قواعد این زبان‌ها چیز زیادی نیاموخته‌اند و اکثر قریب به اتفاق آن‌ها با نمره‌های پایین خصوصاً در درس انگلیسی توانسته‌اند از آموزش و پرورش فارغ‌التحصیل شوند. چاپ آزمایشی کتاب‌های انگلیسی و به‌روز نبودن متون درسی در قیاس با نظام آموزشی دنیا از معدود مشکلاتی است که بر سر راه تدریس زبان انگلیسی وجود دارد.

امکانات اجرایی شدن آموزش ۵ زبان در سیستم آموزشی ما وجود ندارد

دکتر احد نویدی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه مطالعات آموزش و پرورش با اشاره به این نکته که آموزش پنج زبان جدید در مدارس قابلیت اجرایی شدن نخواهد داشت، می‌گوید: «آموزش و پرورش در تدریس زبان انگلیسی در مدارس موفقیت چندانی نداشته است و زبان‌های دیگری نیز که قرار است در آینده به متون درسی دانش‌آموزان اضافه شود به سرنوشت زبان انگلیسی دچار خواهند شد و نتیجه چندانی نخواهند داشت.» وی تأکید می‌کند: «وارد کردن پنج زبان به نظام آموزشی کشور در حد شعار می‌تواند مطلوب باشد اما در صورت اجرایی شدن به جز هدر دادن بیت‌المال عایدی دیگری نخواهد داشت، چرا امکانات اجرایی شدن این کار در سیستم آموزشی ما وجود ندارد.»

نویدی با تأکید بر این نکته که این برنامه نتیجه مطلوبی در پی نخواهد داشت، تصریح می‌کند: «زیرساخت‌های

اجرایی تدریس زبان‌های جدید در آموزش و پرورش هنوز آماده نیست، تربیت معلمان مسلط به نحوه تدریس این زبان‌ها و به حد نصاب رسیدن دانش‌آموزان در کلاس‌ها از مسائلی است که باید توجه جدی به آن‌ها شود تا این طرح با بن‌بست روبه‌رو نشود.» لذا ضروری است که چنانچه بنا به حرکت در این مسیر باشد که مسیر درستی نیز است، باید مقدمات آن فراهم شود.

جایگاه زبان عربی کجاست؟

اما اولویت ما به‌عنوان ایرانی مسلمان در آموزش زبان به فرزندانمان چیست؟ آیا دانستن زبان انگلیسی برای ارتباط با مسلمانان دیگر کافی است؟ شاید با توجه به اینکه تقریباً یک‌سوم از کشورهای مسلمان دیرزمانی مستعمره بریتانیا بوده و حتی بسیاری از آن‌ها این زبان را زبان رسمی آموزشی خود قرار داده‌اند، این پاسخ درست باشد. اما به همین ترتیب می‌توان گفت که یک‌سوم کشورهای مسلمان (در خاورمیانه و آفریقا) هم مستعمره فرانسه بوده و این زبان را به‌عنوان زبان اول یا دوم خود آموزش می‌دهند. اما آیا درست است که ما برای هم‌کلامی با مسلمانان، انگلیسی یا فرانسه بیاموزیم در شرایطی که زبان دینی‌مان عربی است؟

ضرورت آموزش زبان عربی از نظر شهید بهشتی

شهید آیت‌الله دکتر بهشتی که خود علاوه بر تسلط بر زبان عربی و انگلیسی، در دوران تبلیغ در مرکز اسلامی هامبورگ، زبان آلمانی را هم فراگرفت، در سخنرانی با عنوان «وظایف اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان در اروپا در برابر جوانان مسلمان» که به زبان عربی ایراد شده، درباره لزوم یادگیری زبان عربی به‌عنوان زبان مشترک مسلمانان می‌گوید: «شکی نیست که مناسب‌ترین زبانی که می‌تواند زبان مشترک مسلمانان جهان باشد، زبان عربی است که زبان قرآن و حدیث است. نمی‌خواهم بگویم که هر کس مسلمان می‌شود زبان مادری خود را کنار بگذارد و به عربی صحبت کند، این نه عملی است و نه لازم. نمی‌خواهم بگویم هر جا اسلام قدم بگذارد یا می‌گذارد باید زبان محلی از رسمیت بیفتد و زبان عربی جانشین آن شود؛ ولی همان‌طور که در صد سال اخیر یاد گرفتن یک زبان خارجی در بسیاری از کشورها رواج یافته و در برخی کشورها هر فرد مدرسه رفته و درس خوانده به یک زبان خارجی نیز آشناست، این طرح بسیار عملی و سودمند است که در همه سرزمین‌های اسلامی هر فرد مسلمان علاوه بر زبان محلی خود زبان عربی را نیز تا حدود امکان یاد بگیرد.»

شهید بهشتی سپس به سیستم آموزش زبان خارجه در آلمان دهه ۱۹۷۰ اشاره می‌کند: «می‌دانیم که برای هر فرد آلمانی درس خواندن تا کلاس نهم اجباری است و می‌دانیم که در این دوره نه‌ساله از کلاس پنجم تا نهم یک زبان خارجی (غالباً انگلیسی) نیز تدریس می‌شود، یعنی هر کودک آلمانی موظف است پنج سال زبان انگلیسی بخواند. البته این مقدار برای یادگیری کامل زبان انگلیسی کافی نیست ولی برای آشنایی در حدود احتیاجات معمول کافی است. چرا یک آلمانی باید انگلیسی یاد بگیرد؟ برای اینکه در مسافرت‌هایی که به خارج آلمان می‌کند، در برخورد با مسافرانی که از خارج به آلمان می‌آیند و به‌طور کلی در تماس و ارتباط با سایر مردم دنیا به او کمک کند، زیرا آشنایی به یک زبان مشترک، ارتباطات را ساده و آسان می‌کند و بر میزان ارتباط می‌افزاید.»

بر همین اساس، شهید بهشتی لزوم آموزش زبان عربی را برای مسلمانان نتیجه می‌گیرد: «پس این مطلب عادی است که یک فرد مسلمان احتیاج دارد زبان عربی یاد بگیرد. زیرا یک زبان مشترک به پیوند فکری و عملی

مسلمانان با یکدیگر کمک فراوانی می‌کند. برای نمونه به همین نماز جمعه و نماز عید در آلمان توجه کنید. مسئله مهم در نماز جمعه و نماز عید، خطبه است. خطبه یعنی سخنرانی امام برای نمازگزاران درباره تعلیم اسلام و مسائل جاری مربوط به زندگی مسلمانان. این سخنرانی را باید نمازگزاران بفهمند. حالا اگر همه نمازگزاران لاقبل این اندازه عربی بدانند که سخنرانی امام را بفهمند مشکلی پیش نمی‌آید. اما اگر همه به یک زبان آشنا نباشند چطور؟ چقدر مطلب مشکل می‌شود به همین کنگره سالانه اتحادیه توجه کنید. اگر همه شرکت‌کنندگان به همان اندازه که به زبان آلمانی، انگلیسی یا فرانسه آشنا هستند به زبان عربی آشنا بودند چقدر کار آسان و موثرتر می‌شد؟ در کنگره‌های اسلامی دیگر هم همین‌طور.»

شهید بهشتی در ادامه ضمن تشریح دلایل ضروری بودن آموزش زبان عربی در جوامع مسلمان، حتی پیشنهاد می‌دهد که فعالان انجمن‌های اسلامی دانشجویان ایرانی اروپا در کار یادگیری زبان عربی علاوه بر زبان کشور محل تحصیل خود پیشگام باشند: «انگیزه اشخاص برای فراگرفتن یک زبان دیگر غیر از زبان مادری، گاه احتیاج شغلی است و گاه احتیاج تحصیلی و علمی. ولی در مورد یاد گرفتن یک زبان مشترک میان مسلمانان انگیزه اساسی‌تری هست و آن تسهیل روابط فکری و اجتماعی میان مسلمانان جهان است که یکی از بزرگ‌ترین واجبات اسلامی ماست و در پرتو آن، پیوند فکری و عقیدتی و همبستگی علمی و اجتماعی در فرهنگ، سیاست، اقتصاد و غیره میان مسلمانان محکم‌تر می‌شود و آنان را به صوت یک واحد بزرگ و نیرومند و با عزت علمی و سیاسی و اقتصادی در دنیا در می‌آورد.»

آیا می‌توانیم؟

همچنان که گفته شد، سیاست‌گذاران آموزش و پرورش در سال‌های اخیر بر آن بوده‌اند تا با فراگیر ساختن آموزش زبان‌های بدیل ایتالیایی، آلمانی، اسپانیایی، روسی و فرانسوی، انحصار زبان انگلیسی را بشکنند. تا جایی که نوید ادهم - دبیر شورای عالی آموزش و پرورش - رسماً هدف از این مصوبه را خروج از انحصار زبان انگلیسی دانسته و می‌افزاید: «تدریس این زبان‌ها مانند زبان انگلیسی از پایه اول راهنمایی آغاز و تا دوره پیش‌دانشگاهی ادامه دارد.»

اما سؤال اینجاست که آیا مصوبه شورای عالی آموزش و پرورش قابل اجرا هست؟ آیا دانشگاه‌های ما به‌اندازه کافی؛ فارغ‌التحصیل زبان‌های پنج‌گانه جدید را پرورش داده‌اند؟ در مورد سؤال اول باید گفت وضعیت در حال افول دانشکده‌های زبان خارجه در ایران ما را مأیوس می‌سازد.

سؤال دوم اینکه؛ بر فرض اگر تعداد لازم فارغ‌التحصیل را داشته باشیم، آیا آن‌ها برای تدریس در مدارس، مناسب هستند؟ یا توجه به اینکه بیشتر دانشکده‌های زبان‌های خارجی ایران، گرایش‌های مترجمی و زبان‌وادیات را دارند و نه گرایش آموزش زبان، بدیهی است که فارغ‌التحصیلان دانشکده‌های موجود در بدو امر نمی‌توانند به‌عنوان معلم مدرسه جذب شوند، مگر آنکه آموزش‌های اولیه تدریس را که مختص دانشکده‌های تربیت‌معلم است، ببینند. حال باید پرسید شورای عالی آموزش و پرورش به ظرفیت‌ها و استعدادهای موجود دانشگاه‌های کشور برای شکست انحصار زبان انگلیسی توجه کرده است؟

و نکته مهم پیشین که مجدداً باید آن‌ها را تکرار کرد، اینکه آیا برای بهبود کیفیت آموزش زبان - اعم از هر زبان خارجه - هم اقدامی صورت خواهد گرفت؟ و سؤال اساسی‌تر اینکه، آیا برنامه‌ای برای بهبود آشنایی دانش‌آموزان با زبان قرآن و دین که می‌باید زبان ارتباط ما با جهان اسلام باشد، کاری صورت گرفته است؟

در اولین جلسه از سلسه کرسی های نقد و مناظره مطرح شد؛

پژوهش علمی روشمندی در مورد جلال وجود ندارد/ مصادره جلال آل احمد

حمایت آل احمد از سارتر و مخالفتش با فوکو مانند حمایت از مدرنیسم و مخالفت با پست مدرنیسم است

وی با بیان خاطره ای از دیدار محمدتقی غیائی و جلال آل احمد، گفت: در سال ۴۳ آقای محمدتقی غیائی با جلال مواجه می شود و به آل احمد می گوید سارتر مرده و الان روزگار فوکو است و جلال آل احمد پاسخ می دهد که برای ما سارتر تازه متولد شده است.

گلستانی افزود: نکته ای که قابل توجه است این است که من و هم نسل های من تحت تاثیر اقتدار آل احمد بودیم. اقتدار زدایی از آل احمد با نوعی اقتدار زدایی فوکویی همراه است. حمایت آل احمد از سارتر و مخالفتش با فوکو را می توان حمایت از مدرنیسم و مخالفت با پست مدرنیسم تعبیر کنیم.

وی در پایان بخش اول سخنان خود گفت: زدودن مرکز و آن چیزی که حدود معنا را از ما می گیرد و به ما اجازه نمی دهد تفسیر دیگری داشته باشیم با نظریه پسا ساختار گرایی میسر می شد و من سعی کردم در این کتاب یک خوانش پسا ساختار گرایانه از آل احمد داشته باشم.

دغدغه های جلال هنوز هم مسئله جامعه ماست

در ادامه این نشست سیدرضا شاکری نقد خود را به کتاب «واسازی متون آل احمد» ارائه داد و گفت: مسائلی که جلال آل احمد به آنها اشاره می کند مانند غرب زدگی، تنبلی، بی مسئولیتی و... هنوز هم مسئله ایران است. هنوز جامعه این مطالبه را نکرده که آثار جلال بیرون بیاید. باید اجازه دهیم جلال خودش را به ما نشان دهد. وی در مورد کتاب مورد نقد گفت: مسئله من با این اثر این است که نویسنده می گوید واسازی را به عنوان یک استراتژی در نظر گرفته است. نفس انتخاب استراتژی خود به خود شما را محدود کرده و متون اسیر استراتژی می شود.

شاکری ادامه داد: من انتظار داشتم نویسنده گفتگویی را با متن های جلال سامان دهد ولی به نظر می رسد به سمت گفتگو با مولف رفته است. البته این غنای موضوع مورد بررسی است که انسان را به گرداب خود می کشاند.

وی گفت: نویسنده سیاست را به عنوان خط مشی در نظر گرفته است. بنابراین نسبتی دقیق با حوزه سیاست عملی پیدا می کند ولی نسبت آن با امر سیاسی مشخص نیست. نویسنده عملاً نمی تواند نسبت امر سیاسی را با جلال آل احمد مشخص کند.

شاکری گفت: گزاره هایی را می توان از متن خارج کرد که عملاً مولف محور است و از ذهن مولف گرفته شده و استقلال و موجودیت متن تحت تاثیر نیات مولف قرار گرفته است.

وی با بیان اینکه نظریه ما را با مجموعه ای از مهارت ها پیش می برد، گفت: ما نباید جلال را با نظریه خود طوری تعریف کنیم که بخش زیادی از مسائل انسان معاصر حذف شود.

در بخش دیگری از این نشست زینب صابریور به بیان دیدگاه های خود در مورد کتاب مورد بحث پرداخت



دارد. همچنین عده دیگری که در داخل فضای کشور کار می کنند و در چارچوب فضای سیاسی و گفتمان غالب هم می گنجند خیلی دوست دارند جلال را سید جلال بنامند ولی آنها هم کار وزینی در مورد جلال انجام ندادند و گرفتار یکسری کلیشه ها البته با رگه های مذهبی هستند.

گلستانی افزود: در اکثر آثار صرفاً به مولف، زندگی او و چیزهایی که در مورد زندگی او گفته شده اکتفا شده است. لذا باید بگویم پژوهش علمی روشمندی در مورد جلال نداشتیم. حتی مقالات علمی پژوهشی هم نتوانستند به من کمک بکنند. باید بگویم مصاحبه سیمین دانشور با کیهان فرهنگی خیلی بیشتر از این مقالات به من کمک کرد.

نویسنده کتاب «واسازی متون جلال آل احمد» ادامه داد: مقالات انبوهی که ظاهراً علمی پژوهشی بودند و نبود کتاب های پژوهشی در مورد آل احمد پارادوکسی بود که من با آن مواجه بودم. همه آثاری که در حوزه جلال تولید شده محوریت و مرکزیت و اقتدار این شخصیت را پذیرفته بودند.

مشکل کلی گرایی در پژوهش های امروز

وی در خصوص مشکل دیگری که در فضای فرهنگی و فضای ادبیات ما وجود دارد، گفت: مشکل این است که دیگران دوست دارند طرح های کلی در ادبیات بنویسند مثلاً سیمای زن در ادبیات فارسی، انتقال و رمان فارسی و... در همه آنها یک کلی گرایی وجود دارد. من در یادداشتی تحت عنوان غیر داستانی نوشتن تا تک نگاری های مبتنی بر نظریه ادبی معاصر نداشتیم باشیم که بتوانند پشتوانه رسیدن به نظریه ای درباره ادبیات ما باشند، نمی توانیم صحبت از ایده ای در مورد ادبیات خود داشته باشیم.

گلستانی ادامه داد: اصولاً همه از کل به جز می رسند در حالی که من احساس می کنم مسیر بر عکس است و از متون جزئی باید شروع کرد و به یک نظریه رسید.

مجتبی گلستانی نویسنده کتاب «واسازی متون جلال آل احمد» گفت: در اکثر آثار مربوط به جلال آل احمد صرفاً به مولف و زندگی او پرداخته شده است. لذا پژوهش علمی روشمندی در مورد او صورت نگرفته است. اولین جلسه از سلسه کرسی های نقد و مناظره پیرامون بازخوانی انتقادی اندیشه های معاصر در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی برگزار شد. در جریان این کرسی، کتاب «واسازی متون جلال آل احمد» نوشته مجتبی گلستانی، پژوهشگر فلسفه، توسط دکتر سیدرضا شاکری و دکتر زینب صابریور، اعضای هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی مورد نقد و بررسی قرار گرفت.

محدودیت های پژوهش در کشور

مجتبی گلستانی در ابتدای این نشست با اشاره به دغدغه های خود در مورد نوشتن کتاب «واسازی متون جلال آل احمد» گفت: یکی از اصلی ترین مسائلی که در ایران با آن مواجه هستیم ذیل محدودیت های پژوهش قرار می گیرد. این امر اعم از منابع مالی و منابع محتوایی است. وی افزود: در درجه اول یک پژوهشگر حمایت مالی نمی شود و اگر کسی بخواهد پژوهشی انجام دهد باید خودش هزینه کند. در مرتبه بعدی منابعی که کمک می کند ما جلال را بشناسیم و دهه های گذشته را دریابیم وجود ندارد. در مورد آل احمد هیچ پژوهشگر وزینی کار درخوری انجام نداده است. لذا من در پژوهش خود چیزهای زیادی در مورد نقد آثار آل احمد نیافتم و بنده این بحران را بحران جلال می نامم.

جلال آل احمد مصادره شده است

این نویسنده با بیان اینکه عده ای می خواهند جلال را مصادره کنند، گفت: روشنفکران لائیک که سعی می کنند بخش غیر مذهبی کارهای او را بزرگ کنند از این دسته اند. هیچ کار درست و حسابی در این طیف در مورد جلال ندیدم و صرفاً کلیشه هایی در مورد مضامین متون آل احمد در نشریات ژورنالیستی و... وجود

آن جایی در جلال آل احمد برای من اهمیت داشت که چپ و راست آنچنان رادیکال می شوند که پیوند نامیون و ناخجسته ای با هم پیدا می کنند. من به دنبال این بودم که با چه پیش فرض هایی در مورد این متون فکر می شود.

استراتژی کتاب اقتدارزدایی از جلال بوده است

نویسنده کتاب «واسازی متون جلال آل احمد» گفت: استراتژی کتاب، اقتدارزدایی از جلال بوده است و من به عنوان کسی که با آثار جلال فکر کردن را شروع کرده

است، باید بگویم نقد جلال نقد خود من است. وی افزود: اگر هم نسل های من خود را در این کتاب ببینند و بفهمند که تحت چه پیش فرض هایی فکر کردند و چقدر اقتدارگرا و غیر دموکراتیک و زن ستیز و چقدر در قالب نسخه پیچی و استعاره های پزشکی بوده است فکر می کنم غرض کتاب برآورده شده است.

این نویسنده در پایان صحبت های خود گفت: ما یک ویراست منظم از آثار آل احمد نداریم و متاسفانه ناشرانی که در سال های گذشته آثار آل احمد را منتشر کردند در آن دست بردند.

وی اظهار داشت: جایزه ای به اسم جایزه جلال داریم و صد میلیون هم برای آن اختصاص داده شده است. در حالی که اگر یکی از این صد میلیون ها صرف ویرایش و انتشار آثار جلال می شد، اتفاق بهتری بود.

تاریخی انفعال شرق در برابر غرب را بررسی می کند. این را یک گفتمان فرهنگی و یک منش امروزی و ریشه آن را در گذشته می بیند و البته آن را فردی هم می بیند، یعنی یک از دلایل عدم توسعه شرق را تنبلی قلمداد می کند. وی ادامه داد: این انفعال در پیوند آن ذهن پدرسالاری که آل احمد دارد به آن توضیح خیلی زننده از روشنفکران غربی می رسد که آنها را قرتی توصیف می کند و روشنفکر غرب زده را زن صفت می داند. لذا زن را به معنای منفعل در نظر گرفته و این انفعال را سعی می کند به روشنفکران غرب زده بسط دهد.

بنا بود بگویم جلال چگونه فکر می کرده است

در انتهای جلسه مجتبی گلستانی نویسنده کتاب به اشکالات مطرح شده پاسخ داده و گفت: من به شیوه هرمنوتیکی با متن برخورد نکردم. من قرار نبود بفهمم آل احمد چه گفته است بلکه بنا بود بگویم او چگونه فکر می کرده است.

وی افزود: وقتی می گویم او چگونه فکر می کرده یعنی داخل در چه استعاره هایی فکر می کرده و پیوند او را با سنت متافیزیک و الهیات پیدا کنیم. لذا غرض بنده این بود.

گلستانی ادامه داد: نسبت آل احمد با جنبش های دست راستی سرخورده قرن بیستمی مغفول مانده و آن بخش هایی از آل احمد برجسته شده که بخش های چپ او بود.

و گفت: ایراداتی که به تنظیم متن و محتوای این اثر وارد است این است که متن طبقه بندی شده نیست و ذهنیت خواننده را از موضوع اصلی دور می کند. بعد از واسازی نیز ما نیاز به یک نتیجه گیری داشتیم. وی افزود: در این کتاب سبقه ادبی از جنبه روشنفکری و اجتماعی جلال جدا می شود و این امر دست و پای متن را بسته است.

صابرپور ادامه داد: در این متن با فقدان بافت مواجه هستیم. تحلیل گفتمانی بدون تحلیل بافت ناقص می ماند و این امر در متن وارد نشده است.

نباید آثار جلال را به هم پیوسته دید

این استاد دانشگاه خطاب به نویسنده گفت: شما متون مختلف جلال را از سرگذشت کندها گرفته تا غرب زدگی به نوعی پیوسته دیدید در حالی که به نظر به اشتقاق زندگی و سیر تفکر آل احمد باید این متون را یک بار دیگر نگاه کرد و آنها را در هم تنیده ندید.

وی با طرح این سوال از نویسنده که چرا روشنفکری فرانسه در متن غایب است؟ گفت: به سارتر و کامو خیلی کم در این کتاب اشاره شده است در حالی که خود آل احمد بارها به اینها رجوع می کند.

مفهوم فاعل و منفعل در فهم جلال آل احمد

صابرپور تصریح کرد: در فهم جلال آل احمد مفهوم فاعل و منفعل خیلی مهم است. او در کتاب غربزدگی سیر

ابراهیمی دینانی در برنامه «معرفت»:

باطن انسان بی کرانه است/سه واقعه که موجب ناخرسندی بشر شده است

باشد، نباید باعث ناخرسندی ما شود. انسان حس می کند نادانی اش بیشتر از دانایی اش است. خب این معلوم است. انسان نادانی اش بیشتر از دانایی اش است. این را قرآن کریم هم گفته است. آنچه ما نمی دانیم، بیشتر از آنچه است که می دانیم، انسان آگاه همیشه می داند آنچه نمی داند بیشتر از آنچه می داند است. فروید این را نمی توانست بفهمد. به صحرای دل وارد نشده بود.

دینانی خاطرنشان کرد: خداوند به حضرت محمد(ص) می فرماید: «تو تیز زدی، ولی تو نزدی ما زدیم، تیر و کمان از دل توست. در ناآگاهی نشانه گیری است یا در آگاهی؟» از آگاهی نشانه گیری می شود.

این استاد دانشگاه حکمت و فلسفه در ادامه توضیح داد: ما دوباره برخلاف فروید حرف می زنیم. دنیای امروز فرویدی است چه کنیم؟ از آسمان دل، باطن دل می آید، عقل از آسمان دل می آید آسمان دل یعنی باطن عالم. حالا این آگاهی کجاست؟ امروز همه از باطن طبیعت صحبت می کنند، علوم طبیعی، آیا کسی از باطن طبیعت صحبت می کند؟ باطن طبیعت چیست؟ قوانین طبیعت، قوانین طبیعت بر اساس آگاهی است. اگر آگاهی نبود، قوانین معنی نداشت. قوانین طبیعت بر اثر آگاهی است. ضمیر یعنی باطن. پس باطن، آگاهی است. عظمت انسان در روانشناسی نمی گنجد. انسان را از ظاهر می شناسند یا باطن؟ روانشناسان، انسان را از ظاهر می شناسند، چاره ای هم ندارند.

دینانی در پایان سخنان خود اظهار کرد: یک روانشناس از ظواهر، کردار و گفتار انسان به باطن می رسد. آیا ظواهر انسان همه باطن انسان را نشان می دهند؟ نه. باطن انسان بی کرانه است. روانشناسان در حدی می توانند باطن انسان را بشناسند. من ادعا می کنم انسان از نظر باطن بی کرانه است.



ناخودآگاه فروید، انسان احساس ناخرسندی کرد. انسان اشتباه کرده است. درست است که زمین مرکز عالم است و سیاره کوچکی است، اما انسان اشتباه کرده چون اگر آگاه باشد انسان در مرکز عالم است. انسان مرکز عالم است، نه کره زمین. من عالم را می فهمم، من مرکز عالمم. ما نباید احساس حقارت کنیم.

این استاد دانشگاه تهران تصریح کرد: اینکه داروین می گوید انسان از نسل میمون است، اشتباه است. از زمانی که آدم ابوالبشر به زمین آمد، انسان، نقش حیوان داشته است. همه حکما گفته اند انسان نقش حیوان داشته و جنبه حیوانی داشته است. انسان، حیوانیت دارد، حیوان ناطق است. ما نباید از حیوانیت احساس حقارت کنیم. ما با زبانی که مصدر عقل است، جبران حقارت می کنیم؛ زیرا با عقل می توانیم صحبت کنیم.

وی اضافه کرد: داروین بی ربط گفته است. انسان با ناطق بودن، برتر از حیوانات است، اما ضمیر ناخودآگاه اگر درست

ابراهیمی دینانی، چهره ماندگار فلسفه در برنامه معرفت گفت: با عدم مرکزیت زمین، تکامل تدریجی داروین و ضمیر ناخودآگاه فروید، انسان احساس ناخرسندی کرد. به گزارش خبرنگار مهر، غلامحسین ابراهیمی دینانی، استاد حکمت و فلسفه در برنامه «معرفت» که شب گذشته، جمعه ۱۷ اردیبهشت ماه، با موضوع تشریح اشعار عبدالرحمان جامی، روی آنتن رفت، گفت: همه چیز در جهان است، اما جهان در کجا است؟ جهان در انسان و در فضای دل است. همه موجودات در جهانند. خود جهان در جایی نیست. تن من در جهان است ولی خود جهان در دل شما و دل شما در عرش رحمان است. دین و هنر خرسندی می آورد و فلسفه، خرسندی را زیر سوال می برد. وی افزود: علم امروز، آرامش بشر را گرفته، البته آرامش هایی هم آورده است. دانشمندی غربی گفته در گذشته، بشر خرسندتر زندگی می کرد. سه واقعه موجب ناخرسندی بشر شده است. این سه واقعه ناخرسند اینها هستند: اول از وقتی کپلر و گالیله کشف کردند زمین در مرکز عالم و زمین سیاره کوچک و ناچیزی است. انسان به حقارت خودش پی برد. تا آن موقع انسان می گفت من مرکز عالم هستم، واقعه دوم وقتی که داروین گفت در تنازع بقاء، انسان از میمون است و از آن تکامل پیدا کرده است. انسان که خود را گل سرسید کائنات می دانست، احساس حقارت کرد از اینکه از نسل میمون است. سوم نظریه فروید و ضمیر ناخودآگاه. بشر سابق فکر می کرد همه چیز را می داند. فروید یهودی گفت انسان، ضمیر ناخودآگاه دارد. مانند یک کوه یخ این کوه با این عظمت در دنیا پنهان است فقط قله آن پیدا است بقیه اش پنهان است.

دینانی ادامه داد: انسان ۹۹ درصدش پنهان است یک قسمتش پیدا است. اینجا هم انسان احساس حقارت کرد. با عدم مرکزیت زمین، تکامل تدریجی داروین و ضمیر

عبدالکریمی عنوان کرد:

گسست از سوپرتیویسم؛ شرط تفکر معنوی/مهم ترین پرسش عصر ما



عبدالکریمی، استاد فلسفه با بیان اینکه سوپرتیویسم مهم ترین پرسش متافیزیکی روزگار ماست گفت: بدون گسست از سوپرتیویسم امکان هر گونه مواجهه با وجود و امکان هر گونه تفکر معنوی غیرممکن خواهد بود.

نشست «سوپرتیویسم و تفکر معنوی» با سخنرانی و ارائه بیژن عبدالکریمی، استاد دانشگاه آزاد اسلامی در سالن مطهری دانشکده ادبیات دانشگاه علامه طباطبائی برگزار شد. در این نشست پس از ارائه سخنرانی عبدالکریمی، رضا سلیمان حشمت، استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی و احمدعلی حیدری، دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی و معاون پژوهشی دانشکده ادبیات این دانشگاه آرای او را نقد کردند.

در ابتدای این جلسه هم حسین کلباسی به عنوان استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی به حاضرین و اساتید حاضر در جلسه خیرمقدم و خوش آمد گفت.

پرسش از سوپرتیویسم؛ مهم ترین پرسش متافیزیکی روزگار ما
عبدالکریمی گفت: پرسش از سوپرتیویسم مهم ترین پرسش متافیزیکی روزگار ماست و به نظر من اگر امروز کسی با مسئله سوپرتیویسم مواجه نباشد، مواجهه اش با فلسفه هم یک مواجهه جدی نیست. وقتی صحبت از سوپرتیویسم می شود یاد صحبت های هایدگر در این باره می افتیم به همین دلیل هم ارائه من مبتنی بر نظرات هایدگر است.

وی افزود: بر اساس تفسیر هایدگر از تاریخ متافیزیک غرب، «تاریخ متافیزیک تاریخ بسط سوپرتیویسم است». این سوپرتیویسم به چیزی منجر شده است که هایدگر از آن به «غفلت از وجود» تعبیر می کند. از نظر وی تاریخ فلسفه تاریخ بسط غفلت از وجود است. در تفکر هایدگر، «سوپرتیویسم» و «غفلت از وجود» دو مفهومی هستند که می توانند مساوی تلقی شوند.

گسست از سوپرتیویسم، شرط تفکر معنوی

عبدالکریمی ادامه داد: اندیشیدن به بنیاد و کانونی معنابخش در جهان مرکز بنیادین هر گونه تفکر دینی و معنوی است. به بیان ساده تر، «خروج از غفلت از وجود»، «وجودآگاهی» و «گشودگی و استعلا به وجود و مواجهه با آن» کانون اصلی هر گونه تفکر معنوی است، لیکن «سوپرتیویسم متافیزیکی» بزرگ ترین مانع نظری برای «امکان مواجهه با وجود» است. به بیان ساده تر، بدون امکان گسست از سوپرتیویسم، امکان هر

گونه مواجهه با وجود و لذا امکان هر گونه تفکر معنوی و دیانتی پا در هوا و به لحاظ متافیزیکی غیرممکن خواهد بود. استاد فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی اضافه کرد: تحلیل تفکر معنوی و روح تفکر شرقی در پارادایم، فضای ذهنی یا عالمیتی که تحت سیطره سوپرتیویسم متافیزیکی است، به معنای تقلیل تفکر معنوی به امر ذهنی (سوپرتیو) و لذا بشری کردن و ناسوتی سازی معنا و تفکر معنوی است که نهایتاً به سیطره امر ذهنی بر امر معنوی و مرگ معنا و به تعبیر ساده تر، نهیلیسم می انجامد. بنابراین، به اعتقاد اینجانب، «پرسش از امکان یا عدم امکان گسست از سوپرتیویسم» مهم ترین پرسش حکمی و فلسفی روزگار ماست.

پرسش از امکان ذاتی دین یا تفکر معنوی

نویسنده «هایدگر و استعلا» گفت: موضوع بحث اینجانب بر اساس مفروض بنیادین وحدت و این همانی دین، عرفان، حکمت و تفکر معنوی است و بنده همه این مقولات را در وحدت و این همانی شان مورد تأمل و موضوع سخن خویش قرار داده ام. به همین دلیل هم موضوع دیگری که قصد پرداختن به آن دارم این است که مهم ترین پرسش حکمی و فلسفی ما به اصطلاح شرقی ها و دین داران «پرسش از امکان ذاتی دین یا تفکر معنوی» است، یعنی پاسخ گویی به این پرسش: «آیا اساساً و علی الاصول دین یا تفکر معنوی امکان پذیر است؟»

عبدالکریمی پیرو طرح این پرسش اضافه کرد: طرح «پرسش از امکان ذاتی دین یا تفکر معنوی» مبتنی بر تلقی خاصی از رابطه

سه مقوله «فرهنگ»، «تفکر» و «پرسش های بنیادین» است. بر اساس این تلقی، «فرهنگ» امری بسیار ضروری و بنیادین برای نحوه هستی آدمی است تا آنجا که می توان و باید انسان را موجودی فرهنگی و «فرهنگ» را شرط ضروری تحقق «نحوه هستی آدمی» (جان، اگزیستانس یا دازاین) دانست، به این معنا که نحوه هستی انسان صرفاً درون جامعه، زبان، سنت تاریخی و در یک کلمه درون یک فرهنگ تحقق می پذیرد. ما نمی توانیم نحوه هستی انسانی را به تصور درآوریم که خارج از حوزه فرهنگ باشد و اگر نیز به تصور درآوریم، این تصور توهم یا خلیلی بیش نیست.

این پژوهشگر حوزه فلسفه گفت: اگر ما نتوانیم این پرسش را که «آیا تفکر معنوی یا دین، به معنای ظهور امری استعلایی و قدسی بر جان، ذهن، احساس، تفکر، زبان و کنش آدمی امکان پذیر است یا نه؟» پاسخ دهیم، کل تفکر شرقی یا تفکر دینی و فرهنگ ما پا در هوا و بی بنیاد و بی مبنا خواهد بود. به این ترتیب، بدون پشتوانه تفکر و بدون پرسش از امکان یا عدم امکان گشودگی آدمی به امری استعلایی و قدسی و بی آن که بر روی این امکان به نحوی جدی و ریشه ای بیندیشیم، مقوله «وحی» یا «سخن گفتن امر قدسی با بشر» و «نبوهای وجود بودن انسان»، از حیات زنده و قدرت اثرگذاری در جهان اسطوره زدایی شده جهان کنونی بی بهره خواهد گشت، چنان که در حال حاضر این اتفاق افتاده است. نویسنده «تفکر و سیاست: نسبت مابعدالطبیعه و فلسفه سیاسی در افلاطون» در ادامه بحثش به تشریح معنای سوپرتیویسم پرداخت و توضیح داد: در بحث اینجانب سوپرتیویسم متافیزیکی، به منزله

اصلی ترین مانع استعلا، یعنی مواجهه آدمی با بنیاد هستی، یعنی خود هستی یا وجود فی نفسه، تلقی شده است و همین گشودگی و قراروی انسان به سوی حقیقت هستی، که می توان و باید آن را در وحدت و این همانی با امر قدسی مورد تأمل قرار داد، جوهره آن نحوه تفکری است که از آن به دیانت، تفکر معنوی یا روح تفکر شرقی تعبیر می شود. در تفکر هایدگر، سوپرتیویسم، برخلاف معنا و مفهوم رایج و متداول این اصطلاح، آن چنان معنای فراخی می یابد که کل متافیزیک و تاریخ آن را در برمی گیرد تا آنجا که می توان مفاهیم «سوپرتیویسم» و «متافیزیک» را مساوی یکدیگر دانست.

عبدالکریمی گفت: ادعای اصلی بنده این است که «سوپرتیویسم متافیزیکی» بزرگ ترین مانع نظری برای «امکان مواجهه با وجود» است و بدون نشان دادن امکان گسست از سوپرتیویسم متافیزیکی، از جمله سوپرتیویسم جدید دکارتی و کانتی، هر گونه مواجهه با وجود و لذا امکان هر گونه تفکر دینی و معنوی از اساس غیرممکن است.

وی افزود: تفکر دینی و معنوی بنیاد خود را نه در حوزه حقایق گزاره ای، که چیزی فراتر از صدق منطقی گزاره ها نیست، بلکه باید در ساحت «ذات حقیقت» جست و جو کند، ساحتی که هر حقیقتی به معنای «صدق یا درستی» در حوزه شناخت از آن ریشه و سرچشمه می گیرد. این ساحت، یعنی ذات حقیقت همان گشودگی هستی، به معنای خوداظهاری وجود یا یگانه امر مقدس است و همین ساحت است که در نسبت با آن آدمی معنای راستین خویش را می یابد.

منتقد دیگر این جلسه احمدعلی حیدری، بود که گفت: علداکرمی درباره تفکر معنوی سخنان بسیاری گفتند ولی درباره راه وصول به این تفکر حرفی نزدند، هایدگر در چارچوب ایجابی که مطرح می کند راه حل هم مطرح می کند بنابراین بهتر است ایشان هم به زمینه های ایجابی اشاره کنند.

وی افزود: نکته دیگری که دکتر عبدالکریمی در ارائه خود به آن اشاره نکردند غفلت از وجود تکنولوژی و فناوری بود؛ چیزی که هایدگر آن را «گشتل» می نامد، به عقیده هایدگر گشتل کوشش آدمیزاد برای تصرف همه چیز است به همین دلیل هم لازم است که برای فهم فرایند تکنیک و فناوری تلاش کنیم چون درک شرایط موجود و فناوریانه زمینه را برای ورود به ساخت تفکر معنوی فراهم می کند. همچنین باید برای شنیدن ندای وجود هم کوشش کنیم به بیان دیگر برای واگشایی تاریخ وجود باید قابلیت و توانایی برای گوش دادن پیدا کنیم. قابل ذکر است که همانطور که در گزارش اشاره شد، عبدالکریمی به دلیل محدودیت زمان تنها بخشی از مقاله خود را در این جلسه ارائه داد.

توجه به موجود (سوژه) بسیار توجه شده است در حالی که به قول فردید این نیست انگاری، غرب زدگی مضاعف و عین غفلت از وجود است. در چنین حالتی ما از وجود به سمت آگاهی می رویم و توجهمان را معطوف به آن می کنیم، انسان در چنین دنیایی همه چیز را ابژه خود می کند به طوری که حتی خدا هم ابژه انسان می شود.

استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی اضافه کرد: سوژه کنیویسم یک امر اومانستی و سکولار است به همین دلیل هم نمی تواند یک امر ذاتی را بپذیرد. ضمن اینکه نقد دیگر من این است که در پرسش خود برای دین به جای استفاده از واژه «امکان ذاتی» از واژه «امکان» به تنهایی استفاده کنند چون اصطلاح «امکان ذاتی ما» را به سمت منتع بودن می برد.

تفکر معنوی و دینی همان تفکر شرقی نیست

آخرین نقد سلیمان حشمت به ارائه عبدالکریمی این بود که تفکر معنوی و دینی همان تفکر شرقی نیست اگرچه جوهره تفکر شرقی دارد ولی همان نیست.

سوژه کنیویسم، مقوم ذات تجدید است

پس از سخنرانی عبدالکریمی که به صورت فشرده و با صرف نظر کردن از بسیاری مسائل ارائه شد، سلیمان حشمت اولین ناقد این جلسه گفت: متأسفانه اینکه ایشان مجبور شدند به دلیل کمبود وقت مطالب خود را بسیار سریع و با صرف نظر کردن یکسری موضوعات ارائه کنند خودش یک مشکل است و کار را برای ایشان بسیار سخت کرد.

وی افزود: سوژه کنیویسم، مقوم ذات تجدید است ولی برخلاف نظر آقای عبدالکریمی ماسبق با تفکر مابعدالطبیعه نیست. ضمن اینکه بسیاری از مطالبی که ایشان درباره سوژه کنیویسم گفتند و اشاره کردند که انسان سوژه است (سوژه به معنای ذات شناسانده) امر جدیدی نیست و در فلسفه قدیم هم وجود داشته است. چیزی که در سوژه کنیویسم جدید است این است که سوژه، بنیاد و مدار همه چیز و به بیان دیگر همه چیز ابژه ی سوژه می شود.

سلیمان حشمت ادامه داد: در دوره جدید به نیست انگاری و غفلت از وجود و در عوض

این پژوهشگر اضافه کرد: تفکر متافیزیکی تنها با ابژه ساختن اشیا و تلاش به منظور شناسایی نافرجام رازها آشناست. این تفکر ما را به اسارت در مرزهای موجودات و مفاهیم سوق می دهد و از نشستن بر سر خوان وجود باز می دارد. لذا اگر قرار است تفکر حکمی و معنوی ریشه و بنیادی برای خویش بیابد، این ریشه را باید در بنیاد وجود و نه موجودات و از طریق سبکبار کردن خویش از انبوه مفاهیم متافیزیکی و به واسطه غرق شدن در راز وجود به دست آورد و در سرزمین سکوت شنیدن آواز لوگوس یا ذات حقیقت را با گوش جان و نه فاهمه تجربه کند.

عبدالکریمی در پایان گفت: ما در روزگاری زندگی می کنیم که به دلیل سیطره تفکر متافیزیکی، حضور امر استعلایی از اندیشه هایمان، از جمله در فهم سرشت خویشتن و درک حقیقت تفکر و آگاهی و از نیستان با جهان رخت برپسته است. در سوژه کنیویسم متافیزیکی و نیز سوژه کنیویسم جدید و تأمل در اصول و مبادی آن می تواند مسیر تفکری را فراهم آورد تا شاید امر استعلایی دوباره در جهان ما، لیکن نه در افق گذشته بلکه در کرانی تازه خود را آشکار نماید.

سارا شریعتی:

کتاب «نشانه های راه» سید قطب، مانیفست بنیادگرایی است

مسلمانان آمیخته است، باید متفکران آنها را بشناسند و آنها را مطالعه کنند. از سوی دیگر اخبار جهانی نیز به نحوی است که با اخبار کشورهای اسلامی پیوند خورده است. امروز اخبار جریانات بنیادگرایی در صدر اخبار قرار دارد و داشتن دانش نسبت به این کشورها و متفکرانشان اجتناب ناپذیر است.

شریعتی با اشاره به اینکه اندیشه سید قطب منجر به جریان اجتماعی شده و از این جهت پرداختن به او ضرورت دارد تأکید کرد: در حالیکه بسیاری از متفکران اندیشه های شان محصور و زندانی می ماند، اما اندیشه های که مطرح می شود، امکان عامیانه یا مبهم شدنش وجود دارد. ضرورت دارد که سید قطب را به دلیل نسبتش با قدیمی ترین جریان سیاسی و اجتماعی در کشورهای اسلامی (اخوان المسلمین) بشناسیم. بنابراین لازم است دانش مان نسبت به اخوان المسلمین را بالا ببریم. همانطور که می دانید اخوان المسلمین از یک انجمن خیریه محلی به قدرت رسیده و بعد به یک قدرت بین المللی تبدیل شده و از نظر سازمانی جریان مستقلی برای مطالعه است.

وی افزود: من در سه بخش سخنان خود را مطرح می کنم و نخست از دید تبار فکری به سید قطب می پردازم؛ سید قطب طی سال های اخیر بسیار زیاد در ایران مطرح شده و نسبت های درست و غلطی را به او داده اند. رویکرد دوم به سید قطب رویکرد زندگی نامه ای است. من در حوزه علوم اجتماعی از زندگی نامه دفاع می کنم. چون در کشورهای ما یکی از مشکلات این است که تاریخ، زندانی و محصور حافظه هاست و از حافظه ها در تاریخ استفاده نمی شود. برای شناخت و مطالعه کتاب و اسناد کافی نیست و باید حافظه افراد را برای مطالعه تاریخ احضار کنیم. در رویکرد سومی که به سید قطب خواهم داشت خشونت و تکفیر دینی را در کتاب آخرش «نشانه های راه» بررسی می کنم.



دینی بر می گردد یا باید ریشه آن را در آموزه های اجتماعی جستجو کرد؟ به هر حال من در سخنرانی خود تلاش می کنم با رویکرد جامعه شناسی به دنبال دلایل این موضوع باشم.

شریعتی افزود: با چنین رویکردی تصویر ساده سید قطب به عنوان یک بنیادگرایی دینی شکسته می شود. چون سید قطب پیچیده تر از این کلیشه هاست. او مانند اغلب کسانی که در کشورهای اسلامی زندگی می کنند، با مسایلی چون استعمار، استبداد داخلی، خرافات و ... مستهلک شده است. زندگی سید قطب یک رودخانه آرام نیست و پیچیدگی هایی دارد.

وی با طرح این سوال که چه ضرورتی دارد تا به سید قطب بپردازیم، گفت: با توجه به اینکه اسلام اخیراً موضوع مطالعه کشورهای اروپایی و آمریکایی هم شده، لازم است تا متفکران کشورهای اسلامی را بشناسیم. چون امروز غربی ها فهمیدند با توجه به اینکه مسایل کشورهای آنها با مسایل

سارا شریعتی در نشست «خشونت و تکفیر دینی با نظر به اندیشه های سید قطب» با بیان اینکه سید قطب می گوید اسلام فقط عقیده نیست بلکه عمل است، گفت: کتاب نشانه های راه سید قطب مانیفست بنیادگرایی است. به گزارش خبرنگار مهر، نشست «خشونت و تکفیر دینی با نظر به اندیشه های سید قطب» ۵ اردیبهشت ماه با سخنرانی سارا شریعتی، استاد جامعه شناسی دانشگاه تهران، در تالار کمال دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران برگزار شد.

شریعتی در ابتدای این مراسم با تأکید بر اهمیت شناخت اندیشمندان کشورهای اسلامی، گفت: چون اغلب کشورهای اسلامی مبتلا به مسائلی هستند که ما نیز به آنها مبتلا داریم و زمینه های اجتماعی آنها به ما نزدیک تر است، بنابراین شناخت اندیشمندان کشورهای اسلامی نیز از اهمیت خاصی برخوردار است.

وی با بیان اینکه تکفیر و خشونت دینی مفاهیمی است که سید قطب با آنها شناخته می شود، افزود: سید قطب در برخی از دوره های زندگی در برخی آثارش خشونت دینی را مطرح می کند. این موضوع پیچیدگی ایجاد می کند و پیچیدگی گیجی می آورد و در همین گیجی اندیشه ظهور می کند. کسی که می اندیشد تناقض و ابهام دارد و چون اندیشه یکپارچه و یکدست نیست و نیازمند دقت است، بنابراین زمانی که از تکفیر و خشونت دینی از نگاه سید قطب حرف می زنیم معطوف به برخی از آثار و برخی دوره های زندگی او هستیم.

وی ادامه داد: ما نمی خواهیم داوری کنیم و رویکرد تجویزی داشته باشیم، بلکه تنها می خواهیم ببینیم که ریشه های خشونت در اندیشه سید قطب چیست؟ اگر رگه هایی از تفکر تکفیری در اندیشه سید قطب وجود دارد، ریشه های آن به چه برمی گردد؟ آیا ریشه های آن به آموزه های

وی با طرح این سوال که چرا تبار فکری مهم است، گفت: عده‌ای معتقد هستند انقلاب اسلامی ماحصل اندیشه‌های سید قطب است. اما من متقدم این حرف معتبر نیست، می‌توانم نشان بدهم قبل از انقلاب تنها چندین متن از سید قطب ترجمه شده و آن چند متن هم پراکنده بود و تأثیری در انقلاب نداشته است. اکثر کتاب‌های سید قطب بعد از انقلاب در ایران ترجمه شده و جامعه ایران با اندیشه‌های سید قطب دیر آشنا شده است. به طور مثال کتاب «نشانه‌های راه» در سال ۷۸ ترجمه شده است. یکی از افراد دیگری که شناختش برای ما اهمیت دارد، علی عبدالرزاق است. وی کتابی با عنوان «اسلام و مبانی حکومت» دارد که این اثر نیز اگرچه بسیار دیر وارد ایران شده، اما یکی از کتاب‌هایی است که بعد از ظهور صنعت چاپ بیشترین تأثیر را در کشورهای مختلف داشته است. این کتاب نیز ۱۵ سال است وارد ایران شده است. جریان روشنفکری ما با چهره‌های عربی آشنا نیست و متفکران غربی را بهتر می‌شناسد.

وی بیان اینکه بسیاری از کتاب‌های سید قطب بعد از انقلاب ترجمه شده و اخیراً گفت‌وگو و همایش‌های زیادی درباره او برگزار شده است، گفت: یکی از دلایلی که سید قطب در دهه‌های اخیر بسیار مطرح شده، ظهور جریان‌های قطبی بنیادگرا و جهادی است. عده‌ای برای مطالعه این جریان‌ها به سراغ متفکران و صاحب‌نظران این حوزه رفتند. سید قطب در قرن بیستم مطرح می‌شود، چون این دوره عصر بیداری است و اکثر کشورهای اسلامی در این دوره به استقلال رسیدند و جنبش‌هایشان به نتیجه رسیده است. در عصر بیداری چهره‌هایی که نقش تعیین کننده دارند، سید جمال الدین اسد آبادی و شیخ محمد عبده هستند. در علوم اجتماعی زوج‌هایی داریم که قابل مطالعه هستند. مانند مارکس و انگلس، سید جمال الدین اسد آبادی و شیخ محمد عبده و ... این دوستی‌ها در علوم اجتماعی قابل مطالعه است. چون پروژه‌های آنها منجر به جریان‌های اجتماعی شده است.

این استاد دانشگاه افزود: جریان شیخ محمد عبده به عنوان جریان اصلاح دینی، عقلانی، مبارزه با خرافات، تقلید و باز کردن باب اجتهاد و ... شناخته می‌شود. میراث شیخ محمد عبده و سید جمال یک میراث پارادوکسیکال است که به همان میزانی که این اندیشه گسترده است، می‌تواند تحریف هم بشود. به گونه ای که جریان اصلاح دینی و بنیادگرایی هر دو خودشان را به جریان شیخ محمد عبده منتسب می‌کنند. شریعتی در ادامه گفت: فیلالی انصاری در کتابش می‌گوید که همه چیز از میراث شیخ محمد عبده و سید جمال آغاز می‌شود. رشید رضا و علی عبدالرزاق میراث این دو هستند که رشید رضا نمایندگی جریان بنیادگرا را بر عهده دارد و علی عبدالرزاق هم نماینده تفکر لیبرالی و اصلاح دینی است. سید قطب شاگرد رشید رضا است و در واقع در ادامه تفکر اوست. این در حالی است که فضل‌الرحمان که کتاب‌هایش نیز در ایران ترجمه شده، شاگرد عبدالرزاق است. پس ما در این میان دو جریان اصلاح دینی و بنیادگرایی را داریم. سید قطب از نظر انصاری متعلق به جریان بنیادگرایی است و به نظر می‌آید که این دسته‌بندی خوبی است. اما با این وجود محدودیت‌هایی هم دارد و در برخی از مواقع ناکارآمد است. چون این دسته‌بندی تا حدی می‌تواند معنا داشته باشد.

وی تأکید کرد: این دسته‌بندی اصلاح‌گرایی دینی و بنیادگرایی با دو چهره رشید رضا و علی عبدالرزاق به ما کمک بسیاری می‌کند، در عین حال ما را دچار انحراف کند. رشید رضا شاگرد عبده است. اما ما متنی از رشید رضا سراغ نداریم. چون او از متفکرانی است که موضوعی علیه شیعه دارد و شاید فقط شهید مطهری با رویکرد انتقادی به آن پرداخته است.

وی گفت: رشید رضا زمانی که روزنامه عروالوئقی منتشر

می‌شود به دنبال سید جمال و عبده می‌رود و در آنجا با عبده آشنا می‌شود و در ادامه با یکدیگر نشریه المنار را تأسیس می‌کنند و رشید رضا صاحب المنار می‌شود. اما پس از مرگ عبده ما رشید رضایی داریم که دیگر وارث عبده نیست. بعد از شکست خلافت عثمانی این سوال پیش می‌آید که چه کسی باید حکومت کند؟ رشید رضا از خلافت عثمانی دفاع می‌کند و آن را تنها در میان اعراب می‌بیند و می‌گوید هر جا که ترک‌ها، ایرانی‌ها و یا هندی‌ها حکومت اسلام را به دست گرفتند خیانت کردند. سید قطب هم اگرچه به رشید رضا ارجاع می‌دهد، اما زمانی که از ناسیونالیسم و ملی‌گرایی صحبت می‌شود با رشید رضا گسست پیدا می‌کند.

شریعتی با بیان اینکه سید قطب می‌گوید اسلام فقط عقیده نیست بلکه عمل است، افزود: وی معتقد است افرادی مثل شیخ محمد عبده تنها اهل کتابند و اهل عمل نیستند. بنابراین از همین جا با وی گسست پیدا می‌کند. در اینجا سید قطب از عبده، رشید رضا و مودودی گسست پیدا می‌کند و در کتاب‌های «نشانه‌های راه» نیز می‌توان این موضوع را دید.

این جامعه‌شناس با اشاره به اینکه زندگی سید قطب با عناصری چون استعمار پیوند خورده است ادامه داد: استعمار امروز یکی از شاخه‌های مطالعاتی است. زندگی سید قطب با استعمار و استبداد داخلی معنا گرفته و همانگونه که حسن بنا شهید دوره استعمار است، سید قطب شهید دوره استقلال است.

وی تأکید کرد: در کشور ما دین هسته اصلی سازنده جهان بینی ماست و نمی‌توان بدون آن امر اجتماعی را مطالعه کرد. در زندگی سید قطب باید شرایط خاص اجتماعی آن دوره را در نظر گرفت. سید قطب در سال ۱۹۰۶ به دنیا می‌آید و با حسن بنا هم دوره است. در آن زمان مشروطه در ایران شکل گرفته و ۲۰ سال بعد هم مسأله خلافت مطرح می‌شود. از سوی دیگر سید قطب در خانواده‌ای به دنیا می‌آید که اکثر افراد آن سیاسی هستند و سید قطب درس خوانده اما عالم دینی نیست. او تحصیلات ادبیات دارد و به چهره‌های رمان‌نویس مشهور آن دوره مصر نزدیک است. حتی زمانی که قرآن را مطالعه می‌کند رویکرد ادبی به آن دارد.

وی افزود: سید قطب در پس از سال ۱۹۴۶ که از آمریکا بر می‌گردد به اخوان المسلمین می‌پیوندد. وی برای مطالعه نظام آموزشی به آمریکا می‌رود اما پس از برگشت، این کشور را از لحاظ اخلاقی منحل می‌داند و آن را نقد می‌کند. در علوم اجتماعی دو سفر به آمریکا وجود دارد که جریان ساز می‌شود: یکی سفر توکویل به آمریکا که در سال ۱۸۴۰ صورت می‌گیرد، اما توکویل آمریکا را مهد دموکراسی می‌داند و شقیته آن می‌شود. اما سید قطب پس از سفرش به آمریکا آن را تمدنی منحل می‌داند. به ویژه وقتی در سال ۱۹۴۹ حسن بنا را ترور می‌کنند او در آمریکا شاهد خوشحالی آمریکایی‌ها است.

شریعتی با بیان اینکه سید قطب طی سه دوره زندگی‌اش، سه متن اتوبیوگرافی دارد گفت: در حالی که ما در سنت مذهبی خود متن اتوبیوگرافی نداریم، چراکه علمای بزرگ دینی چنین متن‌هایی ندارند و اصولاً در اخلاقیات ما نباید خود، موضوع مطالعه قرار گیرد و اگر قرار است متنی هم نوشته شود، شاگردان می‌نویسند که آن هم تبدیل به مداحی می‌شود. در متن‌های اتوبیوگرافی دو عنصر پول و زن گم شده هستند. چون زن‌ها نیز از زندگی علمای دین ما غایب بوده‌اند. سید قطب از لحاظ اینکه سه متن اتوبیوگرافی دارد برای ما جذاب است. او در متون خود شرح عشق ناکامش را می‌نویسد و همچنین نامه‌های متعددی به خواهر و مادرش دارد در واقع زنان در زندگی او نقش مهم سیاسی و اجتماعی دارند.

شریعتی گفت: سید قطب پس از برگشت از آمریکا در فاصله سال‌های ۱۹۴۸ تا ۱۹۶۶ به عنوان یک تئورسین و مبارز رادیکال شناخته می‌شود. اندیشه سید قطب نیز در طول زمان رادیکالیزه می‌شود.

این استاد جامعه‌شناسی با بیان اینکه در ایران بیش از ۲۰ کتاب سید قطب ترجمه شده و کتاب عدالت اجتماعی اش مورد توجه قرار گرفته، گفت: او در سال ۱۹۵۴ پس از انحلال سندیکاها توسط دولت محاکمه و به ۱۵ سال زندان محکوم می‌شود و در زندان دو کتاب «در سایه قرآن» و «نشانه‌های راه» را می‌نویسد. او در زندگی ۵۰ و اندی ساله خود ۱۱ سال زندان بوده همانند گرامشی که ۱۱ سال از عمر کوتاهش را در زندان سپری می‌کند.

وی با تأکید بر اینکه کتاب «نشانه‌های راه» متن زندان اوست، افزود: ما ژانری داریم که می‌تواند منجر به مطالعات ادبیات زندان شود. نوشته‌های زندان ویژگی مشترکی دارند و آن کمبود ارجاع به منابع است. در زندان شما مجبور هستید با کتاب را انتخاب کنید یا کاغذ و قلم را و سید قطب کاغذ و قلم را انتخاب می‌کند. بنابراین این نوشته‌ها محصور هستند و با این وجود جذابیتشان در طرح پرسش‌هایی است که از پاسخ‌ها مهمتر است. سید قطب در کتاب «نشانه‌های راه» این سوال را مطرح می‌کند که چرا زمانی که قرآن بر امتی بی سواد نازل شد، آن امت توانست امپراطوری تشکیل بدهد، اما امروز با وجود افراد تحصیلکرده فراوان قرآن نمی‌تواند در زندگی مسلمانان تغییری ایجاد کند؟

وی ادامه داد: این کتاب در سال ۱۳۷۷ به فارسی ترجمه شده و آخرین کتاب سید قطب است و به تعبیری این کتاب مانیفست جریان‌های بنیادگرایی است و زبان و جهان آن می‌گوید که یک مانیفست است. سید قطب تأکید می‌کند که اسلام تنها عقیده نیست و عمل است. به همین دلیل در این کتاب کلمه‌هایی مانند «فقط» و یا واژه‌های دوقطبی مثل «جاهلیت و اسلام» را می‌توان دید. شریعتی با اشاره به اینکه سید قطب در این کتاب از ضرورت تشکیل امت اسلامی پشت‌تاز دفاع می‌کند، گفت: او در این کتاب سوال چه باید کرد؟ را مطرح می‌کند. سوالی که پیش از این افرادی چون لنین را در ذهن ما متبادر می‌کند. البته شریعتی هم در ایران آن را مطرح می‌کند و پاسخش را هم آموزش، تحقیق و کار فکری می‌داند.

این استاد جامعه‌شناسی همچنین اضافه کرد: کتاب «نشانه‌های راه» به بیش از ۲۰ زبان ترجمه شده و ترجمه‌های آن نیز بی‌زمان، بی‌نام و بی‌جا است و به همین دلیل قابل کنترل نیست. بنابراین بسیار محتمل است که مفاهیم اصلی سید قطب ساییده شده باشد و در برخی مواقع نیز تر و در برخی مواقع کندتر شده باشد. وی ادامه داد: این کتاب ۱۲ فصل دارد که همه ارجاعاتش نیز به قرآن است و به جز مودودی ارجاع دیگری ندارد و اگر به کتاب نگاه کنید، تقاطع اندیشه و واژه‌های متقاطع مانند جاهلیت و اسلام و ... را می‌توان در آن دید.

شریعتی گفت: سید قطب در ابتدای این کتاب می‌گوید که بشریت امروز در لبه پرتگاه قرار گرفته چون شرق و غرب شکست خورده و اکنون اسلام، آنتراناتیوی است که ترکیبی از عقیده و عمل است. از دیدگاه سید قطب راه نجات، تشکیل جماعت پیش‌تاز است و این جماعت باید در ابتدا جهاد اکبر (مبارزه با نفس) کند و از همین مفهوم است که جاهلیت و تکفیر در می‌آید و از دل جهاد نیز خشونت استخراج می‌شود. هر چند سید قطب در کتابش مضامین خشونت و تکفیر را مشخص نکرده و برخی از طرفدارانش این مفاهیم را قطبی کردند.

شریعتی در پایان گفت: به همین دلیل برخی معتقدند چون سید قطب در این کتاب می‌گوید، حکومت فقط متعلق به خداست آن را متنی اتوبیوگرافی می‌داند چراکه مصادیقی ندارد. برای یافتن دلایل خشونت و تکفیر نباید به سراغ کتاب‌ها برویم بلکه باید در درون جوامع به دنبال نشانه‌های ایزتیکو خشونت بگردیم. خشونت روی کاغذ سید قطب ناشی از ساختارهای اجتماعی است. او خشونت‌های اجتماعی را در متن‌هایش آشکار می‌کند و ما باید برای یافتن تکفیر و خشونت دینی دوره‌های مختلف زندگی سید قطب را بررسی کنیم.

غلامرضا ذاکر صالحی:

زیست بوم علم در ایران ضعیف است/ راهکارهای توانمند سازی علوم انسانی



نشست «توانمندسازی علوم انسانی» با سخنرانی غلامرضا ذاکر صالحی، عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی، در سالن اندیشه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.

ذاکر صالحی در این نشست گفت: ایده تجاری سازی دانش هم اکنون در محافل علمی غرب با چالش مواجه شده است. در بخش علوم انسانی به دلیل ماهیت این دانش انتقادات به مراتب جدی تر است. این سوء برداشت، محصول درک ناقص از کار ویژه علوم انسانی یعنی گسترش فهم در جهت پرورش شهروند خوب است.

وی افزود: در چنین شرایطی مشابه سازی علوم انسانی با علوم فنی - مهندسی و تجاری سازی آن در جهت تقویت توان مالی نگاه ها جفا در حق علوم انسانی است.

این مدرس دانشگاه ادامه داد: پیشنهاد بنده برای توانمندسازی و سرمایه گذاری برای تکمیل و غنی سازی چرخه تولید، اشاعه و کاربست این دانش ها و تقویت زیست بوم علوم انسانی در کشور است. متأسفانه زیست بوم علم در ایران ضعیف است و طبیعتاً زیرساخت ها و زیرسیستم های یک علم با زیست بوم آن مرتبط است ما نمی توانیم کشوری را تصور کنیم که در نانو تکنولوژی و بیوتکنولوژی قوی باشد ولی در علوم انسانی ضعیف باشد به همین دلیل هم من معتقدم زیست بوم علم در ایران آن طور که باید تقویت نشده است.

عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی اضافه کرد: سیستم آموزشی در ایران سیستم فرانسوی بوده و هنوز هم هست. در دانشگاه تهران هم که جزو دانشگاه های خوب کشور است هنوز سیستم آموزش محور، متمرکز، دولتی و دیوانسالار مبتنی بر امتحان پابرجاست. در چنین سیستمی هدف از تأسیس دانشگاه، تربیت بوروکرات و فرد پشت میز نشین بوده است و همه ما در چنین زیست بوم علمی رشد کرده ایم.

ذاکر صالحی گفت: موج تجاری سازی دانش فقط و فقط مربوط به ایران نیست و در کشورهای اروپایی و آمریکایی هم این موج وارد شده و صدای همه متفکران را درآورده است. مسئله مهمی که در این میان وجود دارد این است که ما بومی سازی به معنی حفظ تناسب و ارتباط آموزش ها و پژوهش ها با نیازهای جامعه داخلی را قبول داریم ولی این ماجرا با تجاری سازی فرق دارد. ما باید اول علوم انسانی را توانمند بکنیم آن وقت خود به خود کاربردی هم می شود.

مولف «دانشگاه ایرانی» تصریح کرد: متفکران بسیاری نسبت به موج تجاری سازی واکنش نشان داده اند؛ تورستن هازن سوئدی در این باره می گوید: نقش دانشگاه، تولید شناخت بنیادی است نه تولید کالا یا مثلاً یاسپرس می گوید: زوال آکادمی زمانی اتفاق می افتد که تفکر مستقل را از دست بدهد و در چاه دیوانسالاری بیفتد و شیفته قدرت و پول شود. چنین دانشگاهی دیگر مولد اندیشه نیست و دنبال پول است.

وی افزود: ما باید با صنعت در تعامل باشیم ولی نباید در آن حل شویم و بگذاریم صنعت به ما غلبه کند. علوم انسانی باید در هر فصل خود پنجره جدیدی بگشاید و سایر علوم هم دنبال خود بکشاند. علوم انسانی مصرف روزمره نیست که برایش نسخه بیچیم. ما نباید بگذاریم جنبه های رهایی بخش علوم انسانی جای خود را به علوم کنترلی بدهد.

ذاکر صالحی ادامه داد: باید تلاش کنیم «پایدیا»

توقع داشت که میوه رسیده و آبدار بدهد. علوم انسانی که هنوز قوی و توانمند نشده چطور می خواهد وارد مشارکت شود؟ توجه داشته باشید که توانمند سازی مقدم بر مشارکت است. وقتی هنوز توانمندسازی اتفاق نیفتاده است، مشارکت موجود یک نوع مشارکت کاذب می شود.

وی در ادامه بخش پیشنهاداتی برای کاربردی سازی و توانمند کردن علوم انسانی ارائه و توضیح داد: در گام اول باید تلاش کنیم تا با علوم انسانی موجود مدارا و صبوری و سپس برای فرهنگ سازی و سرمایه گذاری بر روی آن تلاش کنیم. این از خاصیت های علم است که خود به خود تبدیل به فناوری می شود، علم، آب را کد نیست و خودش راه خودش را باز می کند. علاوه بر این لازم است در این عرصه مفهوم کاربردی سازی هم تدقیق و مشخص شود. باید مشخص کنیم که منظورمان بومی سازی و خودمانی کردن علوم انسانی است یا منظور دیگری داریم. ضمن اینکه لازم است تعریف صریح و واضحی هم از علوم انسانی داشته باشیم و بگوئیم وقتی از کاربردی سازی علوم انسانی حرف می زنیم، از رشته های مدیریت و حسابداری حرف می زنیم یا فلسفه و تاریخ و ... آخرین پیشنهاد هم اینکه باید تیم های حل مسئله مشکل از جامعه شناس، فیلسوف، روانشناس و... تشکیل دهیم تا بتوانیم راه حل های مناسب برای کاربردی سازی علوم انسانی پیدا کنیم.

ذاکر صالحی در پایان گفت: با توجه به فرهنگ آکادمیک، توجه به سنت های پژوهش در علوم انسانی و توجه به فاز علوم انسانی در ایران می توانیم متوجه شویم که چگونه می توان علوم انسانی را در ایران کاربردی کرد. علوم انسانی بالقوه قدرت زیادی دارد ولی در ایران از بی قدرتی رنج می برد و ما همواره آن را در حاشیه می گذاریم. به عنوان نمونه از مجموع ۳۷ طرح کلان شورای عالی ملی فناوری یک یا دو طرح مربوط به علوم انسانی است. این در حالی است که علوم انسانی می تواند همزمان سرمایه اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی را رشد بدهد.

(کلمه ای ست یونانی به معنی پرورش کودک یا تربیت و کم و بیش معنی فرهنگ می دهد) را زنده کنیم چون در «پایدیا» تربیت همزمان روح و جسم را داریم و این همان کارکرد علوم انسانی است. به قول افلاطون «پایدیا» این است که انسان را از درون غار به سمت روشنایی ببرد. این پژوهشگر اضافه کرد: اگر فرهنگ را دارای یک پوسته و یک هسته بدانیم بیلدونگ همان هسته آن است؛ اگر بخواهیم علوم انسانی و دانشگاه را درست فهم کنیم باید بیلدونگ را بفهمیم. تا وقتی آن را فهم نکنیم علوم انسانی و دانشگاه مدرن را فهم نمی کنیم. حیات علوم انسانی در ایران بیشتر اوقات با گسست همراه بوده تا تداوم.

ذاکر صالحی گفت: متأسفانه دانشگاه ایرانی تا به حال کمتر «خودتاملی» داشته و این مسئله در علوم انسانی حادثر هم شده است. الان هم که عده ای تلاش دارند با دستیابی این موضوع را حل کنند؛ نتیجه اینکه بخش های صورتی R & D در کارخانه ها قرار می دهیم و فقط وقتی قرار است بازدید صورت بگیرد آن را نشان می دهیم و در عمل خبری از تحقیق و توسعه نیست.

وی افزود: آموزش عالی در ایران در حال انبوه سازی و کنکوری شدن است؛ این مشکل در رشته های فنی هم وجود دارد و فقط مختص علوم انسانی نیست. وقتی محصول برتر ما در صنعت سمند است باید محصول برتر علوم انسانی هم در حد سمند ببینیم. علاوه بر این متأسفانه ایده دانشگاه های شرکتی هم در ایران مطرح شده است و در این ایده دانشگاه ها تبدیل به شرکتی می شوند که اساتید هم عضو علمی و عضو هیئت مدیره آن هستند و پایان نامه ها هم معطوف به نیازهای روزمره این شرکت ها می شود. به بیان دیگر این روزها پدیده بازاری شدن، متافیزیکی شدن و فردسالاری در دانشگاه ها باب شده و ریشه آن هم در تئولیزالیسم است. ما امروز گفتمان مدیریتی را به جای گفتمان علمی در دانشگاه ها غالب کرده ایم. نویسنده «دانشگاه، جامعه و فرهنگ» گفت: علوم انسانی هنوز در برخی از رشته ها نوباست بنابراین نمی توان از آن

طباطبائی در نشست «معاصر بودن فلسفه و دیدگاه نامتناهی» تشریح کرد؛

تمایزی میان فلسفه و معاصر بودن آن نیست/ رابطه فیلسوف و امر نامتناهی



طبباطبائی، مدرس فلسفه دانشگاه تهران گفت: تمایزی میان فلسفه و معاصر بودن آن وجود ندارد چون فلسفه همواره یک نقد، گذار و تلاش است و هیچ فیلسوفی نمی تواند دیدگاه نامتناهی را نقض کند.

نشست «معاصر بودن فلسفه و دیدگاه نامتناهی» با سخنرانی محمدتقی طباطبائی، استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران در تالار کمال دانشکده ادبیات دانشگاه تهران برگزار شد. در این نشست اساتیدی چون حسین مصباحیان و رضا داوری اردکانی حضور داشتند.

طبباطبائی در ابتدا با طرح این سوال که فلسفه به چه کار می آید، گفت: ممکن است خیلی از شما بارها دچار این سردرگمی شده باشید که فلسفه به چه کار می آید؟ پاسخ ها در برابر این سوال متفاوت است ولی تقریباً همگی همدلیم که فلسفه کاری بی فایده و دانشی مرده نیست بلکه تلاشی است زنده و ربط به فهم و نسبت عقلانی ما با زمانه و جهانی دارد که در آن زیست می کنیم. یعنی شما فیلسوفی را پیدا نمی کنید که فلسفه را با دانستن تاریخ اندیشه یا دانستن تعریف ها و اصل های موضوع و تعارف یکی بداند.

وی با تأکید بر اینکه فلسفه، معاصر است افزود: تمایزی میان فلسفه و معاصر بودن آن وجود ندارد چون فلسفه همواره یک نقد، گذار و تلاش است و هیچ فیلسوفی نمی تواند دیدگاه نامتناهی را نقض کند و یا نادیده بگیرد. باور ما به معاصر بودن فلسفه آن دلیل وجهت ناپیدایی است که با وجود تمامی تفاوت ها در برداشت مان از فلسفه هنوز ما را به آن مشغول می دارد و نمی گذارد تا از پرداختن به فلسفه احساس بی حاصلی کنیم.

طبباطبائی ادامه داد: اگر معاصر بودن فلسفه را هم چون ایجاد نسبتی عقلانی و زنده با زمانه و جهانی که فیلسوف در آن می زیست در نظر بگیریم، این نسبت، نسبتی خواهد بود با کل جهان. فیلسوف با کلیت جهان روبه روست نه با اجزای آن و در چنین نسبتی است که امر نامتناهی خود را آشکار می کند. فیلسوف در تلاش برای فهم عقلانی جهانی که تجربه می کند با خود مفهوم جهان، همچون کلیت جهان تجربی روبه روست و اگر وحدت این مفهوم نباشد او نمی تواند به تجربه خود سروسامانی عقلانی بدهد و بنابراین شرط امکان تلاش او برای فهم عقلانی جهان، وحدت جهانی است که تجربه در بستر آن رخ می دهد. از سوی دیگر این جهان امری است فراتر از فیلسوف به همین خاطر هم چون مرز و حدی پیرامون تلاش عقلانی وی را فراموش می گیرد و همواره مقدم بر تجربه او جای دارد.

استادیار فلسفه دانشگاه تهران در ادامه صحبت های قبلی ش اضافه کرد: بنابر چیزهایی که تا به اینجا گفتیم دیدگاه نامتناهی دیدگاهی است که فیلسوف می کوشد با فرارفتن از تنهایی تجربه فردی خود به سوی آن فرا رود تا بتواند جهان را نه صرفاً از دیدگاه تجربه ی متناهی بلکه از دیدگاهی نامتناهی بنگرد. دیدگاه نامتناهی برگرفته از ضرورت عقلانی امر نامتناهی برای توجیه عقلی هر تجربه متناهی است؛ نکته مهم اینکه ضرورت حضور امر نامتناهی در فلسفه امری است که از آغاز فلسفه تا امروز وجود داشته و حذف پذیر هم نیست.

عضو سابق گروه غربشناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی اضافه کرد: میان امر نامتناهی و دیدگاه نامتناهی تمایزی وجود دارد که باید به آن توجه شود. امر نامتناهی یک ضرورت عقلانی است که برای توجیه عقلانی تجربه همچون امری آغازین و شرطی نامشروط نیازمند آنیم. اما دیدگاه نامتناهی یک گام فرا رفتن است در واقع فیلسوف در نسبت ضروری و ناگزیری که با امر نامتناهی دارد گامی فراتر نیاز دارد تا بتواند آغاز عقل را با آغاز واقعیت یکی کند. اینجا درست همان جایی است که فیلسوف پا را از قلمروی تجربه متناهی بیرون بگذارد و به سوی قلمروی نامتناهی برود و می کوشد تا از نگاه نامتناهی و نه صرفاً در نسبت با نامتناهی به جهان بنگرد.

طبباطبائی گفت: فیلسوف هیچ گاه نمی تواند تجربه ای نامتناهی داشته باشد. دیدگاه نامتناهی دیدگاهی تجربه پذیر و رخ دادنی نیست بلکه نیازی است که عقل برای رسیدن به نهایت عقلانی سازی واقعیت دارد و اگر به آن برسد می تواند کل واقعیت را براساس آن عقلانی سازد. جهان همچون کل واقعیت، وحدتی ضروری برای امکان عقلی هر تجربه ای است اما تا فیلسوف نتواند به چشم انداز کل برود نمی تواند ادعا کند آنچه به ضرورت عقل همچون شرط هر تجربه ای باید باشد، واقعاً نیز هست. مشکل اینجا است که اگر فیلسوف در دیدگاه متناهی و تجربه پذیر خود بماند این ضرورت عقل هیچ ضرورتی ندارد که به واقعیت بدل شود. این مدرس فلسفه افزود: فلسفه همواره در اندیشه آرمان شهر بوده ولی مسئله اینجا است که وقتی آرمان شهر محقق شود فلسفه از بین می رود و فیلسوف بی کار می شود چون

فیلسوف همواره از دل وضعی که در آن هست به آرمان شهر نگاه می کند. فلسفه نمی تواند دانش یا علم باشد چون تجربه ای متعلق به انسان است و انسان موجودی متناهی است. فلسفه به جای اینکه علم باشد یک دوستی دانش و تلاش در راه دانش است. بنابراین بیش از آنکه دانش آموختنی باشد، تلاشی است به جا آوردنی. فلسفه کنشی از اساس ناتمام است.

این مدرس دانشگاه تهران تصریح کرد: به تاریخ فلسفه که نگاه کنیم در بیشتر موارد ترس از فروافتادن به شک یا چنگ زدن در یقینی ناعقلانی است که فیلسوف را به سمت دیدگاه نامتناهی و عقلانی کردن کل واقعیت برده است اما با تکیه بر مفهوم تجربه متناهی و واقعیتی که در این تجربه آشکار می شود هم می توان شکاکیت را کنار گذاشت و اجازه نداد ناتوانی از دسترسی به واقعیت مستقل از تجربه، ما را به سوی جهش های ناعقلانی به درون آن رهنمون شود چرا که گذر از مرز تجربه با هیچ گذرنامه ای ممکن نیست.

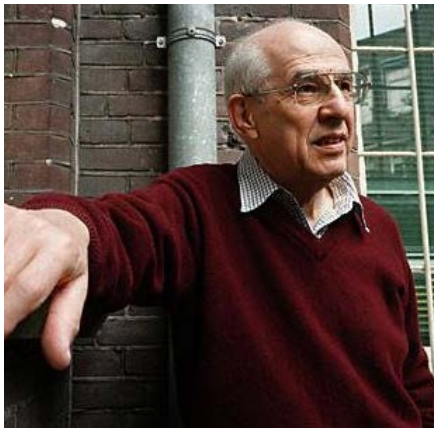
وی اضافه کرد: معاصر بودن فلسفه وصفی نیست که بتوان آن را از فلسفه جدا کرد بلکه به محض کنار گذاشتن تنهایی که همراه با معاصر بودن فلسفه هستند، فلسفه نیز کنار گذاشته می شود. معاصر بودن فلسفه، پذیرفتن ناب و تکین بودن تجربه هر انسانی است که می فلسفد و این تکنیکی و تنهایی نه تنها وصف انسانی است که تجربه می کند بلکه وصف جهان وزمانه ای است که این تجربه در آن رخ می دهد زیرا این جهان نه جهانی به معنای بی ارتباط و گسسته از تجربه بلکه جهانی است که در تجربه آشکار می شود.

طبباطبائی در پایان گفت: اگر اینگونه که گفتیم باشد در نسبت انتقادی با میراث خود در فلسفه اسلامی نیز همواره باید در نظر داشته باشیم تا زمانی که دیدگاه نامتناهی و گزاره هایی که از آن دیدگاه درباره کل واقعیت صادر می شوند را بدون چون و چرا بپذیریم هیچ امکان گفتگویی فراهم نمی شود و صرفاً باید به نقل و تکرار میراث خود بسنده کنیم و جالب اینجا است که این نسبت ناسنجشگرانه را در نسبت با کسانی باید برقرار کنیم که خود به هیچ وجه نسبت به میراث پیش از خود چنین نسبتی نداشته اند.



یادنامه‌ای برای هیلاری پاتنم؛

پاتنم؛ فیلسوفی حقیقت‌جو/سه چهره از هیلاری پاتنم



که ظاهراً با هم ناسازگار اند صادق باشند چرا که صدق هر کدام را بر اساس چارچوب مفهومی خاصی بررسی می‌کنیم که در دل آن بیان شده‌اند.

شاید این توضیحات آن قدر کلی و موضعی باشد که نتواند بطن پژوهش‌های پاتنم را به‌خوبی نشان دهد اما مسئله‌ی ارتباط میان ذهن و جهان و راه‌حل‌های پاتنم برای آن می‌تواند کلیدی برای فهم «هیلاری» های مختلف پاتنم باشد.

پاتنم چندین هیلاری داشته است. خودش درباره‌ی این تغییرات مکرر می‌گوید: «بعضی‌ها تغییرهای مکرر در دیدگاه فلسفی‌ام را یک نقص شخصیتی تلقی می‌کنند. اگر حوصله شویی داشته باشم، جواب می‌دهم احتمالاً دیدگاه‌هایم را پی‌درپی تغییر می‌دهم چون دلم اشتباه می‌کنم. اما فیلسوفان دیگر تغییری در دیدگاه‌هایشان نمی‌دهند چون هیچ‌وقت اشتباه نمی‌کنند. ولی برای یک‌بار هم شده باید نکته‌ای جدی در این باره بگویم. هیچ‌وقت گفت‌وگوهایم با کارنپ در سال‌های ۱۹۵۳ تا ۱۹۵۵ را فراموش نمی‌کنم؛ به‌خصوص هیچ‌وقت یاد نمی‌رود که کارنپ فیلسوف بزرگی که جدیت و انسجام قاطعانه‌ای داشت چه‌قدر تأکید می‌کرد که دیدگاه‌هایش در مورد مسائل فلسفی را نه یک‌بار که بارها تغییر داده بود.»

«من قبلاً آن‌طور فکر می‌کردم ... الان این‌طور فکر می‌کنم» جمله‌ای بود که هیچ‌وقت از زبان کارنپ نمی‌افتاد ... هرچند با هیچ یک از ایده‌های کارنپ در هیچ یک از دوره‌هایش موافق نیستیم، اما برای من، کارنپ نمونه‌ای آشکار از انسانی بود که حقیقت‌جویی را فراتر از غرور شخصی می‌دانست.»

وظیفه‌ی فیلسوف این نیست که دیدگاه الف را (اگر بتواند) تولید کند و بعد از آن به عنوان «آقای دیدگاه الف» یا «خانم دیدگاه الف» شناخته شود. اگر پژوهش‌های فلسفی (این) عبارت را یکی دیگر از فیلسوفانی که دیدگاهش را عوض کرده به کار برده بود) -مراد پاتنم «ویتگنشتاین» است- به گفت‌وگوی دوازده‌ساله‌ای کمک کند که فلسفه نامیده می‌شود: اگر این پژوهش‌ها فهم ما را نسبت به تنگناهایی که «مسائل فلسفی» می‌نامیم‌شان عمیق‌تر کنند، آن‌گاه فیلسوفی که آن پژوهش‌ها را پیش برده کارش را درست انجام داده است.

فلسفه رشته‌ای نیست که به راه‌حل‌های نهایی برسد. اگر کار فلسفی به‌خوبی انجام شود، یکی از ویژگی‌هایش رسیدن به این نتیجه است که آخرین دیدگاه مهم نیست که متعلق به خود فرد باشد یا کسی دیگر- هنوز پرده از اسرار و رموز برنداشت‌ه است.

برگردم به سوالی که همان ابتدا پرسیدم، اگر بخواهیم از فیلسوفی مانند پاتنم حرف بزنیم، دقیقاً چه باید بگوییم؟ به‌گمانم پاتنم نه «آقای برون‌گرایی معنایی» است و نه «آقای رئالیسم علمی» و نه «آقای رئالیسم درونی» و نه «آقای پراگماتیسم» و نه «آقای کارکردگرایی»، بلکه فقط هیلاری پاتنم است با روحیه‌ای حقیقت‌جو که در مقام فیلسوف، کارش را درست انجام داده است.

افزوده است که ارسطو در آن‌ها کار نکرده است؛ فلسفه زبان و فلسفه دین.»

بنابراین، بررسی تک‌تک نوآوری‌های پاتنم یلی جامع‌الاطراف می‌طلبد که البته چنین جامعیتی از توان این قلم و قلم‌هایی مانند آن بیرون است. با این حال، می‌توانیم سراغ یکی از مبنایی‌ترین مسائلی برویم که دل‌مشغولی پاتنم بود و راه‌حلش بر نظرات او در حوزه‌های دیگر اثر می‌گذاشت. «چه‌گونه ذهن و زبان به جهان خارج از ذهن متصل می‌شوند و به آن ارجاع می‌دهند؟» این مسئله آن قدر کهن است که می‌توانیم ارسطو، افلاطون، دکارت، لایبنیتز، هیوم، لاک، برکلی، کانت، هگل، نیچه و بسیاری از فیلسوفان قرن بیستم را در مجمعی جمع کنیم تا هریک از موضع تاریخی‌شان درباره این مسئله نظر دهند و با هم به گفت‌وگو بنشینند. عالم مُثُل افلاطون، تقسیم صورت - ماده‌ی ارسطویی، دوگانگی ذهن و ماده در اندیشه دکارت، شکاکیت هیوم در امکان حکم درباره جهان خارج، زایش «عالم فنومن» از افکار کانت، مهرنگ شدن «جهان فی‌نفسه» به دست هگل، منظرگرایی نیچه‌ای و تقریباً اکثر آرای فیلسوفان قرن بیستم را در ساحت همین مسئله می‌توانیم بفهمیم و بررسی کنیم. «رئالیسم متافیزیکی» یکی از پاسخ‌هایی است که از قدیم در مواجهه با مسئله ارتباط میان ذهن و جهان مطرح می‌شد. اجمالاً رئالیسم متافیزیکی ذهن را این‌های می‌داند که جهان را آن‌گونه که هست بازمی‌تاباند و هیچ دخالتی در نحوه بازتابش آن ندارد. به بیان دقیق‌تر، طبق نگاه رئالیسم متافیزیکی، (۱) جهان از مجموع معین و ثابتی از اشیای مستقل از ذهن تشکیل شده است، (۲) یک و فقط یک توصیف صادق و کامل از جهان وجود دارد و (۳) صدق اساساً از جنس مطابقت است.

همان‌طور که گفته شد، هیلاری دوم و سوم پاتنم در حمله به رئالیسم متافیزیکی هم‌پیمان اند. «استدلال مدل تئوریتیک» و «استدلال مبتنی بر مغز در خمره» دو استدلال مشهور او علیه رئالیسم متافیزیکی اند که جزئیات تخصصی زیادی دارند اما خوانش بسیار ساده‌ی هر کدام به این شکل است: استدلال مدل تئوریتیک: اگر رئالیسم متافیزیکی درست باشد، آن‌گاه رئالیسم متافیزیکی به رابطه‌ای متعین میان ذهن و جهان خارج از ذهن نیاز دارد. اما رئالیسم متافیزیکی هیچ‌گاه نمی‌تواند چنین رابطه‌ای را برقرار کند. پس رئالیسم متافیزیکی نادرست است.

استدلال مبتنی بر مغز در خمره: اگر رئالیسم متافیزیکی درست باشد، ممکن است همه ما مغزهایی در خمره باشیم. اما هیچ‌گاه امکان ندارد مغزهایی در خمره باشیم. پس رئالیسم متافیزیکی نادرست است.

پاتنم با رد رئالیسم متافیزیکی، چه چیزی را به جایش می‌نشاند؟ خودش می‌گوید: «می‌خواهم دیدگاهی را شاخ‌وبرگ بدهم که در آن ذهن صرفاً «کپی‌کننده» جهان نیست؛ آن هم جهانی که پذیرای صرفاً یک توصیف برآمده از یک نظریه صادق باشد. البته دیدگاه من این هم نیست که ذهن به جهان سروشکل می‌دهد... اگر بخواهم از زبان استعاره بهره بگیرم، چنین خواهد شد: ذهن و جهان در کنار هم به ذهن و جهان سروشکل می‌دهند.»

درواقع پاتنم اشکال اساسی رئالیسم متافیزیکی را تفکیک قاطع میان ذهن و جهان می‌داند و می‌کوشد این دوگانه را از میان بردارد و آن دو را به دو سر یک طیف تبدیل کند. به تبع آن، دوگانه‌های دیگری نیز از میان برداشته می‌شوند: دوگانه سوژه و اشیاء، دوگانه‌ی واقعیت و ارزش و دوگانه تحلیلی و ترکیبی. یکی از نتایج این دوگانه‌زدایی‌ها -که هم در هیلاری دوم به آن پایبند است و هم در هیلاری سوم- «نسبیت مفهومی» است. بنا به نسبیت مفهومی، واقعیت و قرارداد در هم تنیده‌اند و تمنای واقعیت فارغ از قرارداد تمنایی باطل است. بنا بر نسبیت مفهومی، ممکن است دو جمله‌ای

پاتنم را فقط با تغییرات اساسی در نظریاتش نمی‌شناسند، بلکه یکی از ویژگی‌های او گستره حوزه‌های فلسفی‌ای بود که در آن‌ها دستی بر آتش داشت.

خبرگزاری مهر، گروه دین و اندیشه - حامد قدیری: هیلاری پاتنم، فیلسوف تحلیلی آمریکایی، اواخر اسفندماه سال ۹۴ در سن نودسالگی در گذشت. اگر بخواهیم از فیلسوفی مانند پاتنم حرف بزنیم، دقیقاً چه باید بگوییم؟

دنیل دنت، لغت‌نامه طنزی درباره فلسفه و فلاسفه نوشته است که در مدخل «هیلاری» اش آمده: «هی. لا. ری. [اسم]؛ دوره‌ای بسیار کوتاه اما بسیار مهم از حیات علمی یک فیلسوف ممتاز. مثال: «و.ه. سه، چهار هیلاری قبل‌تر، به این موضوع فکر می‌کردم.»

پاتنم بارها چرخش‌های کلانی در نظریه‌های فلسفی‌اش داشت که گاهی ماجراهای جالبی به بار می‌آورد. مثلاً کتاب *Meaning and Moral Sciences* پاتنم در سال ۱۹۷۸ منتشر شده بود. حدود سی سال بعد یعنی اواخر سال ۲۰۰۹، کتاب مجدداً منتشر می‌شود اما پاتنم درباره تجدیدچاپ تذکر می‌دهد.

«به جز یک سخنرانی که بخش نهایی این کتاب را شکل می‌دهد، یعنی «رئالیسم و خرد»، هنوز هم باجدیت با دیدگاه‌هایی که در این کتاب از آن‌ها دفاع کرده‌ام موافق ام ... یک تذکر دیگر: در مقدمه این کتاب [که در سال ۱۹۷۸ نوشته شده] گفتم «آخرین مقاله (یعنی همان «رئالیسم و خرد») چرخشی را نشان می‌دهد که اخیراً در اندیشه‌ام داشته‌ام.» اما از سال ۱۹۹۰ این چرخش -که به سمت رئالیسم درونی بود- را اشتباه قلمداد می‌کنم.»

دست‌کم همین نقل قول، سه هیلاری مختلف از نظرات پاتنم را نشان می‌دهد. اول، پیش از سال ۱۹۷۸؛ دوم بین ۱۹۷۸ تا ۱۹۹۰ و سوم از ۱۹۹۰ به بعد. هیلاری نخست یک رئالیست متافیزیکی بود حال آن‌که هیلاری دوم و سوم استدلال‌های کوبنده‌ای علیه رئالیسم متافیزیکی اقامه می‌کردند. هیلاری دوم به رئالیسم درونی می‌پرداخت اما هیلاری سوم رئالیسم درونی یا دست‌کم یکی از محورهای آن، یعنی رویکرد خاص آن به صدق، را رد می‌کرد.

البته پاتنم را فقط با تغییرات اساسی در نظریاتش نمی‌شناسند، بلکه یکی از ویژگی‌های او گستره حوزه‌های فلسفی‌ای بود که در آن‌ها دستی بر آتش داشت.

اگر فلسفه تحلیلی قرن بیستم را دیواری ببینیم که فلاسفه طراز اول یادگاری‌هایشان را روی آن ثبت می‌کردند، آن‌گاه پاتنم نوجوان پرجنب‌وجوشی خواهد بود که دائم به گوشه‌گوشه این دیوار سرک کشیده و یادگاری‌هایی از خود به جا گذاشته است. در گوشه‌ای از این دیوار، دست‌خط پاتنم را خواهیم دید که با اعتماد به نفس حکاکی کرده است «معنا صرفاً در ذهن نیست.»

جایی دیگر پاتنم را خواهیم دید که دارد ماجرای «دوقلوئی زمین» را روی دیوار شرح می‌دهد: درست کنار تصویری از «مغزهایی در خمره». در گوشه‌ای هم پاتنم نوشته است «ذهن و جهان در کنار هم دیگر ذهن و جهان را سروشکل می‌دهند.» البته جاهایی را هم خواهیم دید که روی یادگاری‌های قبلی‌اش ضربدر کشیده است. احتمالاً نظریه «رئالیسم درونی» یا نظریه «کارکردگرایی» اش در فلسفه ذهن چنین سرنوشتی داشته‌اند.

مارتا نوسباوم درباره جامعیت پاتنم می‌گوید: «پاتنم فیلسوفی با گستره علاقه‌ی خیره‌کننده بود و در دوران کاری پرپرا خود مباحث خلاق و جامعی از مسائل مهم در حوزه‌های بسیار متنوعی از فلسفه پدید آورد. در واقع هیچ فیلسوفی از زمان ارسطو نبوده است که بتواند مساهمت خلاق و بنیادی‌ای در همه این حوزه‌ها داشته باشد: منطق، فلسفه ریاضیات، فلسفه علم، متافیزیک، فلسفه ذهن، اخلاق، اندیشه سیاسی، فلسفه اقتصاد و فلسفه ادبیات و پاتنم حداقل دو حوزه به این فهرست

روایت مهر از معضل عوام زدگی در فلسفه؛

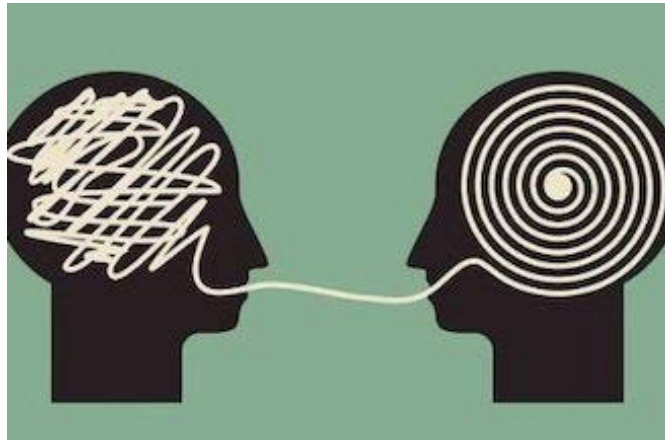
چگونه فلسفه ابزار ابتذال می شود/عوامانه شدن؛ خطر عمومی سازی فلسفه

تسریع و تسهیل این روند نقش جدی ای داشته است. اکثر این کتب جیبی عناوین آشنایی چون جملات حکیمانه و سخنان فلسفی داشته و لایه لای سخنان نیچه، کانت و رومن گاری، آل پاچینو، خسرو شکیبایی و مرلین مونرو هم جملاتی دارند. در هنر و ادبیات هم گاه به نام فیلم، شعر یا رمان فلسفی آثاری سطحی و پر از لفاظی به مخاطب عرضه شده است. به طور مثال سهراب سپهری ما هیچ ما نگاهی که می گوید: «دندان چپ در چپه کور است» به تعبیر دکتر شفیعی کدکنی در مقاله «شعر جدولی، آسیب شناسی نسل خردگرایان» خالی از محتوا شده و سهراب، خودش را پشت یک سری الفاظ بودایی و عرفان شرقی پنهان می کرده است. البته کدکنی به شاعر بودن سهراب و خدمات او به شعر اذعان دارد اما رابطه ای استوار میان درهم ریختگی نظام کلمات و زوال خرد جامعه برقرار می داند.

در آثار متأخر هم مثل شعر دهه هفتاد که مشهور است به فرم گرایی افراطی و به طور کلی در اکثر آثاری که در ادبیات داستانی یا شعر با عنوان آثار منتسب به پسا مدرن شناخته می شوند، شاهد این اتفاق هستیم. به قول دکتر شفیعی کدکنی: «وقتی هنرمندی (و در اصل جامعه ای که هنرمند در آن زندگی می کند) حرفی برای گفتن ندارد، با درهم ریختن نظام خانوادگی کلمات، سر خود را گرم می کند و خود را گول می زند که من حرف تازه ای دارم.» در غیاب تفکر اصیل، اصطلاحات و مکاتب فلسفی به کمک چنین جرایبی آمده و در ظاهر سازی و جلوه آرایشی آن، سنگ تمام گذاشته اند. گویی به قول مصطفی حسن زاده: نه عقل، راه جدیدی؛ نه عشق، پنجره ای.

از دیگر سو گاه به دلیل نزدیک شدن علوم و خصوصاً علوم انسانی و گره خوردنشان با یکدیگر و نیز نزدیک شدنشان به فلسفه و ظهور فلسفه های درجه دوم، اصطلاحاتی فلسفی در حوزه های دیگر مورد استفاده قرار می گیرد که به درستی فهم نشده اند و لزوماً در بافت و زمینه فلسفی خود چنین معنایی ندارند یا چنین منظوری القا نمی کنند. به طور مثال پدیدارشناسی یا هرمنوتیک گاه تنها از موضعی روش شناختی مورد بهره برداری بوده بدون آن که درک درستی از این دو واژه به عنوان روش وجود داشته باشد. این دو برگرفته از زمینه و منظر معرفت شناختی خاصی هستند که باید در استفاده از آن ها به این زمینه و منظر توجه کرد.

در این زمینه علاوه بر هشدارهایی که فیلسوفان داشته اند شاغلین به علوم دیگر نیز هشدارهایی در نوشته های خود به جا گذاشته اند. به طور مثال حجت الله



نیست کسی جلد کتابی فلسفی را دیده باشد. به راحتی جملات از جایی کپی شده و در جایی دیگر منتشر می شوند و زنده باد و لایک و کامنت دریافت می کنند. محمدمهدی اردبیلی، پژوهشگر و مترجم حوزه فلسفه، در مصاحبه ای که درباره فیس بوک و فلسفه با ماهنامه انجمن جامعه شناسی ایران (شماره ۵۷، بهمن ماه ۱۳۹۲) داشته به این ابتذال اشاره می کند. او می گوید در این نوع مواجهه با فلسفه، و «در چنین حال و هوایی، پتانسیل تهی کردن همه چیز از محتوا و معنا وجود دارد.» او در درجه اول نه شبکه اجتماعی که «جمله قصار» را موطن شکل گیری ابتذال می داند و شبکه اجتماعی یکی از مناسب ترین مواضع انتشار جمله قصار به دلیل ماهیت سریع و مختصر بودن آن است.

ابتذال فلسفی به شبکه های اجتماعی منحصر نمی شود بلکه شبکه های اجتماعی امکان بروز و ظهور بیشتری را برای خودنمایی این ابتذال، فراهم آورده اند. به مشاهده اردبیلی «مروزه صفحات بسیار متعددی با همین عناوین ایجاد شده اند که کارشان منفک سازی یک جمله از بستر و بافتش و در نتیجه تحریف معنای آن است. به طور مثال جمله ای بی ربط از یکی از دشوار نویس ترین فیلسوف های تاریخ (مثلاً نیچه یا کانت) در فیس بوک دست به دست می شود و لایک های مکرر دریافت می کند.» این نوع از مواجهه با فلسفه در همین سطح نمی ماند.

قبل از ظهور شبکه های اجتماعی، انتشار کتاب های شبه فلسفی رواج داشته و ظاهراً مورد پسند هم واقع می شده است. به گفته اردبیلی این اتفاق «علاوه بر شبکه های اجتماعی از روزنامه و کتاب های جیبی گرفته تا رادیو و تلویزیون و اخیراً حتی پایین فیش پرداختی فست فودها و آگهی های تبلیغاتی لوازم آرایشی نیز به چشم می خورد.» اما فیس بوک و به طور کلی شبکه های اجتماعی دست کم در

کتاب ماه فلسفه (شماره ۵۱، آذر ۱۳۹۰) این جمله را این گونه تعبیر می کند که «هگل، فلسفه را دچار نوعی بی اعتمادی از جانب فرهنگ عمومی آن دوره می داند یعنی شکاکیتی که از نظر هگل یک شکاکیت عوامانه است و گویی هر کسی می تواند راجع به فلسفه چیزی بگوید و فلسفه کانه امر سهلی است. پس در واقع دغدغه هگل آن است که فلسفه را به عنوان نوعی مقوله فرهنگی احیا نکند، برای نجات فرهنگ از عوام زدگی و این را خودش در پیش گفتارها مطرح می کند.»

هرچند عمومی سازی با عوام زدگی متفاوت است ولی در تاریخ فلسفه هر دو مخصوصاً عوام زدگی مخالفانی داشته اند. اما با ظهور و رشد تکنولوژی های مرتبط با نشر و سیاست گذاری های مرتبط با آموزش و نشر، امکان دسترسی به آثار فلسفی در سطوح مختلف ایجاد شده است. در کنار گسترش صنعت نشر، میل به استفاده از پتانسیل های معناگرایانه در هنر، تبلیغات و ادبیات و به طور کلی میل به عمومی سازی فلسفه، ظهور شبکه های اجتماعی، نزدیک شدن عالم فلسفه به علوم دیگر و خصوصاً علوم انسانی و اجتماعی، حضور فلسفه غرب در برخی مراکز آموزش علوم دینی یا حوزه های علمی، سهل الوصول و فراگیر شدن آموزش و... اتفاقی افتاده که این عدم آشنایی منجر به نوعی شبه آشنایی شده و توهم فلسفیدن را برای عده ای رقم زده است.

در زندگی نامه خودنوشت و صادقانه شهید آوینی که دانشجوی دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران در سال های پیش از انقلاب بوده اشاره می شود که کتاب «انسان تک ساحتی» هربرت مارکوزه را زیر بغل می زده تا این تصور را به وجود بیاورد که کتاب های فلسفی و عمیق می خواند. همه ما شاید کم و بیش با این ژست مواجه شده ایم. خودمان یا اطرافیانمان را در چنین وضعی، مشاهده کرده ایم. این روزها این تظاهر راحت تر شده است. حتی نیاز

چگونه فلسفه که همواره در جستجوی نفی ابتذال و ایصال به حقیقت بوده است، ابزاری برای بروز ابتذال می شود؟ ابتذال در حیات عمومی فلسفه ناشی از نادیده انگاشتن ارزشهایی است که توسط فلسفه مهم بوده است.

خبرگزاری مهر، گروه دین و اندیشه — فاطمه دلاوری پاریزی: سقراط، به عنوان اولین کسی که واژه «فلسفه» را تثبیت کرد، بر خلاف سوفیست ها که حقیقت را در چنگ آدمی می دانستند رسالت خود را بر مبنای جمله سروش معبد دلفی که سقراط را دانایتر از همه می دانست، رسواسازی ابتذال دانایان و مدعیان ایصال به حقیقت می دانست. «سقراط از همه دانایتر است چون می داند که نمی داند.» سقراط، این دانستن ندانستن را در خدمت گسترش این دانایی قرار داده و در نهایت در این مسیر جان خودش را هم از دست می دهد. او قهرمان پرسش است. کسی که می پرسد تا حقیقت را از بطن مخاطب خود به دنیا بیاورد و این چنین بود که کار خود را مامایی نام نهاد.

سقراط، قهرمان مبارزه با تعریف های سطحی و راه حل های دودستی است. او هرگز به اولین پاسخ انکفا نمی کند و پاسخ را برای یافتن پاسخ می کاود. او به سراغ شاعران و وکلا و اهل سیاست می رود تا ابتذالشان را به رخشان بکشد. محاورات افلاطونی سراسر گزارشی است از این تلاش ستودنی سقراط بزرگ، اما فلسفه به عنوان سلاح بزرگ ضد ابتذال گاه خود در معرض و ابزار ابتذال بوده است. به راستی چگونه فلسفه که همواره در جستجوی نفی ابتذال و ایصال به حقیقت بوده و هست ابزاری برای بروز ابتذال می شود؟ چرا گاه حقیقت، با حقارت هم آغوش می گردد؟ در تاریخ بوده اند فیلسوفانی که با عمومی سازی فلسفه مخالف بوده اند و گوش نامحرم را جای پیغام سروش نمی دانسته اند. تا جایی که دینانی در یادداشت چرا نباید فلسفه را عوام پسند کرد؟ (روزنامه شرق، ۲۵ مرداد ۱۳۸۴) می پرسد: چه طور می شود غزالی، حجت الاسلام نظامیه بغداد، برای ابن رشد، شریب می شود؟ و خود، از طرف ابن رشد پاسخ می دهد: «برای اینکه مسئله را که نزدیک برهان است یعنی مسائل عقلی را برای عوام گفته است. اینها را نباید برای مردم می گفت. از این جهت می گوید، شرور است که مردم را گمراه کرده است.»

در غرب هم نمونه هایی می توان اشاره کرد. هگل در مقدمه درس گفتارهای هایدلبرگ (۱۸۱۶) می گوید که من می خواهم صدای رسای فلسفه را به گوش کر زمانه برسانم. دکتر مرادخانی، عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی در مصاحبه با

اراده‌ی معطوف به قدرت چیزی است که به عقیده‌ی نیچه، نیروی محرک اصلی انسان‌ها برای حیات است. حال این نیرو به سمت دانش قدرتمندی که بنیاد ساز و بنیاد افکن است سوق می‌یابد تا قدرت را در بنیادی‌ترین وجه خود تجربه کند. در واقع در غیاب تفکر اصیل، این تلاش شبه‌فلسفی نگرانی از نداشتن آن تفکر را تا حدودی انگیخت می‌بخشد و کم‌حوصلگان را برای بازی تفکر عمیق تا حدودی یاری می‌کند.

در یک تحلیل کلی، ابتذال فلسفه ناشی از نادیده انگاشتن ارزشهایی است که توسط فلسفه مهم بوده است. عمومی‌سازی باید در راستای جدی گرفتن این ارزش‌ها باشد و گر نه خود بزرگترین آسیب را به فلسفه وارد خواهد ساخت و فلسفه را به جای عمومی کردن، عوامانه خواهد کرد. ارزش حقیقت، ارزش فکر کردن اصیل، ارزش حکمت نظری و عملی توأمان، ارزش مسئله‌مندی و توجه به واقعیت انضمامی و... کسانی که به عمومی‌سازی فلسفه اهتمام دارند باید به این ارزش‌ها پایبند بوده و خود، اهل فلسفه و تفلسف باشند.

کردن فلسفه دانست که در جایی به هدف خود رسیده و البته در جایی هم به ابتذال کمک کرده است. به طور مثال نمایشنامه «کاندید» (ساده‌دل) «ولتر که به هجو لایب نیتس می‌پردازد و یادآور نمایشنامه «برها»ی آریستوفانس و هجو به‌ای علیه سقراط است شاید نمونه‌ای از این ابتذال باشد. مسئله چگونه عمومی کردن فلسفه است.

به طور کلی دانایی در طول اعصار، در انواع خود همواره ارج نهاده شده است. ارسطو، در کتاب مابعدالطبیعه (متافیزیک) حکمت نظری را به سه بخش مابعدالطبیعه، ریاضیات و علوم طبیعی که مابعدالطبیعه (یا فلسفه) را برترین آن می‌داند، تقسیم می‌کند. هر چند بوده‌اند همیشه کسانی که با فلسفه از منظرهای مختلف مخالف بوده‌اند اما حتی در دل این مخالفت‌ها تحسینی نهفته است. چرا که این مخالفت از وجهی یعنی ادعان به قدرت فلسفه، قدرت دانشی که عمیق‌ترین بنیادهای انسانی را به چالش می‌کشد و گاه از نو برپا می‌کند. خود را به زی فلسفی در آوردن از سویی می‌تواند ناشی از میل به قدرت باشد.

سرخوردگی از واقعیت بوده باشد. چرا که فلسفه اصیل گره خورده با انضمامیت و واقعیت است. اما کسانی که در میدان واقعیت دچار خلا و پوچی شده‌اند و سرشان به دیوار واقعیت خورده با ژست ابزوردیسم و روگرفتی ناشیانه از فلسفه پوچ‌انگارانه، این سرخوردگی در واقعیت را با جملاتی پوچ گرایانه و شبه‌فلسفی جبران یا تحمل می‌کنند و خود را تسلی می‌بخشند.

از دیگر سو این ابتذال می‌تواند ناشی از میل به عمومی کردن فلسفه برای استفاده از آن در تغییرات بنیادی توسط اپوزیسیون، یا تثبیت قدرت توسط اهل قدرت، یا ابزاری برای اعتبار بخشی به اثر هنری یا ادبی، یا میل به تطبیق با علم و نظریه‌های علمی باشد. عمومی کردن فلسفه مسئله نیست. در قرن شانزده در اروپا، روشن‌گری فرانسه و آلمان نمونه خوبی از این عمومی کردن فلسفه است. تلاش افرادی نظیر ولتر، روسو، دیدرو، لامتری و... که تأثیر چشم‌گیری در تغییر نهادهای سیاسی و دینی و نوع قضاوت عمومی درباره این دو حوزه داشتند را می‌توان نوعی از عمومی

مرادی در مقاله پدیدارشناسی؛ رویکردی فلسفی، تفسیری و روش‌شناختی به مطالعات کارآفرینی (دو فصلنامه مطالعات روش‌شناسی دینی، سال اول، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۳) در نتیجه‌گیری خود هشدار می‌دهد که «انجام روش پدیدارشناسی بسیار مشکل و پیچیده بوده و نیازمند آگاهی دقیق از کاربردها، فرایند و موارد مورد نیاز جهت انجام آن است و انجام آن به محققان تازه‌کار پیشنهاد نمی‌شود». علیرغم چنین هشدارهای شدید اللحنی که در استفاده از این روش‌ها وجود دارد اما با جستجوی کلمه پدیدارشناسی در پایگاه‌های نشر مجلات تخصصی متوجه اقبال زیاد به استفاده از این روش، بدون دانستن زمینه‌ها و لوازم و تبعات دقیق آن هستیم. گویی این گلابه از ابتذال تازگی ندارد و بیدل ژرفاندیش نیز از آن به ستوه آمده بود:

جز مبتدی چند که عامست در این عصر بیدل، نرسیده است به یاران سخن من به ابتذال کشاندن فلسفه همان‌طور که جلوه‌های متعدد داشت، می‌تواند دلایل متعدد هم داشته باشد. می‌تواند ناشی از

فیلسوف ایتالیایی:

ابن سینا ۳ تغییر اساسی در متافیزیک ارسطو ایجاد کرد



دانشیار فلسفه اسلامی و تاریخ فلسفه قرون وسطی از دانشگاه پیزای ایتالیا ادامه داد: کتاب «شفا»ی ابن سینا یکی از مهم‌ترین آثار او و متعلق به زمانی است که بوعلی سینا به بلوغ کامل رسیده، به همین دلیل هم جزو یکی از مفصل‌ترین کارهای او به شمار می‌آید. از این کتاب تا به حال ترجمه‌ها و نسخه‌های زیادی چاپ شده و تنها اثر ابن سیناست که به زبان لاتین ترجمه شده و تأثیر بسزایی در فرهنگ اروپایی داشته است. به بیان دیگر می‌توان «شفا» را می‌توان یک دانشنامه دانست که به بحث‌های مختلفی می‌پردازد.

این فیلسوف ایتالیایی در ادامه سخنرانی خود با نشان دادن یک دیاکرام توضیح داد که چرا ابوعلی سینا را ارسطوی جدید می‌نامند و چرا به عقیده برتولوچی، ابن سینا ارسطویی است که دانسته‌هایی بیشتر از او دارد.

نماینده مدیر راهبردهای بین‌المللی اضافه کرد: در آثار ابن سینا به موضوعاتی چون ریاضی، قیاس، منطق و متافیزیک پرداخته شده ولی نسبت توجه او به متافیزیک در مقایسه با سایر حوزه‌ها قابل مقایسه نیست. به عقیده من می‌توان الهیات شفا را نسخه جدید و اصیل «متافیزیک» نامید با این تفاوت که «شفا»ی ابن سینا سه تغییر عمده نسبت به کتاب ارسطو در فرم متافیزیک، سیستم متافیزیک و محتوای متافیزیک دارد.

برتولوچی در توضیح این سه تغییر گفت: ابن سینا در بخش تغییر فرم، متافیزیک را تبدیل به یک علم کامل می‌کند، در بخش تغییر سیستم، بوعلی سینا متافیزیک را با سایر علوم مقایسه می‌کند و در بخش محتوای متافیزیک هم نقش این رشته را در مقایسه با سایر رشته‌ها توضیح می‌دهد. در این مقطع بوعلی سینا توضیح می‌دهد که متافیزیک یک نقش بنیانگذار در مقایسه با سایر علوم دارد و می‌توان گفت این رشته، اصول سایر علوم را تعیین می‌کند این در حالی است که ارسطو فقط به این موضوع اشاره کرده بود که متافیزیک یعنی بعد از فیزیک.

این مؤلف ایتالیایی افزود: «شفا»ی ابن سینا یک موفقیت بی‌نظیر در جهان عرب به شمار می‌آید و به نوعی این کتاب

برتولوچی، فیلسوف و مؤلف ایتالیایی گفت: «الهیات شفا»ی ابن سینا نسخه جدید و اصیل «متافیزیک» ارسطو است با این تفاوت که «شفا» سه تغییر در فرم متافیزیک، سیستم متافیزیک و محتوای متافیزیک دارد.

به گزارش خبرنگار مهر، نشست «ابن سینا پژوهی در غرب» با حضور پروفیسور آموس برتولوچی دانشیار فلسفه اسلامی و تاریخ فلسفه قرون وسطی از دانشگاه پیزای ایتالیا و نماینده مدیر راهبردهای بین‌المللی و علی اکبر ولایتی، رئیس مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام عصر روز گذشته برگزار شد.

برتولوچی، با اشاره به اینکه اولین بار است که به ایران سفر کرده گفت: صحبت کردن درباره ابن سینا آن هم در جایی که او به دنیا آمده و زندگی کرده کار سختی است و این حضور من بدون همکاری و مهمان‌نوازی دکتر ولایتی و همکارانش میسر نمی‌شد.

وی افزود: دانه، شاعر معروف ایتالیایی برای ابن سینا بسیار احترام قائل است و در کمدی الهی خود به او اشاره کرده و در کنار افرادی چون سقراط و افلاطون از ابن سینا هم به عنوان منجی یاد کرده است. حالا سوالی که پیش می‌آید این است که چرا دانه از ابن سینا یاد می‌کند؟ من سه پاسخ برای این سوال دارم. اول اینکه دانه فقط شاعر نیست، فیلسوف هم است، دوم اینکه ابوعلی سینا تأثیرات بسیار زیادی روی تفکرات قرون وسطایی داشته و سوم اینکه ابن سینا به متافیزیک و مابعدالطبیعه به طور مشروح و مفصل پرداخته است.

برتولوچی در ادامه با تعریف متافیزیک گفت: متافیزیک یعنی بعد از فیزیک، به عبارت دیگر متافیزیک یعنی تلاش برای فهم بودن و نبودن خدا. نظریات متافیزیک ارسطو شامل ۱۴ نظریه می‌شود. از نظر او خدا محرک اصلی است، در حالی که از نظر ابن سینا خدا خالق و حکمران است. به عبارت دیگر ابن سینا این دیدگاه را کامل‌تر و جامع‌تر کرده و توانسته ساختارهای ارسطو را تغییر بدهد. این تغییر شکل به نوعی نوآوری او محسوب می‌شود و این نوآوری از نظر دانه مغفول مانده است.

جایگزین متافیزیک ارسطو شد. این اثر ابن سینا به زبان لاتین در اندلس ترجمه و باعث تعامل بین جهان عرب، اسلام و مسیحیت شد. دکتر ابن سینا درباره خداوند بسیار عقلایی و جهان‌شمول است به همین منظور بحث‌های او فقط مورد توجه مسلمانان نیست و سایر مذاهب هم به آن توجه دارند. به عنوان مثال آلبرت کیپر بسیار تحت تأثیر نوشته‌ها و آثار ابن سینا بوده است. او در بسیاری از آثار خود مطالبش را به ابن سینا ارجاع داده و از نظریات ابن سینا درباره متافیزیک استفاده کرده است.

برتولوچی در ادامه تصریح کرد: ابوعلی سینا توانسته الهیات متافیزیکی را معرفی کند که مبتنی بر خرد است به همین دلیل هم همه متفکران آن را می‌پذیرند. نکته مهم دیگر اینکه او در رشته‌های دیگری چون پزشکی، روانشناسی، قیاس، فلسفه و نجوم هم کارهای بسیاری زیادی انجام داده است به همین دلیل هم می‌توان او را به عنوان یکی از بازیگران اصلی صحنه مطالعات بین‌رشته‌ای دانست. دانسته‌ها و مطالب ابن سینا توانسته پلی میان غرب و شرق ایجاد کند.

وی در پایان گفت: نوشته‌های ابوعلی سینا توانست گفتگوی میان ادیان و مذاهب مختلف به وجود بیاورد، او به وسیله گفتگو توانسته از مرزها و مشکلات بگذرد بنابراین «گفتگو» و توجه به مطالعات بین‌رشته‌ای درسی است که ابن سینا به ما داده و امروز وقت آن رسیده که خانواده فلسفی دور هم جمع شوند و درباره موضوعاتی مثل اخلاق مشترک، روابط جهانی صلح آمیز، پیشرفت ورشد، احترام به محیط زیست و عدالت و تعاملات مالی بحث و گفتگو کنند.

گزارش همایش «خویش کاوی ایرانیان در دوران مدرن»

گروه اخلاق انجمن جامعه شناسی ایران و پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات همایش «خویش کاوی ایرانیان در دوران مدرن» را در پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات برگزار کردند. این همایش در دو پنل برگزار شد. مقصود فراستخواه، عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهش و برنامه ریزی آموزش عالی و مدرس دانشگاه به عنوان یکی از سخنرانان پنل اول گفت: مهم ترین مشخصه دوران مدرن برای ما، مواجهه با دیگری مهم است به بیان دیگر مواجهه با یک دیگری مهم سبب شد که خود برای ما بحث برانگیز شود.

وی با اشاره به اینکه به وجود آمدن ژانری با نام ژانر خلیقات، محدودیت هایی با خود دارد افزود: ژانر خلیقات محدودیت های مختلفی دارد که تعدادی از آنها عبارت است از: پارادایمی شدن به این معنا که گفتمان های مسلطی مثل شرق شناسی یا پارادایم عقب ماندگی سایه انداز می شوند، غلبه نوعی ذات انگاری و اینکه اغلب گزاره های که به کار می بریم فاقد سازه نظری سنجه ها و ابزارهای معتبر هستند و به تبع وقتی سازه های نظری دقیق نداشته باشیم همیشه از خلیقات صحبت می کنیم بدون اینکه لوازم آن را داشته باشیم.

فراستخواه ادامه داد: متأسفانه در دعوی که درباره «خویش» ایرانیان آمده است واژه ها تعریف و مفهوم دقیقی ندارند به همین دلیل هم دعای با یکدیگر مقایسه پذیر نیستند ضمن اینکه این واژه تعریف عملیاتی نشده، اغلب این جمله ها کلی و به معنای منطقی مبهم و مبهم هستند در اغلب جملاتی که درباره ایرانیان می گوئیم مشخص نیست که توده ای که مرتب از آن حرف می زنیم چه کسانی هستند و چه مقدار از ایرانیان چنین و چنان اند.

عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهش و برنامه ریزی آموزش عالی اضافه کرد: اکثر گزاره هایی که درباره خلیقات ایرانی ها به کار برده می شود داینامیک نیستند و استاتیک هستند به این معنا که آنها روند تغییرات را در طول زمان نشان نمی دهند و به پرسش های مهم علم مثل چرا، چگونه و چقدر پاسخ داده نمی شود، علاوه بر اینکه این گزاره ها از حیث مقایسه با سایر ملت ها هم مشکل دارند.

فراستخواه گفت: به عقیده من در حال حاضر این نوع گفتارها به چرم بحرانی خود رسیده و لازم است که یک برنامه پژوهشی در این رابطه داشته باشیم. ما به این برنامه پژوهشی در سیاست اجتماعی، دیپلماسی کارآمد، حکمرانی خوب، فعالیت های مدنی، تعلیم و تربیت و آینده نگاری احتیاج داریم این در حالی است که کشورهای دیگر به این جمع بندی و برنامه پژوهشی رسیده اند.

این جامعه شناس در ادامه به تحقیقات



پژوهشی پنجره فرصتی بگشاییم و طرح های ملی دانشگاه ها برای تحقیقات پایان نامه ها و رساله ها در این زمینه را گسترش دهیم و از طریق ارتباط با دانشگاه و مراکز علمی برنامه های پژوهشی را پیگیری کنیم. ما برای رسیدن به نتایج صحیح در حوزه خلیقات بیش از هر چیز به حجم زیادی از داده ها احتیاج داریم.

اطلاعات غلط درباره خلیقات ایرانی داریم/ جامعه شناسان مقصّرند

تقی آزاد ارمکی، استاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران در پنل دوم این همایش گفت: «خلیقات ما ایرانیان» تالیف سیدمحمدعلی جمالزاده از سال ۱۳۴۵ در تهران به چاپ رسیده و با وجود گذشت نیم قرن از چاپ آن همچنان پر خواننده است ضمن اینکه کمتر اهل فضل و علم در ایران را می توان شناخت که از این اثر خبری نداشته باشد.

وی افزود: عنوان همایش «خویش کاوی ایرانیان در دوران مدرن» است در حالی که جمالزاده مقدار کمی از عمر خود را در دوران مدرن به سر برد. وقتی از دوران مدرن حرف می زنیم باید به دو اتفاق بزرگ انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی توجه داشته باشیم بنابراین وقتی از دوران مدرن حرف می زنیم باید بگوئیم که منظورمان ۵۰ سال اخیر است یا سه دهه گذشته؟ با اینکه جمالزاده عمر طولانی داشته و فرد فعالی بوده ولی در ۳۰-۴۰ سال اخیر دوران مدرن کمتر حضور داشته است.

آزاد ارمکی ادامه داد: یکی از افرادی که جمالزاده با او خیلی ارتباط دارد، جلال آل احمد است؛ جلال با نوشتن کتاب «غرب زدگی» نشان داد که درک درستی از ایران و ایرانی ندارد، به همین خاطر می توانیم بگوئیم جمالزاده هم درک نادرست از ایرانی

خارجی که توسط افراد مختلف از جمله شوارتز و هافستید انجام شده پرداخت و گفت: شوارتز هفت خصیصه فرهنگی و هافستید شش خصیصه فرهنگی را برای شناخت خلیقات ملل مختلف قائل شده است. فاصله با قدرت، فردگرایی، مردانگی، اجتناب از نااطمینانی و عدم قطعیت، جهت گیری دراز مدت، سخت گیری سلسله مراتبی بودن در جامعه و میل به برابری از جمله این شاخص هاست. نکه جالبی که از این تحقیقات به دست می آید اینکه شاخص فردگرایی در ایران بسیار بالا و با کشورهای مثل مالزی و ترکیه قابل مقایسه نیست همچنین شاخص جهت گیری دراز مدت در ایرانیان بسیار پائین است یعنی ایرانیان اصرار دارند که هر چه زودتر نتیجه کار خود را سریع و آنی ببینند.

نویسنده کتاب «ما ایرانیان» افزود: مطالعه گلوب یکی از مهم ترین مطالعاتی است که در این حوزه در حال انجام شدن است این مطالعه برای شناخت خلیقات ۹ شاخص جهت گیری معطوف به آینده، جهت گیری معطوف به عملکرد، اظهار و جرات، جمع گرایی نهادی، جمع گرایی درون گروهی، فاصله با قدرت، جهت گیری معطوف به انسانیت، اجتناب از نااطمینانی و برابری خواهی جنسیتی را در نظر گرفته است. مسئله مهمی که در این مطالعه وجود دارد این است که در جامعه ایران هنوز امید وجود دارد یعنی من با عملکرد خودم هنوز میل و امید به موفقیت و پیشرفت دارم به بیان دیگر در جامعه ایرانی هنوز زندگی جاری است.

مدرس جامعه شناسی دانشگاه تهران در بخش پایانی سخنان خود یکسری پیشنهاد ارائه و توضیح داد: تا به حال در کشور ما مراکز علمی و پژوهشی بسیاری گسترش پیدا کرده و هزینه های بسیار زیادی هم داشته است می توانیم از این همه مراکز

ها پیدا می کند به بیان دیگر می توان گفت: همان اندازه که «غرب زدگی» جلال آل احمد بدفهمی درباره جهان اسلام و غرب ایجاد کرد، «خلیقات ایرانی» جمالزاده هم بدفهمی در شناخت خلیقات ایرانی به وجود آورد.

استاد جامعه شناسی دانشگاه تهران اضافه کرد: کتاب «خلیقات ایرانی» معنای نسبتاً تهی از جامعه ایرانی نشان می دهد و در هیچ جا اشاره نمی کند که کدام قشر از ایرانی چطور و فلان است. به عبارت دیگر این اثر جمالزاده تلاشی ساده و محدود درباره جامعه ایرانی است و به همه دیدگاه ها و رویکردها توجه ندارد. اغلب داوری های کتاب هم سیاسی است. ضمن اینکه، اثر نامبرده موضوع معین و مشخصی را توضیح نمی دهد به همین دلیل هم منشأ بدخوانی شده است و هم منشأ نوشتن آثار بد بعد از خودش. کتاب «خلیقات ایرانی» غلط و «غرب زدگی» جلال آل احمد غلط تر از آن است.

آزاد ارمکی گفت: امروز هرکسی بخواهد از ایران چیزی بگوید حتماً از جنگ یاد می کند چه از جهت مثبت چه منفی؛ بنابراین وقتی قرار است درباره خلیقات ایرانی حرف بزنیم باید از حوادث یاد کنیم؛ نمی شود از خلیقات ایرانی حرف زد و به انقلاب مشروطه توجه نکرد.

وی در ادامه صحبت هایش به طرح این سوال که چرا جمالزاده دچار چنین گرفتاری می شود توضیح داد: دلیل اینکه جمالزاده در کتاب خود بدفهمی ایجاد می کند این است که او اصلاً نباید به این حوزه وارد می شد، نظر دادن و نوشتن درباره خلیقات ایرانی کار او نبوده و این مشکلی است که ما امروز هم با آن مواجهیم افرادی وارد حوزه پژوهش می شوند که کارشان این نیست؛ متأسفانه امروز هرکسی به خودش اجازه می دهد وارد حوزه جامعه شناسی شود.

نویسنده «جامعه شناسی خانواده ایران» تصریح کرد: فهم ما از خودمان از همان ابتدا غلط بوده و راه هم نیمه تمام رها شده است به همین دلیل سوال و جواب های غلط مرتب تکرار می شوند و ما را دچار یاس و ناامیدی می کنند. همه آثاری که درباره خلیقات ایرانی تا به حال نوشته شده ما را به استبداد و دیکتاتوری رهنمون می کنند در حالی که ما با انقلاب اسلامی ایران و انقلاب مشروطه تلاش های زیادی برای آزادی انجام دادیم.

این استاد دانشگاه در پایان گفت: ما در حوزه خلیقات ایرانی انباشتی از اطلاعات غلط داریم ولی هیچ گونه دانش تولید شده و به همان ترتیب داوری هم در این رابطه نداریم. مقصّر این مورد هم جامعه شناسان هستند نه مورخان و روانشناسان چون آن علوم هم به دانش انسان شناسی احتیاج دارند.



گزارش همایش «بررسی ماهیت تشیع انگلیسی»

کردند. ظلم بزرگ به تشیع این است که مکتب توحیدی را به تعصب تبدیل کند و به جای اسلام علوی که علیه استکبار بود، دو قطبی شیعه و سنی را به وجود آورد.

تکفیری‌ها سخنگوی اهل سنت و تشیع انگلیسی، سخنگوی شیعه شده‌اند

رحیم‌پور از غدی با اشاره به اینکه اکثریت اهل سنت مخالف وهابیت و محب اهل بیت هستند، گفت: صدای این اکثریت در دنیا شنیده نمی‌شود. اکنون تکفیری‌ها سخنگوی اهل سنت و تشیع انگلیسی، سخنگوی شیعه شده‌اند. مدل جنگ ۳۳ ساله مذهبی که بین کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها شکل گرفت، در خاورمیانه نیز پیگیری شد. جان کری با اشاره به این جنگ، در اجلاسی گفت: خاورمیانه جنگ ۳۰ ساله خود را شلوع کرده است و این جنگ ممکن است بیش از ۳۰ سال نیز طول بکشد.

ترک جهاد به اسم تقیه

رحیم‌پور از غدی با اشاره به وصیتنامه امام خمینی (ره)، گفت: ممکن است کسانی وارد حوزه شوند که ۳۰ سال درس بخوانند و فقط ادای دینداری را دریاورند در حالی که دین ندارند و ممکن است هر کاری انجام دهند. این جریان‌ها همان‌هایی هستند که قبل از انقلاب به اسم تقیه، جهاد را ترک کردند. عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی با بیان اینکه اغلب افراد این جریان بی سوادند و برخورد گزینشی با آیات و روایات دارند، گفت: می‌توان با آیات قرآن کسی را لایق و نامایع و بی‌دین کرد؛ تحریف و برخورد گزینشی، همین نتیجه را دارد. این جریان با مفهوم شفاعت، توکل و ... همین کار را کردند.

تشیع انگلیسی اکثریتی در شیعه ندارد

وی با بیان اینکه حنبلی‌های اهل حدیث مانند اخباری‌های شیعه هستند، افزود: این دو تفکر در مواجهه با قرآن و حدیث درست مثل هم هستند و روش و سبک هر دو مانند هم است. تکفیری‌ها ادامه‌امی‌ها هستند و روش خوارج را دارند. خوارج از سپاه شیعیان بیرون آمدند اما همین‌ها گفتند که علی (ع) کافر است. تشیع انگلیسی هم همه علما را تکفیر می‌کند. این تفکر سخنگوی شیعه شده است در صورتی که اینها اکثریتی در شیعه ندارند.

عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی ادامه داد: مشکل بزرگ حضرت حجت هم همین نوع تفکر خواهد بود. حضرت فرمودند شیعه‌های احمق و جاهل بیشترین اذیت را بر من روا داشتند. لذا ظلم اینها به اهل بیت (ع) خیلی بیشتر است. وی در پایان با بیان اینکه سه نیروی انتحاری خوارج، پیمان می‌بندند که امیرالمومنین (ع)، عمر و عاص و معاویه را ترور کنند، گفت: تنها یکی از آنها موفق شد و امیرالمومنین (ع) به دست افراد سابقا شیعه و احمق، شهید شدند. درگیر کردن مسلمان با هم، سازش با اسرائیل و سرکوب کردن بیداری اسلامی و مدیریت آن به نفع استکبار از جمله اهداف این جریان‌های انحرافی است. علی‌رغم دین‌نمایی، آنها صد درصد سکولار هستند. آنها می‌خواهند عوام شیعه را بفریبند و خواص شیعه را تهدید و تکفیر کنند. مبارزه با این مسیر به معرفت، صبر، مقاومت، بصیرت و عقلانیت احتیاج دارد.

غفلت از حوزه‌ها باعث پیدایش جریان شیرازی شد؛ بدعت‌گذاری در لباس حق

آیت الله قرهی در این نشست بیان داشت: جلسات متعددی لازم است در نقد جریان تشیع انگلیسی برگزار شود و نباید به یک جلسه اکتفا کرد.

این استاد اخلاق با طرح سوالی مبنی بر اینکه آیا جریان تشیع انگلیسی متعلق به زمان ماست؟ گفت: جریات حق و باطل در عالم از ابتدا وجود داشته است.

همایش «بررسی ماهیت تشیع انگلیسی» با حضور آیت‌الله اراکی، آیت‌الله قرهی و حسن رحیم‌پور از غدی برگزار شد.

شیعه انگلیسی یک تفکر است نه یک فرد/ ظلم بزرگ شیعه انگلیسی چیست؟

رحیم‌پور از غدی، عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی گفت: کشورهای عربی نه تنها با عالمان شیعه که اهل وحدت هستند، برخورد می‌کنند بلکه با علمای سنی که داعیه‌دار وحدت‌اند، به شدت برخورد می‌کنند. تعداد علمای سنی که قائل به وحدت بودند و ترور شدند، اگر از علمای شیعه بیشتر نباشد، کمتر نیست. اینها همه محب اهل بیت هستند. البته در مورد امامت زاویه دیگری به لحاظ معرفتی دارند.

جلوی فعالیت وهابیت را در اروپا نمی‌گیرند

وی با اشاره به اینکه مذهب بعد از انقلاب اسلامی دوباره مطرح شد، افزود: غربی‌ها می‌خواهند با سوار شدن بر موج گرایش به مذهب در دنیا سوار شوند و با مذهب به جنگ مذهب بیاورند. مثلاً در بلژیک یک مرکز برای وهابیت وجود دارد و هیچ‌کس مزاحم آن نیست. در ۲۰۰ متری پارلمان اروپا، مرکزی بود که یکی از آخوندهای وهابی در آنجا سخنرانی می‌کرد و می‌گفت ما با آمریکا درگیری نداریم. او به صراحت می‌گفت هر کس حجاب نداشته باشد و یا سگ در دست دارد کافر است و قتل او، واجب. لذا می‌بینیم که در اروپا اصلاً جلوی چنین مراکزی را نمی‌گیرند. اما از طرف دیگر چند عالم سنی که اهل وحدت و طرفدار انقلاب اسلامی بودند، امکان حضور رسانه‌ای نداشتند. شیعه انگلیسی یک تفکر است نه یک فرد.

عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی ادامه داد: شیعه انگلیسی آن شیعه‌ای است که آمریکا و انگلیس می‌خواهد آن را به عنوان شیعه اصلی معرفی کند. شیعه انگلیسی را نباید در یک فرد یا شبکه ماهواره‌ای منحصر کرد. اصلاً دعوا با چند نفر نیست؛ این یک تفکر است. شیعه انگلیسی همان تفکری است که به اسم شیعه، امیرالمومنین (ع) را در نبرد تنها می‌گذارد که حضرت خطاب به آنها فریاد می‌زد «یا اشباح الرجال». اینها همان کسانی هستند که امام حسین (ع) را تنها گذاشتند.

وی با اشاره به اینکه شیعه بی‌خطر، شیعه‌ای است که زیر سایه بنی‌امیه باشد، گفت: آنچه باعث سقوط حکومت امام حسن (ع) و شهادت سیدالشهدا (ع) شد، همین تفکر است. شیعه انگلیسی همان است که وقتی عده‌ای به امام صادق (ع) گفتند قیام کنید اما امام فرمودند اگر به اندازه گله‌ای بزر، شیعه داشتند، قیام می‌کردند.

امام (ره) شیعه انگلیسی را ولایتی‌های بی‌دین می‌نامید

رحیم‌پور از غدی ادامه داد: این بحث همیشه وجود داشته و یک سر طیف خود ما و سر دیگر آن کسانی هستند که الان به عنوان شیعه انگلیسی از آنها یاد می‌کنند. آن سر نهایی طیف را باید افشا کنیم که خطرناک هستند. توده و بدنه این جریان هم نیاز به آگاهی دارند. بخش سازمان‌دهی شده و رهبران آن را باید افشا کرد و جنایت آنها را نشان داد. امام به شیعه انگلیسی، ولایتی‌های بی‌دین می‌گفتند لذا شیعه انگلیسی همان‌هایی هستند که می‌گفتند شاه، شیعه است و دین از سیاست جداست.

وی با اشاره به اینکه قم‌زنی یک مفهوم سمبلیک است، گفت: منای اجتماعی قم‌زنی مهم است. ظلم بزرگی که این جریان به تشیع می‌کند، همان است که غلات شیعه در زمان اهل بیت می‌کردند. مثلاً آنها می‌گفتند جعفر بن محمد، خداست و ما هم پیامبریم. عده‌ای هم دور آنها جمع می‌شدند. درست مانند آن کاری که بابیت و بهائیت

وی با اشاره به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) ادامه داد: از روز اول خلقت جریان حق و باطل وجود داشته است. یک طرف هدایت است و آن سمت ضلالت. یک طرف رشد و یک طرف گمراهی است.

آیت الله قرهی با اشاره به اینکه جریان سازی در طول تاریخ از سوی یهود انجام شده است، گفت: همه مسائل زیر سر یهود است و مستندات آن در کتاب «محوریت باطل در عالم» آمده است.

وی در مورد آیه آخر سوره ناس که می‌فرماید «من الجنه والناس» گفت: سپاه شیطان از جنس انسان است، همانطور که هادیان الهی از جنس ما هستند.

این استاد اخلاق با بیان ویژگی هادیان الهی گفت: قرآن می‌فرماید هادیان الهی دعوت به امر ما می‌کنند نه به نفس خود.

آیت الله قرهی افزود: اولین کاری که با جبهه حق می‌کنند کشتن و ترور است و در مرحله دوم اگر نتوانند آنها را از سر راه بردارند، نفوذ است. لذا خود را جزئی از حق قلمداد کرده و مفاهیم دروغین می‌سازند. مثلاً آنچه داعش در مورد مفهوم جهاد ایجاد کرده از این نوع است. لذا نفوذ و بدل سازی از جمله راهکارهای جریان باطل برای نابود کردن حق است. لذا بهترین راه برای مقابله با جریان حق نفوذ است تا آن را طور دیگری جلوه دهند.

رئیس حوزه علمیه امام مهدی (عج) با بیان عبارتی از خطبه ۵۰ نهج البلاغه گفت: امیرالمومنین (ع) فرمودند اگر باطل با حق دریا می‌زد بر حقیقت جویان پوشیده نمی‌ماند، لذا انقلابیون مرجع سازی را می‌فهمند. اگر حق و باطل آمیخته نشود زبان دشمن بریده می‌شود ولیکن عده‌ای هستند که حق و باطل را آمیخته می‌کنند و شبهه به وجود می‌آورند. الان شبهه این است که سردمدار جریان تشیع انگلیسی سادات و یا مرجع است. امیرالمومنین فرمود بعضی لباس حق می‌پوشند ولی بدعت گذار هستند.

این استاد اخلاق با اشاره به اینکه سنت الهی این است که همدست شدن با باطل شکست به همراه خواهد داشت و همراهی با اهل حق پیروز خواهد آورد، گفت: این طور نیست که اگر این جریان انحرافی تبلیغات بیشتری می‌کند ما در مقابل آنها منفعل باشیم. اندکی حق بسیاری باطل را از بین می‌برد مانند اندکی آتش که هیثم زیادی را از بین می‌برد.

آیت الله قرهی اضافه کرد: البته دشمن را نباید دست کم گرفت هرچند که ناتوان باشد. امیرالمومنین فرمودند هر کس از دشمن غافل شود، دسیسه‌ها به سمت او می‌آیند. ما گاهی از حوزه‌ها غفلت کردیم و این غفلت باعث شد امثال جریان شیرازی به وجود بیایند.

وی در پایان سخنان خود اظهار داشت: برای مقابله با این جریان‌های انحرافی یک راه وجود دارد و آن این است که باید مباحث امام و امت در قرآن تبیین شود. قبل از دوران ظهور باید تمرین امام و امت صورت گیرد. باید تبیین شود که هر کس ولو اینکه مرجع باشد باید در جز امت تعریف شود و همه باید گوش به فرمان امام باشند.



گفتگو

در گفتگو با مهر مطرح شد:

مفهوم جاهلیت در اندیشه سید قطب به معنی تکفیر نیست



جهان اسلام ارائه کردند.

آنها برای اینکه این نقد را برای مسلمانان محسوس کنند، از مفهوم جاهلیت به مثابه یک استعاره استفاده کردند. یعنی در واقع کسانی که در صدر اسلام زندگی می کردند کاملاً مرز جاهلیت و اسلام را می توانستند تشخیص بدهند چون هر دو دوره را تجربه کرده بودند.

از نظر سید قطب این تمایز و تفاوت اسلام و جاهلیت برای مسلمانان محسوس نیست و از اسلام واقعی فاصله گرفته اند در حالی که متوجه این امر نیستند. لذا برای اینکه یک شوک روانی به مسلمانان وارد شود، سید قطب مفهوم جاهلیت قرن بیستم را مجدداً بازتولید کرد که در واقع ما مسلمانان هم ممکن است از اسلام فاصله بگیریم و از نظر محتوایی عقب گرد داشته باشیم و وارد دوره جاهل بشویم. لذا از نظر سید قطب جاهلیت یک شوک روانی بود که می خواهد از قدرت جانشینی استعاره استفاده کند.

در واقع اصلاً صحبت از تکفیر نیست و قصد او این است که یک بصیرتی ایجاد بکند تا مسلمان با یک نگاه انتقادی بتواند به خود نگاه کند.

سید قطب نه یک قاضی بود که بخواهد حکم تکفیر کسی را بدهد و نه یک مفتی بود که بخواهد فتوا صادر کند. سید قطب یک روشنفکر مسلمان بود و صرفاً می خواهد برای مسلمانان بصیرت ایجاد کند و به هیچ عنوان قصد تکفیر نداشت و صرفاً می خواست یک شوک روانی وارد کند.

متأسفانه در اثر کج فهمی از اندیشه های سید قطب این تصور ایجاد شده که وقتی سید قطب از مفهوم جاهلیت استفاده می کند می خواهد بگوید که مسلمانان موجود، یعنی چه مردم و چه حاکمان در جاهلیت به سر می برند و این بدان معنی است که آنها دیگر مسلمان نبوده و کافرند. بنابراین گروه های تندرو یک فهم غلطی از سید قطب ارائه کردند تصور کردند که استعاره جاهلیت به معنای تکفیر است. در حالی که اصلاً سید قطب در مقام این نبوده که بخواهد کسی را تکفیر کند. یکسان انگاری مفهوم جاهلیت و تکفیر یک غلط و حشتناک و سو تفاهم بسیار شایعی است که از اندیشه های سید قطب استنباط شده است.

|| به نظر شما یکسان انگاری اندیشه سید قطب با مسئله بنیادگرایی و تکفیر با چه هدفی دنبال می شود ؟

حمل به صحت این مسئله این است که این یک کج فهمی و درک نادرست از اندیشه های سید قطب رخ داده است. سید قطب یک متفکر انتقادی بود و به اندیشه های اهل سنت هم نقد وارد کرده و برای اولین بار معاویه و بنی امیه را تخطئه کرده است. او برای اولین بار سعی کرد در مسلمانان اهل سنت به نوعی آمادگی ایجاد کند که تحولی انقلابی در جوامع خود ایجاد کنند. در واقع عدم توجه به ظرافتی که در مباحث پیچیده سید قطب

در دوره کنونی تلاشی برای یکسان انگاری اندیشه های سید قطب با آنچه توسط گروه های تکفیری رخ می دهد را شاهد هستیم. اما فهم در دست سید قطب و مطالعه آثار او این را نشان می دهد که سید قطب با ارائه مفاهیم مانند جاهلیت و دارالکفر و دارالاسلام و... نه تنها به دنبال تکفیر مسلمانان نیست بلکه به دنبال نوعی نقد درون گفتمانی در جهان اسلام است. اما گروه های تکفیری به نوعی با مصادره سید قطب و با برداشت ناصحیحی از اندیشه های وی به تکفیر مسلمانان روی آوردند. در این بین برخی روشنفکران نیز سعی دارند گروه های تکفیری را متأثر از سید قطب و اندیشه های او جلوه دهند.

برای بررسی بیشتر این موضوع به سراغ ابراهیم برزگر، عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی و نویسنده کتاب «استعاره صراط در اندیشه سید قطب» رفتیم. متن زیر مشروح گفتگوی مهر با این استاد دانشگاه است:

|| مهمترین محورهای اندیشه سید قطب حول محور چه مسائلی است؟

اندیشه سید قطب مربوط به دوره معاصر می شود. یعنی دوره ای که به نوعی تمدن غرب وارد متن زندگی مسلمانان شده و آنها را با پرسش های جدیدی مواجه کرده است که این پرسش ها را قبلاً در اندیشه سیاسی اسلام و زندگی مسلمانان نداشتیم. همچنین در این دوره با واقعیت های جدیدی مواجه شدیم که آن واقعیت ها هم ناشی از برخورد تمدن غرب با تمدن اسلامی است. این دوره به نوعی وارد شدن عینی و عملی تمدن غرب به زندگی مسلمانان و تغییر دادن سبک زندگی مسلمانان بود. البته این آشنایی مسلمانان با تمدن غرب قبلاً هم وجود داشت اما در دوره جدید به طور بنیادی دگرگون شد.

لذا این مواجهه موجب شد که بحرانی تحت عنوان سنت و مدرنیته در زندگی مسلمانان ایجاد شود و متفکران مختلف سعی کردند در مورد این معضل و بحران و این پرسش های بدون پاسخ، واکنش نشان داده و تولید اندیشه کنند. بنابراین سید قطب از یک طرف در اندیشه های خود به فهم این واقعیت نوین و شناخت تمدن غرب و شناخت واقعیت جهان اسلام می پردازد و آن را ریشه یابی می کند، و از سوی دیگر در محور دوم می کوشد که راه حلی را برای اینها ارائه کند. بنابراین می توان گفت مشکل شناسی در دو محور واقعیت جهان و تمدن جدید و تأثیر مشکل شناسی در واقعیت جهان اسلام و در نهایت علت بروز چنین مشکلی و ارائه راه حل برای آن از محورهای اندیشه سید قطب است.

|| در اندیشه سید قطب یک تقسیم بندی مثل دارالاسلام و دارالکفر را می بینیم و او جامعه را به دو دسته اسلامی و جاهلی تقسیم می کند، آیا اکنون با برداشت نادرستی که از این اندیشه سید قطب شده است، این امر زمینه تکفیر را بوجود نیاورد؟

سید قطب و مودودی در جهان اهل سنت متفکران بسیار برجسته و نوآوری بودند که اندیشه های جدید و مفهوم سازی های جدیدی را ارائه کردند. در آن دوره جهان اسلام با وضعیت جدیدی روبرو شده بود و این وضعیت جدید، مفهوم سازی های جدیدی را می طلبید.

مفهوم حاکمیت، مفهوم جاهلیت و... از این دست است. مفهوم جاهلیت به این جهت ارائه شد که یکی از نقدهای سید قطب به جهان اسلام این بود که مسلمانان با اسلام واقعی فاصله گرفته اند. بنابراین کسانی مانند مودودی و سید قطب و حتی سایر متفکران مسلمان، یک نوع نقد درون تمدنی نسبت به

است و پیشینه نداشتن این عقاید در اندیشه اهل سنت موجب شده است که این سو تفاهم ایجاد شود.

حمل مغرضانه این مسئله هم این است که اینها از اندیشه های سید قطب سو استفاده می کنند چون گروه های تکفیری متفکر برجسته و ایدئولوژی ندارند که نظریه پرداز باشند. گروه های تکفیری اکثراً فارغ التحصیل های فنی مهندسی هستند که وارد این بحث ها شدند. لذا یک گروه های تکفیری متفکر برجسته ای نداشتند لذا او را به نفع خود مصادره کردند.

سید قطب خودش یک مفسر قرآن بوده و یک دور تفسیر قرآن را با نگاه سیاسی و جنبش های اسلامی ارائه کرده است. محمد قطب که برادر سید قطب است و یکی از مفسران اندیشه های اوست، بارها نسبت به این تندروی ها و برداشت های اشتباه از سید قطب واکنش نشان داده است.

سید قطب می کوشید که یک فهم جدید از اسلام در دوره قرن بیستم ارائه کند و بین گروه های مسلمان سازگاری ایجاد کند. به هیچ عنوان در آثار سید قطب بحث هایی مانند تکفیر شیعیان و... نیست. مثلاً در کتاب «فی ضلال قرآن» هیچ گاه دوگانه شیعه و سنی و تکفیر شیعیان بعنوان دشمنان نزدیکتر مطرح نیست. نگاه احترام آمیز او نسبت به اهل بیت مخصوصاً امام حسین در آثار او به چشم می خورد.

لذا حمل به غرض این است که این متفکری که می تواند به نوعی پل ساز باشد و پل و ارتباطی بین تشیع و تسنن ایجاد کند را یک برچسب تکفیر روی آن بزنند و این ظرفیتی که جهان اسلام می تواند برای همگرایی و تقرب بین مذاهب استفاده کند تخریب شود.

|| سید قطب در کتاب معالم فی الطريق دستیابی به حکومت را از مسیر تشکیلات مسلحانه می جوید، آیا این امر خود نوعی تاکید بر خشونت نیست؟

سید قطب یک نقطه آرمانی و معقولی را تعریف می کند که به مثابه یک قله است. یک آرمانشهری را ترسیم می کند و می گوید جامعه اسلامی این نیست که ما الان در آن قرار گرفته ایم. یک وضع موجود و یک وضع مطلوب تعریف می کند و برای گذار از این وضع موجود به وضع مطلوب طبعاً یک حرکت جهشی نیازمند است. اسم این حرکت انقلاب است نه یک رفرم.

بنابراین طبعاً برای رسیدن به آن وضعیت مطلوب با توجه به فاصله زیادی که بین وضع موجود و وضع مطلوب است یک جهش و خیز بلند نیاز است که آن قهراً انقلاب خواهد بود و در مواردی با خشونت توأم است. مانند همان اتفاقی که در ایران افتاد.

ولی به این معنا نیست که این انقلاب به منجر به تکفیر همه مسلمانان شود و به قتل بی گناهان و غیر مسلمانان منتهی شود. بنابراین کاملاً ادبیات او ادبیات متفاوتی است. سید قطب در آثار خود اشاره می کند که کسی که می گوید من مسلمان هستم را تکفیر نکنید.

بنابراین اگر کسی آثار سید قطب و جوهره و کلیت آن را فهمیده باشد، می فهمد که اساس رسیدن به آن جامعه مطلوبی که او ترسیم می کند از راه ایجاد هویت واحد بین مسلمان و یکپارچگی بین آنها است. آنچه که در آثار سید قطب بعنوان ضدیت و دشمن ذکر می شود صهیونیست و سرمایه داری است، نه اینکه دشمن را مردم مسلمان جوامع مختلف مانند عراق و سوریه و ... بدانند.

کاملاً مشخص است که گروه های تکفیری برعکس اندیشه سید قطب دشمن سرمایه داری و صهیونیست را رها کردند و به کشتار مردم مسلمان کشورهای مختلف حتی اهل سنت می پردازند.

گفتگو با سید جواد میری؛

جواد طباطبائی به دنبال باستان گرایی است / بازگشت به گذشته یا بازگشت به خویشتن؟

محمود ابراهیمی سعید



متن زیر مشروح گفتگو با سید جواد میری، عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، در خصوص ایران فرهنگی و همچنین نقد برخی آرای سید جواد طباطبائی است. میری معتقد است: «روشنفکرانی مانند سید جواد طباطبائی در عرصه عمومی یک نوع سرخوردگی پیدا کردند و به دنبال راهکار و آلترناتیوی به نام ایران و ایران گرایی رفتند.» مشروح این مصاحبه را در ادامه می خوانید؛

|| آقای دکتر میری شما در کتاب تحولات قفقاز آورده اید که چه بپذیریم، چه نپذیریم ایران فرهنگی در جهان اسلام خیلی تاثیر گذاشته است. جهت ورود به بحث می خواهم بپرسم دقیقاً ایران فرهنگی مد نظر شما دارای چه ویژگی ها و مولفه هایی است؟

ما وقتی از ایران فرهنگی بحث می کنیم، یک بحث قومی، نژادی یا ناسیونالیستی و یا حتی یک بحث سیاسی نیست. چون وقتی نام ایران فرهنگی می آید، برخی ها فکر می کنند که این یک نگاه امپریالیستی است که منطق بر یک نژاد، قومیت یا یک ایدئولوژی خاصی است که در منطقه در برابر ایدئولوژی های نو ظهوری مانند پان ترکسیم، پان عربیسم و حتی پان اسلامیسم قد علم کرده است و می خواهد یک گفتمان یا یک پادگفتمان را در برابر این ها ایجاد کند.

بحث من اساساً از ایران فرهنگی با این بحث های ایدئولوژیک یا امپریالیستی و یا حتی شوونیستی رابطه ای ندارد. من دنبال ایجاد یک گفتمان سیاسی موازی یا ایدئولوژیک در کنار گفتمان های موجود نیستم. این ها بخش سلبی بحث من است. اما روی ایجاد بحث من این است که اگر در فلات ایران که برخی ها از آن با عنوان غرب آسیا و برخی هم با عنوان اورآسیای بزرگ یاد می کنند که حدود ۲۰-۲۵ کشور را شامل می شود نگاهی بیاندازیم، در این درازنای پنج هزار ساله تاریخی ارتباطات بسیاری شکل گرفته است و مولفه های فرهنگی، نژادی، دینی و حتی ژنتیکی درهم آمیخته است.

این مولفه ها به قدری بوده است که یک سری ارتباطات در حوزه ادبیات، جغرافیا، سیاست، تاریخ و حتی هویت تاریخی در این منطقه شکل گرفته است ولی این بدان معنا نیست که این هویت، یک هویت یک شکل، یکدست، بدون تنوع، بدون تکرار و یکپارچه است.

مثالی در این زمینه می زنم اگر شما امروز به شهر کازان (یا قازان) که پایتخت جمهوری تاتارستان است و در ۶۰۰ کیلومتری مسکو قرار گرفته، بروید و به شهر کاشغر که در شمال غربی چین قرار گرفته و هم مرز جمهوری قزاقستان، تاجیکستان و روسیه است، توجه کنید برای آن ها «دیگری» هویت روسی و چینی است.

این تغییر و تحولاتی که در جهان امروز رخ داده به گونه ای یک بیداری هویتی و یک بیداری تاریخی را در بین اقوام تحت ظلم و ستم استعمارگران (اعم از روسی، چینی و حتی غربی و اروپایی) ایجاد کرده است. حالا این سوژه تاتار وقتی می خواهد خودش را بازنامایی و بازسازی کند، از خودش می پرسد که تاتار یعنی چه؟!

ما وقتی از سوژه تاتاری بحث می کنیم، مقصود چیست؟ یا وقتی از سوژه اوینغوری سخن می گوئیم این سوژه بر چه فلسفه ای مبتنی شده است؟ یا مولفه های سوژه اوینغوری که در برابر سوژه مهاجم چینی قرار گرفته است، چیست؟ در هر دو نقطه که هر دو از ایران سیاسی فاصله جغرافیایی زیادی دارند، می گویند که فلسفه هویتی ما مبتنی بر یک سری شاخص ها است. به عنوان مثال صحبت از تصوف یا فلسفه تصوف می کنند.

اگر نگاه کنید که اندیشه روزان تاتاری و یا اندیشمندان اوینغوری فلسفه تصوف را بر چه ارکانی مبتنی می کنند خیلی جالب است. وقتی آن ها از فلسفه تصوف سخن می گویند، چند شخصیت کلیدی برای آن ها مهم است. عطار نیشابوری، علی شیر نوایی، مولوی، حافظ و نظامی گنجوی شخصیت های برجسته هستند. این پنج تن در سپهر اندیشه دو تا از اقوام بسیار کلیدی ترک که در منطقه اورآسیا قرار گرفته اند (یکی در شمالی ترین نقطه جهان اسلام و دیگری در شرقی ترین نقطه جهان اسلام) همه این ها وقتی می خواهند هویت خودشان را بازسازی کنند به آن چیزی برمی گردند که ما به آن عرفان یا تصوف می گوئیم.

وقتی سخن از ایران فرهنگی می شود، بحث ما یک بحث سیاسی نیست بلکه مقصود ما یک حوزه فرهنگی است که این حوزه فرهنگی در طول سالیان دراز یک شخصیت هم گرا پیدا کرده است

این ها با کدام کانون اندیشه ای در ارتباط هستند؟ این کانون اندیشه ای ایران است. درست است که اسلام خیلی مهم است ولی آن نوع از اسلام را هم که این اقوام با آن در ارتباط هستند از فیلتر ایران، و عرفان و تصوف ایرانی گذشته است.

این جاست که من فکر می کنم وقتی سخن از ایران فرهنگی می شود، بحث ما یک بحث سیاسی نیست بلکه مقصود ما یک حوزه فرهنگی است که این حوزه فرهنگی در طول سالیان دراز یک شخصیت هم گرا پیدا کرده است. البته استعمار چین، روسیه و حتی انگلستان به گونه ای عمل کرده که ضربات هولناکی به بدنه و پیکره این حوزه فرهنگی وارد شده است. ولی چون قدرت این حوزه بر اساس قراردادهای سیاسی نبوده، با تغییر و دگرگونی ساحت های سیاسی این حوزه هم از بین نرفته، بلکه تقویت هم شده است. در حالت کلی مقصود ما از ایران فرهنگی این است.

|| سید جواد طباطبائی چندی پیش طی یک سخنرانی به نوعی در صدد برآمده بود که در تبیین مفهوم ایران شهری خود به نفی و حتی تحقیر سایر منظومه های فرهنگی موجود در منطقه خاورمیانه بپردازد. شما در نقد نفی انیرانی («انیران» (Aneran) به معنای غیر ایرانی، اصطلاحی قوم شناختی در زبان پارسی میانه (پهلوی) است که به سه طور عام، به دشمنان سیاسی و مذهبی ایران و آیین زرتشت اطلاق می شد) و بزرگنمایی ایرانی طباطبائی چه می گوئید؟

من فکر می کنم قبل از اینکه در صدد پاسخ دادن به آقای سید جواد طباطبائی باشیم، باید به این نکته توجه کنیم

که این گفتمان یا استدلال آقای طباطبائی یک جنبه روان شناختی دارد. یک واقعیتی هست که بعد از استقرار جمهوری اسلامی در ایران، یک سری وعده ها و ایده آل ها داده شد.

این کاستی هایی که در نظام سیاسی ایران وجود دارد یک حالت سرخوردگی ایجاد کرده است و این سرخوردگی در بین اقشار مختلف جامعه و مشخصاً در بین روشنفکران، گرایش های متفاوتی را به وجود آورده است

اینکه چقدر از این ایده آل ها و وعده ها توانسته به منصه ظهور برسد یک بحث جداگانه است ولی خود این کاستی هایی که در نظام سیاسی ایران وجود دارد یک حالت سرخوردگی ایجاد کرده است و این سرخوردگی در بین اقشار مختلف جامعه و مشخصاً در بین روشنفکران، گرایش های متفاوتی را به وجود آورده است. بعضی ها معتقدند این گفتمان امت سازی که در جمهوری اسلامی وجود داشته و قرار بوده به عنوان یک الگوی اتزناسیونال و فراملی حداقل در جهان اسلام باید مطرح شود، به حقیقت نپیوست.

ما وقتی می خواهیم گفتمان سازی کنیم، در خلا که این کار را انجام نمی دهیم در جهان بازیگران متفاوتی وجود دارند و هر بازیگری برای خودش منافع و مصالحی دارد. برای بازیگران منطقه ای در کنار بازیگران جهانی مفهوم امتی را که گفتمان جمهوری اسلامی مطرح می کرد، مشکل ساز و نامطلوب بود. به خاطر اینکه در برابر چنین گفتمانی سد سکندری ایجاد کنند مسائلی مختلفی را مثل جنگ، ترور و تحریم به وجود آوردند و در این میان نظریه پردازانی نظیر مطهری، بهشتی، شهید صدر و امام موسی صدر و ... را هم داشتند و جامعه ایرانی هم توانست کسانی را در تراز آن ها تولید یا به جامعه اسلامی معرفی کند که این ها بتوانند فضاهای نوین را مطرح کنند.

گروهی از روشنفکران به این صرافت افتادند که اساساً یکی از مشکلات بنیادین ما این است که دنبال گفتمان امت سازی هستیم و باید به همان گفتمان ناسیونالیسم بازگردیم ولی این ناسیونالیسم را به گونه ای تعریف کردند یا دارند تعریف می کنند که تا حدودی با باستان گرایی در گفتمان هایی که امثال پورداوود داشتند یا گفتمان هایی که در اواسط دوره رضاشاه پهلوی شکل گرفته بود قرابت و ویژگی های دارد.

شما گاهی می توانید ناسیونالیسم را این گونه معنا کنید که ما در یک واحد سیاسی قرار گرفته ایم این واحد سیاسی از اقوام متنوعی شکل گرفته است و در برابر این واحد سیاسی

هم بخش اعظم آن‌ها شیعیان اسماعیلی هستند، شیعیان دوازده امامی کم‌ترند و بخشی هم اهل تسنن هستند و ضدیتی با ایران ندارند.

در ترکمنستان هم بنا به دلایلی ظرفیت همگامی با ترکیه وجود ندارد. ازبکستان و قزاقستان هم مسائل داخلی خودشان را دارند که به تفصیل می‌توان در مورد هر کدام از این‌ها به تفصیل سخن گفت و تفاوت‌های این‌ها را با ترکیه بیان کرد.

یکی از کارهایی که بعد از فروپاشی شوروی رخ داد و به گونه‌های جلوی پیشرفت و توسعه ترکیه را گرفت این نقش «برادر بزرگ‌تر» ترکیه بود که خودش را به عنوان محور تعریف می‌کرد و نهایتاً امروز ترکیه توانسته در قسمت بازار و آن هم به صورت محدود و ساختن چند دانشگاه موفق شود.

بازیگران اصلی در این منطقه به شکل سنتی ایران و روسیه و بازیگران جدید هم چین و آمریکا هستند و ترکیه هم تا حدودی یکی از بازیگران است ولی بازیگر اصلی آنجا امروزه ترکستان بزرگ نیست. بازیگر اصلی و خطرناک در آنجا وهابیت سلفی است.

اگر قرار باشد ما یک استراتژی تعریف کنیم به جای اینکه ترکیه را به ضد خود تبدیل کنیم باید همراه خودمان داشته باشیم و روس‌ها را به گونه‌ای و چینی‌ها را هم به دلایلی همراه کنیم. آنجا عربستان و این نیروهای سلفی هستند که قارچ‌وار در این منطقه وسیع خودشان را بازسازی می‌کنند و نوعی از اسلام را دارند تبلیغ می‌کنند که با اسلام سنتی که در آنجا بیشتر رنگ و بوی عرفان و تصوف دارد، زاویه گرفته است.

تا جایی که من مطلع شدم سیدجواد طباطبایی قفقاز را به قفقاز جنوبی تقلیل داده است و از آن مهم‌تر قفقاز جنوبی را به جمهوری آذربایجان محدود کرده است. در حالی که قفقاز منطقه وسیع‌تری از قفقاز جنوبی است

طرف دیگر قضیه به مسئله‌ای برمی‌گردد که آقای سیدجواد طباطبایی در مورد قفقاز اتخاذ کرده است. تا جایی که من مطلع شدم ایشان قفقاز را به قفقاز جنوبی تقلیل داده است و از آن مهم‌تر قفقاز جنوبی را به جمهوری آذربایجان محدود کرده است. در حالی که کسی اگر مقداری از جغرافیا و مقداری از وضعیت سیاسی این منطقه اطلاع داشته باشد، می‌بیند که قفقاز منطقه وسیع‌تری از قفقاز جنوبی است. تنها در قفقاز شمالی هفت جمهوری وجود دارد. چچن، اینگوشتیا، کاباردینا بالکاریا یا بلغاریا، اوستیای شمالی، چرکسیا و از این سمت داغستان و دو منطقه دیگر که روس‌ها این دو منطقه را بنا به دلایلی از منطقه قفقاز سنتی جدا کرده‌اند یکی از آن‌ها منطقه کرازنودار و دیگری منطقه استاوروپل است که در بین جمهوری‌های قفقاز قرار ندارند ولی هم از نظر بافت فرهنگی و هم از نظر بافت جمعیتی، مسلمانان بسیاری در این دو تا جمهوری دارند زندگی می‌کنند که این‌ها در آن منطقه قفقاز بزرگ قرار می‌گیرند.

نگاه آقای سیدجواد طباطبایی چون به گونه‌ای در تقابل با جمهوری آذربایجان قرار دارد به نظر می‌آید در پس ذهن خود این را به جمهوری آذربایجان تقلیل داده کانه قفقاز فقط همین جمهوری آذربایجان است. ارمنستان، گرجستان، آبخازیا و دیگر مناطق را جزو قفقاز به حساب نیآورده است. من در کتاب تحولات در قفقاز شمالی و تاثیر آن بر امنیت ملی این موضوع را کمی باز کرده‌ام. این‌ها مسائلی است که آن‌ها ترکستان بزرگ را زیر سوال می‌برد و در ایده‌های ترک‌ستیزی و عرب‌ستیزی امثال آقای طباطبایی این موضوعات دقیقاً بررسی نشده است.

آقای دکتر داوود فیرحی معتقد است که اساساً اندیشه ایران‌شهری بالذات وجود ندارد و آقای طباطبایی با طرح نادرست این

طباطبایی عقبه تاریخی ایران را ندارد ولی این شعور را پیدا کرده است که در دنیای امروز خودش را با شرایط موجود انطباق بدهد و بتواند از مدیریت مدرن برای استمرار، نهادینه کردن و تدبیر امور استفاده کند ولی وقتی به فرودگاهی که در ایران است نگاه می‌کنید می‌بینید که یک مدیریت سنتی واپس‌گرا که هیچ اثری از آن امپراتوری بزرگ که شرق و غرب عالم را می‌چرخاند، وجود ندارد.

کار روشنفکر باید این باشد که بین از خودبیگانگی و خودشیفتگی مضاعف راه میانه‌ای را برگزیند که بتواند هم امورات خودش را سازماندهی کند و هم با دیگران در یک حالت داد و ستد قرار بگیرد.

کار روشنفکر یا یک استراتژیست این نیست که برای گذشته ما نسخه بپیچد باید نسخه‌ای بپیچد که مردم امروز بتوانند امورات خودشان را بگذرانند. درست است که البته شدن (از خود بیگانه شدن) چیز خیلی بدی است ولی خودشیفتگی هم چیز بدی است یعنی کار روشنفکر باید این باشد که بین از خودبیگانگی و خودشیفتگی مضاعف راه میانه‌ای را برگزیند که بتواند هم امورات خودش را سازماندهی کند و هم با دیگران در یک حالت داد و ستد قرار بگیرد.

به همین خاطر من سخنان آقای سیدجواد طباطبایی را ناشی از عدم آگاهی نسبت به اموری که امروز در جهان وجود دارد، می‌دانم. ایشان در یک سخنرانی در سمپوزیم قفقاز می‌گویند که در بعضی از دانشگاه‌های ترکیه دارند پروژه‌هایی را انجام می‌دهند و اتفاق فکری دارند که ترکستان بزرگ را تاسیس کنند و بعد به گونه‌ای ایران را به تجزیه سوق دهند و ایران را تضعیفش کنند!

با همه اختلافات استراتژیکی که ممکن است بین ایران و ترکیه در مورد سوریه، عراق و مناطق دیگر وجود داشته باشد، ولی واقع امر این است که ایران و ترکیه امتداد فرهنگی همدیگرند و این‌ها حتی اگر بخواهند، هیچ‌گاه نمی‌توانند همدیگر را احیا کنند. حالا سوال این است که ترکستان بزرگ قرار است کجا شکل بگیرد؟ ترکستان بزرگ به منطقه آسیای مرکزی و قفقاز و به ویژه جمهوری آذربایجان اشاره دارد.

اگر کسی به این مناطق رفته و از نزدیک دیده باشد هیچ‌گاه چنین حرفی را نمی‌زند شاید یکی از سنتی‌ترین و «ترک‌ترین» اقوام و ملت‌ها در آسیای مرکزی قرقیزها باشند که از نظر جغرافیایی هم مقداری با ما فاصله دارند، چون ما با قرقیزستان مرز مشترک نداریم بین ما و آن‌ها افغانستان و تاجیکستان وجود دارد.

در سفرهای مطالعاتی‌ای که من به قرقیزستان داشتم جالب است که وقتی آن‌ها می‌فهمند شما از ایران هستید به جای اینکه بگویند ما ترک هستیم و شما ایرانی هستید، می‌گویند که دلایل بسیاری وجود دارد که زبان ما با زبان اوستایی گره خورده است و بخشی از کلماتی که امروزه در زبان قرقیزی استفاده می‌شود، برخلاف تصور عامه ریشه اوستایی دارد.

حالا ممکن است این موضوع از لحاظ علمی هم خدشه‌پذیر باشد ولی جالب است که قرقیزهای امروز و جامعه قرقیزستان بعد از ۸۰ یا ۱۰۰ سال روسیفی شدن، امروز که می‌خواهند هویت خودشان را بازتعریف کنند آن را در برابر یا ضد ایران تعریف نمی‌کنند و این واقعیت امروز جامعه قرقیزستان است.

اینکه شما امروز بنشینید و بر اساس توهمات خودتان یک موضوعی را تصور کنید و بعد آن را به عنوان یک تئوری و استراتژی تعریف کنید این‌ها به جای اینکه راهکار باشد، راه‌چاه است. در منطقه آسیای مرکزی پنج جمهوری وجود دارد جمهوری‌های قرقیزستان، ازبکستان، ترکمنستان، قزاقستان و تاجیکستان.

در تاجیکستان اساساً زبان فارسی زیاد رواج دارد و از نظر دینی

واحدهای سیاسی دیگری با پارامترهای خودشان وجود دارند. حالا ما چگونه هویت ملی خودمان را با حفظ تنوع و کثرتی که وجود دارد تقویت یا همگن کنیم؟ گاهی هم برخی‌ها این‌گونه نگاه نمی‌کنند و نگاه باستان‌گرایانه دارند.

من صحبت‌هایی را که آقای سیدجواد طباطبایی می‌کند، بیشتر ناشی از یک عکس‌العمل روان‌شناختی می‌بینم که اتفاقاً در جامعه و در بین برخی از اقشار به دلایلی این عرب‌ستیزی و حتی با درصد خیلی کم ترک‌ستیزی وجود دارد.

البته اگر به بطن جامعه ما نگاه کنید، جامعه ما خیلی ترک‌ستیز نیست. مثلاً آمار توریسم و مسافرائی که از ایران به ترکیه می‌روند با آمار مسافرائی را که به کشورهای عربی می‌روند اصلاً قابل مقایسه نیست. ما شاید بعد از روسیه دومین کشور بزرگ توریستی باشیم که به ترکیه مسافر می‌فرستیم. اگر اشتباه نکنم سالیانه پنج میلیون و ۷۰۰ هزار توریست فقط از ایران به ترکیه می‌روند. این تعداد برای روسیه قبل از تنش‌های مسکو و آنکارا هفت میلیون بود.

در مجموع ایرانی‌ها به مفهوم عام زیاد ترک‌ستیز نیستند ولی عرب‌ستیزند و چون جمهوری اسلامی گفتمان خودش را بر مفهوم اسلام سیاسی مبتنی کرده بود، ناکارآمدی یا ناکارایی سیستم و حتی ممکن است برخی رفتارهای نامطلوب همه به پای اسلام نوشته شود. اتفاقاً اگر نگاهی به تاریخ‌نگاری مدرن خودمان ببینیم از اواخر دوره قاجار حتی در اشعار و ایرج میرزا و بعد در ادبیات در نوشته‌های صادق هدایت و بعد کسانی نظیر احمد کسروی و پورداوود می‌بینیم که یک انگاره عرب‌ستیزی در پس ذهن جامعه ما وجود دارد و به نظر می‌آید آقای سیدجواد طباطبایی از این انرژی یا ناخودآگاهی جمعی استفاده می‌کند و این را در قالب ایرانیت و انیرانیت خودش تعبیر می‌کند و جالب است که این را به گونه‌ای تقلیل می‌دهد به مفهومی با عنوان «فارس بودن» در حالی که هویت ملی ایران یک هویت بسیار پیچیده‌ای است و یک‌ضلعی نیست.

آگویا سیدجواد طباطبایی در قامت یک نظریه‌پرداز الحاق‌گرای ناسیونالیست ظاهر شده است؛ به گونه‌ای که دیگران را تحقیر می‌کند و ایرانی بودن را توصیف و ایران را به مثابه یک امپراتوری بزرگ در نظر می‌گیرد و صاحبان این امپراتوری را عاقل می‌داند و دیگران را جاهل.

من فکر می‌کنم کسانی که به این گفت‌وگوها دامن می‌زنند یقیناً از واقعیات جهان معاصر بی‌اطلاع هستند. اگر شما از همین تهران به کشورهای بروید که آقای سیدجواد طباطبایی می‌گوید این‌ها اصلاً کشور نیستند (مشخصاً امارات متحده عربی) وقتی وارد فرودگاه دبی می‌شوید، تقریباً مثل یک شهری است که شما باید حداقل چهار یا پنج روز در این فرودگاه بچرخید تا بتوانید همه فرودگاه را ببینید. چیزی که توجه را جلب می‌کند این است که تنها این‌گونه نیست که آنجا فقط یک ساختمانی شکل گرفته است، وقتی به کارکنان این فرودگاه عظیم نگاهی می‌اندازیم می‌بینیم که از رنگ‌ها و نژادها و کشورها و ادیان مختلف در پوشش‌های گوناگون در این فرودگاه کار می‌کنند.

حالا آن فرودگاه را با فرودگاه به تعبیر آقای طباطبایی امپراتوری ایران زمین مقایسه کنید به یک نتیجه می‌رسید، اینکه این فقط تفاوت دو شیوه ساختمان‌سازی نیست بلکه تفاوت دو بینش است. یک بینش این‌گونه شکل گرفته است که ما در یک دنیایی زندگی می‌کنیم که تکرر جزئی از آن است با اینکه امارات متحده عربی به گفته آقای

|| اجازه بفرمایید به بحث نقد آرای سیدجواد طباطبایی برگردیم. گویا آقای طباطبایی اینک از قامت یک روشنفکر و دانشگاهی خارج شده است و رسماً در قامت یک ایدئولوگ سخن می‌گوید و از نوعی استراتژی بحث می‌کند که به نوعی ترویج ناسیونالیسم ایرانی است. این استراتژی وابسته به کدام جریان است؟ ایشان به گونه‌ای این رویه را در پیش گرفته است و اقوام غیرفارسی ایرانی را در جاهای مختلف تخریب و تحقیر کرده است.

من می‌خواهم این موضوع را یک طور دیگر باز کنم. من فکر می‌کنم سرخوردگی‌ای که امثال آقای سیدجواد طباطبایی در عرصه عمومی پیدا کردند و وقتی به این نتیجه رسیدند که نمی‌توانند سازوکارهای دموکراتیک و یک دولت توسعه‌گرا را در ایران ببینند و یا به‌زعم آن‌ها نمی‌شود در نزدیکی‌ها در افق ظهور یک دولت دموکراتیک با سازوکارهای یک جامعه مدنی را در ایران دید و از سوی دیگر به‌زعم این‌ها اسلام سیاسی یک پروژه شکست‌خورده است به‌دنبال راهکار و آلترناتیوی به‌نام ایران و ایران‌گرایی رفتند که اولاً پشتیبانی مردم را دارد. مثلاً در برخی از مناطق ایران در روز تولد کوروش مردم

از ایرانیان و ایران‌هراسی‌ای که از سوی بخشی از اعراب وجود دارد، موضوع تشیع خیلی پررنگ‌تر است.

چون ایران مخصوصاً بعد از پایان جنگ ایران و عراق، در ایده امت اسلامی نتوانست دست بالا را بگیرد بلکه اقلیت‌هایی به این ایده یا به گفتمان اسلام سیاسی امت‌محور پیوستند، گروه‌های مبارزی ایجاد شد که با حکومت‌های خودشان هم مخالف بودند (مثلاً در عربستان، تونس، مصر) این باعث شد که برای ایجاد مانع در برابر این گفتمان امت‌محوری جمهوری اسلامی، آن‌ها گفتمان‌های دیگری را علم کردند.

عجم در ذهن عرب‌ها همواره یک «دیگری» ای بوده که همیشه به‌عنوان یک دیگری منفور در ناخودآگاه ممکن عرب بادی‌نشین قرار داشته است که امروز یک فضای وسیع‌تری را هم اشغال کرده است. ما امروز تبعات این رافضی و صفوی خطاب کردن و این سیمولیشن‌های موازی را که در برابر گفتمان امت‌محور جمهوری اسلامی ایجاد کردند می‌بینیم. برای همین است که دعوی بین ایران و عربستان در رابطه با تقسیم سیاسی خاورمیانه، تبدیل به یک دعوی فرقه‌ای شده است. اگر عربستان موفق به این کار شود، می‌تواند به‌گونه‌ای جهان

اندیشه‌ها به ساخت بنایی بی‌بنیاد پرداخته که در نهایت به ظهور مکتب ایرانی در عرصه سیاست ایران منجر شده است. نظر شما در این رابطه چیست؟

ببینید برخی مواقع قرابت‌ها لفظی است تا مبنایی. اگر قرار است آقای طباطبایی را نقد کنیم باید نقد منصفانه‌ای داشته باشیم. چون آقای طباطبایی به‌عنوان فیلسوفی که مشرب هگلی دارد مباحثی بسیار کلیدی در حوزه امتناع تفکر در فضای ایران مطرح کرده است و چون می‌خواهد برای این امتناع تفکر راه برون‌رفتی داشته باشد الگو یا پارادایمی را به‌عنوان ایران‌شهری مطرح می‌کند.

من خیلی هم با سخنان آقای فیرجی موافق نیستم که ایران‌شهری بالذات بنیانی ندارد. چون تاریخ ایران نشان می‌دهد که در این سرزمین یک ایده حکومت کلان وجود داشته است این را من نمی‌گویم و هگل هم پیش از من بیان کرده که اصلاً ایده State یا ایده حکومت کلان از آن ایرانیان بوده است و این را در پروسه تاریخی، ایرانیان به منصفه ظهور رسانده‌اند.

هر موقع ایرانیان توانسته‌اند مرکزیت و قدرتی بیابند به‌دنبال احیا و گسترش ایران‌شهری بوده‌اند اصلاً ما وقتی مفهوم ایران را به کار می‌بریم ایران یک مفهوم سیاسی صرف نیست اساساً ایران مثل هند یک قاره فرهنگی است

حالا اگر تداوم نداشته و در دوره‌های تاریخی مختلف در آن انقطاعی ایجاد شده، ولی هر موقع ایرانیان توانسته‌اند مرکزیت و قدرتی بیابند به‌دنبال احیا و گسترش ایران‌شهری بوده‌اند. اصلاً ما وقتی مفهوم ایران را به کار می‌بریم ایران یک مفهوم سیاسی صرف نیست اساساً ایران مثل هند یک قاره فرهنگی است. هند به‌معنایی که سوئیس کشور است، یک کشور محسوب نمی‌شود. شاید در اروپا هم ایتالیا و یونان مثالی برای این موضوع باشد. من از این منظر فکر می‌کنم نباید بحث‌های آقای طباطبایی را بی‌منا دید ولی وقتی این‌ها مینا در پی یافتن مصداق‌ها است سخنانی مطرح می‌شود که این حرف‌ها مبنای واقعی ندارد و گمان من این است که اطلاع ایشان از وضعیت ترکیه امروزی، جهان عرب و آسیای مرکزی و پیچیدگی‌های امروز چین و روسیه و منطقه قفقاز شمالی و جنوبی به‌روز نیست. شاید به‌گونه‌ای در امتداد نگاه‌های مرحوم عنایت‌الله رضا است که ایشان یک‌سری مطالعات کتابخانه‌ای دست اول انجام داده بود.

اگر امروز بخواهیم در مورد استراتژی‌هایی که مثلاً ترکیه ممکن است داشته باشد یا استراتژی‌هایی که ممکن است عربستان در مورد تحدید و تخریب حوزه نفوذ ایران دارد صحبت کنیم صرفاً رجوع به اطلاعات کتابخانه‌ای نمی‌تواند به ما کمک کند.

ما به یک نگاه آن‌تروپولوژیکال و جامعه‌شناختی داریم که به‌صورت میدانی ورود پیدا کنیم و در این مناطق مطالعه داشته باشیم. بافت جمعیتی اینجا را بشناسیم و بافت سیاسی - فرهنگی این‌ها را از نزدیک در بین اقشار مختلف (روحانیون، دانش‌جویان، روستایی و شهری و...) لمس کنیم و به زبان‌های این‌ها اشراف داشته باشیم.

کسی که می‌خواهد در منطقه اورآسیای بزرگ و در منطقه جهان عرب حرکت کند قطعاً باید زبان عربی، روسی، چینی، ترکی و لهجه‌های مختلف زبان ترکی (قرقیزی، اویغوری و...) را بداند. در این صورت است که می‌تواند یک استراتژی کلان تعریف کرد. چون یکی از ویژگی‌های استراتژی این است که باید چشم‌اندازهایی را تعریف کند که این چشم‌انداز مبتنی بر تدابیر واقعی و ملموس باشد نه مبتنی بر توهمات و مطالعات کتابخانه‌ای.

|| فکر می‌کنم در موضوع عرب‌ستیزی بخشی



جمع می‌شوند و ازدحامی به‌وجود می‌آید و کوروش یک حالت اسطوره‌ای یافته و فضای مجازی هم به این اسطوره شهری دامن می‌زند. اگر در طول تاریخ بگردید شاید دو سخن مستند از کوروش وجود ندارد ولی سخنان و پندهای کوروش به کرات گفته می‌شود مثلاً از ارد بزرگ در مورد کوروش فکت می‌آورند.

به‌نظر می‌آید چون این سرخوردگی در جامعه ایران ایجاد شده است بنابراین پروژه آقا سیدجواد طباطبایی را می‌توان برآیند سوژه سرخورده ایرانی مطرح کرد. یعنی سوژه معاصر ایرانی در عرصه سیاسی به یک انقلاب بزرگ دست زده است، ایدئولوگ‌های این انقلاب در ابتدا می‌خواستند طرح نوینی را در جهان درآندازند و این طرح بزرگ به‌عنوان یک ایده تمکن جدید در جهان اسلام توانسته جهان‌شمول شود.

اگر چه پیشرفت‌های زیادی هم داشته است اما این ایده در مرزهای سیاسی خودش محدود شد و این سرخوردگی

تسنن را وهابیزه کند و جهان تسنن وهابیزه شده را در برابر ایران شیعی قرار بدهد و ایران را از یک کشور متنوع‌الادیان به یک کشور مشخصاً شیعی تقلیل بدهد و به‌جای اینکه از ایران به‌عنوان یک کشور متنوع‌الاقوام بحث کند، ایران را به عجم تقلیل دهد.

عجم در ذهن عرب‌ها همواره یک «دیگری» ای بوده که همیشه به‌عنوان یک دیگری منفور در ناخودآگاه ممکن عرب بادی‌نشین قرار داشته است که امروز یک فضای وسیع‌تری را هم اشغال کرده است. این‌ها پروژه‌های عربستان است و تا حدودی در برخی از مناطق و حتی در مناطق بسیار دور از خاورمیانه این را می‌بینیم.

مثلاً شما اگر به مالزی بروید با اینکه این کشور یک الی دو میلیون شیعه بیشتر ندارد به‌نوعی ایران‌هراسی، شیعه‌هراسی و رافضی خطاب کردن در این کشور وجود دارد و این به یمن سرمایه‌گذاری‌های بسیار حساب‌شده در وهابیزه کردن افکار عمومی جهان تسنن است.

می شود؟

واقعیت این است که ایده جنگ تمدن‌ها قبل از اینکه یک ایده آکادمیک مبتنی بر تحقیقات میدانی و درک عمیق از مفهوم ادیان جهانی باشد، ماحصل یک استراتژی نومحافظه کارانه سیاسی بود که اتفاقاً به جای اینکه بیايد یک حقیقتی را ترسیم کند داشت یک نقشه راهی را تزریق می کرد که برای اینکه آمریکا بعد از فروپاشی شوروی و پایان جنگ سرد بتواند نظام سیاسی و سلطه خودش را در جهان بدون شوروی و بلوک شرق تحمیل کند نیاز به یک تغییر استراتژی و نیاز به یک تغییر بازی دارد تا بتواند بازگیران نوظهور را مرعوب و سازوکارهای خودش را نهادینه کند.

چون این نظام سیستم جهانی بعد از پایان جنگ جهانی دوم شکل گرفت و بسیاری از کسانی که بعد از جنگ جهانی دوم برای خودشان به عنوان بازیگران سیاسی اصلی حقوقی قائل شدند زائیده وقایع پس از جنگ جهانی دوم بودند. آمریکا بعد از فروپاشی شوروی و نابودی بلوک شرق دنبال یک نظام تک بعدی رفت. اتفاقاً قبل از اینکه ما نظریه هانتینگتون را به عنوان یک مطالعه تطبیقی تمدنی آن گونه که تئوری بی یا شریعتی آورده اند، ببینیم باید یک مانعیت سیاسی نومحافظه کار تلقی کنیم. وقتی این گونه در نظر گرفتیم نوع برخورد ما با این ایده به گونه دیگری خواهد بود.

اگر ما بخواهیم در جهان امروز حرکتی داشته باشیم و بتوانیم به سمت توسعه همه جانبه برویم به جای اینکه رویکردهای سیدجواد طباطبایی را در رابطه با مفهوم ایران داشته باشیم که مفهوم زبان را به یک عنصر ملی تقلیل می دهد، باید دنبال راه دیگری باشیم.

ما چهار مفهوم در حوزه مطالعات زبان داریم. یکی مفهوم زبان مادری، دیگری زبان ملی، دیگری زبان رسمی و دیگری هم زبان مشترک است. اگر این چهار مفهوم از همدیگر تمییز داده نشود ما به همان مغالطه ای می افتیم که سیدجواد طباطبایی در نگرش به زبان های دیگر افتاده است

ایران یک کشور چندقومی است و این چندقومی بودن مسئله چندزبانی را مطرح می کند. چیزی که حس می کنیم آقای سیدجواد طباطبایی به آن توجه نکرده است تمایزی است که ما باید بین چهار مفهوم بسیار کلیدی قائل شویم. ما چهار مفهوم در حوزه مطالعات زبان داریم؛ یکی مفهوم زبان مادری، دیگری زبان ملی، دیگری زبان رسمی و دیگری هم زبان مشترک است. اگر این چهار مفهوم از همدیگر تمییز داده نشود ما به همان مغالطه ای می افتیم که سیدجواد طباطبایی در نگرش به زبان های دیگر افتاده است.

ایران که مثل آلمان دارای یک زبان نبوده است چون الگوی دولت - ملت آلمانی یا فرانسوی مبتنی بر یک زبان بوده است که زبان ملی محسوب می شود. در ایران زبان های ترکی، عربی، گرجی، گیلکی، بلوچی، ترکمنی، ازبکی، تالشی و... زبان های غیرملی که نیستند این ها زبان های ملی هستند و اتفاقاً جالب است بدانید مفهوم زبان ملی اگر به معنای قرآنی آن در نظر بگیریم زبان اکثریت ملت ایران، عربی است.

ولی اگر به معنای مدرن در نظر بگیریم در پهنه واحد سیاسی ایران امروز زبان ملی تمامی این زبان های است که ما اشاره کردیم و اتفاقاً اگر قرار است فرهنگستانی هم به وجود بیايد این فرهنگستان نباید فقط فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی باشد، بلکه باید فرهنگستان زبان های ملی باشد که هر کدام از این زبان ها در آن تدریس، تدوین و قاعده مند شود تا از ظرفیت آن ها بهره بگیریم.

چون در طول تاریخ نشان داده شده است که زبان ها

را ایجاد کرد که ما نتوانستیم این اسلام جهان شمول را مطرح کنیم. برخی ها از این فضای سرخوردگی دنبال این هستند که این سوژه سرخورده را چگونه بازسازی کنند؟ اینجا است که شاید راه من و راه سیدجواد طباطبایی متباین باشد.

سیدجواد طباطبایی به دنبال برگشت به گذشته و به یک سوژه باستان گراییه است اما من متقدم ما نیاز به بازگشت به خویشتن داریم تفاوت این دو در این است که «بازگشت» به معنای «برگشت به گذشته» نیست بلکه باز یافتن سوژه ایرانی در نسبت با جهان معاصر و میراث ایرانی است که این میراث ایران هم دارای تنوع های زیادی است و هم شامل ایرانی پیش از اسلام و هم ایرانی پس از اسلام، ایرانی پیش از تشیع و پس از تشیع و هم ایرانی پیش از مدرنیسم و هم ایرانی مدرن می شود. من فکر نمی کنم حالا که بعد از چهار دهه ما به این نتیجه رسیده ایم که ایده امت محوری را در جهان اسلام نتوانستیم با قرائت جمهوری اسلامی نهادینه کنیم باید به سمت باستان گرایی یا به سمت ضدیت با عربیت و ترکیت عدول کنیم. بلکه راه عبور فهم مکانیسم های شکست بوده است

چنین پیچیدگی ای وجود دارد که سوژه ایرانی باید نسبت خودش را با این اضلاع مشخص کند و کار اندیشمند و روشنفکر می تواند این باشد که این نسبت ها را بازسازی کند و از آن مهم تر راه عبور از سرخوردگی، بازگشت به عالم باستان و الگوی ایران شهری نیست بلکه فهم و درک جهان معاصر و پرداختن سازوکارهای نظام دموکراتیک در دل جمهوری اسلامی تعیین کردن و بازخوانی کردن است. من فکر نمی کنم حالا که بعد از چهار دهه ما به این نتیجه رسیده ایم که ایده امت محوری را در جهان اسلام نتوانستیم با قرائت جمهوری اسلامی نهادینه کنیم باید به سمت باستان گرایی یا به سمت ضدیت با عربیت و ترکیت عدول کنیم. بلکه راه عبور فهم مکانیسم های شکست بوده است.

چه عواملی باعث شده که ما نتوانیم سازوکارهای دموکراتیک را در ایران پیاده کنیم؟ دموکراتیک هم به معنای سکولار یا ضداسلام شدن نیست بلکه با قرائتی که من ارائه دادم ما وقتی از اسلام گرایی صحبت می کنیم نباید این گونه تصور کنیم که اسلام گرایی فقط یک قرائت دارد و آن قرائت فقهی است حداقل پنج قرائت مختلف از اسلام گرایی وجود دارد و هر کدام از این ها هم جریان های خاص خودشان را داشتند.

ما یک اسلام گرایی فقهی، یک اسلام گرایی دموکراتیک، یک اسلام گرایی لیبرالی، یک اسلام گرایی سوسیالیستی و یک اسلام گرایی سلفی داریم. ما الان در جهان اسلام یک رقیب سرسخت سلفی داریم که می خواهد کل جهان اسلام را به دوران سلف برگرداند که پروژه «برگشت» را مد نظر دارد و اتفاقاً من اینجا قرابت زیادی بین پروژه آقای سیدجواد طباطبایی و سلفیون می بینم.

آن ها سلف را سلف صالح مدینه می بینند آقای سیدجواد، سلف را باستان می بیند در حالی که راه به پیش این است که در جهان اسلام چگونه می شود نوعی قرائت از اسلام گرایی را مطرح کرد که با سازوکارهای دموکراتیک همخوانی داشته باشد.

این پروژه ای است که می تواند هم همگرایی را در جهان اسلام بیشتر کند و هم سازوکارهای حکومت را در کشورهای اسلامی دموکرات تر کند نه اینکه بربرها در آفریقا به دوران باستان خودشان، ایرانیان به دوران باستان خود و اعراب و ترک ها هم به دوران باستان خود برگردند. واقع امر جهان امروز چیز دیگری است.

آیا این وضعیت به نبرد تمدن ها منجر

از ظرفیت همدیگر استفاده می کنند. آن چیزی که ما می توانیم از منظر سیاسی به آن نگاه کنیم جایگاه زبان رسمی است. یعنی اینکه آیا منابع مالی، ساختارهای نهادی، آموزش عالی، آموزش و پرورش آن قدر رشد کرده که ما بتوانیم چند تا زبان رسمی داشته باشیم؟

برخی ها می گویند مثلاً سوئیس چهار زبان رسمی دارد دلیل این امر این است که سوئیس ظرفیت بالایی دارد. شما نمی توانید سوئیس را با ایران مقایسه کنید.

ما می توانیم بگوییم سیاست هایی را که در مورد زبان رسمی می گذاریم چگونه باید باشد؟ اینجا سیاستگذاران می توانند سیاستگذاری کنند اما روشنفکران وقتی در مورد هویت ایرانی صحبت می کنند این نکته را نباید فراموش کنند که هویت ایرانی مساوی با زبان رسمی نیست و جالب است که بدانید فراسوی مرزهای سیاسی و همان ایران فرهنگی ما یک زبان مشترکی هم داشتیم که شامل سه زبان ترکی، فارسی و عربی بوده است و بعد از ورود روس ها و چینی ها به این منطقه دو زبان روسی و چینی هم به این اضافه شده است.

یعنی اگر شما امروز به منطقه آسیای مرکزی و منطقه قفقاز شمالی و جنوبی نگاه کنید، بسیاری از مردم ممکن است زبان مادریشان قریزی، اینگوشی، چچنی یا ترکی باشد ولی تابعیت روسی داشته باشند و زبان مشترکشان هم روسی است. در این پهنه زبان فارسی به همراه زبان ترکی و عربی و بعد از دوران مدرن زبان چینی و روسی زبان های مشترک بوده اند.

شما اشاره کردید که در ایران چندین زبان ملی وجود دارد و تعدادی از آن ها را هم برشمردید و گفتید که در زمینه زبانی ایران قابل مقایسه با سوئیس نیست. برای زبان فارسی در ایران در نهادهایی مانند بنیاد سعدی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، وزارت ارشاد، صدا و سیما و نهادهای دیگر هزینه می شود در حالی که برای سایر زبان ها، نه تنها هیچ هزینه ای پرداخت نمی شود، بلکه گاهی ممانعت هایی هم صورت می گیرد. عدالت فرهنگی کجای این معادله قرار دارد؟

این بحث قبل از اینکه یک بحث سیاسی باشد یک بحث فرهنگی است و به زعم من کسانی که در فرهنگستان زبان و ادب فارسی مشغولند به این نتیجه نرسیده اند که زبان رسمی متمایز از زبان ملی است. یک مفهومی با عنوان پیش داوری درونی شده است.

کسانی که در ایران در حوزه اندیشه زیانشان فارسی است و سایر زبان های رایج در ایران را نمی دانند به صورت نهادی یک پیش داوری درونی دارند کانه هویت ایرانی را در امتداد زبان فارسی تعریف می کنند و اگر شما به فرهنگستان هم بروید این را به عین می بینید. در بسیاری از کسانی که این عقیه قومی غیرفارسی را ندارند به عنوان یک جامعه شناس می گویم که این پیش داوری در رفتار، گفتار، کنایه ها، جوک ها و نقدهایشان وجود دارد.

این گونه نیست که این ها پول و سرمایه دارند و برای زبان کردی استفاده نمی کنند این ها اصلاً به صورت نهادینه این تمایز را نمی بینند. من در این ۵۰ سال این تمایز را ندیده ام. شاید کسانی هم اشاره کرده باشند ولی در عرصه عمومی این را برجسته نکرده اند که ما چهار پارادایم مختلف داریم با عنوان زبان مادری، زبان ملی، زبان رسمی و زبان مشترک.

شاید زبان رسمی برخی از روشنفکران ما فارسی هم نباشد و انگلیسی یا عربی باشد. اگر کسی این تمایزها را از نظر مفهومی درک نکرده باشد در روش های سیاستگذارانه خودش هم نمی تواند صحیح عمل کند.

عضو انجمن فیلسوفان آمریکا در گفتگو با مهر:

روند علوم انسانی در غرب، خلاف جهت تخصصی شدن است

جلال حیران‌نیا

به نظر می‌رسد میان رشتگی در حوزه علوم انسانی مقابل تخصص گرایی در این حوزه مطالعاتی است. در گفتگو با پروفسور چارلز تالیافرو به روند میان رشته ای شدن در این علوم پرداخته ایم که از نظر می‌گذرد؛

«چارلز تالیافرو» استاد دانشگاه‌های آکسفورد، کلمبیا، پرینستون، کلمبیا و نتردام آمریکا بوده و در حال حاضر استاد فلسفه کالج سنت اولاف در مینه‌سوتا ای آمریکا است. راهنمای آکسفورد درباره الهیات، راهنمایی مقدماتی بر زیبایی‌شناسی، تصویر در ذهن، فرهنگ فلسفه دین، تاریخ مختصر روح، راهنمای راتلج درباره خداشناسی و راهنمای مقدماتی فلسفه دین از جمله آثار وی به شمار می‌روند. او از فیلسوفان برجسته در عصر حاضر به شمار می‌رود و در این حوزه صاحب آثار ارزشمندی است. وی دانش‌آموخته دانشگاه براون و هاروارد بوده و عضو انجمن فیلسوفان آمریکاست.

|| فرایند تخصصی شدن علوم انسانی چگونه در مغرب زمین شروع شد؟

از ابتدا و از زمانی که به علوم انسانی در قرون وسطی و اوایل دوران مدرن اشاره می‌کنیم در واقع به مجموعه‌ای از رشته‌های مجزا از جمله فلسفه، ادبیات، زبان، تاریخ، هنر، سیاست، حقوق اشاره می‌کنیم. در واقع این علوم از برخی حوزه‌ها چون الهیات و تعلیمات دینی از یک سو و علوم (science) مثل پزشکی از سوی دیگر مجزا و متمایز هستند.

تمیز میان آنچه که علوم انسانی خوانده می‌شود با آنچه غیر علوم انسانی خوانده می‌شود به صد سال گذشته یا به ظهور رشته‌هایی چون اقتصاد، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و روانشناسی باز می‌گردد. برای برخی متخصصان در حوزه مطالعاتی روانشناسی این رشته به عنوان بخشی از علوم یعنی مرتبط با علوم اعصاب شناخته می‌شود. این در حالی است که برای عده‌ای دیگر در این حوزه مطالعاتی چنین چیزی درست نیست و روانشناسی در زمره علوم انسانی به شمار می‌رود.

در هر صورت علوم انسانی از ابتدا حوزه‌های تخصصی خاص خود را دارا بوده است. این موضوع را در دانشگاه‌های قدیمی غرب چون Bologna، سالرنو (Salerno)، پاریس و آکسفورد شاهد بوده ایم.

شاید این موضوع جالب توجه و مورد تحسین باشد که قدیمی‌ترین دانشگاه در جهان در قرن نهم و توسط یک زن بیوه مسلمان به نام «فاطمه الفهری» (Fatima al-Fihri) بنا نهاده شد. این دانشگاه قرویین نام دارد و در مراکش (مغرب) است.

در حالی که به نظر می‌رسد این دانشگاه شاید کارکردی مانند مدرسه (madrasa) یا مسجد را داشته باشد اما این دانشگاه را باید تماماً به عنوان یک دانشگاه به معنای امروزی مورد تأیید قرار داد چرا که در این دانشگاه موضوعات غیر دینی از جمله فلسفه، ادبیات، شعر، فیزیک، ستاره‌شناسی تدریس می‌شده است.

آنچه را که علوم انسانی می‌نامیم موضوع رشته‌های مجزا و مستقل از اواسط قرن بیستم است. مطالعه علوم



اقتصاد، علوم طبیعی و ... برای حل مشکلات و معضلات زیست محیطی به کار گرفته شوند.

|| اهمیت مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی را در چه می‌دانید؟

باید توجه داشت که مطالعات میان رشته‌ای در حال رشد و گسترش است. چه از حیث ایجاد این رشته‌ها در دانشگاه‌ها و چه از حیث موضوعات ارائه شده به سمینارها و کنفرانس‌ها شاهد هستیم که این رشته‌ها در حال رشد و گسترش هستند.

در کالج سنت اولاف آمریکا که من مشغول تدریس در آن هستم مطالعات زیست محیطی مشخصاً یک حوزه مطالعاتی میان رشته‌ای به شمار می‌رود که دانشجویان و اساتیدی از رشته‌های فیزیک، اقتصاد، روانشناسی، فلسفه، هنر، تاریخ و الهیات در آن درگیر هستند.

در واقع این موضوع به نوعی مقابل تخصص گرایی محض و شدید در علوم انسانی از یک سو و در علوم از سوی دیگر است. بنابر این در علوم حوزه مطالعاتی اقلیم شناسی بسیار فراتر از علوم فیزیکی است.

|| چرا گرایش فزاینده به مطالعات میان رشته‌ای را در علوم انسانی شاهد هستیم؟

از دلایل گرایش به مطالعات میان رشته‌ای ماهیت مشکلات و مسائل انسان در دنیای کنونی است. برای نمونه مسائل و مشکلات اقلیمی و آنچه مربوط به محیط زیست و بیمارهای انسان می‌شود مستلزم همکاری و گفتگو میان دانشمندان حوزه‌های مختلف است.

برای حل بسیاری از مشکلات و مسائل دنیای کنونی نیاز است که دانشمندان حوزه‌های مختلف با یکدیگر تشریک مساعی و همکاری کنند. نیاز است در خصوص بسیاری از مشکلات گفتگوهای میان فلاسفه، الهی‌دانها، زیست‌شناسان، مورخان و اقتصاددانان صورت گیرد.

در واقع مسائل و مشکلات دنیای امروز بشر ماهیتی چند بعدی دارد و نیاز است از زوایای گوناگون مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد.

انسانی نیز به مانند علوم مشتمل بر تخصص‌های اضافه در هر کدام از رشته‌های تخصصی است.

یعنی در هر حوزه تخصصی علوم انسانی نیز حوزه‌های مطالعاتی خرد می‌شود و محقق علوم انسانی ممکن است از آن حوزه تخصصی هم اطلاع چندانی نداشته باشد. برای نمونه یک متخصص فلسفه زبان یا یک مورخ تاریخ فتوحات اسکندر کبیر ممکن است به اندازه کافی در خصوص فهم برخی دیگر از حوزه‌های فلسفه یا مطالعات آمریکا آموزش ندیده باشد.

|| روند کنونی علوم انسانی در دانشگاه‌های غرب به چه صورت است؟

روند کنونی علوم انسانی در دانشگاه‌های غرب روندی خلاف جهت تخصصی شدن است. البته معتقد هستم برخی تخصص گرایی‌ها که با آن اشاره کردم غیر قابل اجتناب است و بخشی از ماهیت علم است. برای نمونه یک دانشمند برجسته و پیشگام در برخی حوزه‌های زیست شناسی یاخته‌ای ممکن است قادر نباشد آثار فیزیک را خوب ارزیابی کند. یعنی ممکن است در آن حوزه‌ها متخصص نباشد.

در غرب جنبشی وجود دارد که علوم انسانی را مکانیسمی می‌بینند که دانشجویان را قادر می‌سازند وارد بازار کار پیچیده، کثرت‌گرا و جهانی کنند.

برای نمونه مایل هستم در خصوص تخصص خودم که اخلاق محیط زیست است سخن بگویم. در غرب یک احساس فزاینده و قوی وجود دارد مبنی بر اینکه ابائی بشر باید با احترام به محیط زیست خود برخورد کند. احترام به محیط زیست موضوعاتی چون برخورد مناسب با حیوانات و کاستن از گازهای گل‌خانه‌ای و ... را در بر می‌گیرد. در واقع این احساس وجود دارد که راه حل مسائل و مشکلات زیست محیطی تنها در علوم (science) خلاصه نمی‌شود و حتی راه حل تنها در یک رشته علوم انسانی نیز وجود ندارد.

در واقع برای حل مسائل و مشکلات زیست محیطی نیاز است که طیفی از رشته‌های مطالعاتی به کمک بیابند. برای نمونه نیاز است تا رشته‌های فلسفه، الهیات، تاریخ،

حجت الاسلام محسنی در گفتگوی تفصیلی با مهر:

تمدن، دعوت به استقرار می کند/ تعالی انسان با تمدن سازی رخ نمی دهد

محمدالباقی قنبری



بحث در باب تمدن و تمدن اسلامی، پیش از هر چیز نیازمند مذاقه در مفهوم تمدن است. اگرچه تأسیس تمدن و تمدن سازی متأثر از گفتمان غالبی که در این زمینه جریان دارد، امری بدیهی به نظر می رسد ولی هستند افرادی که به تمدن و تمدن سازی نگاهی خلاف آمد عادت دارند و با دیده تردید به آن می نگرند. به هر حال ضرورت تمدن سازی نیازمند پشتوانه ای نظری و دینی است و اگر بنا و سودای ایجاد تمدن اسلامی داریم باید از میان آموزه های دینی دلالت هایی برای آن بیابیم. در این میان برخی معتقدند که از نصوص دینی نمی توان دلالت هایی بر ضرورت ایجاد و تأسیس تمدن یافت و نپرداختن به تمدن، نقیصه ای در مجموعه تفکر دینی ایجاد نمی کند. حجت الاسلام عباس محسنی نیز از جمله افرادی است که شاید متأثر از آرای شهید آوینی نگاه متفاوتی به تمدن و تمدن سازی دارد.

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

متن پیش رو گفتگوی تفصیلی مهر با این اندیشمند و پژوهشگر دینی است که از نظر می گذرد:

|| در بحث هایی که درباره تمدن و تمدن اسلامی صورت می گیرد، کمتر به خود مفهوم تمدن پرداخته می شود. برخی معتقدند مفهوم تمدن، بیشتر ناظر به وجوه مادی است و تمدن مستلزم یک نوع پیچیدگی زیست جهان انسانی است. نظر شما در این خصوص چیست؟

نکته نخست این است که عده ای فکر می کنند اگر به تمدن نپردازند، نقیصه ای در مجموعه تفکر دینی وجود دارد. اتفاقاً سوابقی که به عنوان تمدن در تاریخ وجود دارد، تحت حاکمیت حق نبوده و تحت حاکمیت طاغوت است، حتی آنچه به نام تمدن اسلام داریم!

اما این پیچیدگی که شما به آن اشاره کردید، به عصر جدید و تکنولوژی برمی گردد، تمدن های پیشین این پیچیدگی ها را نداشتند ولی وجه تمدنی آنها خیلی مهم است. اصلاً برای چه یک تمدن پدید می آید؟ کدام تمدن وجود دارد که نسبت به غایت رفاه و آسایش و آنچه که پشت صحنه آن «خلالدالی الارض» است داعیه ای نداشته باشد؟ وقتی «خلالدالی الارض» پشت صحنه غایت تمدن باشد، منشأ گرفته از تفکر شیطان خواهد بود. اگر کسی تمدن را نظم دادن به زندگی بداند و به جوهر تمدن توجه نکند، نمی توان با او بحث کرد. اصل بحث این است، آثار تمدنی در طول تاریخ توسط چه کسانی ساخته شده است؟ بعضی می گویند همه علوم در نزد اهل بیت است، بله؛ اما چه کسی گفته ائمه از این علوم در جهت آباد کردن عالم و سکونت در زمین به عنوان هدف و اصل استفاده کرده اند؟ ماجرا این نیست، راهی که شیطان پیشنهاد می کند، تمتع از دنیا و تلذذ از راه تسلط بر ماده است. حرف شیطان همین است. «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِی

العَالَمِ خَلِيفَةً» وقتی خدا به ملائکه فرمود که می خواهد خلیفه خود را در زمین قرار دهد، در حالی که هنوز نامی از مصداق خلیفه نبرده و او را معرفی نفرمود، ملائکه سوال کردند «اتَّخَذَ فِیْهَا مَنْ یُفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَاءَ»، آیا در زمین کسی را قرار می دهی که فساد در آن می کند و خونریزی می کند؟ آنها هم کاری به مصداق آن ندارند. ملائکه عقل محض اند و سوال عقلی می کنند. مفهوم سوالشان این است: خدا یا تو نامحدود و بی نهایتی و بارزترین صفت جانشین تو این است که باید بی نهایت باشد، اما ارض، مظهر محدودیت است، چطور می خواهی بی نهایت را در زمینی که محدودیت است قرار دهی؟ که این، دو نتیجه دارد؛ یا فساد فی الارض می شود و یا سبک دم. با این حال گفتند که ما کاملاً به تدبیر تو اعتماد داریم. «تَخُنْ نُسِخَ بِحَمْدِكَ وَتُقَدِّسْ لَكَ» یعنی اعتراض ندارند و می گویند حال که از روی حکمت خود می خواهی این کار را انجام دهی، پس حتماً خیری در آن است، می شود آن خیر را به ما عطا کنی؟ خدا به آنها چه جواب داد؟ «قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» من چیزی را می دانم که شما نمی دانید.

فعلاً به بقیه آیات اشاره نمی کنم. وقتی برای ملائکه مقام و جایگاه و استعداد آدم به عنوان جانشین خدا روی زمین ثابت شد، «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ». به ملائکه و اجنه امر شد: به آدم سجده کنید، ملائکه و اجنه غیر از شیطان به آدم سجده کردند یعنی به خدمت انسان کامل به عنوان جانشین خدا روی زمین در آمدند و مدیریت او را بر عالم پذیرفتند.

شیطان چرا امر خدا را نافرمانی کرد؟ شیطان می گوید وقتی تو می خواهی برای خود خلیفه انتخاب کنی و مدیریت عالم ماده را به دست او بدهی، جنس من در عالم ماده از قویترین و مسلط ترین ماده است. لذا من را باید مدیر قرار بدهی - چون - خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِینٍ - چون من می دانم چطور در عالم ماده می توان تصرف کرد! او می گوید من راه تسلط بر ماده و مدیریت عالم ماده را بلد هستم و من راه کسب لذتی را که موجود از زندگی می طلبد، می دانم. اما آن جمله «انی اعلم ما لا تعلمون» چیز دیگری می گوید که من می دانم این لذت، لذتی محدود در این عالم است. من جن و انس را برای لذت محدود نیافریدم بلکه برای لذت نامحدود آفریدم. ما این چیزی که تو بلدی نهایتاً لذت محدود را می توان به دست آورد، باید از راهی که می گویم طوری رشد کنی که بر عالم وجود و ولایت پیدا کنی؛ نه اینکه محصور در عالم وجود بشوی.

|| بنابراین به عقیده شما تمدن محصور کردن انسان در عالم وجود است؟

بله ما محصور در تمدن هستیم. حال که محصور در تمدن هستیم با تمدن موجود چه کنیم؟ باید از همه امکانات تمدن برای حکومت جهانی صالحان بهره بگیریم؛ نه برای آباد کردن این دنیا. لذا از تمام این امکانات برای حاکمیت جهانی صالحان باید استفاده کنیم. «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» یعنی هر چقدر قوه می توانید فراهم کنید؛ اما برای چه؟ آیا برای اینکه بشر در زمین به راحتی زیست کند؟ پس بهشت برای چیست؟ اگر بناسد که زیست راحت و رفاه کامل در اینجا برقرار شود، برای چه جایگاهی برای رفاه کامل و مطلق درست شده و به بشر گفته شده تو از راه کسب فضائل و تلاش برای حاکمیت جهانی صالحان به سمتی برو که تاریخ بشر به

این حاکمیت منتهی شود؟ وقتی به این حاکمیت منتهی شد چه اتفاقی می افتد؟ آن وقت تک تک انسان ها از لحاظ تربیت نفس به درجه ای می رسند که بر عالم وجود ولایت تکوینی پیدا می کنند که در این صورت برای زندگی در عالم ماده دیگر به وسایل مدرن امروزی و محصولات تمدنی ... احتیاج ندارند و این چیزها باز بچه می شود.

البته بحث دیگر این است که نباید کارآمدی حکومت را با رفاه به عنوان نتیجه تمدن خلط کنیم. لازمه کارآمدی حکومت دینی این است که سطحی از رفاه را برای عموم مردم فراهم کند. ولی هدف حکومت دینی رساندن جامعه به رفاه مطلق است؛ نه؛ هدف حکومت دینی زمینه سازی برای رشد انسان است. این هدف از راه ساختن تمدن به دست نمی آید، چون تمدن دعوت به استقرار می کند و دعوت دینی ما را تشویق به انقلاب و کوچیدن. حتی آنجا که دلبستگی های به دنیا شما را از راه حق بازدارد تعبیر قرآن این است که می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتِلُمُ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْكُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ»، «اتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ»، یعنی به زمین چسبیده اید؟ این یعنی دلبستگی و وابستگی به عالم ماده.

|| در دعای عهد آمده است «وَاعْمُرِ اللَّهُمَّ بِهِ بِلَادَكَ وَأَخِي بِهِ عِبَادَكَ». این عمران بلاد شاید جایگزینی برای رفاه باشد. شما این موضوع را چگونه تعبیر می کنید؟ آیا عمران در بلاد باعث احیای عباد نمی شود؟

به آیه «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا

زمان به حضرت موسی(ع) منتهی می شود. قدرت نظامی باطل شده لذا در بازه یک زمان طولانی طاعوت ها تمدنی را به وجود آوردند که مبنای آن سیاست و سحر بود. اساس حاکمیتی که بر مبنای قدرت نظامی بود علاوه بر حفظ قدرت نظامی، سحر و سیاست را نیز به آن اضافه می کند. اساس مناسبات اجتماعی، اقتصادی و حکومتی آن دوره، مراودات بین مردم، علم جامعه و... سحر است. خداوند با معجزه عصا و ید بیضاء یک پیامبر، راه بی اعتبار شدن سحر و سیاست را به بشر یاد می دهد. الان هم سحر وجود دارد و قدرتمندان عالم از سحر استفاده می کنند ولی دیگر الان جرات ندارند اعلام کنند که از سحر بهره می گیرند چون آبروی سحر قیلا رفته است.

زمانه جلوتر می رود و به زمان حضرت عیسی(ع) می رسد. دوران حضرت عیسی(ع) زمان جلوه پیدا کردن بخشی از ظرفیت علم و صنعت است. یهود بنی اسرائیل در این زمان تمدنی را بر پایه علم بنا می کنند. داعیه در این دوران این است که من می توانم با علم طبی که دارم برای تو بیماری و مرگ را از بین ببرم که نماد و وجهی از همان «اخلاص الی الارض» است. معجزه حضرت عیسی(ع) نیز در این زمان زنده کردن مرده، شفای بیمار و خلق موجود زنده است. یعنی یک سطح بالاتر از آنچه که علم می تواند کار کند. به این ترتیب این ظرفیت علم هم پیش بشر در جایگاه خود قرار می گیرد که از علم مادی نمی توان انتظار ابدیت داشت. الان می فهمیم که در نهایت با استفاده از علم تجربی می توان یک تمدن تکنولوژیک ساخت.

جلوه پنجم جلوه های فرهنگی و اعتباری است. این جلوه ها تنه به تنه معنویت می زند. یعنی قدرتی که در کلام و هنر و... نهفته است خیالی برای بشر از لذت درست کند. این جلوه منتهی به دوران پیامبر اکرم(ص) است. که در آن تمدن جاهلی شکل می گیرد و آن حضرت با معجزه قرآن و عترت این جلوه را برای بشر بی اعتبار می کند.

در این مقطع، - یعنی دوره انبیاء - اسم تمدن های آنها تمدن مادی است مانند تمدن نمرودها و تمدن فرعون ها و... عجایب هفتگانه ای هم که در عالم وجود دارد آثار و نشانه های تمدنی همین هاست.

|| به طور عینی مشخص کنید که یک جامعه انقلابی با یک جامعه تمدنی چه تفاوتی دارند؟ آیا از نظر شما هیچ دلالتی در متون دینی مبنی بر ضرورت تمدن سازی وجود ندارد؟

خاطره تاریخی عبور از موانع به عنوان تجربه بشری برای بشر در اعصار آتی باقی می ماند به طوری که در هیچ جامعه ای در اعصار بعد این جلوه ها به عنوان مانعی که بشر راه گذر از آن را نداند ظاهر نمی شود. یعنی بشر به جایی می رسد که مثل زمانه خودمان در انقلاب اسلامی به قدرت نظامی بی اعتنا می شود. در صدر

جمعی بشر به وجود آمده است که خداوند عبور از این پنج مانع اساسی را با پنج پیامبر اولوالعزم به بشر یاد داده است. تاریخ حیات و زندگی جمعی بشر تاریخ چگونگی عبور از یکی از این مانع ها و یا ترکیبی از این موانع است. یعنی راه عبور از این موانع تمدنی را انبیا به او یاد داده و بشر نیز عبور از آنها را بلد است.

بشر می داند چطور از مانع جلوه ظواهر که نماد آن بت است، بگذرد. بشر دیگر الان همه چیز را در مورد بت می داند. و دیگر امکان به وجود تمدنی که در آن بت به عنوان خدا پرستیده می شود، نیست. زمانه ای که به رسالت نوح منتهی می شود ابناء بشر بت را به عنوان خدا می پرستیدند ولی زمان حضرت ابراهیم اگرچه بت وجود داشت ولی آن را نمی پرستیدند. بت به



عنوان نماد قدرت مطرح بود. پشتوانه بتها هم که نمرودها باشند، تمدنی را پدید آوردند که اساس آن مبتنی بر قدرت نظامی و ایجاد وحشت از آن بود. تمام آن ظرفیتی که قدرت نظامی می توانست ایجاد کند، آتشی بود که برای مجازات ابراهیم به پا کرد و هیچ کس جرات نزدیک شدن به آن را نداشت. چندین ماه مردم را مجبور کردند که هیزم جمع کنند. مقدار این هیزم و آتش آن، به قدری زیاد شد که کسی نمی توانست جلو برود، لذا شیطان به آنها کمک کرد و گفت منجنیق بسازید و ابراهیم(ع) را با منجنیق به آتش بیندازید. یعنی آن قدرت نظامی تمام ظرفیت خود را به کار برد و خدا با معجزه سرد شدن آتش بر ابراهیم(ع)، قدرت نظامی را بی اثر و بی اعتبار اعلام کرد.

این قدرت نظامی الان هم وجود دارد و ترس ایجاد می کند ولی الان این قدرت نظامی یک باطل السحر دارد و آن استشهاد است. اولین نیروی استشهادی هم حضرت ابراهیم(ع) است. وقتی تفسیر ما اینگونه باشد که مرگ احدی الحسین است، دیگر ترس وجود ندارد و دیگر ما حجت نداریم که فریب قدرت نظامی را بخوریم و مقهور آن شویم.

زمین کوچ کردن و به آسمان متصل شدن. یعنی از ماده بریدن و به معنا رسیدن.

|| شما گفتید که تمدن ها را طاعوت ها بنا کرده اند. آیا پیامبران نقشی در ایجاد تمدن نداشته اند؟

جواب به این سوال مقدمه نسبتا طولانی را طلب می کند. بدون توجه کردن به هدف خلقت انسان و تاریخ سیر تکوینی او از هبوط تاکنون و از الان تا دوره رجعت نمی توان به این سوال جواب داد. انسان یک تاریخ دارد از هبوط تا الان و از الان تا آخر دنیا. این تاریخ، تاریخ تحقق پیدا کردن چنین معنایی است. یعنی یک سیری است که ما نهایتا در عصر ظهور و عصر رجعت به آن معنای حقیقی انقلاب و آثار هجرت روی زمین می رسیم.

مقدمه اول: ما وقتی از بشر صحبت می کنیم باید مشخص کنیم که در مورد وجه فردی بشر صحبت می کنیم یا وجه جمعی بشر یا وجه کلی. اگر در وجه فردی صحبت می کنیم یعنی راه برای رشد هر فرد در هر عصر و مصری، باز است. وقتی ما داریم در مورد انقلاب و هجرت صحبت می کنیم، هم استعداد این انقلاب و هجرت از لحاظ فردی برای هر انسانی وجود دارد و اگر انسان اراده کند و مقدمات آن را کسب کند، این هجرت می تواند تحقق پیدا کند و هم از لحاظ جمعی و تاریخی. فعلا از لحاظ فردی بحثی در مورد آن نداریم.

مقدمه دوم: در طول تاریخ رشد و تکوین بشر روی زمین، انسان برای رسیدن به آن غایتی که برای خلقتش قرار داده اند، از موانعی عبور می کند. در هر برهه ای از تاریخ یک مانع وجود داشته است. در طول تاریخ کیده های شیطان یکی یکی به اولیای او که طاعوت هستند الهام می شود و هر کدام از این طاعوت ها در یک زمان طولانی یک مانع اساسی سر راه بشر درست می کنند و بشر به مدد پیامبران از این موانع عبور می کنند. در طول تاریخ حیات بشر پنج مانع اساسی - در مقیاس تمدن فراگیر - جلوی راه و حرکت

لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» توجه کنید. اگر اهل قریه ها ایمان بیاورند و تقوی بورزند، - یعنی صرف ایمان آوردن هم کافی نیست و به دنبال ایمان اگر عمل صالح باشد تقوی می آید - باب برکات آسمان و زمین بر آنها گشوده می شود. بحث سر این است اگر اساس آبادانی به آب است، رابطه ای بین نزولات آسمانی و ایمان و تقوی وجود دارد. یعنی حتی آبادانی زمین هم فرع بر ایمان و تقوی جمعی است.

حال ممکن است این سوال مطرح شود آنجا که در اهلش ایمان و تقوی نیست هم باران می آید! پاسخ این است که آنجا طبق سنت دیگری باران می آید و آن سنت امهال است - امهال یعنی مهلت دادن - نه از باب ایمان و تقوی. در این سنت امهال، خدا هم فرصت می دهد و هم نعمت فراوان. بشر ایمان نیآورده، تقوی هم پیشه نمی کند و عمل صالح نیز انجام نمی دهد ولی خدا به او نعمت فراوان تر می دهد که لذت محدود را تجربه کند ولی چون او فطرتا طالب لذت نامحدود است و این لذات دنیا محدود، خدا می خواهد آن قدر این امر تکرار شود، تا شاید سر بشر به سنگ بخورد، متنبه شده و برگردد و بفهمد که کسب لذت نامحدود و اساس همه چیز ایمان و تقوی است. راه کسب لذت نامحدود این نیست که فکر کنید با عقل خودتان همه چیز را کسب کنید، بلکه راه آن ایمان و تقوی است. یعنی بفهمی که در عالم ماده همه معادلات مادی نیست.

تمدن، به شما برعکس این را می گوید. * یعنی شما «وَ اعْمُرُوا لَكُمْ بِهِ بِلَادَكُمْ» را آن آبادانی ناشی از ایمان و تقوی می دانید؟ و اعمر الهم به بلادک و احی به عبادک، یعنی خدایا به واسطه وجود آن عزیز - حضرت ولی عصر عجت الله تعالی فرجه - بلاد خود را آباد کن و به واسطه حاکمیت او بندگان را در عبودیت احیا کن، احیای عباد کن. یعنی این عمران مقدمه است برای احیای عباد و هدف نیست. به اندازه ضرورت که به کار احیای عباد می آید، مورد نظر است و گرنه اگر عمران و آبادی اصل شود، احیای عباد از بین می رود و همه وقت بشر صرف عمران و آبادی می شود که با اصل قرار گرفتن تمدن در روزگار ما، الان این اتفاق رخ داده است.

|| شما در مقابل مفهوم تمدن به انقلاب و کوچیدن اشاره کردید، اگر بخواهیم به مصداق «تعرف الاشیاء باضدادها» کوچ و انقلاب را در مقابل تمدن قرار بدهیم که این دو مفهوم را فهم کنیم، انقلابی که شما در مقابل تمدن تعریف می کنید به چه معناست؟

خدا نشانه ای در وجود انسان قرار داده است که با آن نشانه مشخص می شود که انسان اهل استقرار در زمین نیست و باید از زمین هجرت کرده و نباید به آن دلبستگی پیدا کند. منظور از زمین همه تعلقات مادی است. انقلاب یعنی تحول انفسی، یعنی از

نمی گیرد، وقتی خورشید از ظلمات شب بالا می آید اول افق را روشن می کند و حمزه مشرقیه تشکیل می شود و کم کم در حالی که هنوز خورشید بیرون نیامده زمین روشن می شود.

آن چیزی که شما به آن ظهور می گوید این است که خورشید را ببینید. مگر می شود قبل از ظهور، شفق و یا حمزه مشرقیه را نداشته باشید؟ یعنی ظهور امام زمان تمهید و مقدمه نیاز دارد. تا مقدمات اتفاق نیفتد ظهور رخ نمی دهد. این مقدمه این است که همه اینها بشر کیدهایی شیطان را بشناسند و نحوه تاثیرگذاری شیطان از طریق طواغیت را بشناسند و جان خود را بسته به عالم دیگری غیر از عالمی که طواغیت بنا می کنند، قرار دهد. لذا وقتی بشر از وجود طواغیت به ستوه بیاید و آمادگی قیام و از بین بردن طواغیت را داشته باشد، ظهور اتفاق می افتد. این آمادگی در عصر غیبت باید اتفاق بیفتد که طلوعه آن انقلاب اسلامی است.

آیا انقلاب اسلامی بر اتفاق ها و رخداد های جهانی هم تاثیر گذار بوده است؟ آیا انقلاب اسلامی سودای بنای تمدن ندارد؟

بله، من اتفاق وال استریت را متأثر از انقلاب اسلامی می بینم. به تاریخ آن کار ندارم، منظورم رشد بشر است. در جهان سوم برای تغییر نظام ها در مقابل مراکز قدرت نظام تظاهرات می کنند؛ مثلاً نخست وزیر و پارلمان و... اما به نظر من بشر غربی به رشدی رسیده است که به جای اینکه جلوی کاخ سفید و کنگره و... تظاهرات کند در خیابانی تظاهرات را شروع می کند که نماد سرمایه داری است. یعنی جلوی بانک جهانی، جلوی بورس نیویورک و... تظاهرات می کند. لذا بشر خیلی باید رشد کرده باشد که بداند چیزی که ما به عنوان ظاهر حکومت آمریکا و کشورهای اروپایی می شناسیم مترسک های نظام سرمایه داری اند.

جایش ۹۹ درصدی به پندهای نامرئی که نظام سرمایه داری به دست و پای بشر پیچیده آگاه شده است و بر علیه نظام سرمایه داری دم از عدالت می زند. البته عدالت از منظر او با عدالتی که مد نظر انقلاب اسلامی است متفاوت است. ولی بشری که به این آگاهی برسد که نظام سرمایه داری ظلم فاحش یک درصدی بر ۹۹ درصدی است، خواهان حق خود از این نظم به وجود آمده است. آگاهی چیزی است که در این بشر به وجود آمده است و این آگاهی برگشت ناپذیر است. آگاهی را نمی توان از بین برد.

در بررسی وال استریت کیفیت این تظاهرات عجیب است. چگونگی شکل گیری این تظاهرات و جزئیات تامین مایحتاج آن قابل تامل است. در عالم تکنولوژی مثل عصر حجر عمل می کنند و بیست نفر تکرار می کنند. اگر از او سوال شود که این امر را از کجا



کنونی را پیدا کرده. تمدن غربی در حال حاضر قدرت نظامی، سحر و سیاست، علم تکنولوژی، هنر و ادبیات و... را به صورت آشکار بکار می گیرد و دم از کفر مطلق می زند. همچنین می خواهد مسیر تاریخی انبیا را عوض کند و در دین انبیا تحریف ایجاد کند. این اتفاق در حال رخ دادن است که در دین کامل و خالص بشر که هسته اصلی آن قرآن و عترت می باشد، تشکیک وارد کند و یا به لباس آن در بیاید. این منجر به تداوم حکومت طواغیت در لباس دین می شود. لذا در عصر حاضر هم حکومت طواغیت در لباس دین را شاهد هستید و هم با پیچیدگی در این عالم مواجه هستید که اگر تحلیل شود همه آن جلوه های موانع طواغیت در آن وجود دارد. بشر با نظام سرمایه داری مواجه است یعنی هم آدم های آن می توانند به طواغیت تبدیل شوند و هم مفاهیم حاکم بر آن می تواند به مفهوم طواغیت تبدیل شود.

در این تحلیلی که شما از تاریخ دانستید جایگاه انقلاب اسلامی را چگونه می بینید؟

انقلاب اسلامی، طلوعه ظهور است. به این معنا که ظهور محقق شده است و الان داریم به سمتی حرکت می کنیم که مرحله ظهور تکمیل شود. بد نیست به خاطره ای در این باب اشاره کنم؛ یکی از اساتید ما می گفتند: اوایل انقلاب یکی از دوستان ما روی اخبار ظهور کار کرد و به یک نظریه ای رسید که ظهور نزدیک است. تصمیم گرفت مجموعه تلاش خود را برای آیت الله حسن زاده املی ارائه کند. در این ارائه دوست ما وقتی بحث خود را با حرارت طرح می کرد، استاد حسن زاده سوال کردند بالاخره چه می خواهید بگویید؟ جواب داد می خواهم بگویم ظهور نزدیک است. آیت الله حسن زاده فرمودند اگر بگویم ظهور اتفاق افتاده باور می کنی؟ ایشان منظور خود را این طور توضیح دادند که ظهور به معنای ظاهر شدن است مثل اینکه خورشید شروع به تابش کند. خورشید یک باره در وسط آسمان قرار

جمعی را هموار کند؟

مجموعه احکامی که در اسلام است نشان می دهد که انسان چطور می تواند جزو «عباد» باشد. یعنی راه تحقق عبودیت فردی و جمعی را به ما می نمایند. به طوری که می بینید احکام در همه وجوه زندگی انسان کاملاً مسط است و برای هر چیزی حکم وجود دارد. احکام عبادات و معاملات که نحوه تعاملات فردی و اجتماعی شما را پوشش می دهد برای چیست؟ از مجموعه اینها می توان تمدن پدید آورد؛ نه؛ بلکه حکمت مجموعه این احکام این است که راه برای تعالی و رشد حقیقی بشر مستعد و آماده شود. مجموعه احکامی که ما داریم، هیچ کدام سفارش نمی کنند که ساختمان را بلندتر از همسایه خود بساز. بالاخره وقتی چند قاعده ارائه می کند که مثلاً تو حق نداری ساختمانی بسازی که بر ساختمان همسایه ات اشراف پیدا بکنی، نحوه تعامل تو در شهر سازی را نشان می دهد.

گویا شما ترجیح می دهید به جای تمدن، از عبارت حکومت جهانی صالحان استفاده کنید.

ما بعد از عصر ائمه عصری را داریم به عنوان عصر غیبت، عصر غیبت شاخصه ای دارد که از حضور امام معصوم به صورت ظاهری محرومیم. در عصر غیبت ظاهر ائمه وجود ندارند ولی همه تعالیم و خاطرات و ماثورات آنها وجود دارد. عصر غیبت عصر تجلی پیدا کردن رشد عقل و اختیار آدمیان است. انگار دوره انبیا و ائمه، دوره ای تئوری بوده و حالا شما در کارگاه عملی رها شده اید و خودتان باید با توجه به آن تعالیم دوباره از صفر کار مبارزه با طواغیت و زمینه سازی برای حاکمیت جهانی صالحان را شروع کنید. در عصر غیبت همه طواغیت های پنهان و آشکار دوباره بر بشر حمله می آورند.

مهمترین رخداد عصر غیبت به نظر من رنسانس و ایجاد تمدنی است که سرآمد تمام تمدنهای پیشین است. تمدنی که توفیق سلطه بر تمام ژئوپلیتیک عالم

اسلام هم چنین اتفاقی افتاد. وقتی به آنها وعده داده می شود که هر یک نفر شما به اندازه ده نفر در سپاه دشمن است، این به غیر مدد الهی است؟ به غیر از وحشت و ربی است که از شهادت طلبی اینها در سپاه مقابل می افتد؟ البته وقتی طواغیت پیچیده می شود، برای نقاط قوت و روش های اختصاصی تو جایگزین درست می کند. مثلاً نیروی انتحاری را در مقابل نیروی استشهادی به وجود می آورد.

مقدمه سوم: این طواغیت ها، طواغیت آشکار در تاریخ بشر بودند. به زمانه اسلام که می رسیدیم طواغیت ها همه در چشم بشر بی اعتبار شدند ولی طواغیت از بین نرفته است. از بین رفتن طواغیت منوط به شناخت آن و مبارزه با آن تا نابودی کامل است. بنابر این همه آن جلوه های طواغیت لباس دین می پوشند و به نفاق تبدیل می شوند. انتهای حرکت بشر کجاست؟ «و نُرید ان نَمَنَ علی الذین استَضِعِفُوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین» اینکه مستضعفین عالم، ائمه ارض شوند تقدیر تاریخی بشر است. آنچه در مقابل این تقدیر تاریخی بشر، مانعیت ایجاد می کند، الهام شیطان به اولیای خود یعنی طواغیت ها و همچنین تمدن هایی است که طواغیت می سازند. حال که طواغیت نتوانست از راه خالص تمدن سازی در مقابل دین برای خود کسب آبرو کند و بشر را کاملاً منحرف کند لذا در لباس دین ظاهر می شود. آشکار کردن چهره طواغیت پنهان در لباس دین و بی اعتبار و آبرو کردن آن در چشم بشر وظیفه ائمه اظهار علیهم السلام است و در طول تاریخ این اتفاق در مورد طواغیت پنهان هم افتاده است. یعنی بشر در طول حیات انبیا راه مبارزه با طواغیت های آشکار را یاد می گیرد و در طول تاریخ، ائمه اظهار راه مبارزه با طواغیت های پنهان را می آموزند. طواغیت ها در مقابل ائمه حق چه می کنند؟ یکی از کارهای طواغیت ها در عالم، تمدن سازی است.

لذا شاهد هستیم که حاکمیت را از ائمه ما می گیرند و در مقابل تمدن سازی می کنند. اگر حاکمیت در دست ائمه ما بود چه اتفاقی می افتاد؟ همان اتفاقی که زمان پیامبر (ص) و حکومت امیرالمومنین (ع) و حکومت کوتاه امام حسن مجتبی (ع) افتاد. آیا پیامبر برای عظمت این دین یک اجر بر روی اجرهای مسجدالحرام گذاشت؟ در ده سال حکومت نباید پایه گذاری و سفارش برای ایجاد تمدن می شد؟ یک سخن و سفارش از پیامبر بیاورید که من برای آباد کردن شهرها و ایجاد رفاه کامل در دنیا آمدم و باید شهرهایتان را - مثل شهرهای آباد آن زمان - آباد سازید! حتی یک داعیه از ائمه در این خصوص وجود ندارد.

اگر ادعای شما را بپذیریم که اسلام، بنای تمدن سازی ندارد، در این صورت اسلام چگونه می تواند راه تحقق عبودیت فردی و

تمدن جدید و با زندگی‌ای که پنهان‌ترین زوایای زندگی ما درگیر آن است، می‌توان چنین نگاهی داشت؟

|| شما به تاسی از افکار و آرای آوینی به طبع باید معتقد به نگاه تصرف و خرق حجاب باشید.

آنچه آقای آوینی می‌گوید این است که تحول تاریخی غرب یک ضرورت تاریخی برای بشریت است و ما از این ضرورت تاریخی باید گذر کنیم و این گذر کاملاً تهاجمی است که به آن خرق حجاب تکنیک می‌گویند. این با اکل میته تفاوت می‌کند. از اینکه این تمدن و روش‌های آن، محصولات آن و... دینی نیست، شکی در آن نیست، اما آیا محصولات با تکنیک خاصی که هر کدام دارند به هیچ وجه قابل تغییر نیستند؟ اگر بگوییم قابل تغییر نیستند راه آینده را بسته‌ایم. حتماً اینها قابل تغییرند، منتهی تغییر آنها تابعی از تحول انفسی است. یعنی انسان در جان خودش تغییر ایجاد شود و دلبسته هدف دیگری بشود که آن هدف دینی است و با هدف تمدن غربی و عالم و فرهنگ و تفکر غربی متفاوت است و بداند که گرفتاری‌ای که در عالم نسبت به تمدن دارد از مرحله تفکر و فرهنگ عبور کرده و با یک چیزهایی مواجه است که تجسم پیدا کرده و به مکانیزم و ساختار تبدیل شده است.

|| این تغییر انفسی چطور رخ می‌دهد؟ این تغییر انفسی محصول تربیت دینی است.

|| به نظرم بعضی از اندیشمندان و نحله فکری خاصی که شهید آوینی هم متناسب به این جریان است این را به صورت جریان تقدیری تعبیر می‌کنند مثلاً می‌گویند یک حوالتی باید اتفاق بیفتد و این تغییر انفسی حواله ما ست.

حتماً اینگونه است اما این حواله آمده است. این حواله به صورت جمعی برای بشر محقق شده است. انقلاب اسلامی همین حواله است. خلاف جریان انقلاب اسلامی حرکت کردن، ارتجاع نسبت به انقلاب اسلامی و بازگشت به همان چیزی که در رنسانس می‌گفتند، خواهد بود. ما موظفیم در ذیل این حواله تربیت بشویم. تربیت کردن به نظر من حرف مزخرفی است. چون مقوله تربیت از جنس ضرورت است نه از مقوله فعل و انفعال. اشتباهی که ما می‌کنیم این است که فکر می‌کنیم تربیت فعل و انفعال است. تربیت، صیروت است. ما می‌توانیم اطلاعات لازم از این صیروت را در اختیار مربی بگذاریم. ما می‌توانیم با این اطلاعاتی که در دست خودمان است تغییر پیدا کنیم که این تغییر پیدا کردن تربیت شدن است. یعنی در آن اراده و اختیار انسان کاملاً لحاظ شده است. در آن تربیت کردن فقط لقاء مطمع نظر است که یک مربی به یک مرتبی القا می‌کند که چه کند و چه نکند.



دستبرد شیطان به دور است و نمی‌تواند در آن تغییر ایجاد کند فطرت بی‌نهایت خواه انسان است. اگر انسان بی‌نهایت خواه نباشد به لذت‌های کوچکی که شیطان به او پیشنهاد می‌کند قانع می‌شود.

|| آیا می‌توان مانند دیدگاهی که مهدی نصیری به مدرنیته و پذیرش ضرورت‌های آن دارد، تمدن و تمدن سازی را نیز به مثابه «اکل میته» ضرورتی ثانوی تلقی کنیم؟ از این جهت که در دوره‌ای زندگی می‌کنیم که اساساً بدون تمدن نمی‌توان زیست داشت.

این حرف بدون توضیح ابهام ایجاد می‌کند و این ابهام راه آینده ما را می‌بندد. راه آینده ما این است که در طول تاریخ و حیات بشر هیچ وقت هیچ تغییری تمام آثار خود را به یک باره نشان نداده است. اولاً همه تغییراتی که در این عالم به وجود آمده تابع تغییر انفسی است. تغییر انفسی یک باره روی می‌دهد اما آثار تحقق تاریخی آن تدریجی آشکار می‌شود. الان فصل حاکمیت تمدن غربی به سر آمده است و زمستان آن است. به دلیل این که هیچ افق امید بخش و شعاع و چشم انداز دیگری غیر از این ظرفیتی که با رنسانس از خود آزاد کرده است را برای بشر ندارد. هیچ امیدی که بر اساس آن خواهد طرحی را در اندازد و عالمی را بنا کند وجود ندارد و این به معنای به تمامیت رسیدن تفکر غربی است.

اما این سخن به این معنا نیست که علم و تکنولوژی، جلوه‌های دیگری از خود نشان نمی‌دهد. به معنای به تمامیت رسیدن اینها نیست. اما هر تغییری بخواهد در این عالم رخ دهد به تبع آن تحول انفسی که با انقلاب اسلامی پدید آمده است، از راه و متن این تمدن و علوم جدید گذر می‌کند. اکل میته یعنی اینکه شما در بیابانی قرار گرفته‌اید و از گرسنگی در حال تلف شدن هستید و غذایی غیر از یک مردار غیر شرعی ندارید. می‌توان به اندازه ضرورت زنده ماندن از این استفاده کرد. نسبت به

نظام طاغوتی و نظام مادی می‌خواهد و آن در جهت نفی اختیار انسان است. این را قبول دارم که این انقبادی که در تمدن مادی وجود دارد در جهت نفی اختیار انسان است که البته توهمی در خصوص آزادی کامل ایجاد می‌کند. ولی آن انقبادی که دین از ما می‌خواهد یعنی آن تبعیدی که نسبت به حقیقت باید داشته باشیم، در جهت تقویت اختیار ماست. یعنی هرچقدر شما آن تعبد را پیدا کنید آزادی و آزادی بیشتری در عالم پیدا می‌کنید حتی از لحاظ قدرت مادی.

چیزی که در وجود حضرت امام(ره) در انقلاب اسلامی اتفاق افتاد این است که بدون اسلحه و ارتش و عدم دلبستگی به گروه‌های چریکی و... همه از او می‌ترسند. در حالی که هیچ یک از مولفه‌های قدرت مادی را ندارد، این معنی عبد است. هرچقدر این عبودیت بیشتر باشد برای دشمن ترسناک‌تر است. این قدرت حقیقی است. این مفهوم باید برای ما جا بیفتد که مجموعه دین انسان را به جایی می‌رساند که آزاد باشد و آزاده. این حریت چنان قدرتی را در انسان ایجاد می‌کند که همه قدرت‌های مادی و منشا آن که شیطان باشد از آن می‌ترسند.

طرف دعوای شیطان در عالم، انسان کامل است. شیطان با تجربه و علم و فهمی که از عالم دارد از این قدرت حقیقی کاملاً خارج است و همه تلاش او این است که در مقابل این قدرت، قدرت‌نمایی کند. شیطان می‌خواهد بگوید راه رسیدن به قدرت برای رسیدن به لذت بی‌نهایت، کسب فضائل و تقوی و عبادت نیست. می‌گوید راه لذت بردن در این عالم از راه تسلط بر ماده و تغییر در خلق الله ایجاد کردن است. آنچه تضمین می‌کند که راه شیطان پیروز نمی‌شود این است که شیطان احتمالاً می‌تواند همه خلق الله را تغییر دهد به غیر از فطرت انسان را. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» این فطرت چیست؟ به نسبت مساوی در همه ناس وجود دارد و هر چه هست «لا تبدیل لخلق الله». لذا تنها چیزی که از

آموخته‌ای می‌گوید میدان تحریر، او از کجا؟ از تونس، او از کجا؟ فلسطین، او از کجا؟ از حزب الله لبنان. او از کجا؟ از انقلاب اسلامی.

اولین کشوری که در قیام های کشورهای عربی شعار «الشعب يريد تحرير فلسطين» سر داد، تونس‌ی‌ها بودند که این شعار را خطاب به مردم بعد از پیروزی ابتدایی انقلاب مصر سر دادند. اینها همه نشانه‌شناسی است. یعنی آن کسی که اولین قیام را در کشورهای عربی سامان داده بود به مصری‌ها پیام می‌داد که اسقاط نظام آخرین مرحله نیست بلکه باید فلسطین آزاد شود. آزادی فلسطین نماد جنگ حق و باطل است. سرزمین فلسطین مرکز درگیری آخرالزمان است. جریانات عالم به همان سمتی که خدا تقدیر کرده حرکت می‌کنند.

من کلماتی که در مورد تمدن نوین اسلامی و غایت تمدنی آن برای انقلاب اسلامی مطرح می‌شود را تاویل می‌کنم و می‌گویم منظور حاکمیت جهانی صالحان است نه «اخلال الی الارض»

من کلماتی که در مورد تمدن نوین اسلامی و غایت تمدنی آن برای انقلاب اسلامی مطرح می‌شود را تاویل می‌کنم و می‌گویم منظور حاکمیت جهانی صالحان است نه «اخلال الی الارض». اگر از کسانی که مصادر این موضوع هستند سوال شود که شما می‌خواهید عالمی را برقرار کنید که همه نمادهای آن اسلامی باشد ولی همان عالم غربی باشد؟ یعنی داعیه دارید که شهری تکنولوژیک‌تر از توکیو درست کنید؟ می‌گویند نه؛ ما می‌خواهیم جایی باشد که مردمان در آن سکونت نسبی روی زمین بگیرند که راه رشد آنها باز شود. منتهی سوال دیگر این است که این رشد مادی و رفاه را تا کجا ادامه می‌دهند؟ تا جایی که مخاطب «تَأْتَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ» بشوند؟ یعنی می‌خواهند تمدن سازی و شهرسازی و رفاه را به سمت رفاه مطلق ببرند؟ می‌گویند نه؛ همین که این امر را انکار می‌کنند مشخص است که منظور آنها حاکمیت جهانی صالحان است.

من می‌خواهم بگویم وقتی این را مشخص نکنید که هدفی که خدا برای بشر در نظر گرفته حاکمیت جهانی صالحان است، و به جای آن مرحله‌ای مقدماتی که فقط کارآمدی نظام اسلامی را باید اثبات بکنند، هدف قرار دادید، مثل کوهنوردی هستید که صخره را به جای قله اشتباه گرفته‌اید.

|| آیا شما معتقدید که تمدن، با عاملیت و اختیار انسانی در تعارض است و به دنبال به انقیاد کشیدن انسان است؟

کلمه انقیاد را مناسب نمی‌بینم چراکه دین هم به دنبال انقیاد انسان است، منتهی انقیاد جهت دارد. انقیادی است که به حریت انسان منجر می‌شود. انقیادی که در عالم جدید مطرح است، انسان را مطیع

عماد افروغ در گفتگو با مهر:

اندیشه مطهری، تاریخ مصرف ندارد/ مطهری فیلسوفی سوژه گرا



هر اندیشمندی از جمله شهید مطهری دو دسته محتوای فکری دارد؛ بخشی از محتوای فکری اش در پاسخ به سؤالات و مسائل مربوط به زمان خود اوست که این بخش تاریخ مصرف دارد؛ یعنی وقتی که از دوره آن اندیشمند خارج و وارد مقطع دیگری می‌شویم، آن بخش حالت تاریخی پیدا می‌کند اما بخشی دیگر پاسخ به پرسش‌های همیشگی و ابدی انسان‌هاست که همچنان می‌توانیم در این قسمت از اندیشه‌های استاد مطهری استفاده کنیم و بهره ببریم. اینکه شناخت ما از استاد مطهری تا چه اندازه واقعی است؟، اینکه شهید مطهری به چه نیازهای امروز ما می‌تواند پاسخ دهد؟ و... دغدغه‌هایی بود که در گفتگو با دکتر عماد افروغ، محقق و استاد دانشگاه بحث شد. مشروح این گفت و شنود را با هم می‌خوانیم؛

|| اگر امروز استاد مطهری در قید حیات بودند با توجه به دغدغه همیشگی ایشان در مورد جامعه و مسائل آن به چه مسائلی می‌پرداختند؟

با توجه به شناختی که بنده از استاد شهید مرتضی مطهری و آثار و رویکرد ایشان دارم، احساس می‌کنم که ایشان پیشقراول آسیب شناسی نظام در مسائل مبنایی و کلیدی بودند. عطف به تصویری که ایشان از ولایت ایدئولوژیک دین در حکومت اسلامی داشتند، بازنگری و بازشناسی می‌کردند که امروز تا چه اندازه در ارتباط با ولایت ایدئولوژیک اسلام توفیق داشتیم، درخصوص معارف اسلامی، اخلاقیات اسلامی و احکام اسلامی تا چه اندازه توفیق داشتیم؟ تا چه اندازه بستر لازم معرفتی و ساختاری لازم را برای تحقق سه گانه عقیدتی، اخلاقی و فقهی فراهم کرده ایم؟ تا چه اندازه در این جهت گام برداشته ایم؟ و آیا ساختارهای لازم برای تبلور این سه گانه شکل گرفته است؟ هم اکنون سازوکارها و ساختارهای موجود به چه سمت و سویی در حال حرکت است؟ قطع نظر از اینکه توفیقی به دست آورده اند یا خیر، آیا در مسیر توفیق هستند یا خیر؟ شخصاً معتقدم که در این خصوص مسأله و مشکل داریم و تصورم این است که استاد شهید مرتضی مطهری اگر در قید حیات بودند بر روی این مسائل حساسیت نشان می‌دادند.

به علاوه باید توجه داشت که شهید مطهری بیش از آنکه متعلق به دوران تأسیس نظام باشند، متعلق به دوران استقرار نظام هستند، یعنی ما امروز بیش از گذشته به مطهری نیاز داریم؛ هر چند تا حدودی آثار ایشان نیاز امروز ما را برطرف می‌کند اما واقعیت این است که خلأ مطهری و امثال مطهری را کاملاً حس می‌کنیم.

|| دیگر اندیشمندان تا چه اندازه می‌توانند این خلأ را پر کنند؟

ممکن است افراد و اندیشمندان دیگری صحبت‌های مطهری گونه، داشته باشند اما جایگاه و سابقه مطهری، نفوذ کلام بیشتری ایجاد می‌کرد، یعنی اگر از زبان ایشان بسیاری از مسائل را می‌شنیدیم شاید گوش شنوای بیشتر و بهتری وجود داشت. ایشان در تئوریزه کردن مبانی جمهوری اسلامی در راستای اندیشه امام نقش بالایی داشتند و به اصطلاح یکی از نظریه پردازان تأثیر گذار نظام بودند، طبعاً به همین دلیل در آسیب شناسی فاصله گیری‌ها می‌توانستند به ما کمک کنند. با حضور ایشان می‌توانستیم شاهد حساسیت‌های مورد نیاز کشور باشیم.

هم اکنون هم احساس می‌کنم از دل آثار ایشان می‌توانیم دغدغه‌های مبارک و راه گشایی به دست بیاوریم، مثل نگاه ایشان به جایگاه و اهمیت آزادی، رابطه متقارن بین انسان و خدا و توجه به حقوق انسانی در کنار تکالیف او. آیا مسائلی از این قبیل جزو نیازهای ضروری امروز ما و حتی بشریت نیست؟ نگاه

پدیده می‌دانستند.

ایشان چقدر زیبا این مسأله را پیش بینی کرد و ما هم چند سال پیش شاهد یک نوع ایرانی گری ناپخته و خاص بودیم که بیشتر برخاسته از یک نگرش سیاسی و ناپختگی علمی بود. به هر حال بحث بنده این است که اگر قرار باشد جوهر و حرکت نظام جمهوری اسلامی با حکمت گره بخورد، حتماً باید رجعتی به استاد مطهری داشته باشد. مطهری را باید احیا و زنده کرد و به جامعیت او و نگرش فلسفی او، به دغدغه‌های اخلاقی، عرفانی و نگرش غایت مدار او توجه ویژه داشت.

|| مباحث مورد نظر مطهری در سخنرانی‌ها و کتابهایشان به چه درد جامعه امروز ما می‌خورد؟ آیا هنوز برای ما و نسل جوان ما مفید هستند؟

بنده معتقدم که استاد مطهری، شخصی نیست که تاریخ مصرف داشته باشد چون هیچ گاه تاریخ مصرفی و مقطعی صحبت نکرده است. هیچ گاه احساس صرف بر او غلبه نکرد، کسی که فیلسوف است و نگرش فلسفی به عالم، از جنس نگرش صدارتی دارد، حرف‌های او تاریخ مصرف ندارد. ایشان نه تاریخی گرا، نه جغرافی گرا بود اما توجه به تاریخ و جغرافیا هم داشت، یک فیلسوف سوژه گراست، فیلسوفی که برای فاعلیت و عاملیت انسانی، اعتبار قائل است و حسب این نگرش، نگاه عام گرا دارد و چون نگاه عام گرا دارد نمی‌توان ایشان را در یک محدوده خاص محصور کرد؛ چه نظریه جمهوری اسلامی ایشان، چه بحث جایگاه روحانیت ایشان، واقعاً نیاز امروز ماست.

|| در راستای اندیشه‌های شهید مطهری لازم است اندیشمندان امروز ما به چه کارهایی بپردازند؟

نیازمند این هستیم که یا به تأسی از استاد مطهری و در بسط اندیشه‌های ایشان یا مستقیم با رجوع به آثار ایشان یک بار دیگر اثری مانند «سازمان روحانیت» خلق کنیم، یعنی وضع موجود سازمان روحانیت را بیان کنیم. ایشان با شجاعت هرچه تمام و به رغم اینکه خود ایشان هم در کسوت روحانیت بودند، روحانیت را نقد کردند و نقدهای بسیار کلیدی و مبنایی هم بیان کردند. این نیاز وجود دارد تا شخص دیگری وضعیت کنونی سازمان روحانیت را به نقد بکشد و نقاط مثبت و منفی را بیان و آسیب شناسی کند.

اکنون نسبت حوزه با دانشگاه چگونه است؟ چه اتفاقی در

حق گونه به انسان اگر نیاز امروز ما نیست نیاز چه وقت و چه زمان ماست؟! آن هم در شرایطی که عده‌ای به نام اسلام، سر انسان و حق او را می‌برند و برای انسان ذره‌ای اعتبار قائل نیستند و صرفاً نگاه تکلیف گرا و قرون وسطایی به انسان دارند و هرچه می‌کشیم و ناسامانی می‌بینیم از دست این قرائت و تلقی غلط از اسلام و انسان است.

اتفاقاً نیاز امروز ما نگاه متقارن به انسان و خداست. این نگاه متقارن و معطوف به درد متقابل انسان و خدا، در ساحت فلسفه سیاسی و معرفت شناسی است نه در ساحت هستی شناسی، بله، چه انسان باشد و چه نباشد خداوند هست، اما در ساحت مباحث و عرصه فلسفه سیاسی و معرفت شناسی واقعاً باید این رابطه را متقارن دید. «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» یا در جایی دیگری قرآن چقدر زیبا می‌گوید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ» به مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا هم آنها را اسیر خود فراموشی کرد.» (آیه ۱۹ سوره حشر) کل داستان غرب را در همین آیه می‌توانید ببینید. در نزد ایشان و به تأسی از قرآن و آموزه فطرت، انسان و قابلیت‌ها و ظرفیت‌های او آنقدر جایگاه بلندی دارد که می‌تواند عامل تغییر باشد. آیا نگرش ایشان نسبت به هویت ایرانی و خدمات متقابل اسلام و ایران و نگاهی که به جایگاه تاریخی ایرانیان در خدمات رسانی به اسلام داشتند، کماکان جزء چالش‌ها و مسائل مورد نیاز ما نیست؟

|| بحث خدمات متقابل اسلام و ایران شهید مطهری با توجه به فضایی که در چند سال پیش در کشور مطرح شده بود و حتی شاید به نوعی امروزه هم دامن زده می‌شود، چقدر راهگشاست؟

من نمی‌خواهم بگویم که ایشان یک نظریه پرداز تمام عیار هویت ایرانی است، نه! قبلاً این بحث را در جایی بیان کردم اما در این مسیر قلم زدند و آراء خوبی از منظرهای مختلف در پاسخ به ایرانی گری افراطی فراهم کردند، مگر در چند سال گذشته شاهد نوعی رجعت ناموجه و پدیده ناپخته ایرانی گری نبودیم؟ یعنی رجعتی که نه اسلام و نه هویت ایرانی اسلامی و نه عناصر مقوم آن را می‌شناخت، اتفاقاً استاد شهید مرتضی مطهری در کتاب نهضت‌های اسلامی در یکصد سال اخیر، یکی از عوامل پیدایش انقلاب را واکنش نسبت به ایرانی گری افراطی می‌داند و یکی از آسیب‌های محتمل انقلاب را ظهور مجدد این

حال روی دادن است؟؛ آیا همان تصویری که در اوایل انقلاب اسلامی داشتیم، رخ داده است؟ آیا دانشگاه از تجارب حوزوی استفاده می کند؟ یا برعکس حوزه به شدت و تا حدودی ناشیانه و فرمالیستی، متأثر از دانشگاه، آن هم با نقدهای فراوان است؟ (اکنون فضا برای این بحث مناسب نیست، و گرنه این بحث را باز می کردم).

آیا از نظر استاد مطهری تنها منبع مالی یک نظام جمهوری اسلامی باید نفت باشد؟ منابع مالی تعریف شده در اسلام مانند خمس، زکات و ... چه جایگاهی دارد؟ نگرش سیستماتیک که در آثار شهید صدر دیده می شود و رگه هایی از آن در آثار شهید مطهری دیده می شود آیا نیاز امروز ما نیست؟

به هر حال، به دلیل نوع نگاه، نگرش فلسفی، جامع نگری و نوع پرداختن به مسائل مختلف و به دلیل اینکه ایشان فیلسوف منزوی نبود، بلکه روشنفکر بود، یعنی درد مردم و نیازهای واقعی آنها را می شناخت و با مسائل روز عین و مسأله محور بود، امروز سخت به ایشان نیاز داریم.

|| برخی از کارشناسان در گفتگو و یادداشت‌های خود بیان کردند که باید از مطهری عبور کنیم و اصلاً مطهری پاسخگوی نیازهای امروز ما نیست، نظر شما در این ارتباط چیست؟

کسی که این حرف را زده یا در اثر بیسوادی و کم سوادی و یا از سر نوعی خصومت بوده است و الا کسی نمی تواند با آثار شهید مطهری و عمق و جامعیت آن آشنا باشد و چنین حرفی بزند و یا در کل، تاریخ مصرف برای فیلسوف، متفکر و اندیشمندی قائل شود.

|| آیا اندیشه های شهید مطهری آنچنان که بایسته و شایسته بوده در جامعه ما در میان خواص و عوام شناخته شده است؟

متأسفانه نه! چنین اتفاقی رخ نداده است. کسانی که متولی نشر آثار ایشان بودند حالا چه کسانی که در محافل رسمی بودند و چه افرادی که در محافل غیررسمی بودند، باید پاسخگوی این مسائل باشند که چرا آن طور که باید و شاید افکار و آثار شهید مطهری نهادینه و فراگیر نشد. بله مسابقه برگزار کردند و جایزه دادند و... اما انتشار آثار شهید مطهری به این مسائل نیست، اینها در حد یک بازی و بیشتر برای طرح خود است تا انتشار واقعی اندیشه های شهید مطهری.

|| به نظر شما برای معرفی درست اندیشه های شهید مطهری باید چه کارهایی انجام داد؟

نگرش شهید مطهری باید محتواگرایانه دنبال شود. بایستی در عمل به او وفادار و ملتزم بود، نه اینکه هر از چند گاهی به مناسبت سالگرد ایشان مراسمی برگزار شود. متأسفانه شما هم نگرش مراسم گرا و مناسبتی دارید. نگاه مراسمی، نگاه مناسب و با کفایتی نیست؛ هرچند نمی خواهم توجه به همین مقدار اندک هم نداشته باشم، اما نباید به صرف برگزاری مراسم بزرگداشتی برای این گونه شخصیت ها اکتفا کنیم و دل خوش باشیم. قرار نیست به تعبیر مرحوم جلال آل احمد صرفاً دربان گورستان شهیدان و در این مورد به خصوص دربان گورستان استاد مطهری و امثال ایشان باشیم و مجلسی بگیریم و به پاس زحمات ایشان فاتحه ای بخوانیم. این چه تصور و درک غلطی است که متأسفانه شاهد آن هستیم. درک صوری و گورستانی بالای جان ماست.

اگر مسابقه ای هم برگزار می کنیم و جایزه ای هم می دهیم و همایشی هم برگزار می کنیم، اینها همه باید مقدمه باشند و نباید هدف تلقی شوند. هدف باید این باشد که در جامعه هدف به دنبال فراگیری نظری و عملی اندیشه های ایشان باشیم. صرف آگاهی نسبت به اندیشه ایشان نیز کفایت نمی کند، باید ساختارها، انگیزه ها و شایستگی ها در جهت تحقق آثار ایشان تعریف و معنا شود.

انسان تنها منبع معرفتی ندارد. در کنار منبع معرفتی، منبع انگیزشی و عاطفی و منبع معطوف به مهارت‌ها و ... هم دارد. در کنار اینها تسهیلات اجتماعی و سیاسی که بایستی در خدمت مهارت‌ها و شناختها باشد هم وجود دارد که فراتر از قدرت فردی است. به عبارت دیگر، ارزیابی میزان ساخت یافتگی اندیشه ایشان در قالب فرصت‌ها و تسهیلات در اختیار و پیش برنده نظرات و دیدگاه های ایشان.

متأسفانه مشاهده می کنیم آن چنان که باید و شاید و زبینه آثار و افکار و مضامین و رویکرد استاد مطهری است توفیق نداشته ایم؛ چه در زمینه فردی و چه در زمینه ساختاری. اینها دو منبع بزرگ قدرت انسان تلقی می شوند. ممکن است کسی قابلیت و مهارت بالایی داشته باشد اما فرصت تسهیلاتی و امکاناتی لازم در اختیارش نباشد، یعنی امکانات و قدرت‌ها و تسهیلات در اختیار کسانی باشد که بویی از این معارف نبرده و فاقد شایستگی های متناظر هستند. تصور می کنم اگر توجه به اندیشه های شهید مطهری در تمامی ابعاد جدی بود، جامعه ما جامعه سالمتری بود؛ چه به لحاظ اخلاقی و چه به لحاظ سیاسی، چه به لحاظ اقتصادی و...

شریف لکزایی در گفتگو با مهر:

اندیشه های مطهری درباره آزادی مبتنی بر نگاه دینی و اسلامی است

آثار استاد مطهری را می توان در سه حوزه فلسفه و حکمت، اجتماعیات و ادبیات فارسی تقسیم بندی کرد. وی بنا به شخصیت و اقتضای دوره های مختلف به ارائه مطالبی در حوزه های مختلف می پر دازد که می توان آنها در سه دسته ذکر شده تقسیم بندی کرد. در حوزه اجتماعیات تا جایی پیش می رود که برخی او را جامعه شناس می دانند.

در همین حوزه به اندیشه سیاسی و آزادی در اندیشه سیاسی و اجتماعی مفصل می پردازد و آثاری هم در این زمینه ها از خود به جای می گذارد. یکی از افرادی که در حوزه اندیشه سیاسی استاد مطهری و به ویژه آزادی سیاسی پرداخته و کار کرده است شریف لکزایی است. لکزایی دارای یک کتاب و چندین مقاله در زمینه آزادی سیاسی در اندیشه استاد مطهری است.

به بهانه قرار داشتن در آستانه روز معلم و فعالیت های او در خصوص آراء مطهری گفتگویی درباره آزادی در اندیشه استاد مطهری با وی انجام داده ایم که در ادامه آمده است:

رویکردهایی که در مبارزه با رژیم پهلوی مدنظر بزرگانی مانند استاد مطهری بود و از این منظر مباحثشان را مطرح می کردند، در واقع مبارزه با استبداد به ویژه استبداد سیاسی بود، اما همچنان ما با دشواری هایی که راجع به آزادی وجود دارد مواجهه ایم. شاید عمده نگاه ها بعد از سی و اندی سال که از انقلاب می گذرد نگاه هایی است که نشان می دهد، ما نگاه اجماعی به این مفهوم، مسئله و موضوع نداریم. از هر منظری که نگاه بکنیم می بینیم که چنین اجماعی وجود ندارد. شاید در فضای اول انقلاب این خواست خیلی بروز و ظهور داشته و همچنان هم تداوم و استمرار دارد اما به نظر می رسد در واقع نیاز است که در این زمینه کارهای جدی در حوزه عمل و هم در حوزه نظر صورت بگیرد.

همیشه هستیم که بتواند به ما در مقابل برخی از آسیبها کمک بکند که از آنها مصون بمانیم و بتوانیم آموزه های دینی را صحیح تر در جامعه پیش ببریم. به ویژه الان که جمهوری اسلامی ایران بعد از قرن ها برای اولین بار می خواهد آموزه های دین را اجرایی بکند و تدین و زیست مومنانه را در جامعه گسترش بدهد، طبیعتاً نیاز است که ما به مباحث تئوریک و نظری توجه کنیم. شاید در میان مفاهیم و موضوعات، موضوع آزادی یک موضوع فربهی در عرصه اجتماعی و علمی و سیاسی است که باید به آن توجه شود و باید درباره آن تبیینی صورت بگیرد تا این تبیین به یک نهاد مبدل شود و اجماعی راجع به آن شکل بگیرد. من فکر می کنم اگر چه یکی از



بحث امر به معروف و نهی از منکر و... جزو موضوعاتی است که بنده راجع به آنها کار کردم.

|| شما اختصاصاً به بعد اجتماعی اندیشه استاد مطهری پرداختید چرا این بعد را انتخاب کردید؟

به نظر می رسد ابعاد غیر اجتماعی آموزه های دینی مان خیلی فرجه شده است. از طرفی به نظر می رسد بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در حوزه اجتماعی و سیاسی بیشتر نیازمند نظریه پردازی هستیم تا بتوانیم خیلی از موضوعات و مفاهیم را تبیین کنیم. ما نیازمند یک تبیین تئوریک و

|| چگونه با تفکر استاد مطهری آشنا شدید؟

پدرم روحانی است. قبل از انقلاب در مبارزه با رژیم پهلوی فعالیت داشت و در شهرستان جزو افراد تاثیرگذار بود. لذا کتاب های استاد مطهری در خانه ما وجود داشت و ما هم به این صورت با تفکر و آثار ایشان آشنا شدیم. این بعداً هم استمرار پیدا کرد و ما به آثار ایشان رجوع و از آنها استفاده می کردیم، تا اینکه درحوزه نگارش از آثار ایشان بهره گرفتیم. مانند مبحث آزادی که نوشته های مختلفی راجع به اندیشه ایشان کار کردم. رابطه اخلاق و آزادی در اندیشه استاد مطهری، نظارت عمومی،

|| یکی از کارهای شما درباره اندیشه سیاسی استاد مطهری است. ابتدا در یک نگاه کلی اندیشه سیاسی استاد مطهری را تبیین کنید.

این اندیشه مبتنی بر یک نگاه فلسفی است که این متفکر از آن بهره می برد. به ویژه از برخی اصول حکمت متعالیه باید یاد کنیم و بگوئیم که این اصول در اندیشه سیاسی استاد مطهری تبلور پیدا کرده است. اصول و قواعدی مانند جسمانی الحودث و روحانی البقا، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت... و حتی بحث حرکت جوهری و تحولی که به صورت آزادی و غیر آزادی در جامعه صورت می گیرد. اینها مباحث مهمی است که فکر می کنم اندیشه سیاسی استاد مطهری را متأثر کرده و تقریباً از این معنا و از این مبنا می توان گفت هر تحولی در جامعه اتفاق می افتد، بایستی ناظر بر اعمال آزاد و مختار انسان ها و شهروندان باشد.

شاید بتوان گفت که سیاست در منظر ایشان از لایه های پایین و اولیه اجتماعی ساخته می شود و خلق و هستی پیدا می کند. همانطوری که نفس جسمانی الحودث است، سیاست هم از همین لایه های پایین می تواند ساخته بشود و خلق و هستی پیدا بکند و در لایه های بالا، حوزه سیاست گذاری، تصمیم گذاری و تصمیم گیری ارتقا پیدا و بتواند به جامعه خودش کمک بکند.

به هر حال از این منظر شاید بتوانیم به چند ویژگی مهم اندیشه سیاسی ایشان اشاره کنیم: یکی اینکه سیاست اسلامی بدون حضور موثر و جامعه شکل نمی گیرد. نکته دوم اینکه مردم در ساخت سیاست جامعه از ابتدا تا انتها و به ویژه در استمرار این سیاست هم نقش و حضور موثر و جدی دارند. همانطور که در انقلاب اسلامی همین اتفاق افتاده است و انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی بدون حضور موثر و جدی مردم شاید یک عنوان تهی تلقی بشود. نکته سوم اینکه مردم ناظران اصلی سیاست و حکومت اسلامی هستند. آنها هستند که بایستی ساز و کارها و روندهای سیاسی که در جامعه وجود دارد را زیر نظر داشته باشند. چرا که بر اساس نکته ای که قبلاً گفتیم اساسا جمهوری اسلامی بدون حضور مردم معنا و مفهوم ندارد. همچنین با توجه به فطرت سالم مردم شاید بسیاری از آنها صلاحیت بیشتری بر نفارت بر قدرت را داشته باشند. بنابراین بایستی از این فطرت سالم که کمتر آلوده شده بیشتر بهره گیری بشود. به ویژه با سازوکارهای غیردولتی که در جامعه ایجاد می کنن.

|| یعنی نهادهای غیر دولتی؟

بله؛ نهادهای غیر دولتی که به تعبیر امروزی NGO ها و به ویژه مساجد و هیئت ها و آنچه که در فضای غیردولتی و غیر رسمی سامان می یافته اساسا می تواند کمک موثری باشد. چرا که شاید حب و بغض های سیاسی در مردم کمتر باشد و دورتر از حب، جاه و مقام باشند. لذا می توانند واجد این وضع باشند که مشارکت و مراقبت بکنند.

نکته بعدی که شاید در آثار استاد مطهری

قابل مشاهده است این است که حاکمان همیشه باید در معرض نقد و انتقاد باشند و افزون بر این بایستی پذیرای این نقدها هم باشند. ضمناً کارگزاران و حکومت هیچ حقی برای محدود ساختن آزادی های مشروع و قانونی مردم ندارند. درواقع نکته ای که من با بهره گیری از بحث های استاد مطهری می توانم بگویم این است که مردم بایستی آزاد باشند و بتوانند در فضا و سازوکار سیاسی جامعه مشارکت بکنند و آن را به پیش ببرند.

|| آزادی در اندیشه استاد مطهری چه جایگاهی دارد؟

استاد مطهری در این زمینه هم سخنرانی های زیادی دارد و به تبیین مفهومی این بحث پرداخته است. اما براساس آن چیزی که در پرسش قبلی هم ذکر شد. آزادی از نقش مهمی برخوردار است و مردم براساس آزادی به تعریف و تعیین نقش خودشان در زندگی و جامعه می پردازند. اگر جامعه ای و مردمش فاقد آزادی باشند، طبیعتاً حضور و مشارکت آنها در روندهای سیاسی و اجتماعی ممکن نخواهد بود و اصلاً امیدی برای این حضور وجود ندارد. بنابراین این تعریف نقش آنها بدون آزادی ممکن نخواهد بود.

از نظر استاد مطهری آزادی یک اهمیت و جایگاه والا و واقعی در زندگی افراد دارد. از همین نگاه هم هست که ایشان در حوزه اجتماعی تاکید می کند که اگر مردم صد بار هم اشتباه کنند، باز هم باید از امکان آزادی و مختار بودن برخوردار باشند. البته ممکن است که مردم اشتباه بکنند و این طبیعی هم هست، اما نباید مجوزی برای فقدان آزادی و غیب نمودن آزادی در عرصه عینی، اجتماعی و سیاسی باشد.

در اندیشه ایشان آزادی معنوی در واقع همان آزادگی است که انسان به یک معنویتی برسد و خودش را از همه تعلقاتی که می تواند وابستگی ایجاد بکند و در عرصه بیرونی هم استبداد و سازوکارهای استبداد وجود نداشته باشد و مردم بتوانند درحوزه اجتماعی و سیاسی از حق انتخاب خودشان برخوردار باشند و سرنوشت خودشان را تعیین بکنند. بنابراین اینها دو موضوع بسیار مهم اند که مرحوم مطهری در کنار هم آنها را مورد توجه قرار می دهد.

البته باید تاکید کنم که ایشان در این بحث ها بر آزادی معنوی و آزادی درونی تاکید بیشتری دارد و به آن لویت می بخشد. البته در فضای اندیشه اسلامی معمولاً توجه به فرد و توجه به مباحث اخلاقی جایگاه والایی دارد. بنابراین استاد هم به عنوان یک فیلسوف و متفکر و عالم دینی از این منظر وارد می شود و تاکید می کند که انسان ها ابتدا باید درون خودشان را پالایش کنند و آنگاه در عرصه اجتماعی به فعالیت بپردازند که در واقع فعالیت های اجتماعی شان تحت شعاع آن تعلقات و وابستگی های درونیشان قرار نگیرد.

|| البته در عمل اینها را توام با هم می آورد و آنها را از هم جدا نمی بیند.

بله در واقع پیوندی بین این ها وجود دارد، حتی ایشان در آثار خودش بحث می کند

که در غرب بیشتر به آزادی اجتماعی پرداخته شده است. اما در برخی از آثارش این نگاه را هم نقد می کند و می گوید که درست است که تصورمان اینچور است که در غرب آزادی اجتماعی وجود دارد اما آن هم تحت تاثیر تبلیغات و پروپاگاندایی است که در آنجا وجود دارد و در واقع منافع خاصی دنبال می شود که براساس آن مردم هم به آن سوق پیدا می کنند.

ایشان معتقد است که آزادی اجتماعی هم در آنجا چون تحت تاثیر تبلیغات است وجود ندارد. بنابراین تعبیر شما درست است یعنی در یک جامعه اسلامی هر دو اینها بایستی با هم ملاطئه شوند و آزادی درونی مقدمه ای برای آزادی اجتماعی است. اگر از نگاه استاد مطهری بخواهیم بحث کنیم، فردی که وارد فضای اجتماعی و آزادی اجتماعی بشود و فاقد آزادی معنوی و درونی باشد، طبیعتاً سیاستی که در آنجا اتخاذ می شود به صورت اسلامی نخواهد بود.

|| در بحث آزادی سیاسی که در کتاب خودتان آوردید به تقسیم بندی شهید مطهری در خصوص آزادی اجتماعی پرداخته اید، این تقسیم بندی را چگونه ارزیابی می کنید؟ آیا آن را از بقیه متمایز می کنید؟ یا اینکه در راستای همین ها و در درون همین ها می بیند؟

آزادی سیاسی در نگاه استاد مطهری نقش و جایگاه ویژه ای دارد. این را هم به لحاظ نظری در اندیشه ایشان می توان تبیین کرد و هم به لحاظ عملی می توان به مبارزات خود این عزیزان در قیل از انقلاب اشاره کرد که وجهه برجسته مقابله با رژیم پهلوی همین بحث آزادی سیاسی بوده است که بتوانند موثر باشند و در روند سیاسی کشور مشارکت بکنند. لذا چون قدرت اثرگذاری آزادی سیاسی بر تعیین سرنوشت جامعه بیشتر است، بنابراین از اهمیت بیشتری هم در نگاه استاد برخوردار است.

به طور خلاصه می توان گفت آزادی سیاسی به یک معنا کمترین و بیشترین فعالیت سیاسی را در بر می گیرد. در واقع حق انتخاب کردن به رسمیت شناخته می شود و مورد توجه و تاکید و تصریح ایشان است که مردم از حق انتخاب کردن که معمولاً در رای دادن تبلور پیدا می کند، برخوردار باشند که به عنوان پایین ترین سطح از مشارکت سیاسی شناخته شده است. از طرفی بحث انتخاب شدن و به عهده گرفتن یک مقام و منصب رسمی است که توسط مردم بایستی این اتفاق بیافتد و این موضوع توسط ایشان به عنوان بالاترین سطح مشارکت سیاسی مورد توجه قرار می گیرد.

ضمن اینکه در میانه این طیف یعنی از انتخاب کردن تا انتخاب شدن مباحث دیگری وجود دارد که بحث انتقاد و اعتراض علیه حاکمان، کارگزاران و... برخی مولفه های دیگر مشارکت سیاسی در اینجا به رسمیت شناخته می شود و مورد توجه ایشان است. همه ابعادی که می تواند در یک جامعه نقش آفرین باشد از جمله آزاداندیشی، آزادی مطبوعات و رسانه ها در نقد عملکرد حاکمان

و...مورد تاکید ایشان است. از نظر ایشان اگر این بخش تا حدودی حل بشود می تواند بخشی از انحرافات که وجود دارد را حل کند. ایشان در مباحثش به سیره ائمه و به ویژه امام علی(ع) اشاره دارد و مصادیق مختلفی را در این قسمت مورد توجه قرار می دهد.

|| با توجه به فرمایشات ابتدایی خودتان یک نگاه فلسفی مبنای این تفکر است و طبیعتاً رویکرد مطهری نسبت به آزادی سیاسی هم زائیده همان مبنای فلسفی است.

همانطور که در ابتدای بحث اشاره کردم اگر بخواهیم اندیشه سیاسی استاد مطهری را بشکافیم نیاز داریم که اندیشه فلسفی ایشان را بازشناسی کنیم و بعد ببینیم که اندیشه سیاسی ایشان چه ابعاد و اضلاعی دارد. طبیعتاً فرد وقتی که یک جمله یا اثری دارد، براساس آن منطق و انسجام اصول خود ان متفکر و مکتبی است که آن را پشتیبانی می کند. به هر حال آنچه استاد مطهری در بحث آزادی و اندیشه سیاسی مطرح می کند، مبتنی بر نگاه دینی و اسلامی ایشان است. به ویژه به نظر می رسد که مکتب ایشان از نگاه قرآنی و سیره نظری و عملی اهل بیت (ع) و نگاه اخلاقی و مکتب متعالیه سیراب شده است.

ایشان هم مدرس فلسفه است و هم نوآوری هایی دارد که در جای خود باید مورد بررسی قرار گیرد و هم در دوره قبل از انقلاب با افکار متفاوتی که مواجه می شدند با این فلسفه به مقابله با آنها و نقد آنها می پرداختند که قابل توجه است. بنابراین هم در مباحث دینی که داریم که لااگره فی الدین، استاد مطهری بحث زیبایی دارد که دین اجبار برادر نیست و همچنین در مباحث متعالی فلسفی که مطهری هم وامدار و پیرو و حامی آن است.

ما در آنجا گزاره هایی داریم که انسان را مجبور از اختیار می داند و انسان چاره ای از اختیار ندارد. انسان بایستی مختار باشد تا بتواند مسیر خودش را تعیین بکند و بنابراین از این حیث مسئول است. استاد مطهری با یک نگاه فلسفی اعتقاد دارد انسان به لحاظ اخلاقی هم بایستی آزاد باشد و بر این اساس هم مسئول رفتار خودش است که اگر انسان آزاد نباشد، طبیعتاً مسئول اعمال خودش هم نخواهد بود. حتی در نفی اجبار و تحمیل آزادی هم بایستی آزاد باشد. به همین دلیل هم آزادی قابل تحمیل و اجبار برادر نیست.

آزادی را نمی توان به یک فرد یا به یک جامعه تحمیل کرد، بلکه بایستی از درون انسان و جامعه بجوشد و نهادی بشود و به اجماع برسد. این همان بحثی است که در ابتدا هم به آن اشاره کردم که حدوث آن از لایه های پایین اتفاق می افتد. یعنی حدوث آن از جسم اتفاق می افتد، بایستی که این اتفاق در درون ما بیافتد و آنگاه در جامعه سرریز بشود و جریان پیدا بکند. به نظر می رسد که این فضا فضایی است که هم از منظر دینی پشتیبانی می شود و در آثار ایشان مستندات و ارجاعات بسیاری وجود دارد.



گفتگو با یک پژوهشگر زبان و ادبیات عرب

ضرورت تربیت پژوهشگر برای واژه پژوهی / اهمیت زبان پژوهی در فهم قرآن

مسعود فقیهی

در راه نباشد در خدمت جوانان و جویندگان هستیم. در همین راستا هم یک دوره واژه‌شناسی تطبیقی زبان فارسی تدریس کردم.

این دوره واژه‌شناسی مکتوب شده است؟

متأسفانه در سال‌های حدود ۷۰ که وسائل ضبط اینقدر پیشرفته نبود، کلاس‌ها برگزار شد و به صورت نواری ضبط شد ولی هرگز نتوانستیم بازافتش کنیم.

در باره واژه‌شناسی تطبیقی توضیح می‌دهید؟

یعنی تمام واژه‌های فارسی را از الف تا یا و گزارش‌های مربوط به هر واژه را آوردیم و با تمام واژه‌هایی که در زبان فارسی و زبانهای پیرامونی بوده تطبیق کردیم. یک کار شگرفی شد که یادداشت‌های خودم و برخی شاگردانم هنوز هست. این یک گارگاه آموزشی واژه‌شناسی فارسی بود. بعد یک دوره ترکیب‌شناسی برگزار کردیم. ترکیب‌های زبان فارسی که مربوط به دوره‌های باستانی، میانه و جدید بود را بررسی کردیم و الان به زبان‌های دیگر هم مشغولیم. چون یک زبان‌شناس باید زبان بشناسد و نمی‌شود با یک سری توهّمات کلی کار تحقیقی کرد. شاید جالب باشد بپرسانم که من یک مجموعه شعر به زبان انگلیسی دارم که به زبان انگلیسی سروده‌ام. چون باید به حوزه ادبیات یک زبان مسلط بود و صرف دانستن آن زبان کافی نیست.

دوره ترکیب‌شناسی چقدر طول کشید؟
شاید هفت هشت سال. کار دیگری هم که انجام دادیم واژه‌شناسی روایات اهل بیت بود. احادیث را اصلاً از منظر حدیثی یا معنای مقصود نگاه نکردیم، از حیث واژگان به کار گرفته شده

حجت الاسلام حسن زاده لیله کوهی، استاد حوزه علمیه قم و کارشناس زبان و ادب عرب در گفتگویی با این خبرگزاری ضمن تشریح برخی فعالیت‌های زبان پژوهانه خود درباره زبان و ادبیات عربی و فارسی، با محوریت ادبیات قرآنی و روایی، اهمیت و اعتبار شیوه‌های گوناگون زبان پژوهی در بستر قرآن را مورد واکاوی قرار داد. این گفتگو از نظر می‌گذرد؛

به نظر شما نقش رسانه‌ها در پیشبرد پژوهش‌های زبانی و ادبی به ویژه در حوزه کتب و معارف دینی چیست؟

در وهله نخست، کاری که شما می‌توانید بکنید این است که به مردم بگویید که حوزه هنوز کسانی را دارد که درست کار می‌کنند و مردم ناامید نباشند و کار دوم این که تلاش کنید تا پژوهشهای غیر متعارف و دیگرگون به رسمیت شناخته شوند و دیده شوند. یکی از مشکلاتی که ما داریم این است که باید با کمترین امکانات، پژوهشگر پرورش دهیم. ما پژوهشگره ثبت شده نداریم. حق اعطای مدرک نداریم. چقدر یک نفر باید واقعاً دانش دوست باشد تا بدون توجه به این مسائل بیاید و روی این موضوعات کار کند؟ فقط اینها انگیزه‌های شخصی است. لذا بیشترین وقت من صرف نیروسازی می‌شود. ولی نیروهایی که می‌آیند باید به سطح مطلوبی برسند، دوره‌هایی بگذرانند، آموزش‌هایی ببینند تا به سطح مطلوب برسند. خوب یک جوان تا بخواهد برسد به کنه دانش و بعد از آن بتواند بپردازد و تولید علم کند، باید زندگی کند، تأمین شود و این‌ها مانع است، لذا لازم است که این دست پژوهش‌ها منعکس شود. با توجه به این شرایط، بنده به هر اندازه‌ای که مانعی

علی اکبر ولایتی در گفتگو با مهر:

کلیت علم تفکیک‌ناپذیر است / توجه ابن سینا به مطالعات بین‌رشته‌ای



علی اکبر ولایتی، رئیس مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام گفت: امروزه علم بسیار توسعه پیدا کرده به همین دلیل می‌توان گفت کلیت علم تفکیک‌ناپذیر و برخی دسته‌بندی‌ها برای سهولت کار است.

علی اکبر ولایتی، رئیس مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام در حاشیه نشست «ابن سینا پژوهی» که در همین مرکز برگزار شده بود گفت: امروزه علم بسیار توسعه پیدا کرده به همین خاطر کلیت علم تفکیک‌ناپذیر است. اینکه برخی رشته‌ها را تقسیم‌بندی مثل تخصص یا فوق تخصص می‌کنند به خاطر سهولت کار است.

وی افزود: اگر هرکسی بنا به دلایل مختلف مثل استعدادهای شخصی و یا سلیقه یک رشته را انتخاب و فقط همان رشته را مطالعه کند، ارتباط او با سایر علم قطع می‌شود و بهره لازم و کاملی از علم جامع نمی‌برد و این بی‌ارتباطی و کم‌ارتباطی بین متخصصین مختلف رشته‌های علمی باعث می‌شود فایده علم برای جامعه کم شود.

ولایتی با اشاره به ابن سینا به عنوان دانشمندی که به بسیاری از علوم واقف بود و به نوعی به موضوع بین‌رشته‌ای توجه داشته تأکید کرد: شیخ الرئیس کسی بود که در زمان خودش که به حدود هزار سال پیش برمی‌گردد به بسیاری از علوم از جمله علوم اسلامی، علوم عقلی و نقلی، ریاضیات، علوم تجربی، نجوم و فلسفه مسلط بود. او در زمان خودش اولین نفری بود که باب بین‌رشته‌ای بودن را باز کرد و به نوعی نقش مهمی در آشتی دادن میان علوم و رشته‌های مختلف داشت.

رئیس مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام ادامه داد: همانطور که در سخنرانی پروفیسور برتولوچی هم اشاره شد ابن سینا اولین نفری است که موضوع مابعدالطبیعه و متافیزیک را بسیار بسط داده اگرچه ارسطو پیش از این به مابعدالطبیعه اشاره کرده بود ولی ابن سینا به شکل کامل تر و مشروح تری به آن پرداخته به طوری که الهیات مسیحیت و یهودی‌ها نیز از این بخش آثار او استفاده کرده است.

نویسنده «فلسفه در ایران و جهان اسلام» اضافه کرد: ابن سینا کتاب خود زندگی‌نامه‌ای دارد که در آن اشاره کرده حدود ۴۰ بار کتاب ارسطو را خوانده و خیلی خوب آن را متوجه نشده است تا اینکه یک روز وقتی در بازار بخارا قدم می‌زد به اصرار یک دستفروشی کتاب راز مابعدالطبیعه فارابی را می‌خرد و بعد از آن به موضوع مابعدالطبیعه و متافیزیک علاقمند و متوجه آن می‌شود به همین دلیل می‌توان گفت بعد از ارسطو، فارابی معلم دوم ابن سینا بوده است. البته ابن سینا هیچ گاه معلم زنده و حضوری در مورد موضوع متافیزیک نداشته و همیشه خودش به وسیله متن و کتاب می‌آموخت.

بررسی کردیم. از اول وسائل الشیعه.

|| روایات صحیح و سقیم‌اش را جدا کردید یا همه را بررسی کردید؟

من معتقدم که اگر جمل هم شده در زمان صدور حدیث جعل شده و فضا را می‌رساند. این را به صورت کارگاهی برای طلاب انجام دادیم تا طلبه‌ها با شیوه‌های واژه‌پژوهی و کاربرد آن در متون دینی آشنا شوند. اما چون دیدیم که آنها قواعد کلی پژوهشهای زبانی را نمی‌دانند و برایشان مشکل است، آمادیم روی لغت‌نامه‌ها کار کردیم. معجم المقائیس و برخی کتب دیگر را متن گذاشتیم و تحلیل‌های آنها را باز تحلیل کردیم که چطور به این تحلیل رسیده‌اند. بعد گفتیم اگر همین کار را با دانش امروز انجام بدهیم چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود و چه فرقی با آن تحلیل‌ها دارد. در مرحله بعد متن را هم حذف کردیم و پرسش را از اینجا شروع کردیم که در واژه‌شناسی و زبان‌شناسی چه می‌شود کرد؟ مثلاً با چه روش‌هایی می‌شود در زبان پژوهش کرد و قواعدش چیست؟ مثلاً این که اصل در وضع واژه برای محسوسات است یا برای معقولات است؟ در هر کدام هم مثالهای متعدد زدیم.

در آن دوره‌ها مسئله محور عمل کردیم که زبان چگونه به وجود می‌آید، چگونه حرکت می‌کند؟ بحث‌های عمومی‌ای را هم در مدارس علمیه برای طلاب در همین زمینه‌ها برگزار می‌کردیم. اما چون متن محور عمل نمی‌کردیم مقداری مشکل‌ساز بود. مثلاً در مدرسه‌ای طلاب به ما پیشنهاد دادند که گلستان سعدی را با ایشان بخوانیم. ما مقدمه گلستان را در چند سال خواندیم. روش ما این بود که از حروف شروع می‌کردیم تا کلمات و ترکیبات. اصل واژه کجایی است؟ مثلاً کلمه «مَت» یک هفته بحث برد. تمام واژگان مشابه و معانی احتمالی و مقصود گوینده. همه این طلبه‌ها هم قرآنی بودند.

|| چقدر نگاه یک طلبه یا روحانی که کار واژه‌پژوهی و معناشناسی و تاریخ‌مندی واژه انجام داده باشد، فرق دارد با روحانی با طلبه‌ای که این‌ها را نمی‌شناسد.

شما اگر در درس فقه حاضر شوید، از بس بدکار کرده‌اند با طلبه‌ها، اینها را ریسمان سیاه و سفید و این مباحث می‌ترسند، می‌بینید که چقدر این مباحث در فقه و استنباط نقش دارد. زمانی که حرف علمی زده شود و اهلش بشنوند، حتماً می‌پذیرند. الان در یکی از تغییرهایی که ما به صورت هفتگی می‌گوئیم، تغییر ادبی قرآن است؛ آیات گزینشی انتخاب می‌شوند، و دقیقاً درباره حروف و کلمات بحث می‌شود و معانی‌ای از قرآن کشف می‌شود که طلاب به وجد می‌آیند و شیرین و مؤثر می‌شود و قرآن مهم می‌شود. ما نمی‌خواهیم حرف‌های خودمان را به دوش قرآن بگذاریم. آدمی که منصف

باشد در دانش، خودش می‌داند که کجا دارد علم‌سازی و علم باقی می‌کند و کجا دارد کشف می‌کند.

|| در فعالیت‌های زبان‌شناسانه و واژه‌پژوهانه‌ی فعلی، رویکردهای گوناگونی وجود دارد که بسیار متأثر است از دستاوردهای محققین غربی در این زمینه. از سویی برای کشف معانی قرآن به این پژوهش‌ها نیاز است و از سوی دیگر، رویکردهای موجود، بومی و متناسب با بسترهای دینی و اهداف مطرح شده در آن‌ها نیستند. این سبب شده که پژوهشگر قرآنی ما در روش‌شناسی خود، با تکیه به دستاوردهای اندیشمندان غیر مسلمان، پژوهش در متن دینی را آغاز کند و به نتایجی یا جهت‌گیری‌هایی برسد که متن آن را اقتضاء نکرده یا خلاف آن را گفته است. چه این که خواه ناخواه، روش، به عنوان شیوهی فهم، تأثیر خود را بر برون‌دادهای این پژوهش‌ها خواهد گذاشت. به نظر شما برای بهبود پژوهش‌های موجود، چه باید کرد؟

به نظر حقیر کاری که باید انجام دهیم این است که برای مکاتب مختلف واژه‌پژوهی باید پژوهشگر تربیت کنیم و در هر مکتبی متخصص خودش را تربیت کنیم.

|| مثلاً رویکرد عرفانی را از تاریخی و از رویکرد فلسفی جدا کنیم و با هر رویکردی پژوهشگر تربیت کنیم؟

بله. و اصلاً هم نباید در این پژوهش‌ها نتیجه‌گرا باشیم. یکی از آفت‌های این علوم این است که مدام می‌گوئیم «که چه؟»، «به چه کار می‌آید؟» و من معتقدم که کشف واقعیت، پله نردبان ما است. شما هر چیزی را که کشف واقعیت نکنید ولی نزدیک‌تر شوید به آن، ولو کشف تام هم نکنید از آن، بعدها در پژوهش‌های بعدی اثرش را می‌گذارد. من در دانشگاه «علیگهر» در هند درباره «واژه‌های عرفانی» سخنرانی‌ای داشتم، در آنجا این مطلب را عرض کردم که: شما عزیزان در پژوهش‌های زبانی‌تان، واژه‌های یک حوزه معرفتی خاص را «استاتیک» (ایستا) بررسی می‌کنید، مثلاً می‌گوئید «سجاده» در شعر دوره بازگشت، سجاده در شعر دوره خراسانی و بعد اینها را کنار هم می‌گذارید و استنتاج می‌کنید. در حالی که تصور پیدا شده و مفهوم سجاده در آنجا با این‌جا فرق دارد. شما باید به صورت «دینامیک» (پویا) بررسی کنید واژه را. واژه دارد راه می‌رود، از معنایش چیزی کم می‌شود یا به معنایش چیزی اضافه می‌شود. واژه ثابت نمی‌ماند.

|| مشکل اینجاست که واژه مقطع زمانی ندارد که مثلاً شما نگهش دارید و مرزبندی معنایی کنید و بگوئید از اینجا به بعد واژه

معنایش جدید می‌شود.

خب پس کار دانشمند چیست؟ او هم باید مثل عوام به واژه نگاه کند؟! او باید همین کار را انجام دهد. [روش و متدش را تدوین کند و با این شیوه کار کند]. لذا در زمانی که می‌گوید «به کوی می‌کده دوشش به دوش می‌برند» فقیه شهر که سجاده می‌کشید به دوش «این سجاده غیر از سجاده‌ای است که در دوره دیگری مطرح است. در آن شعر، سجاده نماد زهد بوده، نماد این بوده که طرف روی هر زمینی نماز نمی‌خواند. آنها که مهر نداشته‌اند. سجاده‌ای که الان ما داریم لاف‌ه مهر و تسبیح ماست. آن سجاده‌ای که او داشت بر شانه حمل می‌شد. عرفایی بوده‌اند که بر آب سجاده پهن می‌کرده‌اند. آن سجاده را شما ببینید که با این سجاده فرق دارد و آن وقت معانی که به ازا اینها جعل شده است آنها با جهات ثانوی که در واژه به کار می‌رفته متفاوت می‌شود.

البته این روش وابستگی‌های زیادی هم به دانش‌های پیرامونی دارد. زیرا آنها مبادی این علم هستند و اگر ما در اینجا به نتیجه درستی نرسیم، نمی‌توانیم قضاوت درستی داشته باشیم. مثلاً تصور ما از پیدایش زبان، تکثیر و تطور آن چه هست؟ آیا به کلونی‌های زبانی و به تبدلات بین اینها قائلیم یا اینکه به نظریه انتشار قائلیم. این خیلی بستگی دارد به این که تصور ما از حیات بشر چگونه باشد. این که بشر کجا و چه جور به وجود آمده؟ آیا ما واقف داریم با یک مبنای ماتریالیستی به بشر نگاه می‌کنیم و این که آیا انسان در نقاط مختلف باید از ترکیب آواها زبان را بیافریند یا نظریه خلق را قائلیم که انسان خلق شده و زبان به او تعلیم شده (علم الأسماء)؛ بعداً تطورات پیدا شده و در نقاط مختلف منتشر شده؛ لذا ما به یک سری پژوهش‌های میدانی نیاز داریم. یکی از علاقه‌مندی‌های من در حوزه زبان این است که زبان سرخپوست‌های آمریکای لاتین را و بومیان استرالیا را با زبان‌های بومی خاورمیانه مقایسه کنیم.

|| به عنوان سه قوم و فرهنگ بومی که زبان‌شان هنوز دست نخورده است؟

به این جهت که بینیم اینها مهاجرت کرده‌اند یا نه، چون متأسفانه گزارش‌هایی که بعدها غربی‌ها سعی کردند پنهان کنند این است که برخی سرخپوست‌ها مهاجران قفقازند. اگر واقعا ژنتیک و ریشه‌های زبانی این را تأیید کند، نظریه انتشار تثبیت خواهد شد. شما از همین پژوهش می‌خواهید به عنوان مبنا و مبادی علم زبان‌شناسی و واژه‌پژوهی استفاده بکنید. مثلاً ربط زبان‌های کلدانی و سومری به زبان ترکی چیست؟ ترکی آذری چقدرش ترکی است و چقدرش فارسی است؟ نه از حیث تبادل واژه، بلکه از حیث پیشینه.

|| یعنی بستر به وجود آمدن این

زبان چیست؟

بله. متأسفانه ما در این بسترها بسیار به دانش‌های غربی‌ها اعتماد می‌کنیم در حالی که باید بازآفرینی کنیم. همه این‌ها را باید با نگاه مشکوک بنگریم. چون قطعاً پژوهش‌های غربی‌ها سوگیری دارد و طبیعتاً در زمانی که در دوران پهلوی، ایران وابستگی‌های نزدیک با دولت غاصب اسرائیل داشته، به دلیل اینکه اسرائیل در منطقه تنها مانده، برنامه ذول استعماری این است که اسرائیل یک یار قدیمی داشته باشد، این وقت است که شما می‌بینید پژوهش‌ها این سو را دارد که از حیث تاریخی ما را به یهود پیوند بدهد. در حالی نشان می‌دهد؛ یا این سو را دارد که حتماً بین مدها و سومری‌ها شکاف ایجاد کند، بین ما که نژاد آریایی‌های مهاجر سیبری هستیم با سامی نژادها فاصله ایجاد کند.

|| یعنی شما می‌خواهید بگوئید که این‌ها متأثر از فضای سیاست است؟

بله. البته چون اینها نظریات غیر رسمی هستند، عموماً در حاشیه قرار می‌گیرند و از متن رانده می‌شوند. ما در حوزه نیاز به پژوهشگاه‌های جدی‌ای داریم که این مبناها و اصول و روش‌ها را باز تولید کند. نباید به آنچه داریم اعتماد کنیم.

|| البته این مسئله‌ها جدیداً و توسط غربی‌ها ایجاد شده است و ما آنها را در درون خودمان نداشته‌ایم. مثلاً ما مسئله پیوند یا گسست زبان‌های هندو اروپایی با زبان‌های سامی را نداشته‌ایم. یا بهتر است بگویم بنده تاکنون ندیده‌ام.

البته ندیدن دلیل خوبی بر نبودن نیست و گرنه این مسئله‌ها بوده است. درست است که زبان فارسی یک زبان مبنی بر سکوت ترکیبی است و زبان‌های عبری و عربی و سامی، زبانهای مبنی بر حرکت و اشتقاق، ولی اینها نمی‌توانند یک پژوهشگر را فریب دهد. ما داریم روی زبان‌های هند کار می‌کنیم، زبانهای مناطق شمالی هند، زبانهای مناطق جنوبی هند، چرا اینقدر سانسکریت برجسته شده؟ باید بدانیم که به اندازه آمیختگی نژادی و بلکه بیشتر از آن، آمیختگی زبانی داریم و اصلاً زبان فارسی و زبان عربی ممکن است مهدش جا به جا شده باشد، یعنی شما با جغرافیای استاتیک این را می‌بینید، من با جغرافیای دینامیک، شما با یک جمعیت کوچ‌نشین غیروابسته به سرزمین و وطن رو به رو هستید.

الان شما بگوئید حوزه ماد کجاست؟ من فکر می‌کنم بیشتر عراقی است تا ایرانی. البته مربوط به کوهستانهای شرقی میان رودان. ولی اصلاً فارسی که شما تعریف می‌کنید، بیشتر خوزستان است. بیلاشان شیراز بوده، در حالی که ولیعهدنشین‌شان جهرم (منطقه گرمسیر) و آوارشان بیستون و قصر شیرین و ایوان مدائن است. اصلاً

تصور سرزمینی و جغرافیای اقلیمی می‌اشکال دارد. مثلاً جزیره‌العرب را خشک می‌بینیم، ولی از کی خشک بوده؟ یعنی خداوند این سرزمین را همین‌جور خشک و بی‌آب و علف آفریده؟

|| من در کتاب تاریخ عرب قبل از اسلام، نوشته سلیم الحوت، می‌خواندم که مناطق شبه‌جزیره عربستان، شمال (زدیک شام)، جنوب (يمن)، منطقه طائف و منطقه‌ی حجاز بوده (البته تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز هست)، و البته قطعاً منطقه مرکزی که حجاز است و محل ظهور اسلام، خشک بوده و زندگی‌شان بدوی بوده.

تا چند سال پیش از اسلام را بررسی کرده بود؟

|| تا حدود ۵۰۰ سال پیش‌اش را، البته تاریخ دقیق نمی‌دهد.

یکی از اشکالات ما این است که به دانش‌های پیرامونی آشنایی نداریم. مثلاً همان زبان‌شناسی و زبان‌پژوهی را که بلدیم، با آن می‌خواهیم، پژوهش‌های باستانی را انجام دهیم در حالی که ما سیر تطور اقلیمی دنیا را در دانش‌های دیگری داریم. مثلاً وقتی می‌بینید گزارشی داریم که از منطقه سردسیر شمال روسیه، آریایی‌ها مهاجرت کردند، آیا اصلاً گزارش صحیح تاریخی هست یا نه، چون روس‌ها، اروس‌اند. از ناحیه آرس آمده‌اند و «اصحاب آل‌رس» قرآن‌اند، شما باید درست تحلیل کنید تا نتیجه‌ی درستی بگیرید. به یکی از آقایان مدام تحلیل روایی می‌کردند، ماجرای نوروز را و آن را مذمت می‌کردند، گفتم که این بحث را نکنید، نوروز در قرآن است و اتفاقاً از سنن ایرانی نیست بلکه از سنن آل ابراهیم است. روایت هم این را تأیید می‌کند که این سنت را عجم نگه داشته، این سنت در ذات خودش عجمی نیست. این تصورات علمی و روشی موجود وقتی رسوب ذهنی ما باشد در پژوهش‌های ما تأثیر می‌گذارد.

|| لطفاً کمی درباره پیشینه‌ی واژه پژوهی در زبان و ادب عربی توضیح دهید و این که نخستین ثبت‌ها از زبان عربی مربوط به چه دوره‌ای و چگونه بوده است؟

اولاً که باید توجه داشت که قرآن یک کتاب اعجاز است و اعجاز از پایان توان بشری شروع می‌شود، لذا آنچه که فصحاء در القاء مطالبشان رعایت می‌کنند، همه آن را دارد و بالاتر از آن را هم دارد و فرق یک انسان فصیح با یک انسان عامی این است که او کلمات را همانند گوهرهای تراشیده شده، در بستر هنرش به کار می‌برد. نمی‌شود انتظار داشت که یک خطیب واژه‌گزین باشد و موسیقی کلمات را

رعایت بکند و پیشینه و دامنه معانی مقصود و متبادر غیر مقصود کلامش را رعایت بکند، ولی قرآن مراعات نکند؛ لذا این که بگوئیم اکتفا شود به معنای عرفی یا عرف عام یا عرف متشرعه، قطعاً هدر دادن معانی قرآنی است.

اما در خصوص واژه‌پژوهی به نحو عام باید بگوئیم که مسلمانها درک عمیقی از مسئله واژه‌پژوهی نداشته‌اند، زیرا در حوزه ریشه‌شناسی زبان عربی، آشنایی با زبانهای دیگر نداشته‌اند. قواعد کلی از شناخت افراد جزئی حاصل می‌شود، شناخت از جزئیات اگر نداشته باشیم، نمی‌توانیم استنتاج قواعد کلی بکنیم و اینها آشنایی کافی با زبان‌های دیگر و قواعد کلی حاکم بر آنها نداشته‌اند، به ویژه که با زبانهای تاریخی آشنا نبوده‌اند، البته نه اینکه غریبه بوده‌اند ولی تسلط کافی نبوده ولی ناآشنا هم نبوده‌اند، زیرا سینه به سینه مقداری از خصوصیات زبان پیشین‌شان در میان آنها مانده است.

مثلاً بعضی جملات تاریخی عبد مناف، در قریش باقی بود. با اینکه از ساختارهای زبانی، زمان نزول تبعیت نمی‌کرد و نیز با زبانهای دیگر به دلیل ترددهای رحله شتاء و صیف‌شان به شام و یمن با هند و زبان‌های هندی (یک سوم یمنی‌ها اهل هندوستان بودند) و با زبانهای شرقی آشنا بودند، چمن را می‌شناختند، این که گفته شد: اطلبوا العلم ولوا بالسنین، چین ناشناخته را توصیه نکرده بودند، چین را می‌شناختند، آشنا بودند، اما آشنایی به اندازه‌ای نبود که استنتاج کنند، لهذا بهترین کاری که برای ما انجام داده‌اند، ثبت و گزارش واقع زبانی زمان نزول هست که اتفاقاً کار شگرفی را انجام داده‌اند؛ امثال خلیل بن احمد فراهیدی (العین)، ابن جنی، ابن فارس و دیگران که کوچکترین اصطلاحات و کنایات و امثال و ترکیبات عرب، حتی عرب بیابانگرد را برای ما ثبت کردند، لذا هیچ دوره تاریخی زبانی‌ای در هیچ بستر زمانی‌ای، ثبت‌اش از ثبت دوره اسلام بهتر نیست، یعنی شما الان در هر زبانی در هر گوشه دنیا بروید، از ثبت تاریخی زبان، این مقدار خبر پیدا نمی‌کنید.

|| البته برخی مستشرقین خلاف این را می‌گویند. آنها می‌گویند چون با آمدن پیامبر، تاریخ‌نگاران شروع کردند به ثبت وقایع زمان نزول و هیچ منبع و گزارش تاریخی بیرونی‌ای به ما گزارش از آن دوره نمی‌دهد، اتکاء این منابع به وقایع مرتبط با پیامبر و اطراف ایشان است و حتی در حوزه زبانی نیز، بر این مبنا بوده است.

خیر، اصلاً اینطور نیست؛ وقتی شما به لغت‌نامه‌ها نگاه کنید، مثلاً می‌بینید که می‌گوید: «از اعرابی باده‌نشین در چادرش شنیدم که فلان واژه را اینگونه تلفظ

می‌کرد»؛ بسیاری از ثبت‌ها را داریم که استعمال قرآنی ندارد، بسیاری از اسلوب‌ها را هم داریم که استعمال قرآنی و روایی ندارد. تمام اشعار عرب را و تمام خطابه‌های عربی را که از مسلمان و غیر مسلمان صادر شده را ثبت کرده‌اند، مکاتبات را ثبت کرده‌اند، مثلاً اگر کتاب «بلاغات النساء» راغب اصفهانی را ببینید که درباره خطابه‌های ارزشمند و بلاغی زنان عرب است که یکی‌شان زینب کبری (سلام الله علیها) یا ام‌کلثوم یا خطبه فدکیه است بنابراین پیشینه به ضرس قاطع می‌گوئیم که در هیچ زبانی، مثل دوره اسلامی، ثبت و گزارش دقیق و جامع زبان نداریم، مثل خیلی موضوعات دیگر که آنها درش پیش‌گام بوده‌اند، اینجا نیز پیش‌گام بوده‌اند.

نکته دوم این است که اکتفاء به ثبت هم نکرده‌اند و وارد تحلیل هم شده‌اند، مثلاً معجم‌المقائیس، واقعا معجم‌المقائیس است. واژگان را تحلیل می‌کند، هم در حیطه واژگان این کار شد و هم در حیطه اسلوب‌ها که از آن طرف سیبویه‌ها و اخفش‌ها پیدا شدند و از این طرف خلیل بن احمدها و ابن فارس‌ها و تحلیل زبان و تحلیل واژه‌ها در اینجا کلید خورد. هنوز هم یکی از منابع معتبر واژه‌پژوهی قرآن، معجم‌المقائیس است، زیرا ما نمی‌توانیم کاری مثل کار او را انجام دهیم، زیرا در فضای نزدیک به صدر اسلام و زمان نزول اینکار را انجام داده که بعداً هر چه از آن فضا دورتر شویم دیگر چنین کاری ممکن نیست.

مثل این که الان شما گزارش از هندوستان تهیه کنید و آن را با «التحقیق فی مالهند» ابوریحان مقایسه کنید، یا الان ملل و نحل را ثبت کنید و با ملل و نحل شهرستانی مقایسه کنید یا حتی الان تفسیر کنید؛ لذا ببینید یا تفسیر بلعمی چه نسبتی دارد؟ لذا انصافاً با داده‌هایی که داشته‌اند استخوان خرد کرده‌اند تا این میراث را به دست ما برسانند و این باعث شده که ما آشنایی خوبی از ثبت زبانی دوره نزول داریم، داده‌های خوبی در دست یک واژه‌پژوه و زبان‌پژوه هست. اما امروز حوزه پژوهش گسترش یافته است. آشنایی که آنها با

زبانهای پیرامونی نداشته، ما داریم. لذا ما در اینجا نظریه‌ای بیان کرده‌ایم و اسمش را گذاشته‌ایم «لایه‌های زبانی» و معتقدیم که افکار و فرهنگ یک دوره‌ای از بشریت و در یک نقطه جغرافیایی را می‌توانیم با لایه‌برداری زبان کشف کنیم، همان کاری که باستان‌شناسان و زمین‌شناسان انجام می‌دهند و کسانی که تنه‌های درخت را برای دوره‌های خشکسالی و آسالی مطالعه می‌کنند، برای زبان هم می‌شود همین کار را کرد. چون دوره‌ای که فرهنگ بارور است، امنیت موجود است، روابط برقرار و سالم است می‌بینیم که تبدلات واژگانی دارد زیاد می‌شود و شما می‌توانید از طریق واژگان وارداتی بفهمید

که یک قومی با چه اقوام دیگری در ارتباط بوده است.

|| یعنی از طریق واژگان وارداتی به تبدلات فرهنگی و سیاسی و اقوام و مللی که واژگان از آنها وارد شده پی ببریم؟

بله، مثلاً از زمختی و لطافت واژگان می‌توانید به اخلاق آنها پی ببرید و از معانی واژگان که به کار می‌برده‌اند می‌توانید پی ببرید که به چه چیزهایی فکر می‌کرده‌اند، چه چیزی برایشان مهم بود. این احتیاج به پژوهشکده‌های جدید زبانی دارد که واژه‌های جدیدی که در سده‌های بعد وارد زبان عربی شده‌اند یا ساخته شده‌اند را از واژه‌های گذشته جدا کنیم.

همیشه در زبان، استثناء‌های واژگانی وجود دارد. یکی از اشتباهاتی که پژوهشگران عرب انجام می‌دهند این است که خلاف قیاس‌های واژگانی عرب را حمل بر قیاسات می‌کنند. حتی خلاف قیاس‌های قواعدی زبان عرب را بر قیاس‌ها نحو حمل می‌کنند.

|| این که جزو رسوم درسی زبان و ادبیات عرب در حوزه علمیه است.

بله، ولی این اشتباه است. مثلاً می‌گویند این واژه اشتباه شده ولی [دقت نمی‌کنند] که در قرآن که اشتباه نشده؛ در قرآن خروج از قواعد داریم.

|| قدیمی‌ترین پیشینه‌ای که از زبان عربی موجود است و بنده دیدهام مربوط به سال ۳۲۵ میلادی است که معروف است به «سنگ نبشته امرؤالقیس». پیش از آن چیزی از زبان عربی موجود نیست.

چرا. الواح حمیری هست، من حتی برخی از اشعار قدیمی منطقه خاورمیانه را هم جزو پیشینه زبان عربی می‌دانم.

|| بحث بر سر این است که دستور زبان (صرف و نحو) ادبیات عرب، به اعتباری توسط ابوالاسود دونلی تدوین و ایجاد شده است.

پیش از آن چیزی از دستور زبان عربی موجود نیست. لذا درست نیست که قرآن قواعد دستور زبانی بعد از خودش را رعایت کند و بعد ما به قرآن ایراد کنیم که چرا از آن صرف و نحو خروج کرده و مثلاً آخر برخی کلمات «ا» یا «ه» زینت آورده که اضافه و خارج از دستور است. در صورتی که قرآن مسبوق به پیش از خودش است. اما در تدریس ادبیات در حوزه‌های لمیه، این‌ها را شکستن و خروج از قواعد می‌دانند.

این برخورد با قرآن اشتباه است. ما

صرف کند باید تفلث کند، نه اینکه از اول سه حرف بوده و یکی اش حذف شده.

|| واژه‌های رباعی و صرف آنها نیز برای عرب مشکل است و جزو مشکلات لغویون و صرفیون است زیرا آنها نیز اغلبشان وارداتی‌اند و در لغت عرب، بدواً معنادار نیستند و این تأییدی است بر نظر شما.

بله، عرب از کلمه استخراج مینا می‌کند، نه اینکه مینا واقعاً موجود است. «هرکل» در «هرکول» که واو زائد نیست، اصلش «هرکولس» است و واو آن اصلی است ولی عرب وقتی می‌خواهد صرف کند و حداکثر می‌تواند رباعی را صرف کند، باید تقلیل مبنای بدهد. نسبت به حساسی و باید تکثیر مبنای بکند نسبت به تنویری که بشود ثلاثی یا رباعی.

|| که «بن» بشود «ابن» و «سم» بشود «اسم»

بله، ما هر چه می‌گفتیم، آقایان می‌گفتند کسی این حرف را نگفته و نمی‌پذیرفتند، تا اینکه آقای دکتر آذرتاش آذرنوش در واژه‌نامه خودش همین را ثبت کردند. مقصود این که می‌بینیم که در «بنت» حرف «ت» چون آمده، با این که «ف» تأیید باید گرد باشد، و در وقت سکون «هاء» بشود، به «ت» تبدیل شده و کار تفلث همزه را انجام داده، لذا دختر را هم «ابنة فلان» می‌گویند و هم «بنت فلان» می‌گویند و اتفاقات خیلی بیش از اینهاست. مثلاً ماده «کون» وقتی به کلمه «سکان» رسید و در ذهن عرب، «ا» زائد دانسته شد، از «مکن» صرف کردند: «مکین».

|| این واژه غیر عربی است؟

خیر، عربی است. ولی عرب از واژه خودش اشتباه صرف جدیدی انجام داد و «التباس» درون زبانی، اتفاق افتاده. مثل «الکل» خودمان: «کهل» که «الکهل» شد، در لاتین h اش را می‌نویسند ولی عرب‌ها نفهمیدند و جمعش را می‌گویند «الکهنول». یا «لالکل». گاهی اوقات واژه مال یک زبان است، اما یا آن را بیگانه حساب می‌کند و می‌تراشد آن را یا بیگانه حساب نمی‌کند، بلکه تصور غلطی از آن دارد و با او به شیوه دیگری برخورد می‌کند.

|| نکته پایانی؟

بنده در سه‌هیم تعبیر می‌کنم که زبان زنده است، حیات دارد و تمام فعالیت‌های حیاتی را انجام می‌دهد: تولد، تناسل، تکثیر، تغذیه، تبادل، رشد و... به دلیل اینکه زبان رویبرداری از تفکر انسانی است و همه آن فعالیت‌ها را انجام می‌دهد و اتفاقاً اگر زبان بدون حیاتش و بدون تبادلش در نظر گرفته شود که اصلاً زبان نیست و پژوهش زبانی بدون توجه به این فعالیت‌های زبان پژوهش نیست.

برگردانیدش به زبان اصلی، بعد در زبان اصلی بفهمید که چه بوده است. پس قرآن در واقع زبانهای پیش‌تر از خودش را هم برای ما روایت کرده است و جالبتر این که زبان قرآن در چارچوب و اسلوب زبانی قریش هم نیست

|| به خلاف آنچه که در تاریخ تصحیف قرآن مطرح است.

و آن «سبعة أحرَفی» که در نزول قرآن مطرح است و برخی آن را به قرائات برگردانده‌اند، این است که خداوند برای آنکه جامعه عرب تصور نکند که این قرآن یا دین، از آن قریش است، از لهجه‌های مختلف شبه‌جزیره در قرآن گذاشته است، یعنی ما هفت لهجه محوری جزیره‌العرب را در قرآن می‌بینیم.

|| بنده تاریخ قرآن را مطالعه می‌کردم، در صدر اسلام و در واقعه توحید مصاحف، لهجه قریش را مینا قرار دادند و مثلاً گویش سعید بن عاص را محور خوانش قرآن قرار دادند. به نظر شما این درست نیست؟!

یک وقت است که شما قرآن با لهجه یک طائفه عرب قرائت می‌کنید، یک وقت واژه را آنچنان که آنها تلفظ می‌کنند می‌آورید. مثلاً به جای «أبکش» می‌گویند «سورخ بالان». «الحمد لله رب العالمین» را همه عرب می‌خوانند اما هر کس به تلفظ خودش، آنها سعی کردند که قرائت را استاندارد کنند نه کلمه‌ها را. کلمه را که نمی‌شده تغییر داد.

|| البته ابن مسعود این کار را می‌کرده و از مترادفات به جای واژگان قرآنی استفاده می‌کرده، به ویژه در واژه‌های دشوار فهم.

آنچه که از میراث قرآن داریم، لهجه‌های مختلف جزیره‌العرب را گزارش کرده و ما می‌توانیم بفهمیم که در عرب در جزیره‌العرب به چه لهجه‌هایی صحبت می‌کرده است. قرآن کاری کرده است که همه عرب، قرآن را از آن خودشان بدانند و با آن احساس بیگانگی نکنند. مثلاً بنده سالها تدریس می‌کردم که این آقایان می‌گویند که واژه «بسم»، از ماده سَمُو و وَسَم است و همزه‌اش به چه دلیل حذف شده است و چنین نیست، بلکه این همان «سم» است و چون ابتدای به ساکن برای عرب تلفظ مشکل بوده، عرب همزه اضافه کرده است.

|| سم یعنی چه؟

یعنی اسم. یک تصویری وجود دارد که چون عرب در اشتغال به سه حرف نیاز دارد، پس همه‌ی مواد سه حرفی‌اند حداقل، در حالی که اینطور نیست. عرب تفلث می‌کرده برای صرف، کلمه «بن» را از کجا گرفته و چطور آمده به عربی؟ برای اینکه بتواند

نمی‌شود گفت که این طرف کوه بوده، آن طرف دشت بوده؛ بلکه باید تمام نقاط را جزء به جزء استخراج کنید، در حالی که ۱۴۰۰ سال هم گذشته است.

|| این کار شده است؟

خیر نشده. اما آیا این کار ممکن است؟ ما قائلیم که بله؛ ممکن است. البته هر دانشی در ابتدای راهش با مشکلات فراوانی رو به رو است. ما الان پستی بلندی‌های ماه را ثبت می‌کنیم، آیا نمی‌توانیم پستی بلندی‌های زبان را ثبت کنیم؟! می‌توانیم ولی کار طاقت‌فرسا و بزرگی است و نیاز به پژوهشگاه و تخصص‌های گوناگون و دقیق دارد. پژوهشگران باید در یک حوزه کوچک وارد بشوند و رساله بنویسند و آن وقت ما آثارش را خواهیم داد. ما سر درس، کلمه «وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى»، «استواء» را صحبت می‌کردیم، از آقایان پرسیدم که «استوی» را که شما معنی می‌کنید به «تسویه بین جهات یک شیء و استقرار و تعادل» است، در آن آیه چیست؟ بالاخره تا پرسش خوب مطرح نشود، پاسخ خوب هم پیدا نمی‌شود و گاهی اوقات هم اکتفاء به همین مشهورات که «جودی» کوهی است و تمام، باعث می‌شود که انسان دیگر تحقیق نکنند.

برخی هم تصور می‌کنند که چگونه تحقیق کنیم؟ چون راهی به تحقیق نداریم و این اسم است و اسم غَلَم که دیگر پرسش ندارد؛ در حالی که این طور نیست، چون انسان نمی‌تواند خلق الساعه واژه بیافریند؛ حتماً باید پژوهشگر تحقیق کند ببیند واژه اصلی‌اش چه بوده، جودی در کجا واقع شده، زبان مردم آنجا چه بوده است و آیا «جودی» یای ماده جود است یا جزو اسم است و آیا ماده جود، ماده‌ای عربی است یا عربی نیست و اسم علمی است وارداتی؟ حتی گاهی قرآن، نقل زبانی دارد که از زبان دیگری داریم، مثلاً وقتی داریم روایت قرآن را از زبان دیگری (غیر عربی) می‌خوانیم وقتی خوب تحقیق می‌کنیم می‌بینیم که قرآن امانتداری اسلوبی کرده است و واژگان را در حد مقدور وفادارانه ترجمه کرده است.

|| شاید از همین جا مشخص می‌شود که چرا برخی واژگان یا برخی مفاهیم قرآنی که مربوط به اقوام و ملل دیگری بوده، مفسرین را به دشواری انداخته و گویا این و اسلوب زبان عبارات نامفهوم‌اند. مفسر می‌بیند که این ساختار زبانی با ادبیات و اسلوب زبان عربی سازگار نیست، به دشواری افتاده است؟ به ویژه در آیات آفرینش یا آیات مربوط به انبیاء پیشین که پیشینه توراتی دارد و بخش زیادی از قرآن را هم شامل می‌شود.

برای اینکه شما این را درست بفهمید باید

نمی‌توانیم لباس قواعد را درست کنیم و وقتی به تن زبان نخورد، زبان را بترایشیم. «و لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة»، «تهلكة» در هیچ کدام از ساختارهای مصدر نمی‌گنجد، لذا توجیه‌اش می‌کنیم و می‌گوییم خداوند خواسته که خارج از قاعده صحبت کند و بگوید که من ملزم به قواعد شما نیستم و آن را می‌شکنم و از همین رو در دوره‌های نحوی هر مقدار که توانسته‌اند نقل را تطبیق کرده‌اند با قواعد و این مقداری از فرآورده‌های تحلیلی ما را کم کرده است.

|| یعنی از آن فضای طبیعی صدر دور مان کرده و آورده‌مان در یک فضای جدید ساختارمند.

بله و به همین دلیل هر نوع ثبت خارج از قاعده‌ای مغتنم است. اگر عرب به «خاتم» گفته است «خاتم» این مغتنم است. اگر اسم مکان سجود را «مسجد» گفته است، مغتنم است، اگر «بَیْن» را «مَیْن» گفته برای ما مغتنم است و قرآن از این جهت اعجاز دارد، زیرا خلاف همه تطوراتی که در این بستر اتفاق افتاده، گستره‌ای از اسلوب‌ها و واژگان دست نخورده را در یک صفحه تاریخی‌ای که متأثر از هیچ چیز نیست برای ما باقی گذاشته است.

|| از صدور قرآن، چند سال طول کشیده تا این زبان دست نخورده مانده و به ما برسد؟

در قرن سوم، زبان دیگر کارش تمام شده است.

|| یعنی ما زبان معیار و مرجع عربی را از قرن چندم پیش از بعثت پیامبر تا قرن چندم هجری بگیریم؟

این خودش می‌تواند در منظر افراد مختلف، مختلف باشد.

|| من یک بازگویی می‌کنم از نکته اخیر شما که خیلی مهم بود: اگر ما پژوهش زبانی را پیش از قاعده‌مندی زبان (قاعده‌مند کردن) و در همان گسیختگی و در بستر واقعی‌اش بررسی کنیم، بیشتر داریم به فرهنگ اصیل آن زبان و مردمانش نزدیک می‌شویم.

شما در دانش اگر کلیات علم را بررسی کنید این آسانتر است، ولی حقیقت آن حقیقت گسیخته است، یعنی شما «ها تَسْقُطُ مِنْ وَرْقَةٍ أَلَا يَلْمُهَا» باید باشید و هر ورق زبانی که می‌افتد را بدانید، نه این که کلاً چه اتفاقاتی افتاده و هیچ رقص برگی مثل رقص برگ دیگری نیست. هر کدام تطویر خودش را دارد و نمی‌شود همه‌اش را ذیل یک قاعده آورد و ما از کلیات و استثنائات باید عبور کنیم و برویم تک تک واقعیت واژگانی را کشف کنیم. فی‌الواقع این کار مثل یک توپوگرافی واژگانی است که



یادداشت

یادداشتی از داود مهدوی زادگان؛

مثل خدا یا انسان؟

متن زیر یادداشتی از حجت الاسلام مهدوی زادگان عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است که از نظر می گذرد.



پیش تر اعتقاد بر این بود - گرچه چندان عمل نمی شد ولی توافق ضمنی بود که - باید خدایی عمل کرد. ولی از سه چهار قرن به این سو، ساکنان یک لنگه دنیا خواستند طرحی نو در اندازند. پس خدا را برداشتند و انسان را جایگزین کردند و گفته شد: «باید انسانی عمل کرد»؛ یعنی از این پس در تعاملات خود با دیگران «مثل انسان» عمل کنیم.

وقتی می گوییم «مثل خدا» روشن است که چه می گوییم. زیرا حقیقت باری تعالی خیر و نور محض است. او سر چشمه و مظهر همه خوبی ها است؛ خدای رحمان و رحیم، رزاق، منعم، غفور، کریم، منتقم و عادل. «مثل خدا» یعنی مثل او خیر خواهانه، عادلانه، رحیمانه و کریمانه عمل کنیم. شرّ در او راه ندارد تا گفته شود باید مثل خدا شرورانه عمل کرد. در الگوی مثل خدا، گریزی از عمل خیر خواهانه و عادلانه نیست. اینکه می توانیم یا توانسته ایم، بحث دیگری است. مهم این است که می دانیم چگونه باید عمل کرد؛ «مثل خدا». شرایع الهی بیان همین عمل به «مثل خدا» است.

اما «مثل انسان» نا مفهوم است. انسان مظهر خیر و شرّ است. انسان مجموعه ای از خوبی ها و بدی ها است. انسان صالح و فاسق، عادل و ظالم، رئوف و خون ریز است و صد ها صفت خوب و بد، زشت و زیبا دارد. بگذریم که گروهی

از عمل به مثل انسان شقی نیست. با این حساب این طرح فرنگی چه فضیلت و برتری نسبت به الگوی وحیانی دارد.

آیا به مثل انسان شقی عمل کردن می تواند بر الگوی مثل خدا رجحان عقلی داشته باشد. به این پرسش هم باید پاسخ داد که کدام منطق می پذیرد با فرد یا فرقه ای که در تعامل با دیگران از سرمشق انسان شقی پیروی می کند؛ باید از سر مشق «مثل انسان سعید» تبعیت کرد. این همان الگوی مسیحیت تحریف شده است: گونه دیگر صورت خود را برای سیلی خوردن عرضه کن.

اکنون که چند قرن از طرح «مثل انسان» گذشته است، خیلی راحت تر می توان آن را به نحو پسینی به زیر تیغ نقد کشید. تردید نیست که مبتکران و کارگزاران این طرح مشعشع به «مثل انسان» عمل کرده اند و عمل خواهند کرد. اما به مثل کدام انسان؛ انسان سعید یا انسان شقی؟ گمان نمی کنم تمام جنگ های داخلی اروپا و آمریکا یا دو جنگ جهانی که از قلب اروپا آغاز شد و با مساعدت آمریکا عالم گیر شد، به «مثل انسان» سعید بوده باشد. نه از دست نشانده ها (رضا خان و آتاترک و مبارک) و نه از فرقه های تربیت یافته غربی (بهائیت و وهابیت و داعش) سراغ داریم که به مثل انسان سعید عمل کرده باشند.

راستی؛ تحریم یک ملت به مثل کدام انسان است؛ انسان سعید یا شقی. اصلاً آن قلم به دستی که مظلومیت یک ملت را نمی بیند و برای فرقه ای معلوم الحال دل می سوزاند، او به مثل کدام انسان عمل می کند؛ انسان سعید یا شقی؟ کارنامه چند سده مدعیان مثل انسان آنقدر تیره و نا پاک است که جامعه بشری را در این آخر الزمانی به سرمشق «مثل خدا» سوق می دهد. جامعه بشری بیش از این نباید خود را گول بزند. ما تا به امروز به «مثل انسان» عمل کرده ایم. آیا وقت آن نیست که به «مثل خدا» عمل کنیم؟

چگونه جریان شناسی بخوانیم؟

چندی است جریان شناسی فکری بصورت مستقل رواج یافته و سعی دارد راه خود را از تاریخ فلسفه و اندیشه شناسی های دینی و سیاسی جدا کند. به این صورت می توان مهمترین ویژگی های فکرها را در کنار هم دید.

متن زیر یادداشتی از علیرضا سمیعی در خصوص ضرورت جریان شناسی فکری است که از نظر می گذرد.

صورت رسمی شرح افکار در جغرافیایی خاص را با اصطلاح «جریان شناسی فکری» نامگذاری کرده اند. در گذشته کتاب هایی مثل «ملل و نحل» از شهرستانی را داشته ایم که معرفی و نقد افکار امت ها بوده است. در چنین روشی اغلب عقاید فلسفی بیشتر با حقیقتی دینی سنجیده می شدند. محمد غزالی تلاش زیادی در این باب داشته است. در این نمونه ها بحث از افکار گذشتگان غالباً برای رد و ابطال آن ها به میان می آید. شمس الدین شهرزوری که چیزی شبیه تاریخ فلسفه نوشت کتابش را با فصلی در مورد حضرت آدم شروع کرد؛ ولی نوشتن تاریخ فلسفه عمری بلندتر از رنسانس ندارد.

در تاریخ، فلسفه افکار از پی هم شرح داده می شوند و هدف بیشتر طرح آنهاست هر

چند که فلاسفه را نقد نیز می کنند. در ایران اولین تاریخ فلسفه اسلامی از قلم هانری کرین تراوید. جالب است که به یاد داشته باشیم عبارت «فلسفه اسلامی» در دوره جدید وضع شده و در این دست آثار، از کندی و فارابی و... شروع می کنند تا به زمان حاضر برسند. در حالی که در گذشته واژه فلسفه بدون هیچ صفتی می آمد.

جریان شناسی در ایران اغلب فعالیتی سیاسی بود و افکار شبه فلسفی در جنب مقاصد سیاسی خوانده می شدند. اما چندی است که جریان شناسی فکری به صورتی مستقل رواج یافته و سعی دارد راه خود را از تاریخ فلسفه و اندیشه شناسی های دینی و سیاسی جدا کند. این در واقع روشی است تا با کاربست آن بتوانیم مهمترین ویژگی های فکرها را با همه تنوعی که دارد در کنار هم ببینیم.

پس بسیار اهمیت دارد که روش خود را از روش تاریخ نویسی فکری یا فکر شناسی جدا کنیم. در جریان شناسی به جای اینکه افکار در طول یکدیگر دیده شوند بیشتر در عرض هم لحاظ می شوند. در اینجا پیوست ها و گسست های یک جریان فکری به صورت تقویمی دنبال نمی شوند بلکه آنها در یک بازه زمانی مشخص در کنار یکدیگر طرح می شوند. فکر شناسی نیز تفاوت بسیار مهمی با جریان شناسی دارد. جریان شناسی فکری در عمل

مجبور می شود مدام به سوی مرکزی ترین ویژگی های یک جریان فکری برود. از همین رو معمولاً شیوه ای فرو کاهنده است. فکر امری بی قرار است و هر لحظه فرا می رود و شاخ و برگ می گیرد. این در حالی است که جریان شناسی مجبور است آن را در بند برچسبی کند که قبلاً برایش تدارک دیده است.

از همین جا بعضی جریان شناسی را حتی رهنز فکر قلمداد می کنند. چنان که گفته شد جریان شناسی روشی در کنار سایر روش هاست و روش، علی اصول کاری فرو کاهنده است. امروزه دیگر در جهان مانند گذشته عبارت «روشنمند» مترادف با صحیح نیست و نمی توان گفتاری را به صرف روشنمندی و علمی بودن پذیرفتنی دانست. با این اوضاع باید تحقیق کرد که به طور کلی روش و به ویژه جریان شناسی به چه کار می آید.

آیا ضرورت روش شناسی در جامعه احساس می شود؟ ضرورت های جامعه به شکل صدور احکامی از سوی نخبگان آشکار نمی شود و وقتی بعضی نخبگان به صرافت کاری می افتند و سپس کار آنها نزد مردم یا لااقل نزد گروهی از مردم مورد قبول واقع می شود. وقتی ضرورت چیزی در جامعه هویدا شد باید به جوانبش اندیشید و تلاش کرد بهترین راه استفاده از آن را شناخت.

هنگام نوشتن یا مطالعه کتابی در جریان شناسی خوب است بدانیم در حال مطالعه کاری هستیم که به ذات فرو کاهنده است. این بدان معنا نیست که کار نوشتن جریان



شناسی فکری را سهل بگیریم و بای قیدی انجام دهیم بلکه به این معناست که باید نوعی فروتنی در خور کاری که پیش رو داریم، داشته باشیم. باید با وجود به کار بستن بهترین تلاش ها بدانیم فکرها در بند عنوان ها نمی مانند و هر قدر بیشتر عمیق باشند کمتر به دام شناخته شدن می افتند.

خواننده نیز اگر بداند کتاب یا رساله جریان شناسانه را همچون تمهیدی برای ورود پیش رو دارد چه بسا به راه خطا برود. کتاب جریان شناسانه فارغ از اینکه چقدر خوب یا چقدر ضعیف نوشته شده باشد - به هر رو تصویری ابتدایی از ماجرای فکری ارائه می دهد. کتاب های جریان شناسی را باید خواند. زیرا برخی حقایق هنگام تلاش برای جریان شناسی به چشم بیاید و مثلاً بتوانیم افکار یک دوره را با هم مقایسه کنیم؛ اما نباید کار را با آن یکسره کرد.

نظریه دین شناسی یا رویای روشنفکرانه؟/ شاهنامه سروده من بوده است!

همه کسانی که خواسته اند به عنوان روشن اندیش درباره دین شناسی نظری ارائه کنند، از قبیل جمود قهقی آقای ملکیان و یا سخن از ساختار شکنی در فقه آقای مجتهد شبستری و یا همان نظریه قبض و بسط توریک شریعت آقای دکتر سروش، تاکنون ندیده ایم این افراد در زمینه فقه و شریعت کاری کرده و توجیه لازم را هم برای کار خود داشته باشند.

من این قضیه را زیاد جدی نمی گیرم، چون سخنانی که بنیادی استوار نداشته باشند و از توجیه کافی برخوردار نشوند، منشا اثر نخواهند بود.

روشنفکران ما باید از مخالفت محوری به دانش محوری برگردند

نظریه پردازان ما باید از حالت مخالفت محوری به حالت دانش محوری برگردند تا بتوانند به توسعه فکری جامعه بپردازند و نظریه ای ماندگار و اثرگذار پدید آورند. نظریه هایی که بر محور مخالفت استوار باشند، با مرگ یکی از دو طرف از یاد می روند، اما نظریه های علمی هرگز فراموش نمی شوند و اثر خود را می گذارند. این که روشن اندیشان غرب اثر گذاشته اند و تحولی در زندگی انسان ایجاد کرده اند، به خاطر آن بود که دانش محور بودند، نه مخالفت محور.

حل مشکل، مستدل بودن و گشودن راه؛ سه ویژگی نظریه دانش محور

نظریه دانش محور سه ویژگی دارد؛ یکی این که مشکلی را حل می کند، دوم این که توجیه و دلایل لازم را با خود دارد و به همین دلیل می تواند گسترش یافته و ماندگار شود و سوم این که راه را برای حرکت فکری یا تحول زندگی باز می کند.

همه نظریه های جدید علمی از این سه ویژگی برخوردارند و نیازی به توضیح در این خصوص نیست، چنانکه، هیچ کدام از نظریه های به اصطلاح روشنفکران این ویژگی ها را ندارند. از میان نظریه های دین شناسانه یکی را به عنوان مثال مطرح می کنم.

پس از رشد روشن اندیشی و رواج عقلانیت در غرب، برخی روشنفکران متون مقدس را به نقد کشیده و در آن مطالبی را یافتند که برخلاف علم و عقل و اخلاق بودند. بنابراین، برای اهل ایمان و دین داران مسیحی مشکلی پدید آمد که باید راه حلی برای آن پیدا می کردند. متفکرانی که این متون را ساخته بشر معرفی کردند، هدفشان حل این مشکل بود. آنان گفتند متون مقدس به طور کلی وحی نیستند، بلکه همه آن ها یا بخشی از آن ها گزارش اشخاص است و این اشخاص بر اساس فرهنگ و آگاهی های ضعیف خود مطالبی را آورده اند که می توانیم آن ها را نادیده بگیریم. بنابراین، نظریه بشری بودن متون مقدس خاصیت اول را داشت که می خواست مشکلی را حل کند. اما، این نظریه توجیه کافی هم داشت.

یهودیان و مسیحیان، کتب مقدس را کلام الهی و حتی کلام مستقیم پیامبر نمی دانند

کتب مقدس که شامل تورات و انجیل هاست (کتب عهد عتیق و عهد جدید)، نه تنها انشای خدا نیستند، بلکه انشای پیامبران نیز نیستند. بلکه، همه آنها گزارش دیگران درباره زندگی پیامبران و سرگذشت و الهامات و اظهارات آنانند.

یهودیان و مسیحیان نیز کتاب های موجودشان را کلام الهی یا کلام مستقیم پیامبران نمی دانند. بلکه



پشت پرده، یا فرشته ای می فرستد که وحی را با اذن او می آورد. به راستی که او بلندمرتبه و فرزانه است. بدین سان با خواست خود، به تو قرآنی وحی کردیم که پیش از آن نمی دانستی کتاب چیست و ایمان کدام است؟! [۱]

آیا پیامبر (ص) به خود می گوید که ما به تو وحی می فرستیم؟

این مضمون، بارها و بارها در قرآن کریم مورد تکرار و تأکید قرار گرفته است. در احادیثی که از پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) نقل شده اند، نزول جبرئیل و پیام آوردنش برای پیامبر (ص) مورد تأکید قرار گرفته و ده ها بار، پیامبر (ص) به عنوان رسول و پیام رسان مطرح شده است. مگر می شود به عنوان یک مومن به اسلام و قرآن، برخلاف همه این آیات و احادیث سخنی گفت، آن گاه آن سخن را چنین توجیه کرد که این وحی از خود پیامبر به خود پیامبر بوده است. یعنی خود وی به خود می گوید که ما به تو وحی می فرستیم. چرا؟ چون پیامبر (ص) با خدا در هم تنیده بودند! و رابطه شان مثل رابطه شمس و مولانا بوده است!! آیا واقعاً جای اندوه و افسوس نیست که در برابر روشن اندیشی و بنیادهای استوار روشن اندیشان غرب، اینان را روشنفکر بنامیم؟! واقعاً با چنین سخنانی می توان انتظار تحول داشت؟

چرا پیامبر نگفت که آنچه من می گویم روایهای من است؟

انصافاً، چگونه می توان جامعه مومنان را وادار به قبول این سخن بی اساس کرد که پیامبر (ص) درباره کلامی که به مردم ابلاغ کرده، حقیقت را نگفته و اعلام نکرده است که آنچه برای شما می گویم، روایهای من است، بلکه برخلاف آن اعلام می کند که تنها وظیفه من ابلاغ پیام است! و نیز به مردم هشدار نمی دهد که این روایها به خوابگزار نیاز دارند، بلکه به مردم می گوید هرچه از من و دیگران شنیدید، با قرآن بسنجید، اگر مطابق قرآن بود، بپذیرید؛ وگرنه نپذیرفته و دور افکنید. این سخن یعنی چه؟ یعنی این که قرآن خوابگزار نمی خواهد و کلام آن از سخن هرکس دیگری، حتی از سخن خود پیامبر (ص) و علی (ع) برای مردم آشناتر و مفهوم تر است که می تواند ملاک ارزیابی سخنان منسوب به معصومان قرار گیرد.

تا این جا به بحث آقای دکتر سروش مربوط است و

سید یحیی یثربی، استاد فلسفه طی یادداشتی به طرح نظریه عبدالکریم سروش درباره رویا دانستن وحی و قرآن در شبکه بی بی سی واکنش نشان داد. وی در بخشی از این یادداشت که در اختیار خبرگزاری مهر قرار گرفته است، می نویسد: مگر با آسمان و ریسمان کردن، مطلب علمی ثابت می شود؟ اگر با چنین توجیهاتی بتوان چیزی را ثابت کرد، بنده می توانم به شما ثابت کنم که اصلاً شاهنامه سروده من بوده است که قرن ها پیش به دست فردوسی افتاده است!

یثربی معتقد است که طرح اینگونه آرا که نه از سر نظریه پردازی عالمانه بلکه از سر لجاجت و مخالفت صورت می گیرد، هیچ مساله و مشکلی را حل نمی کند و خواب و رویا دانستن وحی الهی، بیشتر مناسب عنوان خواب و خیال است.

متن این یادداشت در ادامه از نظر می گذرد؛

سال هاست آقای دکتر سروش نظریه ای را درباره وحی و قرآن مطرح کرده اند که اخیراً نیز در برنامه پرگار بی بی سی با آقای مهندس عبدالعلی بازرگان درباره آن بحث می کردند. هر انسان اندیشمندی با شنیدن هر نظریه ای منتظر می شود تا توجیه آن را نیز بشنود. مهم نیست که صاحب نظریه از کجا به این نظریه رسیده باشد، مهم آن است که بتواند آن را براساس عقل و اندیشه توجیه کرده و مستدل سازد. آقای سروش یا هرکس دیگری می تواند نظریه ای درباره قرآن داشته باشند، اما اگر بخواهند این نظریه را به حالت جدی در بیاورند، به گونه ای که دیگران نیز آن را بپذیرند، باید توجیه عقلانی برای آن داشته باشند. هیچ اشکالی ندارد که کسی بگوید وحی یک رویا بوده است. یعنی، پیامبر (ص) خواب هایی دیده و چون بیدار شده است، این خواب ها را برای مردم گزارش کرده است؛ قیامت را در خواب دیده و سختی های آن را گزارش کرده است. خدا را در خواب دیده و در صفات وی و کارهایش با مردم سخن گفته است. داستان یوسف و زلیخا را در خواب دیده و با مردم در میان نهاده است. حلال و حرام را در خواب دیده و به مردم گزارش کرده است و همینطور...

تشبیه و تمثیل و یا تاویل های بی مبنای سروش

هیچ اشکالی ندارد که کسی از جمله آقای سروش چنین نظریه ای داشته باشد و قرآن را هم انشای خود محمد (ص) بداند؛ مشکل اینجاست که نتواند دلیل درست و توجیه قابل قبولی برای آن ارائه دهد. در این برنامه، آقای سروش هر تلاشی کردند، اما نتوانستند نظریه خود را توجیه کنند و هرچه گفتند جز تشبیه و تمثیل و یا تاویل های بی مبنای نبود. مخصوصاً این که ایشان ادعا می کنند بحثشان درون دینی است! یعنی به عنوان یک مومن که قرآن و پیامبر را قبول دارند، این نظریه را می دهند. آیا این مومن نباید از قرآن و یا پیامبر سخنی برای نظریه خود داشته باشد؟!

بارها در قرآن تکرار شده است که خداوند وحی را به پیامبر نازل می کند و چندین بار آمده است که این فرشته وحی است که وحی را به وی می رساند و صدها بار در احادیث نبوی و امامان معصوم (ع) آمده است که جبرئیل وحی را به پیامبر می رساند. بیان صریح قرآن کریم درباره اقسام وحی چنین است:

خدا با هیچ بشری سخن نمی گوید، مگر از راه وحی یا از

این مجموعه‌ها بیشتر نوشته‌هایی هستند که از جریان بحث و فعالیت انبیا گزارش می‌دهند. مثلاً انجیل یوحنا را شخصی به نام یوحنا نوشته و نامه‌های پولس رسول را نیز که جزء کتب مقدس است، پولس نوشته است. بنابراین، کسی از پیروان این ادیان، مجموعه کتب مقدس را کلام پیامبران خود یا خدا نمی‌داند، بلکه آنها به منزله سیره‌هایی هستند که درباره پیامبر اسلام نیز نوشته شده‌اند، مانند سیره ابن هشام و غیره.

قرآن، نه کلام پیامبر اسلام است و نه گزارش دیگران از زندگی پیامبر (ص)

اما، قرآن، نه کلام پیامبر اسلام است و نه گزارش دیگران از زندگی پیامبر، بلکه متنی است که خداوند انشاء نموده و جبرئیل آنها را آیه به آیه بر پیامبر اسلام خوانده است. هیچ یک از آیات قرآن، انشاء پیامبر نیست و این سخن بارها در قرآن مورد تأکید قرار گرفته است.

از قضا، این موضوع، یعنی وحی بودن یک متن، در هیچ یک از ادیان و مکاتب پیشین سابقه نداشت. این تنها قرآن است که به عنوان مجموعه‌ای از وحی الهی در اختیار پیامبر قرار گرفته است. البته، قرآن می‌گوید که کتب آسمانی دیگر نیز، همین حالت را داشتند، یعنی مجموعه‌ای از کلام الهی بودند؛ اما پیروان آن ادیان، آنها را تغییر داده و دست‌نوشته‌های خود را به جای آنها نهاده‌اند.

نظریه آنان ویژگی سوم را نیز داشت و آن این که راهگشا بود. غربی‌ها توانستند برخی آموزه‌های آن متون را که برخلاف حقوق بشر و اخلاق بود، جدی نگرفته و جامعه را بیشتر با قوانین مراکز عرفی قانونگذاری اداره کنند.

نظریه رویای پیامبرانه دانستن قرآن، کدام مشکل را حل می‌کند؟

نخست باید دید این نظریه می‌خواهد کدام مشکل مومنان را حل کند؟ ایشان بیش از هرچیز به مشکل تناقض در قرآن اشاره می‌کنند. در صورتی که خود قرآن یکی از دلایل حقانیت خود را همین می‌داند که تناقض که سهل است، بلکه اختلافی هم در آیاتش نمی‌توان پیدا کرد. آیا در قرآن نمی‌اندیشند که اگر از طرف خدا نبود، بی تردید نابسامانی زیادی در آن می‌یافتند؟ [۲]

بنابراین، از نظر کسی که خود را مومن معرفی می‌کند، فرض تناقض و پارادوکس امکان ندارد. اما، بر فرض وجود تناقض، رویا دانستن قرآن چگونه این تناقض را حل می‌کند؟ آقای سروش نمونه‌هایی را بیان کردند که جزء دلایل و توجیهاتشان بود، از جمله این که احوال نامتعارف به هنگام دریافت وحی، دخالت و مشاهده در برخی گزارش‌ها، همانند گزارش احوال دوزخیان، میمون شدن یهودیان و جالب تر از همه تحریم ربا به دلیل این که محمد(ص) در خواب دیده است رباخوار آتش می‌خورد. آیا واقعا مسلمانان این مشکل را دارند که چرا ربا حرام شده است یا خداوند یا پیامبرش چگونه از احوال دوزخیان خبر داده اند؟ اگر واقعا هم چنین مشکلی را داشته باشند، آیا رویا دانستن وحی پیامبر (ص) در برابر تفسیرهای مختلفی که داریم، این مشکل‌ها را بهتر حل می‌کند؟

کسانی که آرزوی روشنفکر شمرده شدن را دارند، به دنبال اقتباس از روشنفکران غرب اند

حقیقت مسئله، حل کردن مشکل نیست، بلکه حقیقت این است که کسانی که عملاً به روشن اندیشی نرسیده‌اند، ولی آرزوی روشنفکر شمرده شدن را دارند، تلاش می‌کنند با اقتباس از روشنفکران غرب و در مواردی با اقتباس از برخی روشنفکران عرب زبان و گاهی هم با استفاده از نظریه‌های فلاسفه و عرفای خودمان که غالباً در میان مردم مطرح نیستند، خود را به مقام نظریه پردازی برسانند. من این موارد را در پایان این نوشته، کمی توضیح خواهم داد.

توجیهات سروش بیشتر مناسب عنوان «خواب و خیال» است

آیا نظریه‌ای که مشکلی را حل نمی‌کند، توجیهی دارد یا خیر؟ به نظر من، توجیهات ایشان بیشتر مناسب عنوان خواب و خیال است. یعنی، اگر ایشان می‌گفتند من در خواب دیده‌ام که چنین و چنان است، بهتر بود. اولین توجیه ایشان آن است که پیامبر در هنگام وحی احوال نامتعارفی داشت. داشتن حالات غیرعادی به معنای خواب رفتن شخص نیست و هرگز پیامبر چنین سخنی نگفت که من بخواب می‌روم. علاوه بر این که وحی بر ایشان همیشه همراه حالات غیرعادی نبود. بله! ارتباط یافتن فیزیک با متافیزیک کار ساده‌ای نیست. امکان دارد شخصی که ارتباط می‌یابد، حالت غیرعادی پیدا کند، ولی این هرگز به معنی به خواب رفتن و رویا دیدن نیست. حتی عرفای ما که کشف و شهود را در حالی ممکن می‌دانند که سالک از خودآگاهی بیرون آمده باشد و به حال فنا رفته باشد، هرگز این حال را خواب نامیده و آن تجربه‌ها را رویا نشمردند!

توجیه دیگر ایشان آن است که بخشی از آیات قرآن حالت مشاهده و گزارش دارند، مانند خبر از شرایط بهشت و دوزخ و نشانه‌های روز قیامت. پس، پیامبر این‌ها را در خواب دیده است. برادر! خبر دادن از آینده که خورشید تیره می‌گردد و ستاره بی‌نور می‌شود، نیازی به دیدن ندارد! اگر ما باور داریم که خداوند به وی یاد می‌دهد، برای خدا که گذشته و آینده فرقی ندارد!

برخی آیات قرآن سخن خداوند و برخی سخن دیگران است که خداوند نقل می‌کند

توجیه دیگر این که مواردی در قرآن از زبان پیامبر (ص) است. عزیزم! آیات قرآن کریم برخی سخن خداوندند و برخی سخن این و آن هستند که خداوند نقل می‌کند! همانند سخن یوسف با پدرش یا گفتگوی اصحاب کهف با یکدیگر و برخی سخنی است که همه انسان‌ها باید بر زبان آورند، همانند دعاها یا سوره حمد! این‌ها برای آموزش ما انسان‌ها هستند. به نظر من، پرداختن به این موارد لازم نیست.

مطلب علمی با آسمان و ریسمان کردن، ثابت نمی‌شود/ اصلاً شاهنامه سروده من بوده است!

اما این که به پیامبر فرمان داده می‌شود که بگو! و گفتن این که این خطاب خود پیامبر به خودش است و مقایسه آن با تخلص شعرا که مثلاً سعدی می‌گوید سعدیا یا حفظ می‌گوید حافظا! برادر! این‌ها چه ربطی به هم دارند؟ مگر با آسمان و ریسمان کردن، مطلب علمی ثابت می‌شود؟ اگر با چنین توجیهاتی بتوان چیزی را ثابت کرد، بنده می‌توانم به شما ثابت کنم که اصلاً شاهنامه سروده من بوده است که قرن‌ها پیش به دست فردوسی افتاده است!

نظریه آقای سروش، ویژگی سوم یک نظریه درست را هم که همان راهگشا بودن است، ندارد. رویا دانستن وحی کدام راه را به روی مومنان باز می‌کند و بر اساس آن در آینده چه اسلام شناسی جدیدی می‌تواند پدید آید؟!

بیش از این، لزومی نمی‌بینم این بحث را ادامه دهم. این گونه نظریه‌ها را حتی آنان که نگرش اپوزیسیونی دارند، نخواهند پسندید. سرنوشت چنین سخنانی از دو حال بیرون نیست؛ یا به مرور زمان از یاد می‌روند، و یا این که در مواردی راه را برای سخن گفتن بی‌توجیه درباره وحی و قرآن باز می‌کنند؛ هرچند، سرنوشت اول بیشتر اتفاق می‌افتد. ما از حدود یک قرن پیش چنین نظریه‌هایی داشته‌ایم، اما می‌بینیم که نه تنها در جامعه به روشن اندیشی و خردورزی کمک نکرده‌اند، بلکه در برابر گسترش خرافات نیز کوچک‌ترین اثر بازدارنده‌ای نداشته

اند. در حالی که در آن سوی دنیا، روشن اندیشان در حدود یک قرن جامعه و فرهنگ خود را تا حدود زیادی از خرافه پالودند و دانش را از سطح ارسطویی آن به سطح نیوتن بالا بردند و مدیریت جامعه را تا حدود زیادی از آشفتگی‌ها و خودکامگی‌ها دور ساختند. در این روزگار، غربیان به فکر شناخت فضاهای دوردست افتاده‌اند و عده‌ای هنوز در جامعه ما، سفر انسان به کره ماه را دروغ بزرگ قرن می‌دانند!!

باری، چنان که گفته بودم، اکنون به توضیح این مطلب می‌پردازم که کسانی که عملاً به روشن اندیشی نرسیده‌اند، ولی آرزوی روشنفکر شمرده شدن را دارند، تلاش می‌کنند با اقتباس از روشنفکران غرب و در مواردی با اقتباس از برخی روشنفکران عرب زبان و گاهی هم با استفاده از نظریه‌های فلاسفه و عرفای خودمان که غالباً در میان مردم مطرح نیستند، خود را به مقام نظریه پردازی برسانند. آقای دکتر سروش، بیش از خارجی‌ان، تحت تأثیر دیدگاه عرفای اسلام است. عرفای اسلام زبان خود را زبان رمز و اشاره می‌دانند و به همین دلیل، آن را نیازمند تاویل و تفسیر می‌شمارند. آنان می‌گویند که تجربه‌های عرفانی به عالم فنا تعلق دارد و چون عارف از عالم فنا برگردد و از بی‌خودی به خود آید، می‌تواند تحت تأثیر مکاشفه‌ها و مشاهده‌های خودش چیزهایی بگوید، اما این گفتن تنها از راه اشاره و کنایه امکان دارد. زیرا، آن تجربه‌ها به اتفاق آرای عارفان بیان ناپذیرند و قابل انتقال به دیگران نیستند. ولی چنان که گفتیم، آقای سروش در آرزوی نظریه پردازی هم هست، بنابراین نباید عیناً مطالب آنان را مطرح کند. او به جای مکاشفه و مشاهده عرفانی، واژه رویای پیامبرانه را به کار می‌برد. اما، همه توضیحات و مثال‌های وی از ادبیات عرفانی براساس همان دیدگاه عرفاست.

تأکید قرآن بر صراحت بیان خویش است و این که همگان می‌توانند آن را بفهمند

باید توجه داشت که زبان عرفا دو مرحله دارد؛ یکی، مرحله انتقال از حقایق کشفی به بیان زبانی و دیگری، در جهت فهم این بیان است که انتقالی است از زبان و بیان متن به آن معانی و حقایق کشفی. این مراحل کلا جنبه ذهنی ندارند، بلکه بستگی به کمالات وجودی عارف دارند. زبان اهل مکاشفه را تنها اهل مکاشفه می‌دانند. لذا، آقای سروش می‌گوید تاکنون کسی از علمای اسلام شایسته خوابگزار بودن نبوده است! هراذعایی می‌توان کرد، اما واقعیت جریان این است که تأکید خود قرآن بر صراحت بیان خویش است و این که همگان می‌توانند آن را بفهمند.

اما، آیه مربوط به محکم و متشابه تنها یک تفسیرش به روشن بودن و نبودن معنا مربوط است و گرنه، متشابه را معنی‌های دیگر هم گفته‌اند، از جمله منظور از متشابه آیات مکرر قرآن هستند که شبیه هم می‌باشند.

تاویل در زبان قرآن تنها به معنی خواب گزاردن نیست

تاویل نیز در زبان قرآن تنها به معنی خواب گزاردن نیست، بلکه به معنای انگیزه و نتیجه آینده کار هم هست. مثلاً آن جوان همراه حضرت موسی که کارهای عجیب می‌کرد، در آخر به موسی گفت بگذار تاویل کارهایم را بگویم. منظور از تاویل خوابگزاری نیست! یعنی بگذار بگویم انگیزه من از کارهایی که کرده‌ام چه بوده است. به هر حال، رسول خدا ریاضت و روش عرفانی را در میان امت خود ممنوع ساخت، اما از قرن دوم به بعد این روش از طرف هند و نیز شامات در اثر فتوحات گسترده مسلمانان به فرهنگ اسلامی وارد شد. بیشتر علمای اسلام با عرفان مخالفت کرده و آن را به پیروی از قرآن نپسندیده‌اند. بنابراین، نمی‌

روشنفکران ما در قرن بیست و یکم می خواهند عنان اختیار مردم را به دست خوابگزاران بدهند!

اما روشنفکران ما در قرن بیست و یکم می خواهند عنان اختیار مردم را به دست خوابگزاران بدهند! خوابگزارانی که هیچ ملاکی برای ارزیابی و صحت گفته های آنان در دست ما نیست. در نتیجه، ما با هزاران مدعی دروغین خوابگزاری روبرو خواهیم شد که هریک دامی گسترده و عده ای را به زیر سلطه درآورند. اگر ما در فهم آیات قرآن کمی با هم اختلاف داشتیم، به وسیله خوابگزاران قرآن به هزاران گروه و فرقه تقسیم خواهیم شد.

روشنفکران به دنبال مقلد پروری

روشنفکران غرب بر آن می کوشیدند تا مردم را با خردورزی و عقلانیت آشنا سازند، اما روشنفکران ما به شکل مجتهدانی در می آیند که فقط فتوایی بدهند و مقلدانی داشته باشند! مثلاً، از آقای سروش بپذیرند که قرآن انشای محمد است و گزارش رویاهایش؛ بدون توجه به این همه شواهد و دلایلی که برخلاف چنین فکری وجود دارند.

۱- سوره شوری، آیات ۵۱ و ۵۲

۲- سوره نساء، آیه ۸۲

را هدر داده اند، اما توانسته اند کوچک ترین اثری در فکر و فرهنگ جامعه داشته باشند. روزی به یکی از روشن اندیشان غرب گفتند شما چه می خواهید بکنید؟ او پاسخ داد اگر صبور باشید پس از مدتی خواهید دید که در دنیای دیگری زندگی می کنیم. آری! اکنون غریبان نسبت به قرون وسطی در دنیای دیگری زندگی می کنند، هم از نظر فکر و فرهنگ و هم از نظر سیاست و مدیریت جامعه و هم از نظر رفاه و امنیت. اما، روشنفکران ما با گذشت حدود یک قرن نتوانسته اند حتی از افزایش و گسترش خرافات در جامعه مان جلوگیری کنند. یکی از نشانه های تاثیر روشن اندیشان غرب در جامعه این است که اگر هم اکنون زنده شده و به میان مردم برگردند، قدر می بینند و بر صدر می نشینند. اما، اگر روشنفکران ما به میان مردم بازگردند، کسی آنان را نمی شناسد، چون نمی دانند چه کرده اند. آنان هم که زنده اند، عملاً می بینیم که در میان مردم نیستند، چون نتوانسته اند کاری بکنند، بلکه حتی گاهی کار را پیچیده تر کرده اند. مثلاً، همین که بگوییم متن مقدس نیازمند گزارشگر است، عملاً زمینه را برای سلطه گزارشگران آماده می کند که خود را میان مردم و پیامبر واسطه قرار دهند و رویاهای پیامبر را به ما گزارش کرده و خوابگزار این رویاها باشند. چنانکه در قرون وسطی پاپ و دستگاه کلیسا با چنین فکری بر جامعه مسلط بودند و همین باعث شد پروتستان ها به مخالفت با انحصار فهم متون پرداختند.

توانیم دیدگاهی را که بیش از ده قرن سابقه دارد، به عنوان یک نظریه جدید در تفسیر قرآن پذیرفته و قرآن را دارای بطن های مختلف بدانیم که فهم های آن ها در حد همگان نباشد. پس، تنها نام رویا نهدان بر این دیدگاه، آن را به یک نظریه علمی امروزی تبدیل نمی کند.

سخنان روشنفکران بر محور مخالفت مطرح می شود و کوچکترین اثری در فکر و فرهنگ مردم ما نخواهد داشت

هدف من آن نیست که این مطلب را تا این حد جدی بگیرم، زیرا به یقین می دانم که این سخن نیز، مانند سخنان دیگر روشنفکران ما که ماجرای روشنفکری آنان واقعاً برآیم غم انگیز است، کوچک ترین اثری در فکر و فرهنگ مردم ما نخواهد داشت، جز این که ابزار اپوزیسیونی باشد و چنان که گفتم مدتی بر محور مخالفت مطرح شود. اما، عملاً نه مشکلی را پاسخ خواهد گفت و نه راهی برای جامعه خواهد گشود.

ماجرای غم انگیز روشنفکری در جامعه ما

تاکنون، در برابر این گونه نظریات دوستان چیزی ننوشته ام و اگر هم گاهی چیزی نوشته ام، نامی از کسی نبرده ام. اما، این بار که با این همه طول و تفصیل وارد بحث شدم، تنها از موضع غم انگیز احساس کردن ماجرای روشنفکری در جامعه ماست که چگونه وقت خود و مردم

یادداشتی از مهدی جمشیدی؛

«انقلاب اسلامی» یا «اسلام انقلابی»؟!

مطهری تصریح می کرد که انقلاب برای اسلام، مطلوب است نه انقلاب برای انقلاب. استدلال های شهید مطهری، ناظر به نفی انقلابی گری مارکسیستی است، نه انقلابی گری اسلامی.

به گزارش خبرنگار مهر، متن زیر یادداشتی از مهدی جمشیدی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، در مورد مقایسه نگاه رهبری معظم انقلاب و شهید مطهری پیرامون موضوع انقلابی گری است که از نظر می گذرد:

شبهه ای به این مضمون مطرح شده است که استاد مطهری در کتاب «آینده انقلاب اسلامی ایران» می گوید ما در پی «انقلاب اسلامی» هستیم و نه «اسلام انقلابی». اما آیت الله خامنه ای همواره بر «اسلام انقلابی» و «انقلابی گری» تأکید می کنند. بنابراین، میان این دو تعارض وجود دارد.

پاسخ این است که چون ممکن است یک لفظ در دو بافت فرهنگی و فضای اجتماعی، معنای متفاوت داشته باشد، باید به روح و معنایی که این شرایط بیرونی و غیرمعرفتی در لفظ می دهند، نگرست و لفظ را منقطع از آنها، تفسیر نکرد و یا معنای آن را از یک دوره تاریخی به دوره تاریخی دیگری تعمیم نداد. چه بسا تحولات معنایی رخ داده باشد، که این قبیل تعمیم های معاشناختی را ناموجه سازد. و از قضا، مصداق یاد شده، از همین دست است. استاد مطهری در برابر نیروهای التقاطی مارکسیست-مسلمان که قائل به قرائت مارکسیستی از اسلام بودند و بر همین

اساس، اسلام را در مبارزه و کشمکش و ستیز و نبرد و نزاع خلاصه می کردند و برای آنها، همین امور اصالت داشت و نه برپایی ارزش های اسلامی، استدلال می کرد که اولاً اسلام در این آموزه ها خلاصه نمی شود، بلکه مضامین دیگری را نیز شامل می شود؛ یعنی نباید با اسلام، مواجهه گزینشی و دلخواهانه کرد. اسلام، همه اسلام است، نه آنچه که ما پیستیم. ثانیاً همه آموزه های اسلامی از آن جهت اعتبار و قداست دارند که به کمال معنوی و تقریبی الهی کمک می کنند، نه به صورت مستقل و قائم به ذات خویش. مطهری می گفت ما در پی مطلق انقلاب نیستیم، بلکه در پی انقلابی هستیم که حاصل آن، استقرار ارزش های اسلامی باشد. انقلاب برای انقلاب، از نظریه دیالکتیک برمی خیزد که مطلق تحولات را مطلوب می انگارد و جوهره هستی را در تضاد و کشمکش خلاصه می کند و نظم و ثبات را سقوط تصویر می نماید.

مطهری تصریح می کرد که انقلاب برای اسلام، مطلوب است نه انقلاب برای انقلاب. در ایده انقلاب برای انقلاب، چون خود انقلاب به صورت ذاتی اصالت دارد، اسلام، فرع انگاشته می شود و تنها برداشتی از اسلام مطلوبیت خواهد داشت که حامل و شامل انقلابی گری باشد، و لا غیر.

روشن است که ما نمی توانیم نظر استاد مطهری را تخطئه کنیم و ایشان را غیرانقلابی و محافظه کار قلمداد نماییم،



چون استدلال های ایشان، ناظر به نفی انقلابی گری مارکسیستی است، نه انقلابی گری اسلامی. در غیر این صورت، ما باید از مطلق انقلابی گری دفاع کرده و حتی از نیروهای مارکسیست نیز هواداری نماییم. از طرف دیگر، آیا ممکن است آیت الله خامنه ای برخلاف استاد مطهری، قائل به مطلوبیت مطلق انقلاب باشد و ارزش های اسلامی را امری فرعی و حاشیه ای قلمداد کند و یا اسلام را در انقلابی گری و جهاد و مبارزه منحصر سازد و معنویت و فضایل اخلاقی را زائد و بازدارنده - به تعبیر مارکسیست ها، افیون - قلمداد کند؟! بدیهی است که چنین نیست. همچنان که در گفتارهای ایشان مشهود است، مقصود ایشان از انقلابی گری، تقید و تعهد کامل به تمام ارزش های اسلامی است و ایشان این تعبیر را در مقابل جریان هایی مطرح می کنند که دچار فرسایش اعتقادی گردیده و در اشرافیت و نولیبرالیسم، هضم و مستحیل شده اند و آرمان ها و شعارهای اصیل و اولیه انقلاب اسلامی، گسسته اند و آنها را تندروی و افراطی گری معرفی می کنند یعنی تکنوکراتهای سرمایه

سالار و دموکرات های لیبرال). این فضای سیاسی و اجتماعی کجا، و فضای سیاسی و اجتماعی که مطهری در آن سخن می گفت کجا؟! مفهوم پردازی این دو متفکر اسلامی، در برابر جریان های مختلف بوده، و نه جریان واحد، که بتوان گفت نظر آنها یا یکدیگر سازگاری ندارد، و یکی محافظه کار است و دیگری انقلابی گری. در اندیشه آیت الله خامنه ای، انقلابی گری به معنی حزب الهی بودن است؛ جوانان مؤمن و انقلابی یعنی کسانی که نه تنها به سازش و تسلیم و انفعال در برابر غرب متجدد گرایش نیافته اند، بلکه اهل خلوص و تقوا و عبودیت نیز هستند. اسلام انقلابی، یعنی اسلام با قرائت انقلاب اسلامی، که مشتمل بر همه ارزش های اسلامی است (به تعبیر امام خمینی، اسلام ناب محمدی)، نه پاره ای از ارزش ها. هم اسلام انقلابی که نیروهای التقاطی مارکسیست-مسلمان در دهه های چهل و پنجاه شمسی مطرح می کردند، باطل است، و هم اسلام رحمانی که نیروهای التقاطی لیبرال-مسلمان در دهه های هفتاد و هشتاد و نود شمسی بر زبان و قلم خود جاری کرده اند. نه آیت الله خامنه ای مدافع اسلام انقلابی نیروهای التقاطی مارکسیست-مسلمان است و نه استاد مطهری هوادار اسلام رحمانی نیروهای التقاطی لیبرال-مسلمان. اگر مطهری به اسلام رحمانی گرایش یافته بود، هرگز به شخصیت دوم انقلاب اسلامی و عقل این انقلاب تبدیل نمی شد. اگر آیت الله خامنه ای اسلام انقلابی را ترجیح می داد و معنویت و عبودیت را کنار می نهاد، هرگز به این مراتب و درجات عالی معنوی دست نمی یافت.

یادداشتی از حجت الاسلام سیدسجاد ایزدهی؛

شهید مطهری دین را فرا فردی، فرا زمانی و فرامکانی ارائه کرد

متن زیر یادداشتی است از حجت الاسلام سیدسجاد ایزدهی، مدیر گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی است که از نظر می گذرد؛

در بحث زمان و مکان و اقتضائات آن برای هر عصر، مبنای اساسی در دین اسلام وجود دارد و آن این است که دین اسلام به عنوان دین خاتم و دینی که پس از آن دین آسمانی نخواهد آمد، باید پاسخگوی همه نیازهای بشری در همه ادوار، زمانها و مکانها باشد. این منطق اقتضاء می کند که در هر زمانی ولو ۱۰۰۰ سال بعد از بعثت بلکه در زمان معاصر و حتی بعدها همچنان بتوانیم از متون دینی برای نیازهای زمانه خود پاسخ مناسب و مطلوب را بگیریم. از جهت دیگر بحث زمان و مکان، بحث بسیار جدی است و دو رویکرد مخالف دارد: از یک طرف چنانچه امروزه مشاهده می کنیم افرادی هستند که جانب تفریط را در بر گرفتند یعنی قائل به همان اسلام ۱۴ قرن قبل هستند و می خواهند عین همان مطالب را برای امروز اجرا کنند و هیچ عقیده ای به تحول و نوآوری در آن ندارند. قائل نیستند که باید پاسخهای امروز را از دین بگیریم، قائل نیستند که طبیعتاً اینها منطق سلفی گری است که امروزه مشاهده می کنیم و یکی از مشکلات عمده جهان اسلام را تشکیل می دهند و عملاً گزینه جدی دین گریزی را در جامعه موجب شدند.

سلفی گری خواه در قالب اهل سنت و یا قالبهای دیگر باشد فرقی ندارد، به هر صورت انطباق دین اسلام با شرایط جدید را بر نمی تابد و دین، همچنان مختص به زمان و مکان و افراد خاص است. در مقابل این رویکرد، افراد دیگری جانب افراط را در نظر گرفتند و معتقدند ما برای اینکه با زمانه همراه شویم طبیعتاً باید دست از یک سری از ثابتات دین هم بکشیم و با زمانه و درک توده مردم از مقتضیات زمان و مکان همراه شویم و طبیعتاً بسیاری از مباحث دینی مربوط به زمان گذشته است و امروزه اصلاً کاربرد ندارد و لذا باید دین را در آن عرصه کنار بگذاریم. در مقام جمع بین این دو نکته، یعنی از یک طرف ما باید براساس مبنای خاتمیت به این باور باشیم که «لَا رُطْبَ وَلَا يَافِيسُ إِلَّا فِی كِتَابِ مُبِینٍ: هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در شریعت گفته شده است.» و از طرف دیگر شریعتی است که «هُدًی لِلنَّاسِ» است یعنی برای همه مردم آمده، «هَذَا بَيَانُ لِلنَّاسِ وَهُدًی وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ» است یعنی برای همه مردم بیان شده است و از طرف دیگر «لِّلْعَالَمِينَ» یعنی برای همه مردم جهان گفته شده و برای همه مردم جهان می توان این را ارائه کرد.

اینکه اقتضاء می کند خاتمیت را در همه زمانها و مکانها عملیاتی کنیم، به ثابتات و متغیراتی که در داخل دین اسلام وجود دارد برمی گردد یعنی همواره ثابتاتی وجود دارد، این ثابتات در همه زمانها و مکانها خود را نشان می دهد و قابلیت عبور از آنها را ندارد مثل بسیاری از اخلاقیات، اخلاق ورزیدن، نماز خواندن، روزه گرفتن، حج به جا آوردن و... و بسیاری از اینها در طول زمان و مکان قابلیت تغییر ندارند و در مقابل اینها یک سری از متغیرات وجود دارد که موجب می شود ما بتوانیم از آن مباحث زمان گذشته عبور و آنها را برای زمان حاضر نیز کاربردی کنیم.

نکته ای که در انطباق زمان و مکان با شرایط جلوه می کند این نکته محوری است که اگر ما دست از ثابتات دین برداریم و فقط به مقتضیات زمان و مکان اعتنا کنیم لازمه اش این است که این دین در طول زمان چون نقطه محوری و ثابتات ندارد دچار تحول بنیادین و استحاله خواهد



شد. بنابراین دین موجود با دین صدر نزول متفاوت خواهد شد و این امر به از بین رفتن دین منجر می شود. از طرف دیگر اگر به ثابتات دین فقط اکتفا کنیم و به متغیرات دین اعتنا نکنیم، لازمه اش این خواهد بود که همراه با تحولات جامعه جهانی حرکت نخواهیم کرد و مخاطبیهایی در جهان معاصر نخواهیم داشت و همچنان دین، دین محلی و بومی و برای افراد محدودی خواهد بود.

مرحوم شهید مطهری به تبع بسیاری از فقهای دیگر به فراست این نکته را در عصر حاضر دریافت که باید دین را باید به گونه ای ارائه کنیم که هم قابلیت فرا فردی، فرا زمانی و فرامکانی داشته باشد و در عین حال از اصول ثابت خود هم کوتاه نیاید و بتواند براساس همان اصول رفتار کند و لذا در کتاب «اسلام و مقتضیات زمان» عمدتاً به این بحث زمان و مکان و جایگاه زمان و مکان، ثابتات دین و مخصوصاً آنهایی که قائل به تفریط بودند به صورت خاص خوار که دین را بسیار سطحی نگاه می کردند و در مقابلش روشنفکرانی که بر این باور بودند که دین مربوط به زمان گذشته است و اقتضائات آن مربوط به زمان گذشته است) می پرداخت. شهید مطهری در مقام اینکه به این دو انحراف پاسخ بگوید به نظریه اسلام و مقتضیات زمان روی آورد و به تفصیل در مورد آن صحبت کرد.

نکته ای که مرحوم شهید مطهری بر آن تأکید می کند و در مباحث ایشان محوریت دارد، عنصر اجتهاد است. اقبال لاهوری می گوید: «اجتهاد، موتور محرکه شیعه برای پیشرفت است.»، یعنی این ظرفیت را دارد که براساس استفاده از اصول و قواعد، مسائل روز را در خودش پیبذیرد و مسائل را به شریعت عرضه کند و پاسخ مناسب و قابل قبول را به دست بیاورد و برای مؤمنان عرضه کند که آنها را در جامعه (چه سنتی و چه مدرن)، عملیاتی و اجرا کنند و زندگی مؤمنانه داشته باشند. این امر اقتضا می کند که اجتهاد و اجتهاد کردن را به صورتی که مسائل جدید را بتوان در آن گنجانند و حرفهای جدید را به شریعت مستند یا متناسب کرد بشناسیم.

حضرت امام خمینی (ره) به دو عنصر مکان و زمان در اجتهاد تأکید کردند. فقهای شورای نگهبان هم بر این امر تأکید دارند که زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در بحث اجتهاد است. ممکن است مسأله ای در زمان گذشته حکمی داشته باشد و همان مسأله در زمان حاضر حکم دیگری در مورد آن بیان شود.

به عبارت دیگر زمان و مکان موجب می شود که موضوع حکم عوض شود و تحت قاعده و دلیل دیگری مسأله مندرج شود، لذا فقها باید به بحث زمان و مکان تأکید جدی داشته باشند و آنرا در اجتهاد لحاظ کنند.

برای آنکه بحث زمان و مکان را در بحث اجتهاد توضیح دهیم، شاید بتوان گفت سه تبیین نسبت به جایگاه زمان و مکان و اقتضاء آن در بحث اجتهاد می توان لحاظ کرد، از یک جهت تصویر سطحی و ساده از دین می توان ارائه کرد و آن این است که ما همواره تابع زمان و مکان هستیم و مکان و زمان امروزه موضوع مورد بحث را نپسندید و بنابراین ما هم آنرا نخواهیم پسندید.

مثلاً اگر روز گاری، جامعه را نپسندید، ربا حرام است و اگر جامعه را نپسندید، ربا به حلیت تغییر حکم پیدا می کند که طبیعتاً این عقیده درستی نیست. هیچ کسی از فقها و اندیشمندان اصیل شیعه تاکنون چنین حرفی نزدند و لذا به این اعتقاد نمی توان اعتماد کرد.

نکته دوم که نکته بسیار محوری است و دقت به آن در استنباط ها و نگاه دینی تأثیر گذار است این است زمان و مکان موجب می شوند که موضوع کاملاً تغییر پیدا کند. مثلاً از قدیم این مثال را می زدند که یخ در تابستان کالای مهم و باارزشی است اما همین کالای در زمستان عنصر بی ارزشی خواهد بود، یعنی زمان و مکان موجب ارزشمندی کالای می شود. در فقه شیعه یکسری از مسائل طرح شد که نام آنها «مسائل مستحدثه» گذاشته اند. مثلاً بحث بیمه، بحث تغییر جنسیت، تلقیح مصنوعی، پول (اسکناس)، یا نظامهای جدید سیاسی مثل جمهوری اسلامی، نظامهای پارلمانی و... که در گذشته اصلاً وجود نداشت و اگر ما بخواهیم با جامعه جهانی زندگی کنیم و اسلام را در قالبهای مختلف ارائه کنیم طبیعتاً باید به این مسائل پاسخ دهیم و این مقتضای خاتمیت است، یعنی اگر بگوئیم که اسلام فقط در جامعه سنتی می تواند زندگی کند و نظر دهد و در جامعه مدرن نمی تواند، طبیعتاً این ناقض خاتمیت است و دین اسلام باید در تمام زمانها و مکانها و بر اساس قالبهای موجود، نظر خود را ارائه کند. بنابراین مباحث مستحدثه به فقه عرضه شده است.

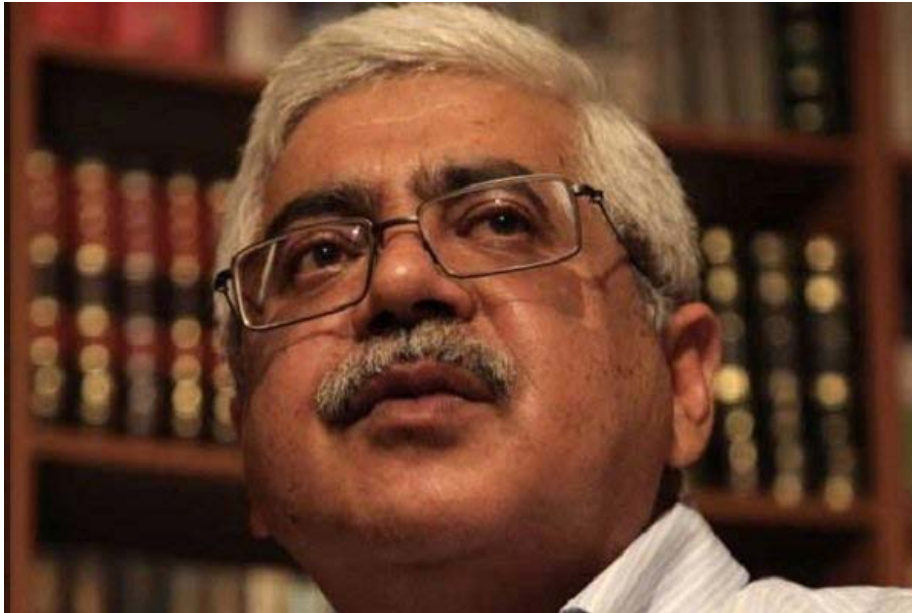
فقها به چند صورت در قالب اجتهاد قرار می گیرند. مثلاً بحث عقل در کتاب «اسلام و مقتضیات زمان» بسیار مورد توجه شهید مطهری و عنصر متحول کننده فقه است.

مرحوم امام (ره) در بحث ولایت فقیه از عقل شروع می کند - برخلاف دیگر افرادی که از روایات شروع می کنند- و ولایت فقیه را با عقل اثبات می کنند و بعداً روایات را می آورند و می گویند روایات تأکید بر مقتضای عقل است. طبیعتاً نوع برداشت امام (ره) از ولایت فقیه با برخی دیگر تفاوت خواهد داشت و آثار و ثمرات بسیاری به بار می آورد. اینکه فقها بتوانند مقتضای تغییر زمان را لحاظ کنند؛ یعنی مثلاً قبلاً در فقه ما فروش خون حرام بود به خاطر اینکه خون، عنصری نجس بود و در ثانی منفعت عقلایی در آن زمان بر فروش خون مترتب نبود یعنی خون دارای منفعت نبود و لذا خون، کالا شمرده نمی شد اما امروزه خون پس از اینکه قابلیت تزریق به دیگران را پیدا کرده، کالای باارزشی شده و مالیت پیدا کرده است و همان کالایی که قابلیت خرید و فروش نداشت، الان قابلیت خرید و فروش پیدا کرده است.

بنابراین نکته دوم در بحث اقتضائات زمان و مکان، درک صحیح زمان مند و مکان مند از موضوعات است. مثلاً مرحوم امام خمینی (ره) یک زمانی قائل بودند که باید جنگ ادامه پیدا کند اما پس از چند سال اعلام کردند که با مشورت دیگران به این نتیجه رسیدیم که اکنون جنگ به مصلحت ما نیست. یعنی همان حکم وجوب به جهاد به قرارداد صلح تبدیل می شود. اگر اقتضائات زمانه را ملاحظه نکنند و فقط بر یک منطق تأکید کنند طبیعتاً

واکنش شهبازی به اظهارات کدیور درباره بهائیت؛

بهائیت فرقه است نه دین / طهارت و نجاست ربطی به حقوق شهروندی ندارد



این امر موجب می شود به ایستایی دچار شویم و در تحولات جامعه جهانی گم شویم و عملاً سردمداری و فعالیت را از دست بدهیم و به انفعال دچار شویم.

نکته سوم که در مورد جایگاه عقل باید مورد توجه باشد و مورد تأکید شهید مطهری است، این است که جایگاه زمان و مکان موجب می شود درک وسیع تری برای اندیشمند یا فقیه حاصل شود که در نوع نگاهش به جامعه تأثیرگذار است. وقتی با درک بهتری از جامعه حاصل می شود در احکام مترتب بر آن با نگاه فراخ تر ارائه دهد.

مرحوم شهید مطهری وقتی از قم به تهران رفتند، با اینکه فقیه جامع الشرایطی و از لحاظ قدرت فقهی، قوی بودند اما احساسشان این بود که مشکل جامعه آن روز، مباحث کلامی است که جامعه را با خود درگیر کرده و اگر جامعه با این مسائل کلامی حل نشود، طبیعتاً رویکرد مناسبی به دین وجود نخواهد شد، لذا ایشان عمده بحثهایشان، کلامی است؛ بحثهایی که عمدتاً به فلسفه احکام، جایگاه زنان، اقتصاد و ارتباط زمان و مکان بر می گردد. چون درک مناسبی از دین وجود نداشت مشکل جامعه آن روز موجب دین گریزی مردم می شد، اما شهید مطهری دیدگاه مناسب اسلام را عرضه کرد تا فضای دین گریزی کم رنگ و دین باوری در جامعه ایجاد شود که بدین ترتیب بسیاری از اصول و مبانی اسلام در جامعه تبیین می شد اما امروزه با توجه به اینکه این فضا تقریباً از بین رفته و دین باوری برای مردم تبیین شده است، مشکل امروز بحث نظام سازی است، چه بسا اگر شهید مطهری امروز در قید حیات بودند به آن می پرداختند.

امروزه با توجه به اینکه بیش از سه دهه از عمر نظام جمهوری اسلامی ایران می گذرد یک نظام متمرکز که قالب و الگو داشته باشد و بتواند هم برای ایران براساس نظم مشخصی رفتار کند و هم بتواند قابلیت الگوگیری برای کشورهای دیگر داشته باشد، مورد نظر است. مقام معظم رهبری در سالهای اخیر همواره بر این نکته تأکید کردند که ما باید بر اسلامی سازی علوم تأکید کنیم و علومی که داریم را بر مبانی آن عرضه کنیم، لازم است ما علوم اصیل اسلامی را برای خود و دیگران عرضه کنیم. در این مرحله است که بحث الگوی اسلامی - ایرانی مطرح می شود که هم مبتنی بر اسلام و هم مبتنی بر محیط زیست فرهنگی ما باشد که طبیعتاً بتواند این الگو، تمامی فعالیتهای نظام را متمرکز و کارآمدی نظام را تأمین کند.

از جهات دیگر بحث مسائلی که کاملاً نوپدید است، مثلاً در عرصه فرهنگ، اقتصاد و ... و همواره پاسخ مناسبی گرفته نشده است هم وجود دارد. هنوز تبیین مناسب و جدی و عملیاتی از ماهیت پول، تورم، بورس و ... نشده است، انتظار داریم که این مسائل را به سامان برسد و در نهایت همه فعالیتهای علمی که می توانست نظام را در مسیر رو به تکامل که قابلیت الگوگرفتن برای دیگران را داشته باشد، به دست آید.

چون مشکل جامعه در این جهت بود، بی گمان شهید مطهری به این سمت حرکت و فضای فرهنگی و علمی جامعه را به آن مسیر هدایت می کرد.

یادداشت کوتاهی از محسن کدیور با عنوان «با بهائیان چگونه برخورد کنیم؟» منتشر شد. وی در این یادداشت می گوید: «پاسخ کوتاه من این است: با بهائیان مثل انسان برخورد کنیم.»

کدیور با اشاره به اینکه آئین و باور کسی و اصولاً هر مسلمان یا غیرمسلمانی با هر عقیده ای باعث سلب حقوق انسانی وی نمی شود، نوشت: «کدام قانونی بهائیان را از حقوق انسانی خود در جمهوری اسلامی ایران محروم می کند؟ در حد اطلاع من چنین قانونی وجود ندارد! بهائیان با احکام غیرقانونی از حقوق انسانی یا شهروندی محروم شده و می شوند.»

وی در بخش دیگری از این یادداشت می نویسد: «اگر برخورداری از نعمتهای الهی منوط بر ایمان و عمل صالح نیست، چگونه و بر اساس کدام دلیل و حجت معتبری برخورداری از حقوق اجتماعی منوط به باور به دین و عقیده خاصی باشد؟»

کدیور در پایان یادداشت خود بر این باور است که: «گرچه در متون اصلی آئین بهائیت عباراتی یافت می شود که همانند برخی اقوال صوفیه یا غلات شیعه ظاهراً با اصل توحید منافات دارد، اما بهائیان اینگونه عبارات را به معنی توحید متداول تاولیل کرده، خود را موحد می دانند. بنابراین بهائیان اگرچه صراحتاً خود را غیرمسلمان می دانند (به دلیل انکار خاتمیت پیامبر اسلام و اعلام نسخ شریعت او) و مسلمانان نیز آنان را نامسلمان می شمارند، اما چون خود را موحد می دانند، نمی توان آنها را کافر دانست.

در واکنش به این یادداشت عبدالله شهبازی نویسنده، مورخ و پژوهشگر ایرانی پاسخی را به این یادداشت نگاشته است که از نظر می گذرد:

«بدیهی است که با هر انسان باید به مثابه انسان سلوک کرد. آقای کدیور به دلیل رشته تحصیلی و تخصص شان می دانند که مسئله طهارت و نجاست، که در شریعت یهود نیز مشابه دارد، ربطی به حقوق شهروندی ندارد. نجاست اهل کتاب به زعم بسیاری از فقها به معنی غیر انسان بودن و نفی حقوق شهروندی ایشان نیست و بالاترینیه نجاست سگ

و خوک در فقه به معنی مجوز رفتار ظالمانه با ایشان نیست. آقای کدیور به این پرسش توجه فرمایند: آیا بهائی می تواند بدون عضویت در تشکیلات بیت العدل حیفاً بهائی باشد؟ و در صورتی که فرد بهائی بهره مندی خود از حقوق شهروندی ایران را منوط به رسمیت شناختن تشکیلات حیفاً کند وظیفه دولت چیست؟ شاید آقای کدیور مطلع نیستند که از منظر بهائیان دستورات بیت العدل فراتر از قوانین جاری دولت متبوع است. برای حل این تناقض چه باید کرد؟ آیا پذیرش «دولت در دولت» با حق حاکمیت ملی در تعارض نیست؟ آیا بهائیان می پذیرند که مانند سایر اقلیتهای رسمی یا غیررسمی شهروند ایران، مثلاً کلیمیان یا مندایی ها (صائین)، فقط در امور دینی از نهادهای دینی خود تبعیت کنند و در امور سیاسی تابع مرکزیت بیت العدل حیفاً نباشند؟ آیا بهائیان ایران می پذیرند نهادهای رسمی و قانونی و مستقل، بدون ارتباط با بیت العدل حیفاً، برای تمشیت امور دینی خود در ایران ایجاد کنند و در امور دینی و صنفی خود به آن رجوع کنند؟ پاسخ منفی است زیرا بهائی بدون عضویت در سازمان جهانی بهائی به مرکزیت بیت العدل حیفاً وجود خارجی ندارد. یعنی ما با شهروندان منفرد بهائی مواجه نیستیم. آیا این سازمان متمرکز فراملی و تبعیت اکید اعضا از مرکزیت حیفاً، بهائیت را در جایگاه «کالت»، نه دین، قرار نمی دهد؛ پدیده ای که در جوامع غربی نیز خطرناک تلقی می شود، برای آن محدودیت قائل اند و از طریق دستگاه امنیتی بر آن نظارت اکید دارند؟

برای آشنایی بیشتر با تبعیت اکید بهائیان از بیت العدل حیفاً و ارجحیت فرامین بیت العدل بر وظایف شهروندی و عرق میهنی بنگرید به این گفته آقای پژمان محبوبی، مبلغ بهائی مقیم کالیفرنیا، درباره علت عدم مشارکت بهائیان ایرانی در جنگ ایران و عراق: «مگر رسول اکرم درباره جنگ های قبایل اعلامیه صادر می کرد؟ مگر در قرآن چیزی درباره جنگ بین قبایل است؟». موضع بهاء الله در مورد جنگ و جنگ افروزان واضح است، آن را در «پیام صلح جهانی» بخوانید. این شامل تمام نوع بشر است نه فقط ایران و عراق یا آمریکا. (وبسایت عبدالله شهبازی، بحث آزاد در پیرامون بهائیت: تاریخ و سیاست. ۷ شهریور ۱۳۹۰/۲۹ اوت ۲۰۱۱)

ترجمه؛

طبیعت گرایی چیست؟/ نقدی بر طبیعت گرایی



مقاله پیش رو به قلم تیموتی ویلیامسون، استاد منطق دانشگاه آکسفورد، که توسط زهیر باقری نوع پرست ترجمه شده است به معرفی و نقد «طبیعت گرایی» می پردازد؛ تیموتی ویلیامسون، استاد کرسی منطق و یکم در دانشگاه آکسفورد، عضو آکادمی بریتانیا و عضو افتخاری خارجی در آکادمی علوم و هنر آمریکاست. او همچنین به عنوان استاد مدعو در دانشگاه ام. آی. تی و پرینستون کار کرده است.

بسیاری از فیلسوفهای معاصر خود را طبیعت گرا می خوانند. یعنی آنها اعتقاد دارند که تنها جهان طبیعی وجود دارد و بهترین راه برای درک آن روش علمی است. من نیز گاهی طبیعت گرا توصیف می شوم. چرا در برابر این توصیف مقاومت می کنم؟ نه به دلیل اصول مذهبی که دارم بلکه به این دلیل که پذیرفتن شعار طبیعت گرایی بدون نگاه کردن به آنچه در پس بسته بندی جذاب آن وجود دارد، روشی غیرعلمی برای شکل دادن به جهان بینی است و این کاری نیست که طبیعت گراها بخواهند آن را توصیه کنند. پس اول ببینیم جهان طبیعی چیست؟ اگر بگوییم جهان ماده است، یا جهان متشکل از اتم هاست، خیلی از فیزیک نوین عقب افتاده ایم زیرا فیزیک نوین جهان را با اصطلاحهای بسیار انتزاعی تری توصیف می کند. به هر حال، بهترین نظریه های علمی کنونی به احتمال زیاد با پیشرفت های علمی در آینده اعتبار خود را از دست خواهند داد. بنابراین شاید بهتر است جهان طبیعی را به عنوان آنچه که روش علمی در نهایت کشف خواهد نمود تعریف کنیم. در این صورت طبیعت گرایی به باور به آنچه که روش علمی در نهایت کشف خواهد کرد تبدیل خواهد شد و (جای تعجب نیست) که بهترین راه برای درک آن روش علمی خواهد بود. چرا نباید چیزهایی وجود داشته باشند که به روشی به غیر از روش های علمی قابل کشف باشند یا چرا نباید چیزهایی وجود داشته باشند که اصلاً قابل کشف نباشند؟

با این وجود طبیعت گرایی آن طور که به نظر می رسد انحصار طلبانه نیست. به طور مثال، برخی از طرفداران پروپا

زبان شناسی؟ تاریخ؟ نظریه ادبی؟ چگونه باید تصمیم بگیریم؟ دوراهی طبیعت گراها در این است. اگر آنچه را که آنها علم می خوانند بیش از اندازه فراگیر باشد، طبیعت گرایی جذابیت خود را از دست خواهد داد. به طور معمول، طبیعت گراها برخی از شکل های سنتی فلسفه را به دلیل این که به حد کافی علمی نیستند مورد انتقاد قرار می دهند زیرا فلسفه های سنتی آزمایش های تجربی را نادیده می گیرند. چگونه می توانند این نقد خود را محفوظ بدارند به جز اینکه روش علمی را به روش قیاسی فرضیه ای محدود نمایند؟ اما اگر در رابطه با آنچه که علم می خوانند بیش از اندازه انحصاری عمل کنند، طبیعت گرایی با وارد کردن روش مناسب علوم طبیعی در حوزه های نامناسب، اعتبارش را از دست خواهد داد. متأسفانه به جای روشن کردن موضوع، بسیاری از طبیعت گراها ابراز تردید می کنند. هنگامی که حمله می کنند، علم را قیاسی فرضیه ای می پندارند و هنگامی که به آنها حمله می شود، به سوی یک درک بسیار فراگیر از علم عقب نشینی می کنند که طبیعت گرایی را بسیار رقیب تر می نماید. چنین مانورهایی، طبیعت گرایی را به مسئله ایمانی مهمی تبدیل می کند. من خودم را طبیعت گرا نمی خوانم زیرا نمی خواهم در چنان تعصب مبهم و نامشخصی شریک جرم باشم. رد یک ایده به دلیل «عدم انطباق با طبیعت گرایی» اندکی بهتر از رد آن به دلیل «عدم انطباق با مسیحیت» است.

با این وجود، من با یکی از انگیزه های طبیعت گرایی؛ یعنی آرمان اندیشه با روحیه علمی، هم دردی می کنم. این عبارتی مبهم است، اما می توان با تأکید بر ارزش هایی مانند کنجکاوی، صداقت، دقت، موشکافی و صلابت شروع به توضیح دادن آن نمود. آنچه مهم است این نیست که این ارزش ها را ریاکارانه بستانیم - که آسان است - بلکه واقعاً آنها را در عمل به کار ببریم - که دشوار است. لازم نیست تظاهر کنیم که انگیزه های دانشمندان خالص اند، آنها هم انسانند. علم به بی تفاوتی نسبت به شهرت، پیشرفت شغلی، پول یا مقایسه با رقبای وابسته نیست. در عوض، جستجوی حقیقت به بهترین وجه در محیط های اجتماعی، جوامع فکری که تعارض میان چنین انگیزه های ضعیف و روحیه علمی را به حداقل می رسانند، و با پاداش دادن به کاری که فضیلت های علمی را مجسم می نمایند، میسر می گردد. چنین سنت هایی وجود دارند، آن هم نه فقط در علوم طبیعی.

روحیه علمی همان قدر به ریاضی، تاریخ، فلسفه و رشته های دیگر مرتبط است که به علوم طبیعی. هنگامی که آزمایش کردن بهترین راه برای یافتن پاسخ مسئله ای است، روحیه علمی، آزمایش کردن را فرامی خواند. هنگامی که دیگر روش ها - اثبات ریاضی، استدلال فلسفی، پژوهش آرشیمو محور - با مسئله ما ارتباط بیشتری دارند، روحیه علمی این روش ها را فرامی خواند. گرچه روش های علوم طبیعی را می توان به طور مفید گسترده تر از کاربرد کنونی شان مورد استفاده قرار داد، فرض پایه باید این باشد که افرادی که در یک رشته که بنیان محکمی دارد فعال هستند می دانند چه می کنند و روش های موجود را به مناسب ترین حالت برای یافتن پاسخ برای مسائل مورد استفاده قرار می دهند. استثنای ممکن است حاصل یک سنت محافظه کار یا سنتی باشد که روحیه علمی را ارزشمند نمی داند. با این وجود، عدم تحمل هر روشی، به جز روش های علوم طبیعی، منبای ضعیفی برای شناسایی این استثنای است.

طبیعت گرایی در تلاش است که روحیه علمی را در یک نظریه فلسفی خلاصه کند. اما هیچ نظریه ای نمی تواند جایگزین چنان روحیه ای گردد، زیرا هر نظریه ای می تواند با روحیه غیرعلمی به عنوان یک ابزار جدلی برای تقویت یک تعصب مورد استفاده قرار گیرد. طبیعت گرایی به عنوان یک تعصب، دشمنی دیگر برای روحیه علمی خواهد بود.

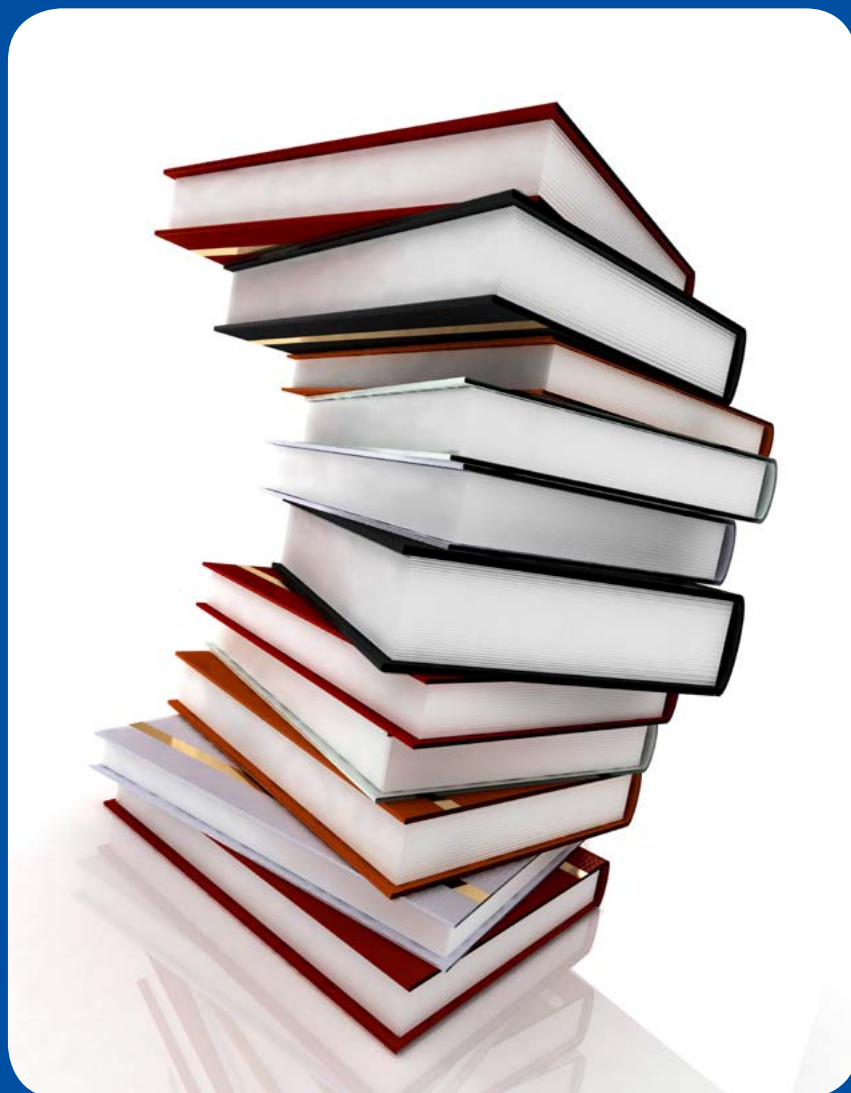
قرص آن تلاش می کنند تا روح یا خدا را در صورتی که چنین امری بخشی از بهترین توضیح ممکن برای تجربه ما باشد مسلم فرض کنند؛ زیرا چنین کاری کاربرد روش علمی را خواهد داشت. طبیعت گرایی در اصول خود با انواع مذهبها غیرمنطبق نیست، اما در عمل اغلب طبیعت گراها شک دارند که باور به روح یا خدا بتواند در برابر کاوش علمی تاب بیاورد.

منظور از روش علمی چیست؟ چرا فرض کنیم که علم تنها یک روش دارد؟ برای طبیعت گراها گرچه علوم طبیعی مانند فیزیک یا زیست شناسی، در برخی موارد خاص با هم تفاوت دارند، اما در مرحله ای که به طور کافی انتزاعی باشد، تمام آنها از یک روش علمی کلی استفاده می کنند. این روش شامل ساختن فرضیه های علمی و آزمودن پیش بینی ها در مشاهده های نظام مند و آزمایش های کنترل شده است. این روش، قیاسی فرضیه ای نامیده می شود.

چالشی برای طبیعت گرایی یافتن جایی برای ریاضیات است. علوم طبیعی مبتنی بر ریاضی هستند، اما آیا می توانیم ریاضی را ذاتاً علم بخوانیم؟ اگر چنین کنیم، پس توصیف ارائه شده از روش علمی در بالا غلط خواهد بود؛ زیرا، علم ریاضی در آن جای نخواهد گرفت چرا که نتایج آن با استدلال های عقلانی و نه روش قیاسی فرضیه ای اثبات می شود. گرچه برخی طبیعت گراها مانند کواین استدلال کرده اند که شواهد واقعی برای ریاضی حاصل کاربرد آن در علوم طبیعی است و بنابراین به طور غیرمستقیم حاصل مشاهده و آزمایش است؛ اما این دیدگاه با ریاضیات آنچنان که وجود دارد همخوانی ندارد.

هنگامی که ریاضی دان ها یک حکم پیشنهاد شده جدید را مورد ارزیابی قرار می دهند، به نتیجه های درون ریاضیات نظر می کنند نه خارج از آن. از سوی دیگر اگر ریاضی محض را علم ندانیم، در نتیجه اثبات ریاضیاتی در ریاضی را از شیوه علمی خارج کرده و در این صورت طبیعت گرایی را بی اعتبار نموده ایم. زیرا طبیعت گرایی روش علمی را بالاتر از هر روش دیگری می داند و ریاضی یکی از چشم گیرترین داستان های موفقیت در تاریخ دانش بشری است.

چه رشته های دیگری علم شمرده می شوند؟ منطق؟



تازه‌های کتاب

توسط انتشارات سروش؛

مجموعه هشت جلدی «قانون» ابوعلی سینا منتشر شد

مجموعه هشت جلدی کتاب «قانون» تألیف شیخ رئیس ابوعلی سینا و ترجمه عبدالرحمن شرفکندی (هه ژار) از سوی انتشارات سروش وارد بازار نشر شد.

به گزارش خبرگزاری مهر، مجموعه هشت جلدی کتاب «قانون» تألیف شیخ رئیس ابوعلی سینا و ترجمه عبدالرحمن شرفکندی (هه ژار) از سوی انتشارات سروش وارد بازار نشر شد. «قانون» کتاب بسیار بزرگ و حجیمی است. اما نظر به اهمیت آن در پزشکی دوره اسلامی، نسخه های خطی متعددی از آن در ایران و سایر نقاط جهان وجود دارد. نظر به اهمیت بسیار زیاد کتاب، و تأثیر آن در تکوین مکتب پزشکی اروپا، چاپ های بسیاری از آن، پس از ترجمه به زبان های اروپایی در اروپا انجام شد.

کتاب قانون «القانون فی الطب» مهم ترین تألیف طبی ابن سینا و دایره المعارفی عظیم در این علم است و یکی از مهم ترین و بزرگ ترین کتاب های طبی اروپا در قرون وسطی بوده است. کتاب قانون بر کتاب «حاوی» رازی و کتاب «طب مالکی» اهوازی و حتی بر آثار جالینوس تفوق یافت و مدت شش قرن همه کتب پزشکی تحت تأثیر آن بود.

«قانون» از پنج کتاب تشکیل شده است. هر کتاب به چند فن، و هر فن به چند تعلیم، و هر تعلیم نیز به چند فصل تقسیم شده است. اما این بخش بندی در سراسر کتاب یکسان نیست. کتاب های اول و سوم به چند فن و کتاب دوم به دو مقاله، و کتاب چهارم نیز به چند فن تقسیم شده است.

به طور کلی در رابطه با ساختار کتاب «قانون» می توان گفت که در کتاب اول، کتاب کلیات، تعریف دانش پزشکی، ارکان،

اخلاط چهارگانه، اعضای بدن انسان، نیروهای موجود در بدن انسان، شناخت بیماری ها، حفظ تندرستی، مرگ و شیوه های مختلف درمان مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

در کتاب دوم اصول کلی و داروشناسی، خواص و کیفیت داروها و فهرستی از نام داروها براساس حروف الفبا مورد بحث قرار گرفته است. تعداد داروهایی که نام برده شد و خواص آنها تبیین شده، حدود ۸۰۰ قلم دارو است. قسمت اعظم این داروها گیاهی بوده و روی هم رفته تمام آنها جزو داروهای مفرد (غیر ترکیبی و ساده) به حساب می آیند.

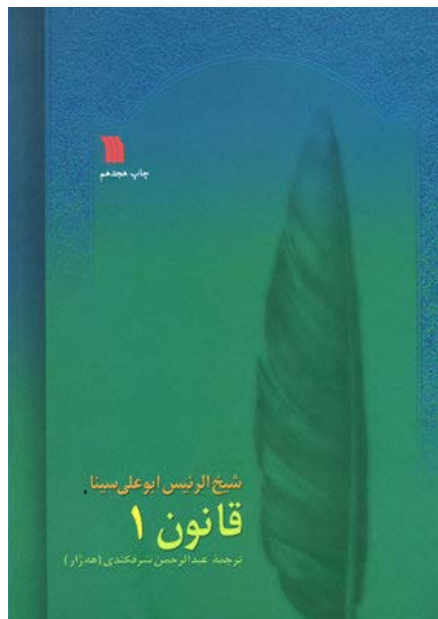
در کتاب سوم بیماری های بدن انسان، از سر تا پا مورد بررسی قرار گرفته است. در این بخش راههای مختلفی برای بهبود این بیماری ها مطرح شده است.

در کتاب چهارم با محوریت تب ها، بیماری هایی که اختصاصا به عضو معینی از بدن ندارند بررسی شده و در کتاب پنجم از داروهای مرکب (ترکیبی و غیرساده)، انواع پادزرها، قرص ها، شربت ها و مانند آنها شرح داده شده اند. در این کتاب حدود ۶۵۰ داروی مرکب توضیح داده شده است.

دوره هشت جلدی منتشره شامل ۵ کتاب مذکور بعلاوه یک جلد نمایه موضوعی کتاب قانون است.

مجموعه هشت جلدی کتاب «قانون» مجموعه با قیمت ۱۷۰ هزار تومان و در شمارگان یک هزار نسخه از سوی انتشارات سروش منتشر و در اختیار علاقمندان به طب سنتی و اسلامی قرار گرفته است.

علاقمندان برای تهیه کتاب به صورت تک جلدی و کلی به فروشگاه شهید مطهری سروش به نشانی خیابان شهید



مطهری، نرسیده به خیابان شهید مفتاح، جنب ساختمان سروش، تلفن ۰۲۱-۸۸۳۱۰۶۱۰ یا به فروشگاه مرکزی سروش (ترنجستان سروش) به نشانی: خیابان انقلاب، بعد از تقاطع ایوریحان، بین خیابان وصال و فلسطین، فروشگاه ترنجستان سروش، تلفن ۰۲۱-۶۶۴۹۳۶۲۰ تماس حاصل نمایند. فروش اینترنتی کتاب نیز از طریق سایت انتشارات سروش به نشانی: <http://soroushpublishingco.ir> امکان پذیر است.

پشت مدرنیسم؛ مجموعه مقالات طنز علوم اجتماعی

• مقاله می دهم پس هستم (مبانی مقاله سازی کثره ای در مجلات علوم انسانی ایران)

• سبیده دمان فلسفی تاریخ روزوازی شبکه های اجتماعی (نگرش نوامار کیستی به مناسبات تولیدی در اینترنت)

• جامعه شناسی عشق ورزی در دانشگاه (سنجش دیدگاه دانشجویان پسر و دختر نسبت به ازدواج دانشجویی)

• پدیده عمه ستیزی و اعتبار اعتراضی ناسازی فامیلی

• نگاهی به قوانین فردی و اجتماعی حاکم بر جوامع کتاب خوار

• از جامعه کزمدن بدقواره تا توده چتر بدیدن (چگونه درباره عقب ماندگی ایران کتاب بنویسیم؟)

• مردم شناسی آواز در حمام (پژوهشی در اصلاح الگوی مصرف آب از طریق اصلاح الگوی آواز در حمام)

• دموکراسی به مثابه صنعت (جستاری در تولید و صادرات لیبرال دموکراسی در منازعات جوامع مدرن و پشت مدرن)

• دوگانه مرغ/تخم مرغ و جنبش دانشجویی ایران (جامعه شناسی انتقادی جنبش دانشجویی در ایران از منظر مناسبات اقتصادی، سیاسی و جنسی)

• جامعه شناسی جنسیت در نظریه پشت مدرنیسم

• چرا زنان دوست دارند خرید کنند؟ (بررسی فرضیه عنصر «زن خرید» در مصرف گرایی زنان)

• نظریه فمینیستی فوتبالی و وضع زنان در ایران (بررسی اجمالی آراء موافق و مخالف نظریه فمینیستی فوتبالی)

• جستاری در نظریه «اخلاق اصفهانی و روحیه سرمایه گذاری»

• راهبردهای تسریع ازدواج جوانان از منظر کنش ارتباطی (با تکیه بر تأویل ترانه «سوسن خانوم» به مثابه الگوی کنش ارتباطی هابرماس)

• کتاب «پشت مدرنیسم» را نشر قاف که به طور تخصصی در زمینه ادبیات طنز کار می کند، منتشر و در نمایشگاه کتاب ۱۳۹۵ عرضه کرده است.

انسانی سر و کار داشته باشد. از طرف دیگر کتاب طنز به معنای متعارف هم نیست، هر چند که محتوایش عموماً طنز گونه است. بلکه مجموعه ای است از گفتارهای آمیخته با طنز، که برخی مباحث آن درباره مسائل مهم روز هستند و برخی هم مسائل حاشیهای که احتمالاً صرف پرداخت متفاوت به آن ها، موضوع را در ذهن مخاطب جذاب خواهد ساخت.

به زعم ما، عبور از مدرنیته و رجوع به پست مدرنیسم، با تمام دست آوردهایش، حکایت افتادن از چاه به چاله است. لذا کوشیده ایم تحت لوای عنوان «پشت مدرنیسم» با احتیاط کامل به هردوی این مراحل تطورات تاریخی تفکر غرب پشت کنیم و به دنبال راه چاره جدیدی باشیم، البته راه چاره ای نشان نداده ایم - که نه پروژه سهلی می تواند باشد، نه پروژه سریعی - و درباره امکان آن نیز نمی توانیم چیزی بگویم؛ بلکه کوشیده ایم تا صرفاً با بطلان راه های دیگر از طریق استفاده از طنز، ضرورت راه های جدید دیگری را به باور آن ها که به تازگی به مطالعه این سیر تاریخی و صورت های نظری در علوم اجتماعی روی آورده اند، نشان دهیم، چرا که به تعبیر ویلفرد پاره تو، اقتصاددان و جامعه شناس کلاسیک ایتالیایی: «طنز همیشه سلاح اقلیت است. اکثریت مردم از ابلهان و نیز شیانند. برای همین شخص باید با زور آن ها را سر جای شان بنشاند و در دوران انتقالی که هنوز چنین کاری امکان پذیر نیست، تنها کاری که برایمان باقی می ماند، خندیدن به بلاهت ها و شیادی های شان است.»

در این کتاب با موضوعات و معضلات اجتماعی و سیاسی ایران شوخی شده، با ادبیات مقالات علمی-پژوهشی و مجلات علوم اجتماعی ایران، با دانشکده ها و دانشگاه های مقلد، با استادان مقاله باز که از طریق مقالات مشترک با دانشجویان خود ترقی علمی می کنند، با نظریه پردازان علوم اجتماعی و انسانی غربی و ایرانی و خلاصه با هر چیز جدی که فکرش را بکنید، مثلاً نگاهی به فهرست کتاب بیندازید:



کتاب «پشت مدرنیسم» که نام «میلا د ملاعبدا الوهاب» روی جلد آن دیده می شود را دو دانشجوی تحصیلات تکمیلی علوم اجتماعی نوشته اند. عنوانی که در مقالات کتاب بیشتر دیده می شود، در کنار نام های عجیب دیگری که از دانشگاه ها و مراکز پژوهشی غرب می آیند. کتاب همچنین مقدمه ای با ادبیات جدی و محتوای انتقادی نسبت به علوم اجتماعی به قلم رضا نساجی دارد، که در آن آمده است:

کتاب «پشت مدرنیسم» یک مجموعه دربرگیرنده گفتارهای جدی و جدید در علوم انسانی نیست - مگر همین پیشگفتار که جدی است اما درباره ی جدید بودنش شما باید قضاوت کنید - هر چند که از عنوان و محتوایش بر می آید که با علوم

معرفی کتاب:

پژوهش هایی در آثار علمی و فلسفی بوعلی سینا

جهان درباره کمتر کسی این همه سخن گفته است

جعفر چاوشی به عنوان مولف و جمع آوری مقاله ها در باب بوعلی سینا در این کتاب می نویسد: تازگی و پویایی فلسفه این فیلسوف شرق از همان قرون وسطا مرزها را در هم نوردید و متفکرین غربی را نیز به نوبه خود تحت تاثیر قرار داد. هر فیلسوف بزرگی نمی تواند در آن واحد پزشک یزرگی نیز باشد. این ضدین تنها در شخصیت پورسینا صورت تحقق به خود گرفت و از او پزشکی نام آور ساخت. همه آنچه را در که درباره مقام علمی و فلسفی ابن سینا گفتیم باید این نکته را بیافزایم که ابن دانشمند نام آور و شیفته و شیدای پیشوای اول شیعیان حضرت علی (ع) بود و به تشیع خود نیز مباحثات می کرد.

در مقاله محمد اژه ای در این کتاب با عنوان نوآوری های منطقی ابن سینا، آمده است: شیخ الرئیس علاوه بر کاستن برخی از مسائل منطقی از قبیل مقولات و بحث تفصیلی شعر و خطابه و جدل و جا به جایی برخی دیگر مثل عکس و حد و رسم، ابتکارات و نوآوری های متعددی در علم منطق دارد که به بررسی برخی از آن ها می پردازیم: تبدیل منطق نگاری نه بخشی به منطق نگاری دو بخشی، تقسیم دلالت وضعی لفظی بر سه قسم مطابقه و تضمن و التزام، بسط و گسترش تقسیم قضیه بر حسب جهت و نظام خاص و انسجام نوین آن ها...

در بخش دیگر از این کتاب به نقد و بررسی دیدگاه ملاصدرا، آمده است: ابن سینا می گوید صفات باری تعالی نه تنها اتحاد مصداقی دارند بلکه اتحاد مفهومی هم دارند. به نظر او این مفاهیم متعدد حاکی از این حقیقت اند و در ذات ربوبی علم همان قدرت و قدرت همان علم است. این مفاهیم چنانچه به طور مطلق و با قطع نظر از مصداقی که بر او حمل می گردند لحاظ گردند هر یک معنای بیگانه و جدای از هم دارند اما این الفاظ اگر بر ذات واجبی حمل گردند مفهومشان یکی است.

بنابراین مفاهیم به طور مطلق اگر لحاظ گردند مختلف اند اما با لحاظ این جهت که این ها همه حاکی از این ذات تعادلی ندارند همان مفهومی که بیانگر قدرت اوست

کتاب «پژوهش هایی در آثار علمی و فلسفی بوعلی سینا» به اهتمام جعفر آقایی چاوشی گردآوری شده است که مجموعه مقالاتی در این حوزه است.

به گزارش خبرنگار مهر، کتاب «پژوهش هایی در آثار علمی و فلسفی بوعلی سینا» به اهتمام جعفر آقایی چاوشی گردآوری شده است که نیمی از آن گزیده ای از مقالات همایش بین المللی سال ۱۳۸۳ و مابقی آن به سفارش پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی فراهم آمده است.

عنوان مقاله و نام مولفان:

ماهیان برق زاد در نظر ارسطو، بیرونی، ابن سینا و عبدالطیف بغدادی و طریقه معالجه با ابن ماهیان / جعفر آقایی چاوشی، بررسی تحلیلی مکانیک جابه جایی در الاشارات و التنبیهات / محمد جواد ناطق، معنی و نحوه وجود حرکت در فلسفه ابن سینا / مهدی نجفی افرا، میراث صوت شناسی ابن سینا / سپیده چیت ساز، لطف الله یارمحمدی، سید فخرالدین مصباح، جهت سور و جهت حمل در منطق قدیم / محمدعلی اژه ای، نوآوری های منطقی ابن سینا / اکبر فایدی، مبانی پدیدارشناسی عینی در شناخت شناسی ابن سینا / مهدی دهباشی، واجب والوجود / احمد بهشتی و سعید بهشتی، تحقق کلی طبیعی در اندیشه ابن سینا / سید محمد منافیان، اتحاد مفهومی و مصداقی ذات و صفات واجب تعالی / محمد ذبیحی، نقد فخر رازی بر برهان ابن سینا در باب یگانگی خدا و دفاع خواجه نصیر / توبی مایر و ترجمه رحمان شریف زاده، علم و اراده الهی از منظر ابن سینا / فرشته ندری ایبانه، ضرورت و امکان در اندیشه ابن سینا / خوزه پامپلونا، نگاهی به آفریده های شعری ابن سینا / سید احمد امامزاده، خیر و شر در فلسفه / قاسم پورحسن، عشق از نظر ابن سینا / سید حسن سعادت مصطفوی، التفرقة بین الماهیه والوجود فی فلسفه ابن سینا / لطفی خیرالله، الخیال بین الحسی والقصدی عند ابن سینا / د. محمد المصباحی، ابن سینا فی منظار شهرستانی / آ. د. محمدعلی آذرشب، تمام این مقالات در مجموعه پژوهش هایی در آثار علمی و فلسفی بوعلی سینا گنجانده شده است.



گردآوری و ویرایش جعفر آقایی چاوشی

بیانگر علم او نیز هست و بالعکس و لحاظ حیثیت ذات در اطلاق مفاهیم تصرف می کند. با این بیان ابن سینا گویا مفهوم را در مصداق اشراق و هر دو پیوند زده است و از آنجا که در واجب تعالی مصداق ذات و صفات متحدند در مفهوم نیز اینچنین اند. چون این مفهوم با توجه به ذاتی که از حکایت می کند برای ما مفهوم گشته است نه به طور مطلق و رها.

همه مفاهیم حاکی از آن مصداق واحد و دارای یک معنا هستند و نتیجه اش این است که مفاهیمی که بر این ذات حمل گردند معنای جدا و بیگانه از یکدیگر ندارند.

مجموعه پژوهش هایی در آثار علمی و فلسفی بوعلی سینا، شامل ۱۹ مقاله از اساتید است که در زمینه علم و فلسفه بوعلی سینا مقاله های خود را به نگارش درآوردند. این کتاب ۴۶۴ صفحه به قطع وزیری در ۱۰۰۰ نسخه، توسط انتشارات بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا و همکاری انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به قیمت ۳۰ هزار تومان در دسترس مخاطبان قرار گرفته است.

معرفی کتاب:

تأملاتی در منطق ابن سینا و سهروردی

- ۴- آرای سهروردی در قیاس
- ۵- قیاس های موجه سهروردی
- ۶- دلالت شناسی اسم های خاص و داستانی در آرای ابن سینا، کریکی و اومبرتو اکو به همراه متن انگلیسی پنج فصل نخست.
- کتاب «تأملاتی در منطق ابن سینا و سهروردی» به قلم ضیاء موحد، توسط نشر هرمس و با همکاری موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، در ۲۴۸ صفحه و با قیمت ۲۴ هزار تومان در نمایشگاه کتاب عرضه شده است.

کتاب «تأملاتی در منطق ابن سینا و سهروردی» اثر ضیاء موحد از سوی نشر هرمس منتشر شد.

به گزارش خبرگزاری مهر، کتاب «تأملاتی در منطق ابن سینا و سهروردی»، مجموعه مقالات فارسی و انگلیسی و ترجمه برخی از آنها است که طی بیست سال از ۱۳۷۲ تا ۱۳۹۳ منتشر شده است. فصل های کتاب عبارتند از:

- ۱- نظریه قیاس های شرطی ابن سینا
- ۲- ابن سینا و تقدم در کشف فرمول های بوریدان و بارکن
- ۳- تمایز وجه سور و حمل در منطق سنتی اسلامی

تأملاتی در منطق ابن سینا و سهروردی

ضیاء موحد



در گفتگو با مهر عنوان شد:

«جورجو آگامبن» منتشر شد/ کتابی در شناخت فیلسوف شهیر ایتالیایی

در شعر و نثر برساننده این است که ما چگونه زبان را تجربه می‌کنیم. بنابراین با این تقسیم‌بندی نویسنده می‌تواند سه حوزه عمده هستی‌شناسی، سیاست و ادبیات را به عنوان موضوعات اصلی کار آگامبن مورد بررسی قرار دهد.

اکبرزاده همچنین در پاسخ به این سوال که «چرا پس از ترجمه سه کتاب از ژاک رانسیر، فیلسوف مشهور فرانسوی، به سراغ ترجمه کتابی درباره آگامبن رفتید؟» گفت: علاقه من به مطالعه استتیک، (یا همان علم زیبایی‌شناسی) چپ باعث شد که کتاب‌هایی از رانسیر را ترجمه کنم، که بد یا خوب، بخشی از تلاش من برای فهم مسائل زیبایی‌شناختی و بحث‌های مطرح در خصوص ادبیات و هنر بود. نظریات آگامبن سرفصل‌های تازه‌ای را به این مباحث معرفی می‌کنند و فهم این سر فصل‌ها به روشن‌ترین شکل آن، در درجه اول باعث انتخاب این کتاب شد.

مترجم کتاب «جورجو آگامبن» در پایان درباره کتاب‌های در دست انتشار خود نیز اظهار کرد: در موضوع زیبایی‌شناسی چپ، من کتابی از آنتونیو نگری را با عنوان «هنر و مالتی‌تود» ترجمه کرده‌ام که در نمایشگاه کتاب پیش‌رو از سوی نشر چشمه در دسترس مخاطبان قرار می‌گیرد. در این کتاب نیز مساله تعریف هنر و ادبیات از منظر یکی از متفکران برجسته این سنت مد نظر بوده است.

«جورجو آگامبن» نوشته الکس ماری و ترجمه فرهاد اکبرزاده با شمارگان هزار نسخه، ۲۶۴ صفحه و بهای ۲۰ هزار تومان از سوی نشر دیبایه روانه کتابفروشی‌ها شده است.

از دیگر کتاب‌های منتشر شده با ترجمه اکبرزاده می‌توان به این عناوین اشاره کرد: «آینده تصویر» «ناخودآگاه زیباشناختی» و «استتیک و ناخرسندی‌هایش» هر سه نوشته ژاک رانسیر.



به ایده «ذات» زبان و این مساله‌اند که چگونه زبان به بودن ما در جهان شکل می‌دهد. (ب. زبان از سوی آنان که در قدرت‌اند، دستکاری می‌شود و به همین دلیل نیز ابژه سیاست است. به بیان صحیح، هیچ سیاستی خارج از شکلی از کاربرد زبان وجود ندارد. در این جا آگامبن به بررسی این امر می‌پردازد که چطور دولت و قانون برای خلق و تحکیم قدرت خود زبان را بکار گرفته و دستکاری می‌کنند، اما چگونگی بازنمایی و استفاده از زبان نیز می‌تواند وسیله به چالش کشیدن این زبان باشد؛ (ج. زبان مدیومی برای بیان خلاق است و به همین دلیل ابژه ادبیات به حساب می‌آید. کاربرد و توسعه زبان

«جورجو آگامبن» اثر الکس ماری با ترجمه اکبرزاده منتشر شد. در این کتاب ضمن شرح منظومه فکری آگامبن، فلسفه زبان، این فیلسوف نیز بررسی شده است. فرهاد اکبرزاده، مترجم کتاب «جورجو آگامبن» نوشته الکس ماری درباره این کتاب گفت: این کتاب از سری کتاب‌های «اندیشمندان انتقادی» انتشارات راتلج است، که پیشتر چند عنوان از آنها از سوی نشر مرکز منتشر شده بود. الکس ماری، نویسنده کتاب، که تاکنون بیش از بیست جلد کتاب در حوزه‌های گوناگونی چون ادبیات، فلسفه و مطالعات سینمایی از او منتشر شده، شناخت جامعی نسبت به اندیشه آگامبن دارد و یک فرهنگ‌نامه از واژگان کلیدی این اندیشمند ایتالیایی را نیز منتشر کرده است.

وی افزود: پیشتر کتاب دیگری نیز درباره آگامبن نوشته کاترین میلز به قلم پوپا ایمانی به فارسی منتشر شده است. درباره تفاوت این دو اثر باید بگوییم که در کتاب ماری، به جز شرح وجوه اصلی و کلی اندیشه آگامبن، بحث فلسفه زبان در منظومه فکری این فیلسوف مشهور ایتالیایی نیز بررسی شده است. با این اوصاف می‌توان هر دو کتاب را، با تفاوت دیدگاه نویسندگان آنها، به طور مکمل در کنار هم مطالعه کرد.

اکبرزاده در ادامه درباره مباحث موجود درباره «فلسفه زبان» آگامبن در این کتاب نیز اشاره کرد: نویسنده در این کتاب ادعا می‌کند که، بر خلاف نظر برخی از منتقدان، همچون آنتونیو نگری، دیگر اندیشمند مشهور ایتالیایی، می‌توان مجموعه آثار آگامبن را همچون کالبدی یکپارچه معطوف به دغدغه زبان دید.

این مترجم ادامه داد: الکس ماری تامل آگامبن روی زبان را با سه سر فصل کلی به این شرح توضیح می‌دهد: الف) زبان، به نحوی، ذاتاً به هستی متصل و از این جهت ابژه فلسفه است. این دغدغه‌های فلسفی راجع

به قلم ابراهیمی دینانی؛

کتاب «پرسش از هستی یا هستی پرسش» منتشر شد

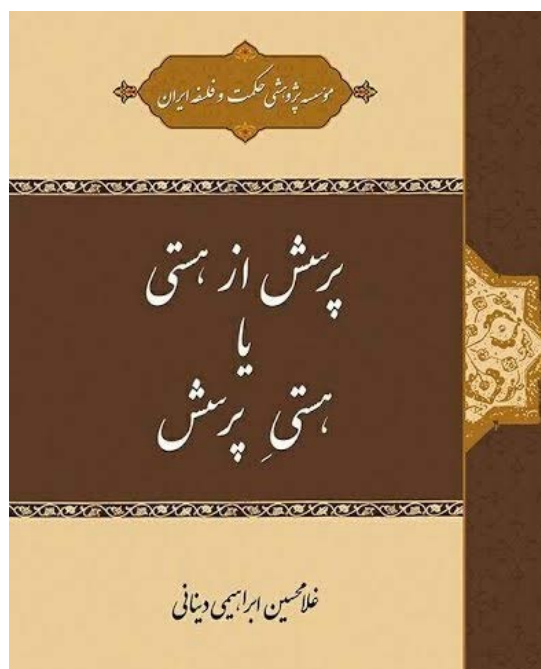
کتاب «پرسش از هستی یا هستی پرسش» درباره اندیشه هستی یا هستی اندیشه بحث می‌کند و در ادامه از چستی معنی سوال می‌کند و از خوانندگان می‌پرسد که چگونه می‌توان به آن رسید.

کتاب «پرسش از هستی یا هستی پرسش» اثر جدید غلامحسین ابراهیمی دینانی استاد دانشگاه تهران از سوی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران چاپ و منتشر شده است و از امروز در بیست و نهمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفته است.

کتاب «پرسش از هستی یا هستی پرسش» درباره اندیشه هستی یا هستی اندیشه بحث می‌کند و در ادامه از چستی معنی سوال می‌کند و از خوانندگان می‌پرسد که چگونه می‌توان به آن رسید.

«ذهن جهان یا جهان و ذهن» در کنار مبحثی با عنوان «تصور و تصدیق یا فقط تصدیق» از دیگر مباحث مطروحه در اثر جدید دینانی است.

کتاب «پرسش از هستی یا هستی پرسش» اثر جدید غلامحسین ابراهیمی دینانی از سوی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران منتشر شده و از امروز در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفته است.





میزگرد

مناظره امکان یا امتناع تمدن اسلامی؛

محسنی: اسلام بنای تمدن سازی ندارد/ رهدار: اسلام با تمدن محقق می شود

چندی پیش، مصاحبه ای با حجت الاسلام عباس محسنی، مسئول سابق نشر آثار شهید آوینی در موسسه روایت فتح در خبرگزاری مهر با تیتراژ «تمدن دعوت به استقرار می کند / تعالی انسان با تمدن سازی رخ نمی دهد» منتشر شد که بازخوردهای نسبتاً زیادی در میان مخاطبان در شبکه های اجتماعی داشت. متعاقب آن مصاحبه، از حجت الاسلام عباس محسنی و حجت الاسلام رهدار دعوت کردیم تا در نشست مشترک با موضوع «امکان یا امتناع تمدن اسلامی» بپردازند.

متن زیر مشروح این مناظره است که از نظر می گذرد:

|| برای شروع بحث لازم است از تمدن یک مفهوم شناسی داشته باشیم. آیا از آموزه های اسلامی، ضرورت تمدن سازی استفاده می شود؟ آیا در اسلام به طور مستقیم یا غیر مستقیم در این مورد دلالت هایی وجود دارد؟ اساساً آیا اسلام داب تمدن سازی دارد و احکام اسلام صرفاً در صورتی ضمانت اجرا پیدا می کند که در قالب یک بستر تمدنی اتفاق بیفتد؟ اگر استدلال و یا ارجاعاتی در این خصوص در آیات و روایات دارید، بفرمایید.

تمدن صورت تام و تمام وضع تحقق اسلام است
رهدار: من یک دغدغه ای دارم و آن این است که آن صورت تام و تمام وضع تحقق اسلام را چه باید نامگذاری کنیم؟ ما با مجموعه معارف و مناسکی به نام اسلام روبرو هستیم. اگر تمام آنچه که اسلام خواسته است در یک ظرف امکان تحقق پیدا کند، من اسم آن ظرف را تمدن می گذارم. لذا من تمدن اسلامی را کلان ترین و جامع ترین صورت تام و تمام تحقق اسلام می دانم. تمدن طبعاً در فرهنگ های مختلف یا در کتاب هایی که در مورد تمدن بحث شده این طور تعریف نشده است. در فرهنگ ها یا کتاب های مختلف واژگانی را در مورد تمدن به کار برده اند که آن واژگانی از این دست است که مثلاً تمدن نسبتی با مفهومی به نام شهر دارد. تمدن را طوری تعریف نکردند که بتوانیم آن را در قالب یک روستا هم تصویر کنیم و به آن تحقق ببخشیم.

رهدار: تمدن را طوری تعریف کردند که تناسبی با مفهومی به نام نظم دارد. یعنی اسم تمدن را بر وضع در هم رفته و آناشیک و... نهاده اند. تمدن را طوری تعریف کردند که متضمن مفهومی به نام پیچیدگی است. یعنی به نظام های بسیط و تک مضارب و تک خطی عنوان تمدن نداده اند. تمدن را طوری تعریف کرده اند که چیزی به عنوان گستره فراخ از دل آن بیرون می آید.

تمدن را طوری تعریف کردند که تناسبی با مفهومی به نام نظم دارد. یعنی اسم تمدن را بر وضع در هم رفته و آناشیک و... نهاده اند. تمدن را طوری تعریف کردند که متضمن مفهومی به نام پیچیدگی است. یعنی به نظام های بسیط و تک مضارب و تک خطی عنوان تمدن نداده اند. تمدن را طوری تعریف کرده اند که چیزی به عنوان گستره فراخ از دل آن بیرون می آید. یعنی حتی به شهر کوچک که احتمالاً حتی ممکن است پیچیدگی ها و نظم خاص خود را داشته باشد باز هم تمدن اطلاق نمی شود. یک گستره جغرافیایی باید داشته باشد. از مجموع چیزهایی که در مورد تمدن گفته اند مفاهیمی از این دست رصد می شود. حال بعضی از مفاهیم بر روی نگاه های کیفی تری قرار گرفته اند. مثلاً در بحث عدالت، گفته اند تمدن وضعی است که در مناسبات انسانی بر پایه یک فرمول عادلانه ای تبیین می شود. من این کلمه عدالت را که بکار بردم اما ممکن

با آنها تبیین می کنیم در قرآن و روایات نیست. البته بحثی مطرح است که منطق بسط واژگان دینی ما باید نسبتی با مفاهیم محوری ذکر شده در نصوص ما داشته باشد. ولی زیاد هستند واژگانی که الان به کار می بریم و وضعیت خود را با آنها تبیین می کنیم و با این واژگان بین گفتار خود و گفتار رقیب تمیز می گذاریم اما در نصوص ما وجود ندارند. مثلاً مردم سالاری دینی واژه ای است که در نصوص دینی ما قرینه ای ندارد و برای ما نیست اما الان یک ترکیب مطبوعی با کلمه دین پیدا می کند که ما بخوبی می فهمیم که این همان دموکراسی غربی نیست. خوش ذوقانه در ترجمه انگلیسی نیز مردم سالاری دینی به دموکراسی ترجمه نشده است.

حتی واژگانی مثل ولایت فقیه هم در روایات و یا قرآن نیامده است. ولی این واژه بومی تر از این است که تردید کنیم این واژه دینی نیست. یعنی به وضوح از منابع روایی و درک تاریخی مشعره ما در نسبت فقیه و اجتماع اصطیاد می شود. لذا واژگانی هستند که در نصوص ما نیستند اما امروز ما را تبیین کرده و برای ما هویت بخشی می کنند. بعضی واژگان خاص ما هستند و بعضی مثل واژه تمدن مشترک اند، بعضی از واژگان هم واژگانی هستند که خاستگاه کاملاً غربی دارد و ما در آن تصرف دینی کرده ایم مثل مردم سالاری دینی. واژه تمدن لاقبل با توضیحی که ما به لحاظ مفهومی می دهیم در واژگان دینی ما نیست. اما می توانیم چنین معنایی را از مجموعه مفاهیم میراث نصوص خود از آن اصطیاد بکنیم.



|| آقای محسنی شما هم تعریف خود از تمدن و تفاوتی که تمدن با civilization دارد را بیان کنید. در گفتار غالب به هر حال ضریب فراوانی به واژه تمدن داده می شود لذا لازم است دلالت هایی در نصوص دینی در مورد آن پیدا کنیم. برای مردم سالاری دینی و یا ولایت فقیه می توان اشاراتی یافت. برای تمدن با این گستره و با این اهمیت هم باید بتوانیم در ادبیات قرآنی تاییداتی پیدا کنیم.

پیچیدگی خود ذومراتب است

محسنی: من به جای اینکه در اجزای تمدن ورود بکنم که نسبتی با شهرسازی و پیچیدگی و نظم و گستره فراخ و عدالت و مفاهیم این چنینی داشته باشد، مایل هستم که مقداری مفهومی تر در مورد این قضیه صحبت کنیم تا نسبت هایی که با این مفهوم وجود دارد شامل تمام تمدن ها بشود. وقتی می گویم پیچیدگی، این خود ذومراتب است.

مفهوم مثبت نگاه کردند، چنین برداشت می شود که تمدن آخرین تلاش صورت بخشی به اجتماع انسانی است. یعنی یک صورت مترقیانه ای از مناسبات انسانی است. ما از تمدن تعاریفی داریم که بیشتر به وجه سخت افزاری نگاه کرده اند به همین علت در این تعاریف مثلاً مفهوم شهر و شهرنشینی پر رنگ می شود. تعاریفی نیز هستند که به وجه نرم و فرهنگی این وضعیت نگاه کرده اند. مثلاً مفهومی به نام اخلاق را تعریف کرده اند. گفته اند که در یک اجتماع، انسانی ترین شکل مناسبات انسانی وضع تمدنی است. یعنی مناسبات اجتماع به انسانی ترین و اخلاقی ترین شکل آن سامان پیدا می کند. چنین تعاریفی الان به ذهن من متبادر می شود.

عدم وجود مفهوم تمدن در آیات و روایات اشکالی ندارد

البته این واژه در قرآن و روایات ما به کار نرفته است، اشکال و عیبی هم ندارد. خیلی از واژگانی که امروز وضعیت خود را

پیچیدگی که در تمدن غرب است با پیچیدگی که در تمدن یونان باستان است شاید اصلاً قابل مقایسه نباشد.

تاریخ باطنی و تاریخ ظاهری بشر

اولاً یک سیر تقدیر الهی را می‌توان برای بشر در نظر گرفت که از هیوط آدم تا وقتی که سرنوشت بشر در این عالم به پایان برسد را شامل می‌شود. یک نگاه این است که این تاریخ، یک تاریخ باطنی دارد و یک تاریخ ظاهری. تاریخ ظاهری عبارت است از تاریخ سلاطین و حکومت‌ها و سلسله‌های مختلفی که در اقصی نقاط زمین برقرار شده و از قتل این سلسله‌ها اتفاقاً چیزی به نام تمدن بوجود آمده است. تاریخ حیات باطنی بشر به این اشاره دارد که اولاً سیر تکوینی که برای بشر در نظر گرفته شده از هیوط تا پایان این عالم، این از نگاه ادیان تاریخ واحدی است که می‌شود عبارت تاریخ حیات باطنی را برای آن به کار برد. من از تعبیر تاریخ حیات باطنی به تبع شهید آوینی استفاده می‌کنم که یک نگاه حقیقی به زندگی بشر و سیر تکوینی روی زمین برای بشر قائل است. در تاریخ باطنی حیات بشر، انبیا در دوره‌ای نقش اساسی دارند. ۱۲۴ هزار پیامبر فرستاده شده که پنج نفر از آنها پیامبران الواعزم هستند. تاریخ انبیا که تمام می‌شود به اعتقاد درست

اما اگر در مورد آنها اشاره‌ای داشته باشیم مشخص می‌شود که این پنج دوره عصر انبیا، عصر حضور ائمه، عصر غیبت، عصر ظهور و عصر رجعت، پنج دوره تکاملی و رشد انسان روی زمین است که بنا به تقدیر الهی بشر باید این دوره رشد را بر روی زمین طی بکند و در نهایت به آن مقصدی که برای او در نظر گرفته شده است برسد. اگر فارغ از این نگاه دینی بخواهیم نگاه کنیم آن وقت می‌رویم در مورد تمدن‌ها و منشا آنها صحبت می‌کنیم.

تمدن فرع بر فرهنگ است و فرهنگ هم فرع بر تفکر

فارغ از این نگاه دینی، تمدن فرع بر فرهنگ است و فرهنگ هم فرع بر تفکر. اینکه منشا تفکر چیست می‌شود در مورد آن صحبت کرد که در جایی منشا تفکر وحی بوده و در جایی دیگر ابتکاء کامل به عقل بوده است. ولی این مشخص است که وقتی میل عمومی به طرف یک تفکری پیدا می‌شود به فرهنگ تبدیل می‌شود و وقتی که این فرهنگ درصدد تحقق و تثبیت بر می‌آید سعی می‌کند قالبی از روابط و شهرسازی و نظم و... را به وجود بیاورد که به این مجموعه تمدن گفته می‌شود. تقریباً هر تفکری که میل عمومی به آن پیدا شده و از

دینی یا قرآنی یاد کنیم؛ حاکمیت را می‌توان به جای تمدن گذاشت که یک وضع حاکمیت صالحان است که جهان انتظار آن نوع حاکمیت را می‌کشد.

راه آینده به نوعی گذر از تمدن سازی است

آیا آن وضعیت به تمدن می‌رسد یا نمی‌رسد به تعریف ما از تمدن برمی‌گردد که من فکر می‌کنم با این تعریفی که من از تمدن ارائه دادم که سر سلسله دار ایجاد تمدن‌ها را در زندگی و حیات بشر انبیا نبوده اند و از پیامبران کسی را در این امر سراغ نداریم که تمدنی را بنا نهاده باشد و از آن طرف هر چه به اسم آثار تمدنی یا مفاهیم تمدنی وجود دارد، اینها عمدتاً در مقابله با راه انبیا و ائمه و به وسیله طاغوت‌ها پدید آمده اند، من فکر می‌کنم که راه آینده به نوعی گذر از این تمدن سازی است که به وسیله طاوغیت شکل گرفته است.

|| شما می‌فرمایید آن صورت تحقق تام و تمام اسلام که آقای رهدار به آن اشاره کردند، حاکمیت صالحان باید نامگذاری شود؟

محسنی: من مخالف این هستم که جعل اصطلاح دیگری نسبت به آنچه بین بشر رایج است بکنیم و جعل اصطلاح نکردم. من حاکمیت جهانی صالحان را از مفاهیم دینی عاریه گرفتم. مثلاً برداشتی که از آیه «و نريد ائمن علی الذین استضعفوا فی الارض» می‌شود و گرنه به نظرم اصطلاح جدیدی نیست.

|| سوال بعدی این است که به کار بردن واژه تمدن چه اشکالی ایجاد می‌کند؟ اگر ما همان حکومت جهانی صالحان را که شما صورت تحقق تام و تمام آموزه‌های اسلام و مناسبات اجتماعی مورد نظر اسلام می‌دانید، تمدن بنامیم چه اشکالی ایجاد می‌کند؟ آیا بحث روی کلمه تمدن است یا آن محتوایی که تمدن به دنبال خود می‌آورد؟

آوینی تمدن را در مقابل انقلاب قرار می‌دهد

محسنی: اجازه دهید برای پاسخ به این سوال یک مقدار از بحث‌های آقای آوینی استفاده کنم. در واقع جرقه بحث من از مقاله «آغازی بر یک پایان» آوینی در ذهنم کلید خورد. آوینی تمدن را در مقابل انقلاب قرار می‌دهد. آوینی می‌گوید: «تحول تاریخی بشر جز از طریق انقلاب ممکن نیست. آنان که این نظریه را نمی‌پذیرند، به وضع موجود دل بسته اند. در درون انسان میلی برای ماندن هست و میل دیگری هم برای رفتن؛ و این دومی قوی تر است. از آنجا که بشر اهل عادت است و دل به ماندن می‌سپارد، تحول تاریخی اش جز از طریق انقلاب ممکن نیست. انقلاب یک تغییر دفعی است و ناگهانی روی می‌دهد و همه عادات گذشته را در هم می‌ریزد و بنابرین، نمی‌تواند که صورتی مدام پیدا کند. «انقلاب دائمی» یک آرزوی شیرین، اما دست نیافتنی است. زندگی فی نفسه ملازم با عاداتی است که او را دعوت به ماندن می‌کنند و انقلاب کوچکدن است.

گستره عادات هر چه عمیق تر و وسیع تر باشد، انقلابی بزرگ تر لازم است تا بندهایش را از دست و پای جان بشر بگسلد - خواه ناخواه چنین نیز خواهد شد - و هر چه عادات ملازم با ماندن عمیق تر و وسیع تر باشد، درد و رنج هجرت و انقلاب بیشتر است و بنابرین، از هم اکنون می‌توان وسعت مصائبی را که «انقلاب جهانی فردا» برای بشر پیش خواهد آورد، به حدس و گمان دریافت. تردیدی نیست که بشر امروز از یک «انقلاب جهانی» گریزی ندارد، چرا که تمدن امروز خواه ناخواه وسعتی جهانی یافته است. هیچ یک از تمدن‌های گذشته پایدار نمانده اند، چرا که تمدن دعوت به ماندن و سکون و استقرار می‌کند و ذات بشر عین



طرفی حاکمیت یک جغرافیا نیز پشت آن قرار گرفته میل به تثبیت که پیدا کرده به طرف تمدن شدن سوق پیدا کرده است. همه این مباحث در مورد تفکرات مختلف، فرهنگ‌های مختلف و تمدن‌هایی که در سرزمین‌های مختلف برای بشر بوجود آمده در جای خودش حرف درستی است اما با تفاوتی که بعد از رنسانس برای این قضیه اتفاق افتاده است.

به نظرم آنجا حساب ماجرای تمدن غربی و آخرین تمدنی که فراگیر است و سیطره بر کل کره زمین پیدا کرده را باید جدا کرد و یک فضل جداگانه‌ای را برای آن باز بکنیم. به تعبیری که آقای رهدار گفتند اگر صورت تام و تمام وضع تحقق اسلام را به نام تمدن نامگذاری بکنیم و اگر بخواهیم تمدن جدیدی به وجود بیاوریم، فهم اینکه این تمدن جدید چیست که بعد از آن بخواهد تمدن دیگری به وجود بیاورد به نظرم اهمیت دارد.

حاکمیت را باید به جای تمدن قرار داد

در آن نسبت و نگاهی که من دارم، من معتقد نیستم که احتمالاً تمدن دیگری پدید بیاید و چیزی که باید اتفاق بیفتد این است که بشر به رشدی برسد که دیگر فریب تمدن سازها را نمی‌خورد و به راهی می‌رود که خدا برایش مشخص کرده و آن راه را هم اگر بخواهیم با تعابیر

دینی تاریخ امامت بعد از پیامبر خاتم آغاز می‌شود که یک دوره ۲۵۰ ساله دوره حضور ائمه است. اتفاقی که در این دو دوره تاریخی در دوره انبیا و ائمه می‌افتد این است که بر اساس ظرفیت‌هایی که بشر در هر دوره‌ای دارد راه رشد را به او نشان دادند. لذا فعالیت‌های انبیا، تفصیل یک حقیقت واحد است که این حقیقت واحد از اولین نبی برای بشر بیان شده و به نسبت اینکه بشر ظرفیت پیدا می‌کند به همان نسبت این هدایت تفصیل پیدا می‌کند. دوره بعدی دوره عصر غیبت و دوره‌ای است که به ظاهر انبیا و ائمه، حضور فیزیکی در این عالم ندارند ولی انسان‌ها با آن دو دوره‌ای که گذشته، از آثار انبیا و ائمه آن قدر بهره مند هستند که می‌توان گفت دوره غیبت دوره تجلی‌گاه عقل و اختیار انسان جمعی است که با توجه به آن آموزه‌ها می‌تواند راهش را در نسبت با آن تعالیم الهی پیدا کند و مشی کند.

البته در مقابل دعوت انبیا همیشه موانعی وجود دارد که می‌خواهند بشر به این راهی که خواست الهی است نرود. اتفاقاً آن موانعی را که ما در عنوان کلی طاغوت‌های آشکار و پنهان در عصر انبیا و ائمه دسته‌بندی می‌کنیم، می‌توانیم مفهوم و آثار تمدن را به کارهایی که اینها کردند نسبت دهیم نه کارها و آموزه‌هایی که انبیا داشته‌اند.

در مورد عصر ظهور و عصر رجعت هم صحبت نمی‌کنیم

با دو قرائت که مبتنی بر دو مبناست و هر دو مبنا هم می توانند ادعای مرا ثابت کند.

در مبنای اول تقریر من از هستی این است که ما ۱۲۴ هزار پیامبر داریم که از این پیامبران نام ۲۵ پیامبر در قرآن آمده است و نام حدود ۲۵ تا ۳۵ پیامبر هم در داخل روایات آمده که روی هم ۵۰ یا ۶۰ نفر می شود. تاریخی که علوم جدید در اختیار ما می گذارد فاصله حضرت آدم تا حضرت خاتم را ۷۰۰۰ سال می داند. جمعیت زمین در ادوار مختلف تاریخ به اندازه الان نبوده و جمعیتی به مراتب کمتر و گستره زمینی آن هم به مراتب کوچک تر بوده است. جمعیتی مثل ۱۲۴ هزار نبی در یک گستره نسبتاً کم تاریخی به لحاظ تاریخی و برای یک جمعیت کمی از انسانها در نظر گرفته شده است.

انبیا اصفیا و برگزیده ها هستند. از چه حیث برگزیده اند؟ تناسب این شخص با ماموریت او مورد نظر است. بین برگزیدگی و ماموریت هر یک نسبتی وجود دارد. تناسب حکم و موضوع اقتضا می کند برگزیدگی انبیا در نسبت با ماموریت آنها باشد. یعنی بر خلاف باوری که گوشه کنار گفته می شود انبیا در مدیریت خود شکست خورده اند یا مدیریت آنها ضعیف بوده است، می خواهم بگویم شایسته ترین های خلائق انسانی در حوزه مدیریت انسانی، انبیا هستند.

۱۲۴ هزار برگزیده توانمند مدیر در یک بستره زمانی آمده اند

افزایی به تمدن بار ممکن و مکنّا بیشتر از بار کلمه ای مثل مدینه یا ارض است. به لحاظ قالبی نیز بخواهیم بحث کنیم بار حکومت جهانی بالاتر از ممکن است.

اما در میراث اصیل دینی خود در مجموع می توانیم به اندازه کافی مفهوم و روش و قالب را پیدا کنیم که بتوانیم با یک نظم منطقی یا یک بحث کیفی در نسبت بین اینها آنچه که از تمدن به معنی اسلامی آن اراده کردیم را توضیح بدهیم. این پاسخ کوتاهی باشد از سوال قبل.

تقسیم وجه ظاهری و باطنی تاریخ و دو گانه های از این دست از الهیات مسیحی وارد شده است

اما در مورد بحثی که آقای محسنی شروع کردند باید گفت سیر منطقی بحث همین است. البته بنده راجع به تبیین های ایشان ملاحظه دارم. ملاحظاتی که با همان ها شروع می کنم. اول اینکه من با کلام آقای محسنی مبنی بر تقسیم وجه ظاهری و باطنی تاریخ و بعد اختصاص تاریخ ظاهری به جریان طاغوت و جریان باطنی به اهل ایمان و انبیا مشکل دارم. از این حیث که اعتقاد دارم این تیپ دو گانه ها از طریق الهیات مسیحی وارد الهیات اسلامی شده است. در نگاه دینی، نه زمین هووی آسمان است و نه دنیا هووی آخرت یعنی این دو گانه ها برای تبیین کیفی تر عالم رهنم می شود.

بی قراری و تحول است. قرار انسان در بی قراری است چرا که او «دارالقرار» را در بهشتی بیرون از این عالم می جوید و بهشت های زمینی، هر چند او را برای زمانی کوتاه بفریبند، نمی توان که از هجرت معنوی بازدارند.

این یک کشش ماوراءالطبیعی است که هرگز تعطیل بردار نیست، اگر چه ممکن است همچون جزر و مد آب اقیانوسها، در تبعیت از یک نظم ادواری شدت و ضعف داشته باشد. تقابل «انقلاب-استقرار»، تقابل «فرهنگ و تمدن» است. تمدن همان فرهنگ است که تعیین یافته و در پی استقرار بر آمده است. فرهنگ طالب انقلاب است و تمدن طالب استقرار، و بنابراین، چه بسا که تقابل فرهنگ و تمدن به یک تعارض جدی بینجامد.»

تقابل انقلاب و استقرار که شهید آوینی از آن تعبیر تقابل فرهنگ و تمدن می کند مورد نظر است. نتیجه ای که می خواهم بگیرم این است که میلی که به دعوت انبیا در بین بشر در ادوار مختلف با شدت و ضعف خود به وجود آمده است، جایگزین کلمه فرهنگ می تواند باشد ولی آن میل قوی تر برای ماندن تمدن خواهد بود. پشت این میل حاکمیت قرار می گیرد و آن حاکمیت مقابل راه انبیاست و سعی می کند که با یک سیستم و سازمان و استقراری که برای جامعه به وجود می آورد، یک نظم اجتماعی و سبک زندگی به وجود بیاورد.

ذات انسان را در نسبت با قرب الهی می توان معنا کرد. انسان خواهان مقام اتصال صفات خداست که همان مقام قرب الهی است. تجربه های تمدن سعی در نگه داشتن بشر از این مقام و موقعیت دارند و فکر می کنم این تقابل فرهنگ و تمدن است. بنابراین اگر با این خصوصیت تمدن را در نظر بگیریم که طالب استقرار است و دعوت به استقرار می کند آن وقت به عنوان مفهومی در مقابل مفاهیم دینی قرار خواهد گرفت.

|| آقای رهدار! آقای محسنی معتقد هستند که در طول تاریخ این طواغیت بودند که سودای تمدن سازی داشته اند، اگر نمونه ای در تاریخ از تمدن سازی انبیا وجود دارد، ذکر کنید. آقای محسنی معتقد است تمدن، دنیا را دارالقرار می داند و سودای اخلاذ فی الارض دارد. نظر شما در این خصوص چیست؟
تمدن از مجموعه ای از مفاهیم دینی برداشت می شود

رهدار: من قبل از ورود به این بحث در تکمیل سوال قبلی شما که فرمودید مفاهیم قرآنی و دینی در این خصوص چیست باید بگویم که ما در قرآن مجموعه ای از مفاهیم را داریم که وقتی آنها را کنار هم می چینیم و به آنها نگاه می کنیم، مفهومی به نام تمدن را از آن اصطیاد می کنیم. مفاهیم دینی مثل مدینه، امت، حکومت جهانی، دارالمومنین و دارالکفر و... مجموعه ای از این مفاهیم است. مخصوصاً وقتی این مفاهیم را نمی خواهیم جزیره ای و تجزیه ای بفهمیم.

اگر بخواهیم آنها را در یک شبکه و نظم قرار دهیم بیشتر متوجه می شویم. متأسفانه تلاش کمی صورت گرفته که به مفاهیم قرآنی نظم هرمی بدهد. مرحوم صفایی حائری کتابی به نام اخطا دارد که بحث ایشان را به لحاظ روش می خواهم مطرح کنم. مثلاً گفته اند که ما در قرآن مومن، محسن، مخط، صالح، وارث و... داریم که همه در یک جایگاه نیستند.

در جبهه باطل هم همینطور است که مسرف، طاغوت، کافر، مشرک و... داریم که یک بار معنایی ندارند در این جبهه و شبکه شما ناگزیر از نظم و اولویت بخشی هستید. لذا اینجا هم باید اولویت بخشی کرد. بار معنایی واژه امت در قرآن به مراتب برای توضیح دادن مفهومی مثل تمدن بیشتر از واژه ای مثل مدینه است. با نگاه و برش سخت



برای یک کمیت انسانی کار کرده اند. میراث آنها کجاست؟ طوری داریم تقریر می کنیم که انگار آدم متکبری در مدل فرعون و نمرو در آن قدر قدرت دارد که برگزیده های مدیریتی خداوند را در مقیاس تاریخ به زمین بزند. این در تقریری که بنده می کنم اصلاً جور در نمی آید.

بازیگران اصلی تاریخ انبیا بوده اند

لذا بازیگران اصلی تاریخ انبیا بوده اند. بازیگر اصلی تاریخ را کسی می دانم که در اتفاقاتی که در تاریخ می افتد خوشحال است. ظاهر قضیه این است که نمرو ابراهیم را گرفته و مردمی را جمع کرده تا او را به آتش بیندازد. همه سلطه و قدرت در دست نمرو است اما نتیجه کار نتیجه ای است که ابراهیم می خندد و نمرو روانی می شود. ظاهر کار این است که فرعون آن قدر قدرت دارد که همه فرزندان پسری که در آن سال به دنیا می آید را بکشد و حتی ادعای انا ربکم الاعلی بکند اما این قدر ضعیف است که قوی ترین دشمن او در خانه او رشد می کند.

نتیجه کار این می شود که موسی و موسائیان می خندند و فرعون و فرعونیان روانی می شوند. زلیخا این قدر قدرت دارد که می تواند یوسف را به زندان باندازد اما نتیجه کار

هستی به مثابه یک ژله رنگی است

اگر بخواهیم هستی را با همه جریان طاغوت و جبهه حق و... توضیح بدهیم، هستی را به مثابه ژله ای می بینم که رنگی است. با این تفاوت که رنگ این ژله از یک طرف ظرف تا طرف دیگر به صورت تشکیکی تغییر کرده است یعنی در جایی پرنرنگ و در جایی کم رنگ است.

از ژله ای بودن هستی این را اراده کردم که بگویم همه آن یک پیکره است و اگر به آن ضربه بزنید همه آن تکان می خورد و در هم تنیده است. از اینکه رنگ تشکیکی توزیع شده آن را صیغه الله می بینم که طبعاً همه ما و کائنات، آیت الهی هستیم، لکن رنگ خدایی علی (ع) صد البته اشتداد بیشتری از رنگ خدایی همچون من دارد. لذا رنگ را به این منظور تشکیک می کنم. اما همچنان در همه جای هستی آن رنگ وجود دارد و هیچ جا نیست که رنگ الهی نتابیده باشد.

کل تاریخ، تاریخی قدسی است

لذا من کل تاریخ را تاریخ قدسی می بینم. در بازیگری بشر در تاریخ از قضا سهم طواغیت را سهمی بسیار اندک دیدم. من هم یک تقریر انبیاپی می خواهم از تاریخ داشته باشم،

ظاهری یعنی چه؟ یعنی ما یک سری متون داریم که تاریخ سلاطین و تاریخ تمدن است و ... هر کسی که حاکم شده بر مبنایی که خودش دارد تاریخ نوشته است. از رنسانس به بعد کاملاً مشخص است که همه تاریخ قبل خود را بر اساس تاریخ تکامل ابزار، ترمیم مجدد کرده‌اند. پس یک چیزی به عنوان تاریخ به خورد بشر می‌دهند. مثلاً در تاریخ ویل دورانت مبنای این نیست که دوره‌های تاریخی را بر اساس انبیاء الهی - حادقل براساس ۵ انبیاء الهی که دارای رسالت جهانی هستند - توضیح دهند تا مثلاً به رنسانس برسند و بعد از یک چیز دیگری بگویند. وقتی که می‌خواهند شروع کنند از انسان برهنه تاریخ عصر حجر شروع می‌کنند و آن را به عصر حاضر می‌رسانند. این را تاریخ حیات ظاهری می‌گوییم.

ما این را قبول نداریم و نمی‌گوییم که اینها غلبه داشتند یا اینها خوب بودند ولی یادم‌ان باشد که این تاریخ حیات ظاهری از زیر بوته در نیامده و تاریخ‌نویس داشته و حاکمیت و قدرت پشت آن بوده که این تاریخ را نوشته‌اند. یک تاریخ دیگری هم وجود دارد که آقای آوینی اسم آن را تاریخ حیات باطنی انسان می‌گذارد. اتفاقاً شهید آوینی آنجا می‌گوید اینگونه نبوده که انبیاء تاریخ ظاهری را نادیده گرفته باشند ولی آنهایی که اهل تاریخ حیات ظاهری هستند حتماً در سده نفی تاریخ حیات باطنی انسان بودند.

من می‌خواستم بگویم که اولاً این بین دنیا و آخرت نیست. یعنی تفکیک تاریخ حیات ظاهری و حیات باطنی را از دنیا و آخرت نگرفته‌ام که بگوییم از الهیات مسیحی وارد شده است. این را درست فهم کنیم.

محسنی: اساساً ما غیر از حکومت حضرت سلیمان و یک مقداری حضرت داود و حکومت حضرت یوسف چیزی به عنوان حاکمیت نداریم و بنا هم نبوده داشته باشیم ولی همه انبیاء زمینه‌چینی برای حاکمیت صالحان کرده‌اند. حالا این دو تاریخ برای خود قدرتمندان و اسوه‌هایی دارد، یعنی در تاریخ انبیاء قدرتمندان و اسوه‌هایی داریم و در تاریخ حیات ظاهری بشر هم قدرتمندانی داریم. جریان حکومت بر بشر در تمام طول این تاریخ در دست چه کسی بوده است؟ اساساً ما غیر از حکومت حضرت سلیمان و یک مقداری حضرت داود و حکومت حضرت یوسف چیزی به عنوان حاکمیت نداریم و بنا هم نبوده داشته باشیم ولی همه انبیاء زمینه‌چینی برای حاکمیت صالحان کرده‌اند. اصلاً حاکمیت چیست؟ چرا انبیاء با بحث حاکمیت وارد نشدند، هرچند که غافل هم نبودند. یعنی همیشه با حاکمیت در تعارض بودند ولی با بحث حاکمیت نیامدند، چرا؟ حاکمیت دو وجه دارد: یک وجه، قدرتی است که حاکم می‌شود، یک وجه، پذیرش مردم است. حالا ممکن است این پذیرش از روی رعب یا از روی طوع یا از روی کراهت باشد. اکثریت حاکمیت‌ها از روی کراهت بوده است. در حقیقت فطرت الناس، آدم‌ها را به سمت پذیرش حکومت طاغوت نمی‌کشاند است. یک جاهایی واقعاً غلبه با زور و ترس و ... بوده است.

آقای آوینی می‌گوید: «بحث بر سر این است که انسان ظاهری دارد و باطنی، جسمی دارد و روحی آنان که روح را انکار دارند، عجب نیست اگر تاریخ زندگی بشر را منحصر به تاریخ تمدن بینگارند و تاریخ تمدن نیز از نظرگاه تکامل تاریخی ابزار بنگرند و به تبع آن امروز عنوان بزرگان تاریخ، فقط به کسانی اطلاق می‌شود که راه تصرف مسرفانه و بی‌مهابای انسان در طبیعت را هموار پنداشته‌اند.»

یک جای دیگر آقای آوینی می‌گوید: «تاریخ سلاطین نیز تاریخ قدرت‌طلبی‌ها و تعارض‌هایی است که بر خودبینی و خودپرستی و استکبار انسان‌ها بنا گشته است و این تاریخ نیز از آنجا که متعرض حیات باطنی انسان‌ها نمی‌گردد نمی‌تواند موجودیت انبیاء و اوصیاء و اسباط ایشان و معماران خانه حقیقت را معنا کند و بنابراین، هرگز نباید توقع داشت که در تاریخ تمدن و یا تاریخ‌های مدون رسمی شأن و قدر



دوره ظهور چه توضیحی خواهیم داد؟ می‌خواهم بگویم که دنیا بخشی از قلمرو مدیریت خدایی است و استقرار در دنیا همان حظ و بهره را دارد که استقرار در آخرت دارد. در این مورد روایات بسیاری وجود دارد. یعنی ما همان اندازه که برای دنیا جور می‌فکریم که روز آخر زندگی کردن ماست در همان روایت داریم که جور می‌فکریم که قرار است در آن استقرار داشته باشیم. رهگذار: روایات اینطور نشان می‌دهد که مدت زمان انسان نخستین تا عصر ظهور نسبت به دوره ظهور مثل یک ثانیه ای نسبت به یک قرن است. حکومت حضرت چندین قرن ادامه می‌یابد، در این صورت در مورد آن استقرار چه می‌گوییم؟ دنیا بخشی از قلمرو مدیریت خدایی است و استقرار در دنیا همان حظ و بهره را دارد که استقرار در آخرت دارد.

خیلی از مسائل در گذشته در ذهنیت فقهای ما نبوده است

البته انکار نمی‌کنم که نوع نگاه ما از روز نخست در دوره تدوین و تبیین روایات یعنی دوره غیبت صغری به دلیل اینکه ما در حاشیه بودیم و حاکمیت در دست باطل بوده از همانجا به نحوی شکل گرفته که اصلاً دنیا در ذهنیت علمای بزرگوار ما دیده نشده است. چون آن فضا فضایی تقابل با حاکمان مستقر است. اگر همان موقع بعد از غیبت حکومت به ما می‌رسید، اتفاقاً روایات و تفسیرها و ذهنیت و ادبیات دیگری به نام دین شکل می‌گرفت و این ادبیات وجود نداشت. هر موقع ذهنیت دین داران ما به یک مسئله ای متوجه می‌شود تازه به آن فکر می‌کنند.

در این خصوص در مقوله ای مانند هنر می‌خواهم مثالی بزنم. هنر به این علت که تاکنون کاروئیه‌های خود را در مقیاس گسترده در حوزه تصرف اجتماعی به دلایلی نشان نداده بود، مسئله و دغدغه ای برای جریان فقاقت ما نبوده است. به همین علت در سراسر فقاقت ما هنر یک چیز مضموم و مطرود است. اما الان کاربردی که هنر پیدا می‌کند را ببینید که فقیهان ما با همان متدولوژی فقاقت از آیات و روایات ضرورت و وجوب آن را بیرون می‌کشند. چون تا قبل از این ذهنیت آن نبوده است.

این تعبیر از شهید آوینی است که انسان وقتی به چیزی عادت می‌کند آن را به هنجار تبدیل می‌کند. عادات هنجار آفرین هستند.

محسنی: فکر نمی‌کنید که حاکمیت در این قضیه تاثیر بگذارد؟ یعنی وقتی فقها در مقام حاکمیت قرار می‌گیرند برای آنها مسئله می‌شود؟

رهگذار: بله، عرض من همین است. محسنی: عرضی که من کردم این بود که گفتیم انسان دو تاریخ دارد. این دو تاریخ را می‌توانید نفی کنید یا نه؟ اینکه کدام بر کدام غلبه دارد اصلاً بحث من نبود. تاریخ حیات

این می‌شود که زندان برای یوسف دوست داشتنی تر از خارج زندان است و زلیخا در داخل کاخ خود روانی است. همین ماجرا را ادامه دهیم یزید آن قدر قدرت دارد که لشکری را مقابل امام حسین (ع) می‌فرستد سر می‌برد و به اسارت می‌برد اما در انتهای کار یزید روانی است و کل این ماجرا برای شاهد اول تا آخر ماجرا «ما رایت الا جمیلاً» است.

گستره تاریخ این است که در آخر امام می‌خندند و شاه روانی می‌شود. این بازیگری تاریخ دست کسی است که فرستاده خدا در تاریخ است. اتفاقاً اگر بر رویکرد تاریخ باطنی - که البته این واژه را من واژه درستی نمی‌بینم - نظر کنیم نمی‌توان وجه تصرف باطنی انبیاء را در لایه پنهان تاریخ قرار دهیم.

اگر ما در باطن تاریخ تصرف می‌کنیم اثر آن آشکارا در ظاهر تاریخ آمده است. حقیر، این بحث را در یک متنی به صورت تفصیلی تقریر کردم که منتشر شده است. خلاصه بحث من این است که بنده بر این باور هستم که خداوند بر سراسر تاریخ نه فقط خالق هستی که رب هستی هم هست. رب یعنی کسی که لحظه به لحظه در حال مهره چینی است. ربوبیت الهی از جنس فیض و ایجاب است. ربوبیت الهی نمی‌تواند بد از آب در بیاید. ربوبیت فیض ایجابی دما دم است و معنای آن این است که حتی در یک لحظه در تاریخ غلبه باطل بر جبهه حق رقم نخورده است.

در مبنای دوم اگر بگوییم که در تاریخ با تفسیر و برداشتی از آیات دیگر، مثل همین ثله من الاولین و قلیل من الاخرین، جریان طاغوت غلبه داشته و جریان حق قلیل بوده و اکثر اوقات آنها پیروز شده‌اند، باز هم من با تقریر دیگری که این دو تقریر را می‌توانم جمع کنم، توضیحاتی دارم.

مبنای روایی ما در مورد نسبت قلمرو حکومت جهانی حضرت مهدی (عج) با دوره قبل خود چه می‌گوید؟ روایات این طور نشان می‌دهد که مدت زمان انسان نخستین تا عصر ظهور نسبت به دوره ظهور مثل یک ثانیه ای نسبت به یک قرن است. برداشت ما از حکومت جهانی حضرت مهدی چیست؟ از این حکومت این گونه برداشت می‌کنیم که قرن‌ها طول می‌کشد تا حضرت مستقر می‌شود؟ اما ظاهراً در روایات دوره ۱۹ سال برای سیطره حکومت حضرت مورد نظر است.

حکومت مهدی موعود، حکومت مستقر است

پس در مدت کوتاهی حکومت ایشان سیطره پیدا می‌کند و وارث کل انبیاء می‌شود در حالی که حکومت حضرت چندین قرن ادامه می‌یابد، در این صورت در مورد آن استقرار چه می‌گوییم؟ اگر بنا باشد تمدن را تفسیر به استقرار کنیم و از آن تقریر به اخلاص فی الارض کنیم راجع به آن استقرار

چیزی که در تاریخ بشر به عنوان تمدن محقق شده سعی طواغیت بوده برای اینکه بشر را از راه انبیاء منحرف کنند. منتهی آیا توانسته‌اند این کار را بکنند؟ قطعا نتوانسته‌اند. نه تنها نتوانسته‌اند مفاهیم انبیاء را از بین ببرند حتی نتوانسته‌اند مبدأ تاریخ را آنچنان که خودشان می‌خواهند تعریف کنند. یک تناقض بزرگ در تاریخ‌نگاری تاریخ تمدن جدید وجود دارد و آن این است که درحالی که اینها انبیاء را نادیده می‌گیرند اما به قول آقای آوینی مبداهای تاریخی که بین بشر رایج است تولد حضرت مسیح و هجرت پیامبر، شروع تاریخ‌های رسمی جهان است. به خاطر اینکه این مفاهیم، مفاهیمی است که نمی‌توان آن را در ذهن بشر و ذاکره بشر از بین برد.

|| با تفکیکی که آقای محسنی راجع به کلمه استقرار در دو برهه غیبت و بعد از غیبت کردند، حال بیایم بحث آنچه که در حکومت حضرت مهدی بنا می‌شود را کنار بگذاریم و به این فکر کنیم که ما در برهه‌ای که خودمان داریم زندگی می‌کنیم باید چه کار کنیم؟ آن دوگانه‌ای که شهید آوینی راجع به کوچ و استقرار و ماندن و رفتن طرح کرده را چرا در مقابل هم قرار می‌دهیم؟ چه بسا که این دو گانه‌ها مکمل هم باشند. چرا نگوئیم تمدن و دأب تمدن سازی، آن موقعی اشکال دارد که به هدف تبدیل بشود؟ وقتی تمدن سازی بار منفی پیدا می‌کند که تمام هم و غم انسان‌ها، محصور در مادیات بشود. اگر ما نگاهمان را به تمدن و تمدن سازی نگاه ابزاری کنیم و بگوئیم چون هدف حکومت جهانی صالحان، رشد بشر و تعالی بشر است، ما میزانی از رفاه، میزانی از استقرار، حتی میزانی از ثبات و آرامش و سکون و استقرار را می‌خواهیم برای اینکه بشر به همان کوچ و انقلاب برسد، چه اشکالی دارد؟ یعنی اصلا این کوچ و ماندن را به جای اینکه در مقابل هم قرار بدهیم لازم و ملزوم هم قرار بدهیم. آیا شما می‌پذیرید که تمدن را به این شکل نگاه کنیم که بگوئیم در عصر غیبت، تمدن یک ابزار است؟ یعنی در برهه‌ای که معصوم علی الظاهر نیست ما نیاز به یک چیزی به اسم تمدن داریم و سودای تمدن سازی و تمدن نوین اسلامی از این حیث است که بتوانیم همان حاکمیت جهانی صالحان را قدرت بدهیم و آن را به دست معصوم بسپاریم؟ والا اگر ما میزانی از قدرت، ثبات، آرامش، سکون نداشته باشیم چگونه می‌خواهیم حکومت جهانی صالحان را تحقق بدهیم؟

محسنی: مشکل ما این فرض نیست. یعنی بالاخره تمدن یک تحقق خارجی دارد. وقتی شما می‌گویید تمدن، ابزار است به نظرم این ابزار انگاری چیزی است که از تمدن غربی به ما رسیده است. یعنی بتوانیم جرأت کنیم هر چیزی را ابزار خود بدانیم، بدون اینکه به ماهیت آن خوب فکر کنیم. اگر واقعا در عالم چنین اتفاقی بیافتد که تمدن ابزار شود، من هیچ مخالفتی با این قضیه ندارم. ولی اصولا این ابزار انگاری را نمی‌فهمم.

|| در دعای عهد که می‌گوید «واعمر اللهم به بلادک واحی به عبادک»، من می‌گویم آنجا وقتی که عمران بلاد به کار برده می‌شود و بعد از آن می‌گوید واحی به عبادک، این یعنی عمران بلاد ابزاری برای احیای عباد است و این یعنی نگاه ابزاری به عمران بلاد.

معصومین است شکی در آن نیست. من الان وارد تاریخ عصر ظهور و رجعت نشدم به خاطر اینکه اصلا فعلا این تاریخ محقق نشده است. ولی در اینکه حتما جریان تاریخ به آن سمت خواهد رفت و آن حاکمیت محقق می‌شود تردیدی نیست.

استقرار حقیقی زمانی رخ می‌دهد که انسان به حقیقت واصل شود

اما در مورد استقرار باید بگویم، ما یک مفهومی به نام مفهوم حقیقت داریم. الان جنگی که در طول این تاریخ بشر روی زمین وجود دارد، مواجهه حق و باطل است. باطل سعی دارد که این حقیقت را از دسترس بشر دور کند و انبیاء سعی دارند که بشر را به این حقیقت را متصل کنند. ماجرا سر این است که وقتی که بشر به این حقیقت واصل شد، آن استقرار حقیقی به دست می‌آید و این غیر از استقراری است که در مفهوم تمدن است. این اشتراک



لفظی استقرار، نباید ما را به اشتباه بیندازد. تفاوت این دو استقرار این است که انسان وقتی به حقیقت واصل می‌شود، دیگر اصلا مکان زندگی او در این زمین نیست. شما الان هر آدمی را که با این حقیقت نسبت پیدا کند، بر عالم ماده ولایت تکوینی پیدا می‌کند. اصلا قدرت او مافوق این قدرتی است که بشر با تکنولوژی به دست آورده است.

یعنی دیگر محصور در این مادیات نیست که به آن استقرار بگوئیم. یعنی غایت آن انقلاب که آقای آوینی می‌گوید انقلاب دائمی یک آرزوی شیرین اما دست نیافتنی است، برای این زندگی تا قبل از ظهور است. مسئله ما بعد از ظهور کاملا تفاوت پیدا خواهد کرد چون آنجا مفهومی به نام شیطان و طاغوت اساسا وجود ندارد و بشر آنقدر بزرگ شده که همه مفاهیم طاغوت را خودش به دست خودش به فرمادهی امام زمان از بین برده است. یعنی دیگر طاغوتی وجود ندارد که او را دعوت به استقرار روی زمین کند.

بعد از ظهور مسئله با قبل ظهور فرق می‌کند. این چیزی که در مورد آن صحبت می‌کنیم تا آخر عصر ظهور است. اینکه می‌گوئیم تمدن، دعوت به ماندن می‌کند با استقرار بعد از ظهور متفاوت است. این استقرار الان نیست و فقط به نظرم یک تشابه لفظی و یک اشتراک لفظی است. دو ماجرا واقعا دغدغه من است. یکی اینکه فهم درستی از آنچه که بر بشر گذشته است مطرح کنیم و تمدن را مساوی با خوبی در نظر بگیریم که اگر به اینجا رسیدیم که انبیاء تمدن ساز نبودند، را یک نقصی برای انبیاء فرض کنیم. این

بزرگانی چون حضرت امام (ره) که معماران خانه حقیقت وجود بشر بوده‌اند شناخته گردد.

شیخ الانبیاء، حضرت ابراهیم نیز معمار خانه حقیقت در کره ارض بوده است و تا دنیا، دنیاست و انسان بر این سیاره خاکی باقی است، این خانه حصن حصینی است که بشر را از اغوای شیاطین و هیبوط به اسفل در کات بهیمیت دور می‌دارد، اما کجا در تاریخ تمدن نامی و یادی از او می‌توان یافت؟ تاریخ حیات باطنی انسان مکه را «ام القرى» و مرکز زمین می‌داند. اما تاریخ تمدن اگر هم نیم نگاهی بدین واقعه عظیم بیاندازد از آن است که قبیله «جرهم» در جست‌وجوی آب، زمزم را یافتند و در اطراف آن سکنی گزیدند و اولین اجتماع مدنی را بنیان نهادند.

چرا این ظاهری بر بشر امروز غلبه یافته است و او را تا بدین همه به سراب اندیشی و تنگ‌نظری کشانده؟ هر چه هست انسان امروز اگر چه هنوز مبدا شمارش روزها و سال‌ها را بر هجرت این رسول و تولد آن دیگری نهاده

است، اما دیگر قدرت انبیاء را نمی‌شناسد و تا این جهل باقی است قدر حضرت امام را نیز نخواهند شناخت و ... حرف‌های آوینی اینجا این است که اتفاقا «اگرچه تاریخ تمدن و تاریخ سلاطین معماران خانه حقیقت و احیاگران حیات باطنی بشر را فراموش کرده‌اند، اما «تاریخ حیات باطنی انسان» از ظاهر غفلت نکرده است. ظاهر جلوه باطن است و حجاب او، اهل نظر می‌دانند که اگر روزی حتی قرار شود که تاریخ حقیقی حیات ظاهری بشر را نیز بنویسند باید آن را بر اساس تحولات باطنی انسان در طول تاریخ، یعنی تاریخ دین یا تاریخ انبیاء معنا کنند. باید تاریخ جهان را از نو نگاشت، تا انسان بداند که حقیقتا بر او چه گذشته است.»

عزرم این بود که اولاً حرف ما این نیست که انبیاء یک موجوداتی بودند که همیشه مفلوک و مظلوم بودند، اتفاقا آنها تأثیرگذاران حقیقی تاریخ هستند و در آن دستگاه آفرینشی که آقای رهدار هم به آن اشاره کردند جایگاه درستی هم دارند و همیشه هم پیروزی‌ها از آن انبیاء الهی و ائمه بوده است. منتهی نگاه به پیروزی این است که در آن راستایی که انبیاء برای آن رسالت پیدا کرده است، انسان یک رتبه‌ای بالاتر آمده، انسان فهم بیشتری پیدا کرده، توسعه وجودی بیشتری پیدا کرده و یک قدم به حقیقت نزدیک‌تر شده است.

اینکه انسان یک قدم به حقیقت نزدیک‌تر شده پیروزی انبیاء است. بله؛ ولی این دلیل بر این است که در طول تاریخ حاکمیت دست انبیاء بوده؟ نه خیر، ما قضیه حاکمیت را داشتیم عرض می‌کردیم، اینکه حاکمیت نهایتاً از آن انبیاء و

و حیوانات تاریخ ندارند به این علت که تکامل ندارند. اصلا موجودی تاریخ دارد که تکامل دارد.

رهگذار: شهید آوینی درست می گوید که وقتی این شأن را داریم تبدیل به علم می کنیم و علم تاریخ می نویسیم، باید نمودار تحول آدمی را در آن بیاوریم نه نمودار تحول ابزار را انسان چون ناقص خلق می شود، تاریخ دارد. انسان ده ساله و پنجاه ساله فرق می کند، انسان زمان آدم تا خاتم با هم فرق می کند. گوسفند دوساله و پنج ساله فرق نمی کند. به همین علت حیوانات تاریخ ندارند. تاریخ شانی از شئون وجودی آدمی است و به همین علت هم آقای شهید آوینی درست می گوید که وقتی این شأن را داریم تبدیل به علم می کنیم و علم تاریخ می نویسیم، باید نمودار تحول آدمی را در آن بیاوریم نه نمودار تحول ابزار را.

آن وقت در این تاریخ به نظر من جز در دوره مدرن که این را باید به شکل دیگری تفسیر و تبیین کرد، دغدغه انسان جبهه حق و جبهه باطل در مواجهه با تاریخ یکی بوده است، یعنی هر دو آنها هم تاریخ ظاهری داشتند و هم باطنی.

من اصلا معتقدم که مسئله انبیاء در تاریخ، الحاد نیست بلکه شرک است. یعنی انبیاء نیامده اند بگویند که خدایی وجود دارد، بلکه آمده اند بگویند ده تا خدا نمی خواهید، بلکه یکی بس است، این همه بت نمی خواهید، یکی بس است. نمی گویم جریان الحاد اصلا نبوده، این را نمی خواهم بگویم. رنگ پر تاریخ در دوره انبیاء شرک است یا الحاد؟ شرک است. یعنی اصلا مهمترین مسئله ای که انبیاء با آن مبارزه کردند چند خدایی بوده است نه بی خدایی. به ندرت این وسط بی خدایی هم آمده اند. این در دوره مدرن عوض می شود و جریان الحاد به شکل دیگری می آید که در جای خودش باید بحث شود.

کمال تاریخی در جبهه حق، حرکت از باطن به ظاهر است

یعنی جریان باطل جریانی بوده است که هم به باطن تاریخ نگاه کرده است و هم به ظاهر تاریخ. جریان دینی ما نیز هم به باطن تاریخ نگاه کرده و هم به ظاهر تاریخ نگاه کرده است. با یک تفاوت خیلی جدی با فرمایش حاج آقای محسنی که الان می خواهم عرض کنم. بنده معتقد هستم کمال تاریخی در جبهه حق، حرکت از باطن به ظاهر است و دقیقا کمال تاریخی در جبهه باطل حرکت از ظاهر به باطن است.

رهگذار: کمال تاریخی در جبهه حق، حرکت از باطن به ظاهر است و دقیقا کمال تاریخی در جبهه باطل حرکت از ظاهر به باطن است. کمال در جبهه حق، واقع کردن امور اعتباری است، یعنی شما هرچه کمال بیشتری پیدا می کنید، ساحت اعتبار برای شما نمی ماند و همه اعتباریات واقعی می شوند. علامه طباطبائی در رساله اعتباریه خود می گویند تمام آن چیزهایی که شما اعتبار فرض می کنید در ظرف دیگری واقع است، یعنی واقعی هستند. یعنی همه عالم واقعی است، هیچ چیز عالم اعتباری نیست.

حتی در آنجایی که با جعل صرف مواجه هستیم، که ما در ادبیات حوزوی و دینی خود داریم که می گویم شارع مقدس اینجا جعل کرده، اعتبار کرده و گفته نماز صبح دو رکعت است. اگر خدا می گفت نماز صبح سه رکعت ما هم سه رکعت می خواندیم. ولی اینجا بحث می کنیم که خداوند بدون هیچ مبنایی گفته دو رکعت است یا نه احکام روی مدار مصالح و مفاسدی می چرخند؟ اگر این مبنای را اتخاذ کردیم که احکام دائر مدار مصالح و مفاسدی هستند پس معلوم می شود چیزی که در این ظرف اعتبار می بینیم در ظرف دیگری واقع است. همان اصل مصلحت است.

دین من اگر دنیای من را آباد نکند آخرت من را هم نمی تواند آباد کند

خداوند در تکوین عالم یک ودایعی قرار داده است و آن جایی



مورد تمدن ها نکنیم. یک به یک تمدن ها را اسم ببریم و هر کدام غایت تمدنی آنها را بررسی کنیم. حکومت داود و سلیمان به تمدن منجر نشده است.

در مورد سینما پرسش هستی شناسانه داشته باشیم نه معرفت شناسانه

رهگذار: امسال در ایام جشنواره فجر، یک شب در حوزه هنری بحثی داشتم. موضوع بحث من آنجا یک تقریر متفاوت از سینما بود. تقریر من این بود که تا کنون مسئله محوری و دغدغه محوری بچه های انقلاب ما در پرسش از سینما این بوده است که سینما یک پدیده ای به ذات غربی است و عقلانیت انقلابی و دینی ما تا چه اندازه توان دارد که در این پدیده ذاتا غربی تصرف کند؟ اوج این پرسش ها را شهید آوینی در این مسئله طرح کرده و در انتها به این رسیده که سینمای دینی نداریم.

پرسش من یک چیز دیگری بود. پرسش من این بار از سینما، پرسش معرفت شناختانه نبود بلکه پرسش هستی شناختانه بود. گفتم یک چیزی دارد به سینما وجود می دهد که آن چیز، عین دین است و آن اصل «تشبه به یک چیز» است. آن اصل تشبه را توضیح دادم. گفتم واقعا ما در تجربه های نازل خود مثلا نقش حضرت حر را به فردی می سپاریم. بازیگر با قطع نظر از اینکه چه شخصیت مستقلی دارد در فرآیند تمرین برای بازیگری نقش اول حر قرار می گیرد. این قاعده هنر است و اهل هنر به وضوح بارها و بارها این را تفکیک کردند که موفق ترین بازی آن بازی است که بازیگر بتواند خودش را و وجود خودش را به وضعیت وجودی نقشی که بازی می کند، نزدیک کند. لذا این آدم دائما دارد تلاش می کند که وجودا خود را به حضرت حر نزدیک کند. ای بسا نقش از یک جایی به بعد، واقعا دارد هویت طرف می شود نه نقش طرف، بازی طرف نمی شود، بازیگری طرف می شود یعنی وضع او می شود.

من آنجا این بحث را طرح کردم که اگر نگاه ما به سینما معرفت شناسانه نباشد و وجودشناسانه باشد ای بسا بشود از همین سینما تقریری کرد و این سینما را واقعا بستر تصرف قرار داد با همین وضعی که دارد. به ضمیمه یک جلسه دیگر در دانشگاه تهران با عنوان روحانی در قاپ سینما آنجا تقریر کردم و گفتم اصلا به راحتی جریان دینی می تواند در اینها تصرف کند.

موجودی تاریخ دارد که تکامل دارد

از بحث تمدن دور نشویم. من معتقد هستم در تبیین تاریخی باطنی و ظاهری در بیان من، تاریخ، علم تاریخ نبود. لذا تاریخ مدون نبود. در بیان من تاریخ به مثابه یک شانی از شئون وجودی انسان بود. اصلا فقط انسان ها تاریخ دارند

عمران بلاد، تمدن سازی نیست

محسنی: به نظرم اصلا تعبیر عمران بلاد را با تمدن سازی اگر بخواهید یکی بگیرید یک مشکل اساسی به وجود می آید. این را باید در همان سپهر فرهنگی خود روایت بررسی کنیم. اینها تعابیر جمعی و فردی یک حقیقت واحدند. چیزی که ما به آن رفاه می گویم و غایت آن رفاه کامل است به تعبیر قرآنی، اخلاذ فی الارض است.

وقتی که احیای عبد به این معنا باشد که انسان هایی مثلا شبیه آقای بهجت تربیت بشوند، چقدر آن وقت به سینما احتیاج است؟ چقدر به این وجه هنر که مثلا ما به آن بها می دهیم احتیاج است؟ یعنی اگر همه آدمها اندازه آقای بهجت باشند، اصلا سینما می روند؟ اگر احیای عباد به آنجا منجر بشود، عمران بلاد بعدا چه معنایی پیدا می کند؟ مسلمان معنای متفاوتی خواهد داشت. پس بنابراین من می خواهم بگویم از این قسمت دعا که شما اشاره کردید نمی شود تمدن را نتیجه گرفت.

رهگذار: چرا این سوال را نمی کنید که اگر همه مردم آقای بهجت بشوند سینمای این مردم هم دیگر این سینما نیست؟ محسنی: اگر ذات سینما را بشناسیم آن وقت مشخص می شود که وقتی به حد آقای بهجت رسیدید هیچ سینمایی نمی روید. اتفاقا جای خوبی دست گذاشتیم. اساسا کارکرد سینما در این عالم چیست؟ اصلی ترین کارکرد سینما در این عالم غیر از ایجاد سرگرمی است؟

اساسا سینما مولود و مولد غفلت است. حالا شما می گوید که من می خواهم این وجه غفلت را از سینما بزدایم، که این اصلا ذکر است. خودش تجسم ذکر است. به اسم سینما اصلا محتاج نیست. اتفاقا اعتقاد من این است اگر چیزی مثل سینما برای ذات بشر ضروری بود، خداوند این را به واسطه انبیاء به او می داد و لازم نبود که بشر آن را کشف کند. کما اینکه آن چیزهایی را که بشر در ذات خودش دارد و برای او ضروری است، انبیاء برای تذکر به آن فرستاده شده اند. یعنی انبیاء از آن چیزی که فطرت بشر است چیز جدیدتری نیابودند. فطرت بشر کشش به سوی خدا دارد و انبیاء هم دعوت به سوی خدا می کنند.

اگر برای این سیر الی الله به سینما نیاز بود و در تاریخ انبیاء هیچ اشاره ای نشده بود، اتفاقا این ظلم در حق بشر بود. این نیاز ضروری انسان نیست ولی البته از نیازهایی است که به تبع این عالم برای انسان پدید آمده است. مثلا استعمال سیگار برای آدمها ضروری نیست ولی برای آن کسی که معتاد است اوجب واجبات است!

چیزهای غیر ضروری در اثر تغییر عادات برای انسان ضروری جلوه می کند

یعنی در اثر تغییر عادت، یک چیزی به عنوان ضرورت خود را جلوه می دهد. نباید این امر ما را به این توهم بیندازد که اینها واقعا ضروری هستند. بین نیازهای حقیقی انسان و نیازهایی که الان نیازهای ضروری به حساب می آید و نیازهای کاذب اند بین نیازهای حقیقی انسان و نیازهای کاذب-اولا باید تفکیک قائل شویم و وقتی هم که می گویم نیازهای کاذب اینگونه نیست که به گونه ای باشند که خودشان را ضروری نشان ندهند. گاهی اوقات برای کسی که معتاد به این نیاز کاذب شده ضروری است. یعنی ضروری و غیر ضروری مساوی با حقیقی و کاذب نیستند. بخشی از نیازهای کاذب ممکن است الان برای بشر نیاز ضروری حساب شود ولی نیاز حقیقی بشر هست یا نه؟ سینما قطعا به هیچ نیازی از نیازهای حقیقی بشر جواب نمی دهد.

تمدن که محدود به تمدن غرب نمی شود ما قبل از تمدن غرب تمدن های دیگری داشتیم. نمونه تاریخی تمدن الهی در مورد داود و سلیمان سراغ داریم.

محسنی: می شود یک کار دیگری هم بکنیم. بحث کلی در



که صورت تام و تمام تحقق دین الهی است، تمام ودایع و تمام ذخایر رو می آید. اصلاً شما در ساخت کمالی، تفسیر ندارید بلکه شهود دارید. در عالم آخرت هم همین است، در عالم آخرت شما حرف نمی زنید، خود عمل شما تجلی بلورین دارد، خود عمل نمایش داده می شود، نه تفسیر عمل، نه قول عمل. من می خواهم بگویم که ما نباید حرکت انبیاء و تصرف باطنی در تاریخ انبیاء را به شکلی تفسیر کنیم که انبیاء در آخر -باطن یعنی لایه زیرین- هم همان زیر هستند.

آقای شریعتی تعبیری دارد که خیلی به دل من نشست است، می گوید دین من اگر دنیای من را آباد نکند آخرت من را هم نمی تواند آباد کند، می گوید دین من اگر عرصه نداشته باشد دنیای من را آباد کند آخرت من را هم آباد نمی کند. لکن البته دقت شود عناصر و مؤلفه های آبادانی دنیا همان چیزهایی که در تفکر مادی اسم آن را آبادانی می گذارند نیست.

مثلاً کمال آقای بهجت را فرض بگیرید، کمال آقای بهجت به چه چیزی می شود؟ به این می شود که تمام چیزهایی که برای من و شما پنهان است برای او شهود دارد. همین را ضرب در مردم کنید، یعنی یک کمال جمعی تاریخی، کمالی خواهد بود که تمام باطنی ها ظاهر شده اند. شما در تمدن غرب نگاه کنید ۹۰ درصد برنامه های تمدن های غرب را الان ساخت مجازی پوشش می دهد. ساخت مجازی، ساخت اعتباری است. یعنی در تمدن مادی، کمال در پروسه های دارد صورت می گیرد که واقع، اعتبار می شود.

در جریان تفکر مادی، بشر به سمت و سویی رفته که الان نیازهای جامعه مادی را -نیازهایی که فکر می کند ضروری است- واقعا در ساخت اعتبار می تواند برطرف کند. یعنی واقع آن اعتباری است. در تفکر دینی اگر دین به آرامش وعده می دهد، آرامش را اعتباری نمی کند، آرامش آن واقعی است. یعنی در مسیر کمال دینی همه چیز تبدیل به واقع می شود. باطن، ظاهر می شود. اعتبار، واقع می شود. در تفکر مادی دقیقاً برعکس این است. حرکت از ظاهر شروع می شود و به باطن ختم می شود. شما الان ببینید در همین فضای هنر چه اتفاقی می افتد، دقیقاً می روید در فضای باطن یعنی آن باطن جایی است که چشم کور است، باطن جایی است که به دلیل ابهامش به دلیل تیرگی به دلیل پوشیدگی و پنهان بودن، شما زبان تفسیر و تأویل پیدا می کنید. الان سینمای معناگرا در دنیای غرب برای چه به وجود می آید؟ یعنی به میزانی که عالم غرب در باطن رفته، هنر آن هم باید هنری باشد که بتواند بیانگر این تیرگی و ابهام باشد. یعنی واژگانی بیابورد که این واژگان بتواند مبهم حرف بزنند، این را شفاف نکنند. سینمای معناگرا اتفاقاً در دنیای غرب زمانی اتفاق می افتد که دنیای غرب فکر می کند که در اوج آن است.

در تفکر دینی دقیقاً عکس این است. یعنی روند تاریخی ما به گونه ای است که چیزهایی که در دوره گذشته برای خیلی ها پنهان بوده غیب بوده، کمال تاریخی برای بشر اتفاق می افتد و آنها رو می آید و ظاهر و آشکار می شود. تا حدود ۱۰۰ سال قبل زیارت جامعه کبیره از مصادیق و متون غلو شیعی در تفکر اهل سنت شمرده می شد، الان به جز شاخه وهابیت و معدودی از آدم های ناصبی به میزانی که عقول اهل سنت رشد کرده، که الان مضامین پنهان و تفصیلی دیروزی زیارت جامعه کبیره را -چون برای آنها آشکار شده- مصداق غلو نمی بینند. عرض کردم در انتها نیز این می شود که حتی در تکوین خداوند در زمین هم باطن ها رو می شود و تمام ذخایر رو می شود.

زمانی که باطل تمام می شود دنیا نیز تمام می شود

حاج آقای محسنی! من دوباره با این فرمایش شما مشکل دارم که می فرمایید در عصر ظهور، طاغوت نیست، به

می کنید که کف دارد حرکت می کند. قرآن می خواهد بفرماید که آب در حال حرکت است.

استاد ما می فرمود برداشت من بیش از این است که قرآن نمی خواهد بگوید ما یک آبی و یک کفی داریم. وقتی آب حرکت می کند کف هم روی آن حرکت می کند. قرآن می خواهد بفرماید که اصلاً وجود کف معلول تموج آب است. یعنی اگر آبی موج نزنند کفی به وجود نمی آید. تورم در جبهه باطل، معلول تکامل در جبهه حق است. جبهه حق تکامل پیدا کرده و جبهه باطل تورم پیدا می کند. بستر کمال من هم همواره مبارزه با آن است. جایی که کل جبهه باطل تمام می شود آن جاست که اصلاً دنیا تمام می شود. در آخر آیت الکرسی داریم که «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ يُخْرِجُوهُمْ مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» این نشان می دهد که در تاریخ هم جبهه حق مشوب (آمیخته) با باطل است و هم جبهه باطل مشوب به حق است. آن وقت مبارزه حق و باطل، اراده های محوری حق و باطل برای این است که جبهه حق را در نور و جبهه باطل را در آن ظلمت خالص کند.

اگر جبهه باطل به وسیله تمدن سازی قدرت نمایی می کند جبهه حق هم از این ابزار استفاده می کند.

ره دار: من ابزار نمی بینم، بستر می بینم.

یعنی هر دو جبهه در بستر تمدنی مبارزه می کنند؟

ره دار: دقیقاً. شما پیچیدگی دنیای باطل را ببینید. یک زمانی بت، بت حسی بود. جلوتر که آمدیم بت عقلی شد، جلوتر که آمدیم بت روحی شد، امروز ترکیبی از حس، عقل و روح برای ما بت سازی می کند. پیچیدگی جریان باطل را ببینید، این پیچیدگی در برابر تکامل ماست.

چه بسا پیچیدگی جبهه باطل اتفاقاً با عدم پیچیدگی جبهه حق، شکست بخورد. چه بسا پیچیدگی باعث ضعف شود. این پیچیدگی که باعث قدرت شده ممکن است باعث ضعف هم بشود. پیچیدگی ممکن است باعث آسیب پذیری هم بشود. چه بسا ما اگر برگردیم به سادگی این سادگی باعث قدرت ما شود.

ره دار: تکامل ما هم اینگونه است. یعنی همچنان که امکان دارد پیچیدگی پاشنه آشیل باطل بشود، تکامل هم پاشنه آشیل ما می شود. به همین علت حسنات الابرار سیئات المقرین است. یعنی خود این بالا رفتن همچنان که از یک حیث منزلت دارد از طرف دیگر هم حجاب ایجاد می کند.

محسنی: من با کلیت فرمایش آقای ره دار موافقم، منتهی یک نکته ای را می خواستم بگویم و آن اینکه سه دسته مانع جلوی راه انسان است. مانع اساسی و آخرین مانعی که از سر راه می رود، مانع نفس است. مانعی که نسبت به نفس ضعیف تر است اما خیلی ظهور و بروز دارد یعنی قادر است انسان را وسوسه کند، شیطان است.

مانعی که از شیطان ضعیف تر است در مانعیت از شیطان ضعیف تر است اما به دلیل اینکه قرین و همنشین انسان است و با انسان همزاد و در اجتماع انسانی است، در مقام حاکمیت قرار می گیرد طاغوت است. این از حیث تأثیرگذاری خطرناک تر است. یعنی نفس خطرناک است، شیطان خطرناک تر است، طاغوت خطرناک تر است.

طاغوت اولیای شیطان هستند، با ظهور امام زمان شیطان هم از بین خواهد رفت چه برسد به طاغوت. چیزی که بعد از امام زمان باقی می ماند نفس است و آن نفس دیگر شاید غیر از این نفسی باشد که ما با آن مواجه هستیم، یعنی یک نفس خیلی خیلی قوی که مانعیت آن هم خیلی بیشتر

حسب تقریر من آن لحظه ای که در روی زمین دیگر هیچ طاغوتی نیست لحظه صور اسرافیل است. یعنی زمانی که باطل تمام می شود دنیا نیز تمام می شود.

ره دار: شهید آوینی کمال را در بستر مبارزه رقم می زند و می گوید اصلاً شما قدم از قدم نمی توانید قرب پیدا کنید الا اینکه از معبر یک مبارزه بیابید و چون خداوند در هیچ شرایطی نمی خواسته مسیر کمال و تقرب شما را سد کند، باید برای شما در درون شما یک دشمنی می ساخت اتفاقاً دلیل خود را از کلام شهید آوینی گرفتم. شهید آوینی کمال را در بستر مبارزه رقم می زند و می گوید اصلاً شما نمی توانید قرب پیدا کنید الا اینکه از معبر یک مبارزه بیابید و چون خداوند در هیچ شرایطی نمی خواسته مسیر کمال و تقرب شما را سد کند، باید برای شما در درون شما یک دشمنی می ساخت. نفس اماره را خدا در وجود ما گذاشته که شما در هر زمان در هر مکان با آن مبارزه بکنید.

جبهه حق تکامل پیدا می کند، جبهه باطل، متورم می شود

کمال از طریق مبارزه رقم می خورد. کمال در مقیاس تاریخی و مقیاس جمعی اینگونه نیست که همیشه باطنی باشد. عرض کردم دشمنان رو می آیند، لکن من معتقد هستم در تاریخ، جبهه حق تکامل پیدا می کند و جبهه باطل تورم پیدا می کند. تورم بسط عرضی است و تکامل بسط طولی است. یعنی به موازات تکامل حق جبهه باطل تورم پیدا می کند.

البته تورم باطل معلول تکامل حق است. اصلاً کاملاً به تبع آن است دو مثال بزنم: زمانی که فردی ورزش رزمی را آغاز می کند اوایل کار، استاد او را با یک رقیب مواجه می کرد. بعد با دو رقیب، بعد با سه رقیب و... ما فکر می کنیم این رقیب هستند که فرد را رشد می دهند. اما اینکه رقبای فرد زیاده تر می شوند معلول رشد اوست. چون او رشد کرده است استاد می گوید باید با دو نفر بجنگد و چون فرد بزرگتر و قوی تر می شود تعداد رقبای بیشتر می شود. در مبارزه جبهه حق و باطل هم همین است. من اول با یک ابلیس مبارزه می کنم و وقتی او را شکست دهم، یک قدم جلو می روم. لذا قدم بعدی را بخواهم به سمت خدا بروم خدا باید دو ابلیس را با من مواجه کند. در روایات داریم خلقت ابلیس منت خداوند بر جریان حق است و این امر به این علت است که با خلقت ابلاسه، بستر و امکان تقرب جریان ایمانی درست می شود.

یکی از اساتید ما می گفت در این آیه قرآن که می فرماید باطل آن کف روی آب است، ظاهر قضیه چنین برداشت می شود که انگار ما یک آبی داریم و یک کفی که روی آن است و بعد قرآن می خواهد بفرماید که چون این آب دارد حرکت می کند، اصل حرکت برای آب است و شما فکر

تمدن که دیگر این استقرار آن استقرار دعوت به چسبیدن به زمین و «ناقلتم الی الارض» نیست، قبول می‌کنم که دین حتما چنین کارایی را دارد که کارآمد باشد و به قول شما تمدن به وجود بیآورد.

|| با توجه به مفهوم کنونی تمدن، آیا دین مثل این تمدن، تمدنی می‌سازد؟

دقیقا ماجرا این است که با توجه به مفهومی که از این تمدن الان داریم و گرفتاری که با این تمدن داریم آیا دین مثل این تمدن، تمدن می‌سازد؟ وقتی که اهداف فرق می‌کند وقتی که غایات تفاوت می‌کند وقتی که شما انسانی را که تعریف می‌کنید، غایاتی که از انسان سراغ دارید، محقق می‌شود، واقعا آن چیزی که در خارج از مناسبات انسانی، از معماری و شهرسازی، از تأسیسات تمدنی مثل سینما، اینترنت، آموزش عالی و... اکنون وجود دارد، در این تمدن نوین آیا اینها به این صورت وجود خواهد داشت؟ یعنی ماجرای ما دغدغه اداره کردن همین چیزهایی که وجود دارد منتهی با یک غایت دیگری است؟

|| شما می‌فرمایید اینکه آیا اسلام امکان و توانایی تمدن سازی دارد یا اینکه آیا سودای تمدن سازی هم دارد متفاوت است. دوم اینکه اگر سودای تمدن دارد آن تمدن همین تمدن ظاهری موجود نیست که فقط قرار است ما آن را اداره کنیم.

محسنی: اسلام برای هر عصری توانایی اداره جوامع انسانی را دارد، ولی آیا بناسط جوامع انسانی به این شکل و شمایل که فعلا می‌بینیم باشد، یا اینکه نه اسلام جامعه متناسب با خودش را برقرار خواهد کرد؟

|| من دقیقا سوالی که از آقای رهدار می‌خواستم پیرسم همین است. آقای محسنی در اول بحث گفتند ما همواره مفهوم تمدن را با گزینه‌هایی مثل مادیت، نظم، شهر، پیچیدگی و... فهمیدیم بنابراین چون با اینها مترادف شده اند، گاهی اوقات دچار اشکال می‌کنند. آیا ما دقیقا می‌خواهیم همین را ادامه بدهیم و ما هم می‌خواهیم پیچیدگی ایجاد کنیم؟ یک مثال بارزی که وجود دارد معماری و شهرسازی است. مثلا من خودم از آقای میرشکاک شنیدم که می‌گفتند معماری اسلامی نداریم. الگوی معماری اسلامی خانه خدا کعبه است که یک معکب است. معماری اسلامی اگر بخواهد الگویی داشته باشد خانه کعبه الگوی آن است که یک معکب است. از وقتی که بحث توسعه حرم امام پیش آمد خودتان دیدید در فضای مجازی یک بحثی پیش آمد که چرا حرم امام را آنقدر مجلل ساخته‌اند اگر امام خودش زنده بود چه کار می‌کرد؟ خوب مگر شما سودای تمدن نوین اسلامی ندارید؟ خب این هم جزئی از تمدن نوین اسلامی است. چطور بناهایی صفوی را که می‌بینیم از آن به عنوان دستاوردهای تمدنی در معماری تجلیل می‌کنیم؟ خب جمهوری اسلامی هم مثل صفویه تمدن به پا کرده است! چرا به جمهوری اسلامی که می‌رسد تمدن سازی بد است بعد به صفویه که می‌رسد خوب؟ آیا آن چیزی که امروز به عنوان میراث تمدن اسلامی به ما رسیده اساسا مورد تأیید اسلام است؟ آیا واقعا اینها تمدن اسلامی هستند؟ من احتمال می‌دهم که آقای محسنی اینها را هم ثمره طاغوت بدانند.

زمینی طاغوت از بین می‌رود و بعد هم چون شیطان در زمین بدون اولیا می‌شود، خودش با لشکری از اجنه به جنگ امام زمان می‌آید. آنها در جنگ دیگری شکست می‌خورند که آنجا دیگر حاکمیت، حاکمیت حق است و جریان، جریان حق است و مردم رشد خیلی زیادتری کردند که شبیه چیزی که زمان حضرت سلیمان وجود داشت، قدرت جنگیدن با اجنه را دارند.

در مورد سینما هم باید بگویم ما با یک پدیده تمدنی مواجه هستیم به نام سینما. آیا این سینما به غایت حاکمیت جهانی صالحان می‌تواند مدد برساند؟ بله قطعاً؛ از چه راهی؟ اگر راه این قضیه مدرسانی سینما به حاکمیت جبهه حق این است که خرق حجاب تکنیک شود، با آن مخالفی ندارم.

متمنهای مراتب می‌خواهم این را هم خدمتتان بگویم که من قبول دارم که در طول تاریخ جریان حق و باطل هیچ وقت جریان خالصی نبوده است. این را هم قبول دارم که همیشه این جریانات مشوب حق و باطل بوده ولی در پایان تاریخ قطور می‌شود؟ بحث سر همین است. به ذهن می‌رسد که در طول تاریخ حرف شما درست است ولی در پایان تاریخ دیگر اینگونه نخواهد بود همه اینها ربطش به



قصه تمدن چیست؟ ما اساسا الان در یک زمینه بکری با بحث تمدن برخورد نمی‌کنیم. عمق وجود ما وابسته به چیزی است با عنوان «تمدن غربی». تمدن مادی، نمورها و فرعونها و... را کنار بگذارید. ما الان با یک پیچیدگی مواجه هستیم. فرعونیت فرعون یعنی داعیه «نا ربکم الاعلی» مربوط به فرعون نیست. تقریبا تمام اینها بشر با امکانات تمدنی که دارند این داعیه «نا ربکم الاعلی» در آنها نهاده شده است. بدون اینکه خودشان هم بفهمند که همچین چیزی هم وجود دارد، ما با همچین زمینه‌ای مواجه هستیم.

محسنی: دوستانی که حرف از تمدن نوین می‌زنند بیشتر فرمایش آنها مربوط به کارآمدی است. می‌گویند که دین قابلیت این را دارد که تمدن برقرار کند چطور باطل و الحاد، تمدن اینچینی بنا کرده است. قطعا دین می‌تواند تمدن بنا کند، این را در مورد توانایی می‌گویند. من در این جهت با تنزل از آن معنای تمدن که گفتیم دعوت به استقرار می‌کند و با تغییر و تحول در معنای

از این حالتی است که الان ما با آن مواجه هستیم، بنابراین چیزی از لطف خدا کم نمی‌شود. در آن دستگاه احسن الهی که باید مانعی وجود داشته باشد تا رشد اتفاق بیافتد، آن نقش مانع را بعد از ظهور حتی در دوران رجعت، نفس ایفا می‌کند. بنابراین جایگاه رشد برای بشر همیشه تا قیام قیامت باقی است، منتهی چه کسی گفته باید حتما سه مانع باشد؟ وقتی که شما آنقدر قوی شدید که از مانع طاغوت گذر کردید، دیگر چه نیازی به مانع طاغوت است؟

رهدار: اصلا مانع طاغوت هست و این مانع، حضرت امام زمان را شهید می‌کند. محسنی: طاغوت، اولیای شیطان روی زمین هستند که وجه حاکمیت پیدا می‌کنند. حالا شما باید بگویید که طاغوتی حکومت امام زمان را از بین می‌برد یا یک نفس خبیثی امام زمان را از بین می‌برد.

طاغوت یک جریان حاکمیتی است. اولین طاغوت، شیطان است ولی ما در اینجا به شیطان نمی‌گوییم طاغوت. او الهام دهنده طاغوت است. این جریان حاکم را می‌گوییم طاغوت «و من یکفر بالطاغوت» معنایش این نیست که از این طاغوتی که ما می‌گوییم فقط گذر کند بلکه از

مفهوم طاغی باید گذر کند که شیطان و نفس هم هست. در آن معنایی که می‌گوید «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى» یعنی بر تمام موانع غلبه پیدا کرده باشد و کفر به تمام موانع پیدا کرده باشد، اعم از نفسی که طاغی است، شیطانی که تجلی طغیان است و طاغوتی که ملهم از شیطان است. ولی وقتی که می‌گوییم آن وقت طاغوت نیست منظورمان این نیست که نفس خبیثی که یاغی است وجود ندارد. جریان طاغوت به عنوان حاکمیت دیگر در مقابل امام زمان نیست.

جریان طاغوت در مقابل امام زمان بوده، با ظهور امام زمان و با جنگی که امام زمان با تمام مفهوم و مصداق طاغوت برقرار می‌کند و بشریت هم پشت امام زمان هستند و آمادگی از بین بردن طاغوت را دارند طاغوت از بین می‌رود. طاغوت به معنای حاکمیت جریان طاغوت از بین می‌رود. طاغی به معنای نفس طاغی وجود دارد. شیطان هم از بین می‌رود اینکه نص صریح قرآن است «الی یوم وقت معلوم» تفسیرش در روایات این است که در زمان ظهور است که شیطان از بین می‌رود. رهدار: چه زمانی؟ ابتدای ظهور؟

محسنی: نه؛ ظهور که واقع می‌شود اول آن جنگی که در آن ۱۵ سال انجام می‌شود، طاغوت به مفهوم حاکمیت



تمدن اسلامی بساطت اولیه مسجد پیامبر و کعبه را به هم میزند

رهدار: من فکر می‌کنم که حضرت عالی می‌خواستید این سوال را طرح کنید که آیا تمدن اسلامی قرار است آن بساطت مسجد پیغمبر را و آن بساطت کعبه را بهم بزند؟ من می‌گویم بله؛ آن را قرار است بهم بزند. پیغمبر خاتم در آغاز تمدن است و اساسا من معتقد هستم وضع مدینه‌النبی وضع تمدنی نیست، وضع فرهنگی است یعنی فرهنگ اسلام است.

مدینه‌النبی، مضغه (مرحله‌ای از مراحل رشد نطفه) تمدن اسلامی است. قرار نیست ما در آن بساطت بمانیم. ساختار وجودی انسان باید خود را با ساختار تکوین بیرونی هماهنگ کند. کمال یعنی هماهنگی درون و بیرون. این تفاوت ما در نسبت با تبعیت با رویکرد غرب است. لذا غرب می‌گوید کمال من با جعل قانون در طبیعت رقم می‌خورد. می‌گوید تا کنون عالم را تفسیر می‌کردیم از این به بعد باید تغییر بدهیم. کمال در عالم دینی با جعل قانون رقم نمی‌خورد بلکه با کشف قانون رقم می‌خورد. انگار نظام احسن الهی تمام ودایع کمال در آن قرار دارد و کافی است یک جریانی بیاید این درون و بیرون ما را هماهنگ کند.

|| یعنی در واقع معتقدید با تمدن نوین اسلامی وضع فرهنگ و تمدن از آن بساطت و سادگی خارج می‌شود.

رهدار: قطعا خارج می‌شود. از توصیفی که ده قرن قبل در حوزه انسان شناسی فلسفی از انسان می‌کردیم، چه می‌فهمیدیم؟ از پیچیدگی‌های الان او چه می‌فهمیم؟ ده قرن قبل می‌فهمیدیم که در هر ثانیه نزدیک ۴۰ میلیارد فکت در ذهن ما جابجا می‌شود تا یک کاراکتر فهم تولید شود؛ نمی‌فهمیدیم؛ الان اینها برای ما در حال رو شدن است. همین مقدار پیچیدگی با یک درصد متناسبی در تکوین باید گره بخورد.

مثل اینکه بچه اول دبستانی یک ماه با آقای بهجت زندگی کند، اصلا نمی‌فهمد، اصلا درون این بچه با بیرون یعنی آقای بهجت تناسب ندارد. در مقابل آقای بهجت باید یک کسی را بگذاریم که حداقل اگر شاگرد پایین تر هم باشد حد سؤالات او سؤالاتی باشد که بتواند آقای بهجت را به استنتاج بکشاند.

قطعا این پیچیدگی باید بیاید. لکن در این پیچیدگی‌ها ممکن است شما مسئله‌ای در ذهنتان بیاید که با مفهومی مثل زهد و قناعت مواجه شوید. شهید آوینی عکس اینها را در جریان غرب توضیح می‌دهد و وقتی مسئله مصرف را مطرح کرد چنین برداشت می‌شود که اگر مصرف در آن مقدار بد است، در آن طرف مقابل، مفهوم زهد و قناعت را باید بیاوریم. یعنی اگر تمدن غرب از مجرای تولید انبوه و مصرف انبوه خودش را به کمال می‌رساند، تمدنی که رقیب اوست از مجرای زهد و قناعت باید خودش را به تکامل برساند که خروجی عینی و برونی آن می‌شود بساطت. بنده بر این باور نیستم.

|| منظور شما این است که پیچیدگی، ضروری تکامل است و ضرورتاً قرار نیست تمدن اسلامی به دنبال بساطت و زهد باشد؟

رهدار: دقیقا. مرحوم آقای صفایی حائری در کتاب سازندگی خود می‌فرماید که اول زهد اسلامی مدل رهبانیت نیست. زهد اسلامی از جنس اخذ است. «خذا من ممر کم لمقر کم» ایشان به همین روایت اشاره می‌کند. اصلا در این خذا نگفتند کم بردارید، گفتند شما تا جایی که راه دارد، بردارید. لکن با مدیریتی که می‌کند می‌گوید بفهم جایی که داری می‌روی مثلا سرد است از اینجا با خودت لباس گرم بردار. روایتی از امام علی (ع) داریم که می‌فرماید دنیا مثل خورشید است، اگر به آن نگاه کنید کور می‌شوید و اگر

شما دعوی دعوت دینی دارید در حالی که از این لباس‌های گران قیمت به تن می‌کنید؟ خودش به حالت خرقه پوش نزد حضرت آمده بود. حضرت فرمود می‌دانی تفاوت من با تو چیست؟ فرمود زیر پیراهن خود را در بیآور! این ظاهر خرقه پوش را برای مردم پوشیدی زیر آن چیزی پوشیدی که بدنت را اذیت نکند، حالا بیا زیر پیراهن من را ببین، من هم این را برای مردم پوشیدم که فکر نکنند که زهد و تقوا در این است که مثلا چیز خشن بپوشم ولی آن چیزی که در زیر پوشیدم کاملا خلاف توست.

معنای این دلبستگی و عدم دلبستگی به دیاست. زهد و تقوا به مناسبت خودش است. منتهی چگونه استفاده می‌شود؟ آیا جامعه زاهدانه‌ای درست کنیم که مثلا فرض کنید از این مظاهر تکنولوژی چیزی در آن نیست؟ حد استفاده چیست؟

محسنی: انسانی تربیت می‌شود که اولاً وابسته نیست ثانیاً دلبسته نیست ثالثاً حتی بیرونش هم مثل آن چیزی که احتیاج دارد شکل می‌گیرد. یعنی دلیل بر این نمی‌شود که حالا که ۲۷ علم برای او آشکار شده یک جهان بسیار بسیار پیچیده‌تری از جهان تکنولوژی فعلی داشته باشد لذا انسانی تربیت می‌شود که اولاً وابسته نیست، ثانیاً دلبسته نیست، ثالثاً حتی بیرونش هم مثل آن چیزی که احتیاج دارد شکل می‌گیرد. یعنی دلیل بر این نمی‌شود که حالا که ۲۷ علم برای او آشکار شده یک جهان بسیار بسیار پیچیده‌تری از جهان تکنولوژی فعلی داشته باشد. من قضاوتی ندارم که الان اگر سطح رفاه و تکنولوژی، ده است، آن وقت سطح رفاه از طریق همین تکنولوژی مثلا به ۸۰ می‌رسد. اصلا من چنین تصویری در این مورد ندارم.

نسبت انسان با ماده، با رفاه و با حقیقت عوض می‌شود. الان چرا این عالم گسترده، اینگونه وجود دارد؟ به خاطر نیاز انسان و وابستگی انسان است. آن وقت عالم چه شکلی خواهد شد؟ به هر صورتی که انسان تغییر کند، متناسب با آن انسان تغییر می‌کند. چه شکلی؟ نمی‌دانم. ولی من می‌دانم زهد و قناعت جزء فضایل این انسان است. عالم بیرون چه شکلی خواهد شد؟ نمی‌دانم و اصلا قضاوتی هم نمی‌کنم.

به جای اینکه بگویم تکنولوژی آن قدر پیشرفت می‌کند و رفاه آن قدر بالا می‌رود، قاعده آن را می‌گوییم. می‌گوییم نسبت بین این تکنولوژی و این نیاز الان وجود دارد آن وقت وقتی که انسان تغییر کرد نیازهای او هم به همان نسبت تغییر خواهد کرد. اگر زهد و قناعت موضوعیت دارد، متناسب با زهد و قناعت جامعه هم ساخته می‌شود.

رهدار: ببینید انسان مادی وقتی در بستر کثرتی از مادیات قرار می‌گیرد به ابتهاجی دست می‌یابد. یک بهجتی دارد و کیف می‌کند. درست در همین لحظه یک انسان مؤمن و

با آن نگاه کنید می‌بینید، اصلا نگفتند که دنیا را نداشته باش می‌گوید خیره دنیا نشو. مثل چراغ قوه، چراغ قوه را در چشمت روشن کنی نمی‌بینی ولی چراغ قوه در دستت باشد می‌بینی.

من در بحث عرفان حرف‌های دیگری دارم چون معتقدم جریان عرفان اسلامی جریان انحراف حرکت اهل بیت در تاریخ بوده است. لکن در همین مجرای عرفانی که ما داشتیم، چقدر عارفان پولدار داشتیم. می‌خواهم بگویم قطعا در تمدن اسلامی بساطت، تبدیل به پیچیدگی می‌شود و این پیچیدگی هم سرمایه حرکت به بالاست. فرض کنید با تیر و کمان می‌خواهید یک چیزی را بزنید ببینید چقدر بسیط است، لکن اوج شما هم مثلا ۵۰ متر است. یک وقت موشک قاره‌پیما می‌خواهید بسازید قاره پیما را که با تیر کمان نمی‌توانید رها کنید، پیچیدگی می‌خواهد. حرکت عمودی، حرکت تکاملی، مقتضی خروج بساطت به پیچیدگی است.

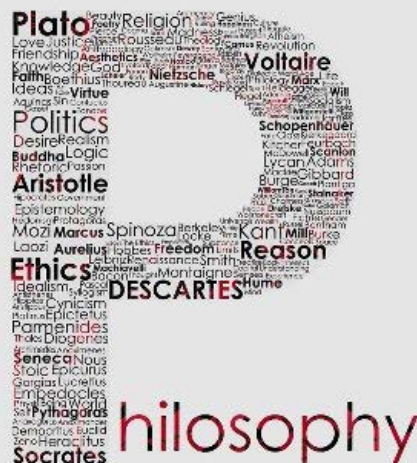
پیچیدگی فقط در خصوص ابزار رخ نمی‌دهد

ما فقط پیچیدگی ابزار را نبینیم. در تکامل دو اتفاق می‌افتد؛ تکامل دینی مثل تکامل تحصیلی است. در تکامل تحصیلی چه اتفاقی می‌افتد؟ مسئله‌های راهنمایی از مسئله‌های دبستان پیچیده‌تر و سخت‌تر است. همین طور مسئله‌ها تا دکتری پیچیده‌تر می‌شود. اما این تنها اتفاق نیست یک اتفاق دیگر هم وجود دارد که ذهن دانش آموز راهنمایی هم از ذهن دانش آموز دبستان بابت ادراک بالاتر است. یعنی فقط مسئله سخت‌تر نشده انسانی هم که با مسئله مواجه می‌شود هم پیچیده‌تر شده است.

جریان استکمال دینی هم همینگونه است. استکمال، پیچیدگی می‌خواهد لکن این پیچیدگی فقط پیچیدگی ابزاری نیست، پیچیدگی خود انسان، قوت ادراک انسان، اشراف انسان به این پیچیدگی، همه را در نظر بگیرید آن وقت تناسب می‌دهیم.

محسنی: من حرف آقای رهدار را در این بخش کاملا قبول دارم، منتهای مراتب یک بحث تکمیلی دارم. چیزی که الان از علم نزد ماست در نسبت آن چیزی که در زمان ظهور به ما می‌رسد، نسبت ۲۷ و ۲ است. یعنی اگر دو حرف از علم برای شما آشکار شده، آن وقت ۲۷ حرف آن آشکار می‌شود. ببینید این دو حرف چه پیچیدگی و چه عظمتی در عالم پدید آورده، ۲۷ حرف دیگر بیاید چه اتفاقی می‌افتد؟ انسان هم به همان نسبت بزرگتر و پر ظرفیت‌تر شده و ظرفیت وجودی او توسعه بیشتری پیدا می‌کند.

این حرف درست است، منتهی قطعا در مقابل اسراف، راهکار، زهد و قناعت است. اما معنای زهد و قناعت چیست؟ شخصی نزد امام جعفر صادق (ع) آمده و گفت



هم اندیشی فلسفی؛

فلسفه ورزشی چیست؟/

گام های استخراج مولفه های فلسفه ورزشی

سحرسلطانی

نوع عشق است، شور و حالتی که شما عاشق چیزی هستید و با همه وجود به آن تمایل دارید و وجود شما سرشار از لذت قرار گرفتن در فرایند دانستن می شود.

فلسفیدن عشق به دانایی به شکل روشمند است

البته از این پس است که انواع دانستن طرح می شود (به ویژه از طرف ارسطو) و اینکه هر دانستنی؛ دانستن مطلوب نیست. فلسفیدن عشق به دانایی به شکل روشمند است. اکنون و با نگرستن از پس تاریخ فلسفه این اندیشیدن مطلوب به زعم من با لفظ «رادیكال» می تواند فهمیده شود، هر آنچه تا امروز دیگران گفته اند را به کناری بگذار و نقطه مقابل آن را ببین؛ اینکه نقطه مقابل هر چیز چگونه فهمیده می شود را می توان چگونگی فلسفیدن نامید. قانیدی: پس فلسفیدن به زعم شما به معنای ریاضیاتی نزدیک می شود، «آزاد کردن»؟ هر چیزی در زیر رادیكال برود و ریشه اش آزاد شود.

منصوریان: از لحظه ای که درباره چیستی و چگونگی رخدادها و پدیده های زندگی و درباره سرشت و سرنوشت خودمان فکر می کنیم، فلسفیدن آغاز می شود. تفکر فلسفی می تواند شکل ها و شیوه های متفاوتی داشته باشد. برای تبیین این موضوع به یکی از مفاهیم بنیادین رشته خودم استناد می کنم.

در رشته تخصصی ام - علم اطلاعات و دانش شناسی - وقتی می خواهیم مفهوم «اطلاعات» را به عنوان درون مایه اصلی این رشته تعریف کنیم، گاه آن را به مثابه «فرایند» می بینیم و گاه به مثابه «فرآورده». زیرا فرایند آگاه شدن و به شناخت رسیدن نوعی اطلاعات است و محصول آن که می تواند به صورت کتاب، یادداشت، مقاله، شعر یا هر سند دیگری باشد، نیز فرآورده هایی خواهند بود که هر یک منبع اطلاعاتی تلقی می شوند. اگر فرایند اندیشیدن با هدف رسیدن به آگاهی و همراه با تأمل، درنگ و تفکر انتقادی باشد «فلسفه ورزشی» رخ می دهد. مهمترین فرآورده های این فرایند هم تا امروز «آراء فیلسوفان» است.

فرایند فلسفه ورزشی می تواند مستقل از آراء فیلسوفان باشد

به سخنی دیگر، برای قرار گرفتن در فرایند فلسفه ورزشی بهره گیری از فرآورده های پیشین به کار می آید. اما بدون

جای خالی گفتگوهای علمی و رو در رو در دانشگاه ها بین استادان و دانشجویان هر رشته به وضوح دیده می شود، بی خبری اساتید از تالیفات و آرای یکدیگر در موضوعات مشترک و عدم هم سخنی میان آنان، دغدغه ای بود که ما را بر آن داشت که حلقه ای برای هم اندیشی فلسفی تشکیل دهیم.

اولین نشست این حلقه هم اندیشی با حضور یحیی قائدی و سعید ضرغامی، دانشیاران گروه فلسفه تعلیم و تربیت و یزدان منصوریان، دانشیار گروه علم اطلاعات و دانش شناسی دانشگاه خوارزمی با موضوع «فلسفه ورزشی چیست؟» برگزار شد. خبرگزاری مهر بنا دارد، این سلسله هم اندیشی ها را برای علاقمندان به مباحث فلسفی و تربیتی امروز ایران منتشر کند.

در نشست آتی به سراغ شرایط و مولفه های فلسفه ورزشی می رویم و مفهوم آزادی را به عنوان نخستین پیش شرط واکاوی خواهیم کرد.

گزارش اولین نشست این حلقه هم اندیشی پیش روی شماست؛

بر اساس پیشنهاد دکتر ضرغامی با مفهوم فلسفه ورزشی آغاز می کنیم. فلسفه ورزشی چیست؟

ضرغامی: این سوال که «فلسفه ورزشی چیست؟» یا به تعبیر من «فلسفیدن چیست؟» را باید بر مبنای کاربرد واژه فلسفیدن و فلسفه ها در طول تاریخ و تحولاتشان تعریف کرد، از این رو باید تاریخ فلسفه را بررسی کنیم و ببینیم چه رخ داد که این واژه پدید آمد؟

به عبارت دیگر این کاربرد را باید در اندیشه فلاسفه باستان بررسی کرد و بعد تحولاتی که این مفهوم در طول تاریخ سپری کرده را نیز مد نظر داشت، هرچند به زعم من ماهیت فلسفه ناظر به ماهیتی یگانه است اگر بخواهیم پیرو همین مقدمه فلسفیدن را تعریف کنم، فلسفیدن همان فیلاسوفیا و دوستداری دانش است. البته این دوستداری صرفاً منطقی نیست، چون منطق ارسطویی هنوز صورت بندی نشده است بلکه از

دین دار رفته لباس رزم پوشیده و در راه خدا جهاد می کند و به ظاهر بدترین سختی ها را هم تحمل می کند. اما در حالی که بدترین سختی ها را تحمل می کند، شدت ابتهاج این آدم چه بسا بیشتر از فردی است که در کثرتی از مادیات قرار گرفته است. اینکه می گویند نسبت انسان با ماده عوض می شود، این اتفاق می افتد، ای بسا ممکن است آن چیزهای مادی را نداشته باشیم در عین حال اثر آن و بهجت آن را داشته باشیم.

|| آقای محسنی به عنوان سوال آخر، شما فکر نمی کنید که اساساً اینکه ما بگوییم که اسلام بنای تمدن سازی ندارد و به دنبال استقرار و آبادی دنیا نیست، با توجه به آن تعبیری که آقای رهدار از شریعتی گفتند که دینی که نتواند دنیای مرا آباد کند آخرت مرا هم آباد نخواهد کرد، این خودش به نوعی سکولاریزم به آن معنی جدایی دین از دنیا است؟

محسنی: نگاه کنید همه چیز دایره مدار تحول بشر است. همین مثالی که در مورد یک مجاهد راه خدا با سختی های ظاهری که دارد می کشد و یک کسی که در رفاه است را بررسی کنیم. نتیجه آن رفاه چیست؟ اگر نتیجه آن رفاه آرامش و ابتهاج روحی باشد و نتیجه این، ابتهاج بیشتر باشد، ظاهر آن با همدیگر سنخیت ندارد.

شما می خواهید بگویید که اگر شما داعیه این را دارید که همه را به قناعت دعوت کنید و نهایتاً عالمی هم متناسب با قناعت بسازید خیلی کار بزرگی نیست. بله؛ ما بنا نداریم که یک عالم خیلی مرفه بسازیم ولی ضرورت زندگی در این عالم ما را نباید از رشد باز دارد.

قدر ضرورت دارد به مسائل مادی خود پردازیم ولی از رشدمان غافل نشویم؟ به همان قدر به آن می پردازیم. حدی دارد؛ بله حدی دارد و کاملاً حد آن مشخص است. حد نهایی را چه کسی مشخص می کند؟ آنچه که از لحاظ معرفتی حد نهایی را مشخص می کند رشد انسان است. هرچه با این رشد منافات داشته باشد کنار زده می شود. نه اینکه از باب حکومت و حاکمیت کنار می زنند، بلکه از باب خواست مردم کنار زده می شود و مردم نمی خواهند. فلذا اصلاً مساله، جدایی کردن دین و دنیا و سکولاریسم نیست بلکه اصلاً این رشد اگر محقق شود، خود مردم غرق شدن در مادیات را پس می زنند. یعنی کسی اصلاً نیازمند نیست که شما بروید به تأمین این نیازها بپردازید و وظیفه خود را تأمین این گونه نیازها بدانید.

در آن صورت آن چیزی که مردم از حکومت درخواست می کنند این است که موانع رشد را از جلوی راه کنار بزنید. اگر می خواهید فقر حاکم شود و فقر از رشد جلوگیری کند و فقر مبنای بزهکاری در جامعه بشود. حاکمیت باید فقر را از بین ببرد، نه از باب اینکه ثروت خیلی خوب است و فقر خیلی بد است، از باب این است که فقر منافات با رشد دارد. اگر یک وقتی ثروت و رفاه در جامعه آنقدر زیاد شد که جلوی رشد را گرفت، اینجا کار حاکمیت چیست؟ کاملاً برعکس است. یعنی آن چیزی که اینجا مبنای قرار می گیرد، رشد انسان است.



آن نیز ممکن است. به سخنی دیگر، فرایند فلسفه‌ورزی می‌تواند مستقل از آراء فیلسوفان باشد. اما با استناد به میراث متفکران پیشین، انتظار داریم این فرایند از انسجام و دوام بیشتری برخوردار باشد.

اساساً، فلسفه‌ورزی راهی برای نزدیک شدن به «خرد خودبنیاد» است و «تفکر انتقادی» و «آگاهی‌رهای بخش» در سرشت فلسفه ورزی وجود دارد. ضمن آنکه اجازه می‌خواهم بر یک نکته نیز تأکید کنم زمانی که صحبت از فراورده فلسفی می‌شود، منظور «نتیجه قطعی و نهایی» نیست. زیرا فلسفه‌ورزی قدم نهادن در راه بی پایان فلسفه است.

راهی که منزلگاه‌هایی در مسیر دارد، اما نمی‌توان مقصدی نهایی برایش متصور شد. جز این باشد سفر ما منجر به سکون و توقف در یکی از «مکاتب فلسفی» یا «اردوگاه‌های ایدئولوژیک» می‌شود و حرکت فلسفه‌ورزانه به پایان می‌رسد. گویی مسافر این مسیر در باتلاقی به دام می‌افتد که بیرون آمدن از آن به سادگی ممکن نیست.

سقراط، نخست آموزگار فلسفه ورزی ناب

به تاریخ فلسفه که می‌نگریم به نظرم نخستین آموزگار فلسفه‌ورزی ناب «سقراط» است. سقراط نه تنها با پرسش‌های بنیادین و اندیشه‌های ارزشمند خود، بلکه با چگونه زیستن و چگونه مردن خویش به بشریت درس فلسفه‌ورزی آموخت.

در کتابی که اخیراً با عنوان «فلسفه‌ای برای زندگی: روایتی زیستن در دنیای امروز» اثر ویلیام اروین می‌خواندم، نویسنده می‌گوید: پیش از سقراط فلسفه آب باریکه‌ای بیش نبود و پس از او به رودی خروشان تبدیل شد که همچنان می‌خروشد. بنابراین، «گفتگوی سقراطی» موتور محرکه فرایند مستمر و بی‌پایان فلسفه ورزی است.

قائدی: می‌خواهم با اتصال دو مفهومی که دکتر ضرغامی و دکتر منصوریان شرح داده اند آغاز کنم و در ادامه مفهوم مورد نظر خود را تبیین کنم. شاید مفهوم فلسفه ورزی و اینکه اینگونه مورد تأکید و اهمیت واقع می‌شود به این دلیل بوده که فلسفه و فلسفه ورزی به آن مسیری که باید در طول تاریخ طی می‌کرده نرفته است. پس باید نگاهی به تاریخ انداخت، فلسفه صرفاً آرای فلسفی نیست و تقریباً قاطبه فلاسفه اذعان می‌کنند که به سقراط و روش فلسفه ورزی او متعهدند. چه اتفاقی افتاد در دوره‌هایی از تاریخ فلسفه، این روند پی گرفته نشد و تبعات اجتماعی آن ایجاد شد؟ قطعاً آرای فیلسوفان نتیجه فلسفه ورزی است؛ اما چرا در ادواری از تاریخ فلسفه، نتایج آن در تقابل زندگی اجتماعی قرار گرفت.

در فلسفه ورزی رفتن راه اولویت دارد یا نتیجه؟

از دوگانه فرایند و فراورده یا فلسفه و تفلسف حرف زدیم اما سوال این است: در پیوند با آموزش فلسفه ورزی باید نحوه رفتن و راه را در اولویت قرار داد یا نتیجه و نهایت را؟ به زعم من رفتن اولویت دارد و فلسفه ورزی یعنی رفتن. به نظر افلاطون ما همواره در هر جایی که هستیم یعنی به مقصد رسیده ایم پس مقاصد مدام قابل دسترسی است و آنچه او از دیدگاه سقراط طرح کرده است اتفاقاً رفتن مداوم است. همین که ما ایده‌ای را عرضه می‌کنیم یعنی در حال ارزیابی داشته‌های فکری هستیم و در این مسیر فلسفه ورزانه قرار گرفته ایم.

همه ما آرای داریم که تغییرش می‌دهیم؛ بالا و پایین می‌کنیم خوداصلاحی می‌کنیم و ... پس فلسفه ورزی مسیری است که فرد بر بنیاد روش‌های درونی و خردمندانه برای واکاوی امور مختلف طی می‌کند، «رادیکالی» که دکتر ضرغامی عنوان کرده اند در همین تعریف می‌گنجد چیزی که من آن را self-dialectic یا واکاوی با خود می‌نامم،

به باور من بسیاری از فلاسفه کسی را درون خود نشانده اند و شروع به گفتگو با او کرده اند.

این یک نفر فرضی نظر مخالف داشته و سعی فیلسوف بر این بوده که در این روند گفتگو با خود، به چالش با ایده خود بپردازد و از منظرهای مختلف به وارسی ایده اهتمام کند، همین کاری که افلاطون با سقراط تاریخی کرده است؛ بلکه برای طی کردن یک مسیر مثلاً رفتن به شیراز باید راه و نقشه خوانی را بلد باشی، رانندگی، کار با ماشین یا ایستگاه‌ها و زبان مسیر ... تصمیم‌گیری گام مهمی است اما کافی نیست برای فلسفه ورزی مجموعه‌ای از امور لازم است. این رفتن در راه و سفر یک استعاره است، حقیقتی برای دست‌یابی باید وجود دارد اما هیچ گاه تام و تمام بدان نخواهیم رسید. P۴C هم در چنین سردرگمی است اینکه غایتی هست یا در حال رفتن برای کسب آن غایتیم.

ارجحیت فلسفه ورزی بر فلسفیدن

ضرغامی: مشتاقم یک بار دیگر به خود واژه «فلسفه ورزی» باز گردیم، لفظ ورزیدن وقتی کنار فلسفه می‌آید چه ویژگی دارد که بر «فلسفیدن» ارجحیت می‌یابد؟ فلسفیدن فعل فیلسوفیاست و در خود معنای ورزیدگی دارد.

قائدی: این مشکل از زمان دفاع از تز دکتری تا هفت هشت سال بعد درگیری من بوده است، در متون اصلی philosophizing و doing philosophy دیده می‌شد و کارا بود؛ ادراک بعدی من «انجام فلسفه» است، انجام عملی مثل خرید کردن، مثل ورزش کردن و تفاوت زیادی بین تفلسف (عربی) و فلسفیدن و فلسفه ورزی را مشخص نکرده ایم. اما فلسفه ورزی را گیراتر و کاراتر یافتیم به نظرم این واژه راحت‌تر و روان‌تر مینشیند.

منصوریان: اجازه بدهید با استناد به استعاره ورزیدن و ورزش یک نکته‌ای را بگویم، ما در طی روز کارهای بسیاری را انجام می‌دهیم، از پله‌ها بالا و پایین می‌رویم، خرید می‌کنیم و ... ماهیچه‌های بدن در حال فعالیت هستند اما ماهیچه‌ها تقویت نمی‌شوند و این امور کار عادی تلقی می‌شوند، اما وقتی آگاهانه فعالیت را برای تقویت ماهیچه‌ها انتخاب و انجام می‌دهیم یعنی در حال ورزش هستیم چون هدف ورزیدگی ماهیچه‌هاست. فکر هم همیشه با ما هست؛ اما وقتی آگاهانه شروع می‌کنیم به فکر درباره امور فلسفه ورزی شکل می‌گیرد.

ضرغامی: با توجه به تعریف شما از ورزش آگاهانه باز هم می‌توانیم بگوییم این تعریف در خود «فلسفه» است. از طرف دیگر در انگلیسی، فعل doing، معنای مستقل ندارد و اگر با نامی به کار رود، به آن نام حالت انجام عملی را می‌دهد. چنین است که doing philosophy همان معنای فلسفیدن (یا تأکید بر عمل فلسفیدن) را می‌دهد در حالی که پسوند «ورزی» همانند doing خنثی نیست و معنای مستقلی از فلسفه را دارد. بدین ترتیب به نظر می‌

رسد، فلسفه ورزی می‌تواند ما را از ماهیت اصلی این فرایند دور کند فلسفیدن این پتانسیل را خودش دارد ... نکته مهم اینکه ماهیت فلسفه ناظر به راه‌هاست و نه یک راه. قائدی: معنایی که شما از فلسفه اتخاذ می‌کنید مبتنی بر کارکردهای مختلف تغییر می‌کند و فلسفه ورزی هم می‌تواند یک کارکرد جدید بر مفهوم سنتی فلسفه حمل کند. فلسفه در طول تاریخ فلسفه منحرف نشده است

ضرغامی: به گمانم دو مفهوم با هم خلط شدند، (۱) مفهوم فلسفه (۲) مفهوم آموزش

تا اینجا پرسش از فلسفه و فلسفیدن است و نکته دیگر اینکه به نظر فلسفه در طول تاریخ فلسفه منحرف نشده است، بلکه به معنایی متحول شده است ۲۵۰۰ سال از افلاطون گذشته و تا به امروز همچنان به فلسفیدن ادامه داده اند.

قائدی: با این ادعا که فلاسفه لاجرم فلسفیدن در پیش می‌گیرند کاملاً موافقم؛ اما مساله بر سر انحراف کل سیستم آکادمیک از مشی فلسفه ورزی است؛ این کل نشان قطعیت نیست اما بر این باورم حتی من که در شکل آکادمیک فلسفه ورزی میکنم از سنت فلسفیدن سقراطی که قاطبه فلاسفه تاریخ برسر آن اجماع نظر دارند این انحراف را پیگیری میکنم.

سعید ضرغامی: نه تنها فلسفه که در تمامی رشته‌ها چنین اتفاقاتی می‌افتد، برای نمونه در طول تاریخ تلقی ما دانشگاهی‌ها ممکن است از علم است نادرست شود و این نه انحراف در خود علم است و نه در عالمان بزرگ تاریخ علم. فلسفیدن و تاریخ منحرف نشده است به بیانی فلسفیدن منحرف نمیشود.

فلسفیدن مجموعه‌ای از راه‌هاست. این نگرش که تاریخ فلسفه پس از سقراط منحرف شده است با نوعی بی‌انصافی و ناروایی نسبت به تاریخ فلسفه همراه است و در واقع نگاه ماتئو لیپمن است که با تکیه بر سنت پراگماتیسم، مدعی انحراف در تاریخ فلسفه است. اگر تاریخ فلسفه را مجموعه‌ای از راه‌ها در نظر بگیریم انحرافی رخ نداده است.

نخستین شرط فلسفه‌ورزی «آزادی» است

منصوریان: نخستین شرط فلسفه‌ورزی «آزادی» است. تنها در سایه آزادی امکان تحقق فلسفه‌ورزی وجود دارد. در حضور آزادی نیز تعدد و تکثر راه‌ها شکل می‌گیرد. بنابراین، زمانی که از انحراف حرف می‌زنیم یعنی از پیش معیاری را مد نظر گرفته‌ایم و موقعیت خود را با آن می‌سنجیم. در حالی که فلسفه، خودبنیاد است و خودش خود را می‌سازد. حداقل می‌شود گفت فقط یک راه یا مسیر مشخص و معین نیست، بلکه مجموعه‌ای از راه‌ها و روش‌هاست. اما همه این راه‌ها و روش‌ها در سایه آزادی قرار دارند و در چارچوب خرد و خردورزی تعریف می‌شوند. قائدی: تعبیر و نقل قول دکتر ضرغامی از لیپمن درست نیست و آنچه تحت عنوان تاریخ فلسفه آموزش داده می‌

ضرغامی: پس مولفه بعدی برای فلسفیدن (۴) نسبیّت معرفتی و فهم احتمالی بودن فرآورده تفکر است زیرا هر قطعیّتی راه تفکر را می بندد.

|| در کنار مفهوم «دیگری» و مواجهه face to face بدون زاویه و بالا به پایین و در موضع برابر هم از لوازم و مولفه های فلسفه ورزی است.

قائدی: وقتی در حال گفتگوی ناب سقراطی هستیم فرض ندانستن مهم است، گویی من هیچ نمی دانم، چیزی که به استنهای سقراطی معروف شد در حالی که شرط اصلی در پراتنز گذاشتن دانسته ها و اطلاعات بود، حتی اصرار مدعی برای به چالش کشیده شدن از سوی «دیگری» شکل دیگری از اصرار است و نباید با این مساله خلط شود. در کل باید این فرض را که من چیزهایی می دانم که مو لای درزش نمی رود را کنار گذاشت.

ضرغامی: سقراط صادقانه نمی دانست و همین احتمالی دانستن دانایی به ما کمک می کند مولفه بعدی فلسفه ورزی را عنوان کنیم: (۵) فراتر رفتن از عادات روزمره نقطه شروع فلسفیدن و هر اندیشه فلسفی ارزیابی عادات در هر سطح و پایه ای است. در واقع از منظر شناختی فهم خود از هر مفهومی را به چالش بکشیم، به همین خاطر برای این چالش نیاز به گفتگو با «دیگری» است. همانطور که افلاطون از di یعنی دیگری در گفتگو سخن می گوید و تقابل مفهومی با خود را شرح می دهد یا هگل از تز و آنتی تز.

قائدی: توافقی محض ناپودر دیگری است و برای آموزش باید دیگری دست نیافتنی را زنده نگاه داشت. در برنامه فلسفه برای کودکان می گوئیم تفکر انتقادی برای این است که هر کس برای خودش فکر کند، این یعنی تلاش برای حفظ دیگری متقابل که کمک می کند من مستقلانه فکر کنم. این دیگری متقابل من را ارتقا می دهد.

چهار قید ملزومات فلسفیدن

منصوریان: بیابید ملزومات یا شرایط فلسفیدن را با چهار قید تصریح کنیم: پرهیز از بدیهی پنداری، پرسشگری مستمر، آمادگی برای ابطال فرآورده های پیشین، التفات (Intentionality) به مفاهیم زندگی.

ضرغامی: مولفه بعدی (۶) دقت است، در فلسفه ورزی هم مثل هر فعالیت دیگری از زبان استفاده می کنیم. باید پرسید معنای واژه از کجا می آید؟ ذات واژه یا کاربرد واژه، به نظر من کاربرد واژه اهمیت دارد. با نظر به کاربرد باید با دقت مفاهیم متقابل را انتخاب کنیم و اقتصاد کلمه داشته باشیم، پرحرفی مانع و سد فلسفیدن است.

قائدی: موجز گویی یک مهارت فکری است.

منصوریان: بنابراین، می توانیم برای استخراج مولفه های فلسفه ورزی به سه گام یا مرحله توجه کنیم:

(الف) زمینه ها، شرایط و ملزومات فلسفه ورزی

(ب) چگونگی فلسفه ورزی و مهارت های مورد نیاز آن

(ج) انتظارات ما از فلسفه ورزی

سوالی که طرح می شود، این است که: آیا می توانیم با فلسفه ورزی جهان را به جای بهتری برای زیستن تبدیل کنیم؟ اگر پاسخ مثبت است، چگونه؟ و تا امروز چه اتفاقاتی بر این مینا در جهان افتاده است که می تواند مقدمه کار ما باشد. به این ترتیب، نقطه آغاز و انجام فرایند فلسفه ورزی در هر مرحله مشخص می شود.

در نشست آتی به سراغ شرایط و مولفه های فلسفه ورزی می رویم و مفهوم آزادی را به عنوان نخستین پیش شرط واکاوی خواهیم کرد.

تفاوت اساسی وجود دارد. مثلاً وقتی کسی مدعی است کانتی است، صرفاً دانستن و شناختن عقاید کانت او را کانتی نمی کند بلکه زیست او و راه او هم باید کانتی باشد. آیا می توانیم ترکیبی برقرار کنیم بین آرا و راه؟ این جدا سازی اتفاق افتاده است و باید این تفکیک را بپذیریم.

ضرغامی: به نظر من فلسفیدن واژه ی مناسب تری است نسبت به فلسفه ورزی. فلسفیدن، راه هایی است. تاریخی مانند شیوه سقراط و سایرین، این راه ها منزلگاه هایی موقتی دارند، تجارب تاریخی افراد و همدلی با فیلسوف بسیار مهم است.

فلسفه ورزی در نسبت با کنشگری فلسفی

|| اجازه بدهید تا این جا نکات کلید واژه ای طرح شده را مرور کنیم تا بحث از مفهوم فلسفه ورزی را وارد کنشگری فلسفی کنیم. دکتر ضرغامی بر تاریخ فلسفه، دوستداری دانش به عنوان مهمترین عامل فلسفه ورزی، انواع دانایی، ارزشمندی دانایی و مفهوم رادیکال سخن گفتند و دکتر منصوریان سراغ چگونگی و چپستی رویدادها رفتند و از دو منظر فرآیند و فرآورده مفهوم فلسفه ورزی را شرح دادند. دکتر قائدی هم تعریف فلسفه ورزی را با تاکید بر الویت بندی فرایند و مسیر فلسفه شرح دادند. اینکه نیاز داریم به باز تعریف مهارت های فلسفه ورزی. با لحاظ این کلید واژه ها برویم سراغ این سوال که چگونه فلسفه ورزی با کنشمندی و زندگی روزمره عجین می شود؟ چگونه انگیزه و عامل تکاپویی و تغییر در ساحت زندگی جمعی خواهد شد؟

منصوریان: پرکتیس practice شاید واژه مناسبی باشد برای این مرحله.

سه نوع دانش از نظر ارسطو

ضرغامی: در بحث پرکتیس به سراغ ارسطو می روم؛ او از سه نوع دانش سخن می گوید: (۱) دانش نظری (۲) عملی (پرکتیس) (۳) ابداعی (مهارت/پوشیس). او بین مهارت و عمل تفاوت قائل است و اینجاست که برای بیان تفاوت ارسطو قید تعهد اخلاقی morally committed action را ویژگی ذاتی فلسفیدن می کند. اندیشیدن فلسفی به مولفه هایی نیاز دارد که تا الان بر شمرده شدند: (۱) آزادی (۲) تاریخی بودن (۳) پرکتیس با قید تعهد اخلاقی. به نظرم به جای پرکتیس می توانیم عمل یا کنش به کار ببریم.

منصوریان: لطفاً اجازه دهید با یک مثال تفاوت پرکتیس و مهارت را شرح دهم، یک جراح می تواند مهارت جراحی را فرا گیرد و در جراحی بسیار خیره شود. اما پرکتیس جراحی با قید مسئولانه همراه است. یعنی زمانی که جراح به اتفاق عمل می رود در ذهن و ضمیر خود سلامت بیمار برایش مهم باشد. با بیمار و رنجی که می کشد، همدلی کند و برای کاستن از درد و رنج او بکوشد. بنابراین، با تمام توان تلاش می کند تا سلامتی را به بیمار بازگرداند، خانواده اش را از نگرانی برهاند و برای این منظور هر کاری که لازم است انجام می دهد. بنابراین، اینجا فقط مهارت جراحی به کار نمی آید بلکه پرکتیس همدلانه جراح لازم است. مهارت لازم است، اما کافی نیست.

قائدی: تفکر مراقبتی و بحث مسئولیت های اخلاقی در گفتگوی سقراطی همین شرط را داراست فرد نباید به دنبال پیروزی باشد.

شود، بیشتر انتقال و عرضه آراست و نه راه ها و روش های فلسفه ورزی. حتی اگر ما مجدداً در مورد راه ها و روشها هم سخنرانی کنیم باز هم فلسفه ورزی را به شیوه فلاسفه منتقل نکرده ایم، گرچه من فلسفیدن را معادل آموزش دادن نیز می دانم؛ فلسفه ورزی راه ها و روش هاست که در طول تاریخ فرو کاسته شده به آرای فلاسفه پیشین. وقتی فلسفیدن با آموزش همپوشانی داشته باشد، شما نمی توانید تعریفی از فلسفیدن داشته باشید بدون اینکه آموزش را در نظر بگیرید.

منصوریان: فیلسوفان با اندیشه های خود در طول تاریخ فلسفه بخش مهمی از راه و مسیر فلسفیدن را ساخته اند. یعنی فیلسوفان با کمک همین آرا بخشی از راه را رفته اند. بنابراین، تفکیک دقیق و کامل بین آرا و مسیر ممکن نیست.

ضرغامی: تاریخ فلسفه شاخص هایی دارد. فیلسوفانی در آن حضور دارند که با وجود تفاوت های بسیار، به شیوه ها و راه های فلسفی پایبندند، مثلاً فیلسوفی کتابی می نویسد با نگاه و نگرشی خاص، این کتاب مبین راه نویسنده است نه انحراف از فلسفه، برای نمونه بودن و زمان هایدگر، که فقط آرای هایدگر نیست بلکه طی طریق فلسفیدن اوست، ما در مقام خواننده یا داننده فلسفه می توانیم بخوانیم و نفهمیم؛ در این صورت اشکال کار در هایدگر و تاریخ فلسفه نیست بلکه من مخاطب نفهمیده ام، اما لیمن جوری طرح می کند انگار در ۲۵۰۰ سال بعد سقراط فلسفه ای شکل نگرفته است!

قائدی: آرای فلاسفه در مسیر فلسفه ورزی، پاسخ های احتمالی قابل ارجاع هستند. صدها پاسخ مثل پاسخ های ما به سوالات، مثلاً پرسش از ماهیت جهان است. ده ها و صدها پاسخ برای این پرسش طرح می شود. آیا این پاسخ ها کافی است؟ افلاطونی را داریم که با تاسیس آکادمی پرسش و پاسخ های فلسفی را از خیابان ها و گذرگاه های آتن به چارچوب آکادمی محصور می کند و انحصاری در تفکر ایجاد می کند تا پشت درهای آکادمی فلسفه ورزی کند.

تفکر فلسفی در یونان باستان همگانی نبود

ضرغامی: اتفاقاً تفکر فلسفی در یونان باستان هم همگانی نبود که اگر همه مردم کوی و بازار می اندیشیدند جام شوکران به دست سقراط داده نمی شد، همانگونه که پیش از سقراط هم مردم این راه را رفته بودند.

منصوریان: در دفاع از نظر دکتر قائدی یک نکته ای را باید خاطر نشان کنم. وقتی دکتر قائدی از انحراف تاریخ فلسفه سخن می گوید به گمانم مرادش «ثریخشی فلسفه» است که در زندگی روزمره - آنچنان که باید و شاید - شکل نگرفته است. نوعی ناکامی فلسفه در تغییر و بهبود زندگی ما. اما دکتر ضرغامی هم اشاره درستی دارد. تاریخ فلسفه راه خود را رفته است و این ما هستیم که بهره لازم را نبرده ایم.

قائدی: بله صحبت از فلسفه ورزی است، ایراد و نقد به شیوه فلسفه ورزی است.

فلسفه ورزی تأثیری بنیادی در آموزش نداشته است

منصوریان: بله فلسفه ورزی تأثیری بنیادی در آموزش نداشته است. اما نباید بی انصاف باشیم و دستاوردهای ارزشمند دیگر را نادیده بگیریم. به سخی دیگر؛ نمی توانیم بگوئیم چون این آرا و اندیشه ها در دل زندگی نفهمیده ایم مقصر را تاریخ فلسفه و فلاسفه بدانیم.

قائدی: قرن ها غلبه مفهومی این بود فلسفه معادل حرف ارسطوست و نه حتی شیوه ارسطو یا راهی که ارسطو طی کرد برای گفتن آرایش، بین فلسفه دان (کسی که آرای فلاسفه را می داند) و فیلسوف