



میان رشتگی انقلاب علمی است
میزگردی با حضور غلامرضا ذاکر صالحی و محمود نجاتی حسینی

فراز و فرود فلسفه تحلیلی در ایران
گزارش ویژه اندیشه مهر

جریان توسعه گرا در تحلیل واقعیتها
دچار مشکل است نه تحلیل آرمانها
گفتگو با احمد کشوری

بنیادهای فلسفی برنامه درسی باید بازنگری شود
گفتگو با حسن ملکی معاون فرهنگی دانشگاه علامه

هیچ زبانی ذاتا زبان علم نیست
گفتگو با میثم سفیدخوش

مبانی فلسفی شریعتی؛
آیا نگاه معلم اسلام انقلابی
به دین، ایزاری است؟

میزگردی با حضور حسن محدثی و مهدی جمشیدی



فهرست مطالب



- ۴ فراز و فرود فلسفه تحلیلی در ایران / بررسی اتفاقات آکادمیک در حوزه فلسفه تحلیلی
 ۹ شریعتی ادیبی بزرگ با اندیشه باز اسلامی و انقلابی بود / گفتاری از امام موسی صدر
 ۱۰ تعریف مسئله محور از علم یک تعریف پراگماتیستی است / گفتاری از خسرو باقری
 ۱۱ صوفی های سلفی را بشناسیم / بنیان های اعتقادی جماعت تبلیغ
 ۱۲ زمان جهان نیچه ای فرا رسیده است / گفتاری از بیژن عبدالکریمی
 ۲۱ هرمنوتیک؛ روش یا رویکرد؟ / گزارش نشست «ویکردهای تفسیری معاصر و خوانش قرآن کریم»
 ۲۲ حکمت در سرزمین ایران هنوز زنده است / گزارشی از مراسم رونمایی از کتاب شرح الهیات نجات
 ۲۳ گزارش همایش «فلسفه و عرفان اسلامی در عالم معاصر»
 ۲۶ گزارش همایش روز ملی بزرگداشت ملاصدرا
 ۳۱ جریان توسعه گراد تحلیل واقعیت ها دچار مشکل است نه تحلیل آرمانها / گفتگو با احمد کشوری



- ۳۶ مشابَهت تشیع انگلیسی و اسلام داعشی / گفتگو با صالح قاسمی
 ۳۷ بنیادهای فلسفی برنامه درسی باید بازنگری شود / گفتگو با حسن ملکی
 ۴۱ تمدن اسلامی هُند؛ گونه ای جدید از شکوفایی تمدن اسلامی است / گفتگو با جبار رحمانی
 ۴۲ انقلاب اسلامی محصول سفرهای چهار گانه عرفانی امام (ره) است / گفتگو با بهرام دلیر
 ۴۵ نمی توانند امام را انکار کنند؛ به سراغ تحریف می روند / گفتگو با حجت الاسلام حاجتی
 ۵۰ هیچ زبانی ذاتاً زبان علم نیست / گفتگو با میثم سفیدخوش
 ۵۴ شناخت دیر هنگام سهروردی در غرب / گفتگو با عضو انجمن فیلسوفان آمریکا
 ۵۵ معنویت و عدالت؛ حلقه مفقوده توسعه غربی / گفتگو با حجت الاسلام میرمعزی
 ۵۷ حکمت متعالیه؛ آمیزه ای از عقلانیت، دیانت و تدبیر / گفتگو با علیرضا صدرا



- ۶۱ شریعتی؛ معلم انقلاب یا معلمی به رسم فارابی و میرداماد / یادداشتی از رضا ماحوزی
 ۶۲ نگاهی به دعوی «روایهای رسولانه» / یادداشتی از محمدرضا مرادی طاری
 ۶۵ حوزه عقل محض حوزه کنش است و نه نظر / یادداشتی از مزدک رجبی
 ۶۷ ماجرای یک تفوق زبانی / نگاهی به تاریخچه سلطه زبان انگلیسی در جهان
 ۷۴ کتاب «سوسیالیسم، فاشیسم و انقلاب» / ترجمه تازه ای از کتاب آنتونیو گرامشی
 ۷۴ کتاب «خواست ناممکن» / نوشته اسلاوی ژیژک



- ۷۷ مبانی فلسفی شریعتی / میزگردی با حضور حسن محدثی و مهدی جمشیدی
 ۸۳ «میان رشتگی» انقلاب علمی است / میزگردی با حضور ذاکر صالحی و نجاتی حسینی

مجله اندیشه مهر



شناسنامه مجله

□ مدیر مسئول: علی عسگری

□ شورای سردبیری: سید امیر حسن دهقانی، سعید صدرا نیان، محمد الیاس قنبری

□ دبیر تحریریه: محمد الیاس قنبری

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

□ مدیر هنری: محبوبه عزیزی

شماره تماس: ۸۸۸۰۹۵۰۰

پست الکترونیک: religion@mehrnews.com

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

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



گزارش

فراز و فرود فلسفه تحلیلی در ایران/بررسی اتفاقات آکادمیک در حوزه فلسفه تحلیلی

علیرضا سمیعی

متن پیش رو گزارشی از فراز و فرود مواجهه با فلسفه تحلیلی در ایران است که با معرفی آثاری در این خصوص به بررسی نگاه های مختلف در مورد فلسفه تحلیلی می پردازد.

وقتی فلسفه تحلیلی در دهه های ۱۸۹۰ و ۱۹۰۰ آغاز شد و در حدود ۱۹۲۰-۳۰ پر و بال گرفت، ایرانی ها هنوز با سنت های فلسفه پس از رنسانس آشنا می شدند. کتاب سیر حکمت در اروپا اثر «فروغی» که نقطه عطفی در آشنایی ایرانیان با فلسفه های غربی است، تا برگسون پیش رفت. دکتر کریم مجتهدی می گوید: فروغی طوری سرخورده شده بود که از ادامه کار منصرف شد. لذا عمده مطالعات فلسفی در ایران حول و حوش فلاسفه قرون ۱۶ و ۱۷ میلادی بود و تا سال های زیادی ایده آلیسم آلمانی علاقه ما را جلب می کرد. علاقه به ایده آلیسم منجر به آشنایی به آگزیستانسیالیسم و خاصه هایدرگر شد و سنت دانشگاهی عموماً کاری با فلسفه تحلیلی و رشته های نزدیک به آن نداشت.

به هر رو پیش از انقلاب سال ۵۷ دو اثر را می توان یاد کرد که در سنت تحلیلی قرار داشت، سنتی که فرکه راسل و وایتهد نمایندگان مهم آن بودند. در دهه ۴۰ شمسی غلامحسین مصاحب (صاحب دائرة المعارف) کتابی با عنوان «مدخل منطق صورت» نگاشت که با واژه پردازی امروزی می تواند مقدمه ای بر منطق نمادین نام گیرد. اما از آنجا که مصاحب بیش از هر چیز دیگر به عنوان ریاضیدان شناخته می شد این کار نیز در ردیف اشتغالات ریاضیات دانسته شد و مدت ها طول کشید تا آن را به فلسفه مربوط بدانند.

این کتاب در فهم منطق نمادین اثری کلیدی محسوب می شود خاصه آنکه منطق نمادین در سنت فلسفه تحلیلی جایگاهی برجسته دارد. هر چند دکتر ضیا موحد در توصیف این کتاب گفت: چنین اثری برای یک علاقمند به منطق راهی سربالایی و دشوار است. به هر رو دشوار بودن این کتاب با توجه به وضعیت آن سال ها دلیل دیگری بود تا فلسفه تحلیلی در ایران عمومیت نیابد. اواخر دهه ۴۰ و اوایل دهه ۵۰ نیز دکتر منوچهر بزرگمهر کتابی با عنوان «فلاسفه تجربی انگلستان» را به بازار آورد که برخی از قسمت های مهمترین کتاب های لاک بار کلی و هیوم را ترجمه کرده بود. وابستگی تاریخی فلسفه تحلیلی به سنت فلسفی انگلستان باعث می شود این اثر را در سیر فهم ما از گرایش های تحلیلی مهم قلمداد کنیم.

اما بزرگمهر شخصی دانشگاهی نبود. او از مترجمان برجسته شرکت نفت بود و همین عامل سبب شد کتابش تأثیر چندانی در دانشگاه ها نداشته باشد. افزون بر این چاپ چنین کتابی خود بر اثر سنتی دانشگاهی نبالیده بود. در همین دوره کتاب «زبان، حقیقت و منطق» اثر آیر به فارسی برگردانده شد. این کتاب در ۱۹۳۶ در انگلستان چاپ شده بود و شرحی مهم در باب پوزیتیویسم منطقی محسوب می شد. این فعالیت ها در شرایطی انجام می شد که به صورت موردی و جداگانه رخ می دادند. در حالی که در ایران هنوز واژه فلسفه تحلیلی مطرح نشده بود و ما چندان این رشته را همچون گرایشی متمایز از روند فلسفه غرب نمی شناختیم.

فلسفه تحلیلی در غرب ادامه یک سنت انگلوساکسنی بود

که از قرن ۱۸ م آغاز شده و در نیمه اول قرن بیستم جایگاهی جداگانه داشت و از انواع ایده آلیسم و آگزیستانسیالیسم کاملاً مستقل بود. در سال های پس از انقلاب ۵۷ می توان دو سر آغاز جداگانه برای فلسفه تحلیلی شناسایی کرد؛ یکی کتاب «پوزیتیویسم منطقی» نوشته بها الدین خرمشاهی بود که در سال ۱۳۶۰ چاپ شد. خرمشاهی خود نوشتن این کتاب را نتیجه نوعی سرگشتگی معنوی می داند. اما تجدید چاپ کتاب نشان داد ما رفته رفته با این سنت آشنا می

شدیم؛ هر چند به صورت مستقیم به دانشگاه ها راه نیافت. دیگر اینکه در همین سال ها عبدالکریم سروش که در دهه ۵۰ در لندن دانش آموخته بود آثاری به جا گذاشت که ایرانیان را با فلاسفه معاصر انگلوساکسن آشنا کرد.

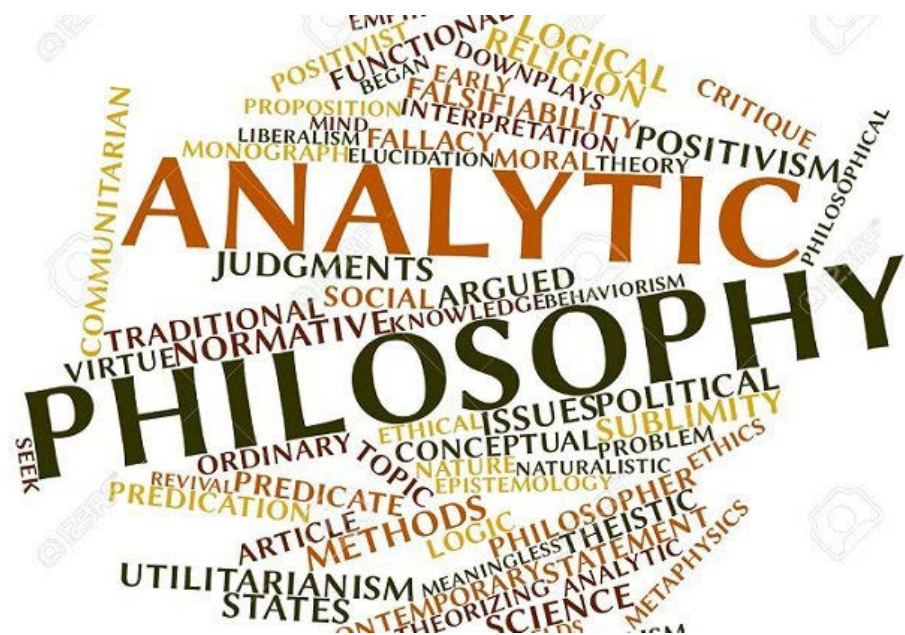
او پیش از هر فیلسوفی تحت تأثیر کارل پاپر بود و در دو کتاب «علم شناسی فلسفی» و «علم چیست فلسفه چیست» با تلفیقی از ترجمه و تألیف بحث های تازه ای به راه انداخت. او در آثار خود تلقی خویش از علم مدرن را توضیح می داد و ذیل آن مباحث کلیدی فلسفه علم را مطرح می کرد. آن تألیف ترجمه ها بیشتر به آنچه آن را پاپر مقدم می نامند و با نظریه ابطال گرایی مشهور است. این امر می توانست آثار او را در مقابل پوزیتیویسم منطقی قرار دهد که با ترجمه خرمشاهی به اثبات گرایی نزدیک بود.

بعدها یک بار خرمشاهی گفته بود که پس از چاپ کتاب تا حدی پشیمان شده و حتی به نوعی توبه کرده است. به هر رو فعالیت سروش سپس با «درس هایی در فلسفه علم الاجتماع» ادامه یافت که تبیین آرای فلسفه علوم اجتماعی در سنت انگلیسی و آمریکایی بود. سروش به صورت نظام مند آثاری را به فارسی ترجمه و تألیف کرده بود و در رواج فلسفه تحلیلی مؤثر افتاد اما فعالیت های سیاسی اش وی را از داشتن پایگاه مستمری دانشگاه دور کرد. پاپر با متمرکز کردن ابطال گرایی در حوزه علم شناسی می خواست جایی جداگانه به امر مقدس بدهد و در عوض سروش با اظهار نظرهای عجیب در حوزه دین و شریعت راه جداگانه ای را در پیش گرفت.

مواجهه ما با فلسفه تحلیلی به مثابه فلسفه ای متمایز در

دهه ۷۰ شکل گرفت. این همان دهه ای بود که مهمترین اتفاقات در آن رخ داد. دکتر یوسف علی آبادی که در انگلستان تحصیل و تدریس کرده بود و صاحب مقالاتی بین المللی بود به ایران بازگشت. او به لحاظ آشنایی با فلسفه تحلیلی شخصی تراز اول محسوب می شد و با استادان صاحب کرسی و دانشگاه های بزرگ ارتباط داشت. اما هرگز علاقه ای به ترجمه یا تألیف به زبان فارسی نشان نداد و حتی نقل می کند که معتقد بوده هر کس می خواهد در این رشته فعالیت کند باید زبان انگلیسی بیاموزد و از متون اصلی بهره گیرد.

در همین حیط و بیص دو شماره از فصلنامه ارغنون یعنی شماره ۷ و ۸ در سال های ۱۳۷۲ به فلسفه تحلیلی اختصاص داده شد. در آن شمارگان چند مقاله بسیار مهم ترجمه شد



و نیز تألیف هایی دیده می شود که بسیار مهم هستند. «درباب آنچه هست» و «دو حکم جزمی» از کوابین، «رهان عالم خارج» از فرکه، «وصف ها» از راسل، «پیرامون اشاره» از استراسون از اثر گذارترین مقاله های قرن بیستم بودند که در اروپا به توسعه فلسفه تحلیلی منجر شدند. همچنین همین شماره ها مقالاتی از دکتر علی آبادی دکتر علی پایا و دکتر ضیا موحد به چشم می خورد. ترجمه های یاد شده چندان مناسب نیستند. هنوز لحن و طرز بیان فلسفه تحلیلی نهادینه نشده است. چرا که برای اولین بار به صورت متمرکز انجام می شد و به تبع حتی معادل ها مغشوش بودند و طول کشید تا بعدها تغییر کردند.

شاید بتوان اولین کتاب مستقل پس از انقلاب را اثری از دکتر موحد دانست. او که دانش آموخته ادینورا بود کتابی با عنوان «درآمدی بر منطق جدید» نگاشت که در آن بیش از هر چیز بر منطق نمادین تأکید کرد. این اولین کتابی بود که سبک و روشی مطابق با اسلوب های معمول در غرب داشت؛ و چون در مباحث فنی و پیچیده غرق نشده بود می توانست شروع خوبی برای مبتدیان محسوب شود و به ترویج منطق جدید کمک کرد.

در کنار ایشان دکتر علی پایا استاد دانشگاه و سمین استر انگلستان که جوان تر بود پا به عرصه گذاشت و سپس حوزه مطالعات خود را به فلسفه علوم اجتماعی و آینده پژوهی گسترش داد. او با این حرکت از بحث های انتزاعی و البته محوری فلسفه تحلیلی جدا شد و به سمت کارهای انضمامی تر رفت. وی هر چند هنوز دیدگاه فلسفی خود را دارد مشغول فعالیت در رشته آینده پژوهی است که چندان

است. در سال ۸۷ دکتر کاوه لاجوردی از کانادا به ایران بازگشت و یکی از مهمترین کتاب های فلسفه تحلیلی یعنی «نامگذاری و ضرورت» اثر کیریپکی را به فارسی ترجمه کرد.

هم اکنون بعضی از رشته های فلسفه تحلیلی همچون فلسفه اخلاق، فلسفه دین و فلسفه زبان به صورت واحدهای جداگانه در سطح کارشناسی و کارشناسی ارشد دانشگاه های مختلف ارائه می شود. دانشگاه امیر کبیر نیز یک دوره فلسفه علم برگزار کرد که با توجه به صنعتی بودن این دانشگاه از اهمیت خاصی برخوردار است. در سال ۸۷ همزمان ای پی ام، دانشگاه شریف و واحد علوم و تحقیقات و انجمن حکمت پذیرای دانشجویان در سطح دکتری بودند.

در دهه اخیر نحوه ای نارضایتی از طرح فلسفه تحلیلی به وجود آمد که منجر به فعالیت های خاصی شد. مثلاً کتاب گری گاتینگ که فلسفه های علم کانتیننتال را بر می شمرد هر چند اساسی نبود و ترجمه خوبی نداشت با استقبال مواجه شد. در آن کتاب از اندیشه فیلسوفانی مانند فوکو و کاسیرر در باب علم پرده برداشته شد. یا کتاب «بر ضد روش» از فایربرند با آن نگاه فرهنگی به مقوله علم، نگاه ها را خیره کرد. رفته رفته این تصور که می توان با اضافه کردن یک سنت فلسفی دیگر کاستی ها را رفع و رجوع کرد رنگ باخت.

حمید وحید پس از چند سال تدریس در (آی پی ام) سال ۸۲ پژوهشکده فلسفه علم را در همانجا تاسیس کرد و در سال ۸۴ اولین دوره دکتری فلسفه تحلیلی را به راه انداخت. تسلط ایشان به مباحث فلسفه تحلیلی و دسترسی مناسب (آی پی ام) به مقالات مهم و به روز و حضور فلسفه انگلیسی در بعضی دوره ها این نهاد را تبدیل به نهادی پیشرو کرد. فلسفه تحلیلی تنها از طریق دانشگاه ها گسترش نیافت و در این ماجرا اگر از فعالیت هایی که در شهر قم می شد یاد نکنیم، سخن را کامل نکرده ایم. حوزه علمیه قم در دهه ۷۰ تمایل قابل توجهی به فلسفه تحلیلی نشان داد به گونه ای که گاه بعضی رشته ها حتی بیشتر از تهران در قم خوانده می شد. موسسه امام خمینی با توجه ویژه ای که آیت الله مصباح یزدی به فلسفه تحلیلی داشت در ترویج این گرایش اثر عمده ای گذاشت.

به ویژه پس از مهاجرت محمد لگن هوزن به ایران و سپس سکنی گزیدن در قم باعث شد طلاب زیادی در این زمینه آموزش ببینند. البته ایشان بیش از هر چیز بر موضوع اخلاق تمرکز دارند. همچنین آیت الله صادق آملی لاریجانی مطالعات قابل توجهی در فلسفه زبان و اخلاق تحلیل انجام داد و کتاب های نقادانه ای در فلسفه زبان نوشت. وی اخلاق تحلیلی را به درس های خود افزود. مرکز دیگری که در ترویج فلسفه تحلیلی در قم کارگر بود دانشگاه مفید بود. دکتر موسوی اردبیلی که در کانادا فلسفه

فلسفی نیست، همراه با این تحولات دکتر محمد اردشیر به دانشکده ریاضی دانشگاه شریف رفت. اردشیر که در خارج از ایران به خاطر چند مقاله کلیدی در باب منطق ابن سینا شناخته شده بود درباره منطق ریاضیات منطق موجهات و منطق نمادین مقالاتی نوشت و کتاب هایی به چاپ رساند و دانشجویانی تربیت کرد.

شخصیت موثر دیگری که همچنان فعالیت تاثیر گذاری دارد دکتر حمید وحید دستجردی بود. او در اوایل دهه ۷۰ از اکسفورد به ایران بازگشت، او نیز صاحب مقالاتی بین المللی به ویژه در معرفت شناسی بود. وی ابتدا در موسسه انجمن حکمت و فلسفه مشغول به کار شد و سپس به واسطه تاسیس مرکز فیزیک نظری و ریاضیات (آی پی ام) توسط دکتر محمد جواد لاریجانی به پژوهشگاه ریاضی (آی پی ام) رفت. در موسسه انجمن حکمت و فلسفه هنوز ضیا موحد و دکتر شاپور اعتماد مشغول پژوهش و تدریس هستند. دکتر اعتماد برای اولین بار در کتاب «دیدگاه ها و برهان ها» مباحث مهمی را در فلسفه علم و فلسفه ریاضی ترجمه کرده بود.

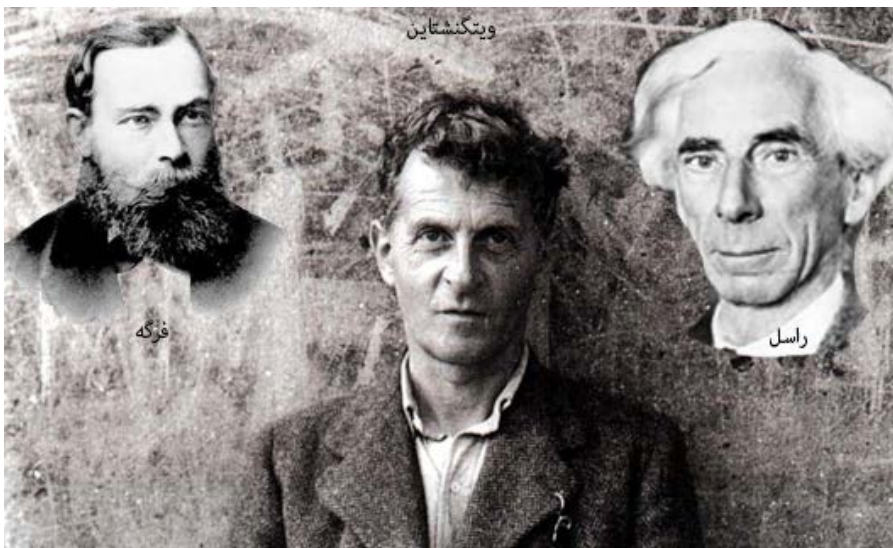
انجمن حکمت همچنین برای مدتی میزبان دکتر سعید زیبا کلام بود. او که پس از بازگشت از انگلستان در ایران با ترجمه کتاب «چیستی علم» بر سر زبان ها افتاد بعدها تمرکز خود را بر حوزه معرفت شناسی اجتماعی متمرکز کرد اما با کتاب «معرفت شناسی طرح و نقد مکتب ادینبور» راه خود را در رشته معرفت شناسی علم ادامه داد و در دانشگاه های شریف، تهران، امام صادق (ع) و امیر کبیر تدریس کرد. وی کتاب «ساختارهای انقلاب های علمی» مهمترین اثر تامس کوهن را که از مهمترین کتاب های فلسفه تحلیلی است ترجمه کرده است. این کتاب نشان می دهد چگونه مسائل تاریخی و اجتماعی بر معرفت و سپس علم اثر می گذارند.

شاید بتوان مهمترین اتفاق آکادمیک در فلسفه تحلیلی در ایران را تاسیس و تشکیل گروه فلسفه علم در دانشگاه شریف در سال ۱۳۷۵ دانست. در این دانشگاه برای اولین بار دانشجویانی کارشناسی ارشد در رشته فلسفه علم پذیرفته شدند. این گروه را دکتر گلشنی هدایت می کرد. وی به بحث های فلسفه و علم و دین اشراف داشت و صاحب مقاله است.

کسانی که در دوره اول فلسفه علم شریف فارغ التحصیل شدند برای ادامه تحصیل به خارج از ایران رفتند و از اواخر ۷۰ تا میانه دهه ۸۰ به ایران بازگشتند. ایشان نسل سوم را تشکیل دادند و امروزه بدنه اصلی محققان و مدرسان فلسفه تحلیلی محسوب می شوند. دکتر مهدی نهرین اواخر دهه ۷۰ از کانادا به ایران بازگشت و طی دهه اخیر به عنوان یکی از مدرسان اصلی دانشگاه شریف انجمن حکمت و فلسفه بوده است.

دکتر امیر کرباسی زاده و دکتر حسین شیخ رضایی که بورسیه انجمن در انگلستان بودند در رشته فلسفه علم و متافیزیک علم فعالیت می کنند. طرح متافیزیک علم موضوعی تکان دهنده در علم شناسی است تا حدی که محمد لگنهازن آن را نوعی خیانت به فلسفه علم می خواند، زیرا از زمان فرگه و راسل مهمترین تلاش، جدا شدن از چیزی بود که پابندی های بی مورد فلسفی در مورد علم و معرفت نامیده می شدند.

به هر حال در نسل بعدی یکی از شاخص ترین افراد دکتر لطف الله نبوی است که کتاب های خوبی در زمینه آموزش در منطق جدید نگاشته و در رشته فلسفه منطق در دانشگاه تربیت مدرس فعال است. یکی از فارغ التحصیلان تربیت مدرس که مدتی است از کانادا بازگشته است دکتر موسویان است که او نیز در حوزه متافیزیک فعالیت می کند.



شاید بتوان گفت ترجمه کتاب «خاستگاه های فلسفه تحلیلی» از دامت شاهد خوبی ست. دامت، با بحث از اینکه هوسرل واضح نظریه پدیدار شناسی و فرگه از شاگردان برتانو بودند نتیجه گرفت پدیدار شناسی و فلسفه تحلیلی از یک ریشه آب می خورند. دست کم یکی از نتایج این بررسی ها این است که هم اکنون دکتر کرباسی زاده در اصفهان حلقه ای تشکیل داده و مشغول بازخوانی آثار هوسرل است. توجه دکتر شیخ رضایی به جامعه شناسی علم و تکنولوژی را نیز باید در همین ارتباط درک کرد.

همچنین مطالعات دامنه دار دکتر مقدم حیدری در آثار فوکو و تلاش برای پیوند آن با علم دلیلی جز نارضایتی از روند فلسفه تحلیلی در ایران ندارد. فرجام فلسفه تحلیلی و متعلقاتش را باید به آینده محول کرد ولی این سؤال جای تامل دارد که در حالی که هنوز آرا متفکرین مهمی چون ماخ، پوانکاره و رایشنباخ به خوبی مورد مطالعه قرار نگرفته چرا دانشجویان جوان خود را با آخرین مقالات ۲۰۱۵ و ۲۰۱۶ سرگرم می کنند.

تحلیلی خوانده بود گروه فلسفه علم را به دانشکده فلسفه غرب اضافه کرد. دکتر مصطفی ملکیان هم تا زمانی که در قم اقامت داشت در ترویج فلسفه تحلیلی، فلسفه اخلاق و حتی کلام جدید (که به میزان زیادی از فلسفه زبان متأثر است) کوشید و سرانجام با نظریه معنویت و عقلانیت به تهران رفت.

مستقل از فعالیت های دانشگاهی و حوزوی تعداد زیادی کتاب در حوزه فلسفه تحلیلی ترجمه شد که مهمترین آنها ترجمه آثار ویتگنشتاین بود. «رساله منطقی - فلسفی» توسط ادیب سلطانی و «پژوهش های فلسفی» به قلم فریدون فاطمی و بسیاری دیگر از آثار وی به دست مالک حسینی به بازار کتاب آمد.

یکی دیگر از مراکز آکادمیک در فلسفه علم دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات بود. در آنجا دکتر موسی اکرمی به تربیت دانشجو پرداخت و کتاب های مهم «پیدایش فلسفه علم» از رایشن باخ و «درآمدی به تحلیل فلسفی» از هاس پرس را ترجمه کرد. این دانشگاه به لحاظ پاینداری در فعالیت دانشگاهی و نشر کتاب های مهم قابل ملاحظه

آیت الله قائم مقامی مطرح کرد؛

جمود سلفی گری و نفی روشنفکرانه؛ دو مانع فهم روشمند قرآن



می آید.

تفاوت جوهری ابلاغ و تبلیغ

وی همچنین با تأکید بر اینکه «تعبیر زیبا و دقیق قرآن، ابلاغ است نه تبلیغ»، گفت: ابلاغ با تبلیغ تفاوت جوهری دارد. اصولاً ما در قرآن چیزی به نام تبلیغ به مفهوم متعارف و رایج آن نداریم و فقط ابلاغ داریم. بدون فهم جهان نمی توان به فهم دقیق قرآن رسید

قائم مقامی در پاسخ به این پرسش که «از این عناصر چهارگانه پیام قرآن، کدامیک قدسی و کدامیک بشری است؟»، اظهار کرد: با مراجعه به قرآن کریم تردیدی وجود ندارد که صاحب این پیام خداوند است با وصف الله، یعنی همان کسی که آفریننده جهان است.

مدیر پیشین مرکز اسلامی هامبورگ، با بیان اینکه «الله الذی انزل الکتب، همان الله خالق کل شیء» است، خاطر نشان کرد: فرستاننده قرآن، خداوند است با همان وجهی که جهان را آفریده است. در این معادله، نمی توان بدون فهم جهان و بدون نسبت برقرار کردن بین قرآن و جهان، به فهم دقیق قرآن رسید.

وی با بیان اینکه «حداقل اعتقاد به وحیانی بودن متن، این است که باید به همین مبدا قدسی یعنی الله انتساب داشته باشد»، گفت: در رویکرد درون دینی اگر بر فرض این متن بخواهد جنبه های بشری یا غیر قدسی هم داشته باشد یا در ناحیه تلقی و دریافت وحی باید اتفاقی رخ داده باشد، یا در ناحیه ابلاغ وحی.

قائم مقامی تصریح کرد: معمولاً در نظریه های روای گونه و منامیه بشری تقلیل تجربه های روای گونه و منامیه بشری تقلیل داده شده است، مشخص نیست که دخالت عنصر بشری در پیام وحی، در مرحله دریافت است یا در مرحله ابلاغ. شاید یک دلیلش این است که میان این دو تفاوتی ندیده اند. ظاهر مباحث و پیشینه بحث ها نیز نشان

آیت الله قائم مقامی، مهمترین آسیب عارض شده بر تاریخ تفکر اسلامی را ناشی از تلاش هایی برای نفی عنصر قدسی قرآن و نیز پاره ای از تلاش ها برای محصور کردن فهم قرآن در اسارت فرهنگ و زبان عربی و جمود بر ظواهر قرآن دانست و گفت: نفی عنصر قدسی به قطع ارتباط آسمان و زمین می انجامد و جمود سنتی نیز به سلفی گری و ظاهر گرایی.

آیت الله سید عباس حسینی قائم مقامی، مدرس حوزه و دانشگاه در دومین نشست عمومی انجمن اندیشه و قلم که روز چهارشنبه ۲۶ خرداد با موضوع «زبان و پیام قرآن؛ نسبت قرآن با خدا و پیامبر» برگزار شد، در سخنانی، قرآن را متنی خواند که کسی در وجه پیام بودن آن تردید ندارد و گفت: اگر کسی نگاه مؤمنانه داشته باشد آن را یک پیام الهی می داند و اگر کسی قبول نداشته باشد آن را از سنخ پیام بشری تلقی می کند.

تفاوت روش درون دینی و برون دینی در این بحث

وی با اشاره به تفاوت دو روش برون دینی و درون دینی در تحلیل محتوای پیام وحی (قرآن)، مهمترین عنصر هویت بخش نگاه درون دینی را رویکرد مؤمنانه خواند و گفت: به طور مشخص در موضوع قرآن کریم وقتی می خواهیم مبتنی بر رویکرد درون دینی بحث کنیم باید حداقل عنصر قدسی برای متن را پذیرفته باشیم و مرتبه ای از حقانیت را برای آن قائل شویم. و طبعاً، در موضع درون دینی به خود قرآن استناد می کنیم چون پذیرفته ایم که این یک متن دروغین نیست و از حقیقت برخوردار است.

وی با طرح این سؤال که «بر مبنای روش درون دینی، کدام عنصر از عناصر قرآن، الهی و کدام عنصر می تواند بشری باشد؟»، اظهار کرد: قرآن به عنوان یک پیام مثل هر پیام دیگری مجموعه ای از عناصر است که در شکل گیری آن دخالت و نقش دارند.

قائم مقامی این عناصر را اینگونه برشمرد: «۱- منبع صدور ۲- دریافت کننده که پیام دار و پیام گیر (نبی) خوانده می شود ۳- ابلاغ کننده (در صورت نیاز پیام به ابلاغ) و ۴- مخاطب پیام».

وی، سپس با اشاره به تفاوت نبی و پیامبر اظهار کرد: نبی کسی است که خبر را می گیرد ولی قرار نیست پیام را برساند. ما درباره برخی پیامبران این وضعیت را داریم. معمولاً پیامبران تبلیغی، پیامبران ابلاغی بودند یعنی خودشان دریافت کننده وحی نبودند. وحی را پیامبر دیگری، دریافت می کرد. مثلاً در زمان حضرت ابراهیم، جناب لوط جزو پیامبران تبلیغی به شمار

استعداد ما، تجربه ها، پیشینه های تاریخی، تربیتی و ذهنی و مشغولیت های ما همگی در روایی که می بینیم مؤثر است برای همین است که مشاهدات همه ما یکسان نیست.

قائم مقامی با اشاره به اینکه «بسیاری از کتاب های تعبیر خواب بی پایه است»، گفت: هر رؤیا و مشاهده منامیه متناسب با خصوصیات خود مشاهده گر مثل می باید. لذا در قرآن هم در توصیف مشاهده جناب مریم، می فرماید «فتمثل لها بشرا سويا». لها یعنی برای مریم، یعنی این تمثیل و صورت یافتگی، اختصاصی او بوده و دیگری این تمثیل را مشاهده نمی کرد. یا در مرحله تعبیر نیز قرآن به رؤیای عزیز مصر اشاره می کند که هر کسی آن را تعبیری کرد تا رسید به جناب یوسف. بر این مبنای تعبیر نیز می تواند گونه های مختلف داشته باشد و به دلیل تأثیر پذیری از دانش و تجربه تعبیر گر (معبّر) امکان خطا دارد.

نشستن افراد به جای پیامبر

قائم مقامی با بیان اینکه «نتیجه تقلیل تجربه پیامبری به تجربه منامیه بشری، این است که دخالت عنصر بشری را در متن قرآن پذیرفته ایم»، گفت: اگر عنصر بشری دخیل است این متن دیگر مقدس نیست؛ پس ما می توانیم خودمان را جای این عنصر بشری قرار دهیم. در این حالت، حفظ تاریخی این عنصر بشری یعنی پیامبر در فرایند فهم و تفسیر وحی لازم نیست و مخاطب می تواند خود را جای پیامبر قرار دهد و بازتاب فهم خود را از وحی ارائه دهد. وی افزود: در این قبیل نظریات مشکل اصلی از آنجا شروع می شود که وقتی گفته می شود در این متن بین کلام بشری و کلام الهی آمیختگی وجود دارد، حالا باید مشخص کنید که کجای متن، بشری است و کجای آن، الهی. این پرسش بسیار مهمی است که معمولاً هم بی پاسخ می ماند و در همین خلأ است که نتیجه گیری می شود. در حالی که به محض این که به اختلاط قرآن به عناصر بشری قائل شدیم طبعاً دیگر هیچ مکانیزم تعریف شده و مستند به خود متن، برای جداسازی و شناخت بخش قدسی از بخش بشری، وجود ندارد. چرا که کل متن به دلیل آمیختگی به خطای بشری عملاً غیر قابل استناد است.

قرآن متن قدسی یا منبع الهام بخش نظریات و حدس ها؟

وی، نتیجه این رویکرد را «از اعتبار ساقط کردن کل متن قرآن» دانست و گفت: نتیجه فرایند تعامل روای گونه با متن قرآن، این می شود که قرآن فقط می تواند

می دهد که این تفاوت در نگاه آنان خیلی جدی نیست ولی خواهیم گفت که تفکیک گذاردن میان این دو مرحله مهم است. وی ادامه داد: البته باید توجه داشت آنان که با فرض قدسی بودن قرآن، به تصرف پیام رسان در مضمون وحی، معتقدند این تصرف را ناگزیر می دانند نه عمدی. به این معنا که وحی به محض صدور از مبدأ و رسیدن به پیامبر، با یک تصرف ناگزیر در دستگاه ذهن و فاهمه دریافت کننده مواجه می شود.

نتیجه تقلیل تجربه پیامبر به تجربه معنوی و عرفانی

قائم مقامی نتیجه دیدگاه قائل به تصرف پیامبر در پیام وحی را، تقلیل تجربه پیامبرانه به تجربه های معنوی و عرفانی بشر عادی خواند و گفت: در تجربه های اهل معرفت و عرفان، عارف، حقیقتی را مشاهده می کند که شکل و فرم یافته است. به تعبیر قرآنی، عارف یک حقیقت تمثیل یافته را می بیند.

وی توضیح داد: در رویا هیچ وقت حقیقت را ناب و بی آرایش و بی پیرایه و بدون لباس مشاهده نمی کنید؛ بلکه همیشه در قالب یک فرم و شکل است. از این روست که رویا نیازمند تعبیر است.

وی، تعبیر رویا را عبور کردن از شکل و ظاهر آنچه که مشاهده شده، برای رسیدن به حقیقت دانست و گفت: قاعدتاً معبر خواب، شما را کمک می دهد که این عبور صورت بگیرد تا از ظاهر رویا به باطن نهفته آن برسید.

تأثیر ذهن و تجربه در رویا

قائم مقامی درباره مراحل دخالت بشر در مشاهدات منامیه و رویاها گفت: یک بار ممکن است این تصرف و دست اندازی در اصل مشاهده صورت بگیرد و یکبار در تعبیر آن. این عالم دینی افزود: ظرف ذهن ما،

باید به چه زبانی دریابید؟» گفت: قرآن مخاطبان مختلف دارد؛ اهل کتاب، مؤمنان، منافقان، مردم مکه و مدینه و حتی شخص خود پیامبر و... مجموعه‌ای از مخاطبان قرآن را تشکیل می‌دهند. در ورای این مخاطبان خاص، مخاطب عام و اصلی قرار دارد: الانسان، الناس، بنی آدم، بشر، عالمین. ولی طبیعتاً در رده‌بندی مخاطبان، مخاطب عام در صدر قرار می‌گیرد و مخاطبان دیگر در ذیل آن جای دارند. پس قرآن یک مخاطب عام به اسم انسان، بشر، بنی آدم دارد و یک مخاطب حاضر یا مخاطب نخستین دارد که همان مردمان عصر نزول هستند.

وی با بیان اینکه «اگر قرآن بخواهد با زبان انسانی و مخاطب عام باشد، نمی‌تواند با مخاطب عصر حاضر خود ارتباط برقرار کند» گفت: قرآن ابتدا باید بتواند با مخاطب نخستین خود ارتباط بگیرد و اینجاست که زبان مخاطب نخستین یعنی زبان عربی تقدم ظهوری و زمانی پیدا می‌کند. اگر قرآن به زبان عام انسانی بود، نمی‌توانست با مخاطب اصلی خود ارتباط برقرار کند و نمی‌توانست در تاریخ جریان یافته و جاودانه شود.

اعجاز اصلی قرآن؛ زبان یا ادبیات؟

رئیس آکادمی الهیات صلح با بیان اینکه «اعجاز اصلی قرآن، زبان آن است»، گفت: تفکر سنتی وجه اعجاز قرآن را ادبیات قرآن می‌داند. در حالی که وجه اعجاز قرآن، زبان قرآن است که ادبیات بخش کوچکی از آن محسوب می‌شود. اینکه می‌گویند هیچ کس نمی‌تواند فصاحت قرآن را داشته باشد، نه اینطور نیست. ممکن است یکی فصیح‌تر و مطمئن‌تر از قرآن هم بیاید. مهم این است که هیچ کس نمی‌تواند زبان قرآن را خلق کند.

آسان سازی وحی توسط چه کسی صورت گرفت؟

قائم مقامی در ادامه به فرایند زبانی شدن قرآن اشاره و تأکید کرد: حال که حقیقت وحی برای برقراری ارتباط و مخاطب نیازمند تمثیل و زبانی شدن است، حال فرایند زبانی شدن به دست بشر صورت گرفته یا توسط خود خداوند؟ قرآن به تکرار تصریح و تأکید دارد که تبدیل وحی به زبان مخاطب نخستین، تحت تدبیر خاص خود پروردگار صورت گرفته است و شخص پیامبر هیچ دخالتی در آن ندارد و اساساً در تمام فرایند آریه و تمثیل زبانی وحی، ذهن و زبان و حافظه پیامبر در کنترل کامل خداوند قرار داشته است. و در واقع قرآن در کلیت خود، بسان جهان آفرینش، نمونه تمام عیار و تجلی تامی از ربوبیت توحیدی خداوند است و با درک همین سازگاری و تناسب است که آنرا صورت تدوینی جهان تکوین می‌نامند و تفسیر آن بدون ارجاع به حقایق و واقعیت

تمثل رخ می‌دهد و لذا، انسان مشاهده‌گر، حقیقت گذر کرده از مجرای ذهنیت تاریخی، فرهنگی و تربیتی را دریافت می‌کند نه حقیقت محض را. این مجرا نیز ساخته ذهن انسان و برآمده از پیشینه‌های اوست. اما کشف دوم که تجربه پیامبری از این جنس است آن است که مشاهده‌گر ارتقا و عروج می‌یابد و گویا به لب دریا برده می‌شود و مستقیم و بی‌پیرایه متن حقیقت را مشاهده می‌کند. چنین مشاهداتی در عرف عرفان و فلسفه کاملاً شناخته شده و تعریف شده است و آن را مشاهده در جهانی فراتر از ذهن انسان یا عالم مثال مطلق می‌نامند. در برابر آن نیز مثال مقید قرار دارد که خاستگاه مشاهدات منامیه و رؤیاگون است. قائم مقامی تأکید کرد: آنچه برای پیامبر اتفاق افتاده است به استناد صریح قرآن، در مثال مطلق است. در چنین صورتی مشاهده و دریافت حقیقت دیگر به آبراه و تجربه‌های بشری مقید و آمیخته نیست.



او متن حقیقت را مشاهده می‌کند و این مشاهده، به خودی خود و تا مادامی در مقام ابلاغ در نیامده هیچ نیازی به تمثیل و نیز تعبیر و تفسیر ندارد.

تمثیل وحی به کدامین زبان؟

وی با بیان اینکه «این مشاهده در لحظه ابلاغ نیازمند تمثیل و صورت یافتگی می‌شود»، گفت: وقتی پیامبر می‌خواهد حقیقت ناب و محضی را که دریافت کرده، ابلاغ کند، به تمثیل نیاز دارد. بسا از برخی آیات استفاده می‌شود، پیامبر یک مدت، وحی را مشاهده و دریافت کرده اما مأموریت بر ابلاغ نداشته است. حالا در مقام ابلاغ باید تمثیل پیدا کند. همانگونه که در منطق قرآن وقتی موجودی فراطبیعی مثل فرشتگان بخواهند حضور زمینی داشته و با انسان مواجهه پیدا کنند باید در قالب و صورت انسانی تمثیل یابند، همچنین وقتی حقیقتی الهی می‌خواهد در قالب پیام و کلام با انسان مخاطبه بیابد نیازمند شکل و تمثیل زبانی است. و چنانکه خواهیم گفت مستفاد از خود قرآن کریم این است که منظور از این زبان، زبان تفهیمی و فرهنگی است، نه صرفاً زبان کلام و گفتار! این مدرس دانشگاه با طرح این سؤال که «حقیقت مشاهده شده برای زبانی شدن،

هیچ کدام ادعای الهی بودن ندارند و اگر بخواهیم قرآن را با آنها قیاس کنیم، به خطا رفته‌ایم.

وحی و محدودیت‌های بشری پیامبر

وی درباره نقش دریافت کننده قرآن یعنی پیامبر نیز گفت: در اینکه پیامبر بشر است و محدودیت‌های بشری دارد شکی نیست. مهمترین اصل اساسی و پیام اصلی قرآن توحید است به این معنا که تنها خدا مطلق است و بقیه از جمله پیامبر نسبی هستند. پیامبر به خودی خود، فهمش و ساختار ذهنی‌اش نسبی است. هرچند در مقیاس بشری در اوج کمال است ولی در نسبت با پروردگار که مطلق است، قطعاً محدود و نسبی است. مدرس حوزه و دانشگاه اضافه کرد: در اینجا سؤالی که مطرح می‌شود این است که اگر پیامبر به عنوان بشر از محدودیت‌هایی

برخوردار است پس آیا این محدودیت‌ها در دریافت وحی بی‌تأثیر است؟

کشف تام محمدی (ص)

وی در پاسخ گفت: ما هم می‌پذیریم که پیامبر به خودی خود محدودیت دارد ولی خداوند که مطلق است و محدودیت ندارد و می‌تواند در هر موردی که بخواهد و لازم باشد این محدودیت‌ها را کنترل و تکمیل نماید. آیات متعددی از قرآن تصریح دارد که هر جا که پای وحی در میان باشد حتماً حافظه پیامبر نیز در کنترل ربوبیت خداوند قرار دارد از این رو در مقایسه با سایر مکاشفات و مشاهدات بشری، مشاهده و کشف وحیانی، کشف تام محمدی نامیده می‌شود.

قائم مقامی با اشاره به گونه‌های کشف و شهود گفت: در معمول شهودهای بشری و غیروحیانی، حقیقت در ظرف ذهنی مشاهده‌گر تنزل پیدا می‌کند و با این ظرف آمیخته می‌شود و خصوصیت ظرف بر اصل حقیقت تسری می‌یابد.

وی ادامه داد: معانی در عالم حقیقت بسان آب دریایی است که راه چشیدن آن به دو صورت است یا از این دریا آبراهی کشیده می‌شود و برای رسیدن به ظرف وجودی انسان، مسیری را می‌پیماید. در این صورت،

الهام بخش نظریه‌ها و برانگیزنده حدس‌ها باشد و می‌توان در بحث‌ها به آن استشهاد کرد همانگونه که به هر متن دیگری مثل اشعار شاعران استشهاد می‌کنیم؛ ولی اینکه پیام مشخص متن برای ما چیست؟ در این نظریه‌ها قاعدتاً منتفی است.

تقابل نظریه‌های تقلیل قرآن به رویای نبی با رویکرد سنتی

وی یکی از انگیزه‌های نظریات تقلیل قرآن به تجربه رویاگونه نبوی را آسیب‌های نگرش سنتی افراطی در فهم و تفسیر قرآن دانست و گفت: سنتی‌های افراطی، قدسی بودن همه عناصر پیام قرآن را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که هیچ سهمی در آن برای مخاطب پسین و مخاطبین عصری وجود ندارد و تنها موضع فهم و تفسیر پیام وحی را تعبد به ظواهر و قرار گرفتن در موضع تاریخی مخاطب نخستین یعنی مردمان عصر نزول قرآن و فهم محصور در فرهنگ، فاهمه و زبان آنان می‌دانند.

به گفته قائم مقامی، شالوده سلفی‌گری و جریان‌های ظاهرگرایی در تفکر دینی و اسلامی که در دهه‌های اخیر در تفکر شیعی هم شکل بارزتر و جدی‌تری به خود گرفته است، همین نظریه سنتی افراطی است که در مقابل، چاره‌جویی‌هایی را در قالب نظریات جدید به دنبال داشته است.

قائم مقامی تأکید کرد: با مراجعه به قرآن، بدون تردید می‌توان گفت که هم نظریه‌های ظاهرگرا و هم نظریه‌های تقلیل‌گرا که چاره کار را در بشری دانستن وحی دیده‌اند فاقد استناد قرآنی می‌باشند. هر دو گروه عملاً مرجعیت فراتاریخی قرآن را نفی می‌کنند. این نتیجه در ظاهرگرایی که روشن است. در نظریه مقابل هم چون مبتنی بر این پیشداوری است که قرآن اختلاط دارد، طبعاً دیگر نمی‌توان به آن مراجعه کنیم و مراجعه به آن یک پارادوکس و یک دور واضح است. و نفی مرجعیت و پیام‌داری قرآن دست کم از نگاه درون دینی قابل قبول نیست.

خلق یک قرآن از ذهن مخاطب پسینی!

وی نتیجه عدم مراجعه به قرآن را، خلق یک قرآن دانست که حاصل ذهن مخاطب پسینی است و افزود: این یعنی از اعتبار ساقط کردن متنی که حداقل خودش معتقد است اصول کامل زیست انسانی را در خود جای داده است و این را دلیل بر اعجاز خود می‌داند.

قائم مقامی با اشاره به اینکه «این رویکردهای جدید معمولاً بر اساس هرمنوتیک و قواعد فقهی است که حول محور متون مقدس در مسیحیت و یهودیت شکل گرفته است»، گفت: انصاف این است که حداقل در رویکرد درون دینی، قیاس متن قرآن با متون دیگر کاملاً قیاس مع الفارق است. چون آنها

قرآن و انطباق‌پذیری آن خواند و گفت: ما باید از زبان عربی به زبان انسانی قرآن نقب بزنیم.

قائم‌مقامی تصریح کرد: مشکل ما در فقه، در اخلاق، در هستی‌شناسی قرآنی، و در کلیه قرائت‌ها و تلقی‌های دینی ای که داریم این است که یا کلا قرآن را کنار می‌گذاریم و تنها به آن به عنوان یک متن الهام‌بخش و مورد استشهاده نگاه می‌کنیم، یا می‌خواهیم آن را در اسارت و حصر زبان و حکم عربی بفهمیم که این نیز نتیجه‌ای جز تعمیم و تحمیل یک قطعه تاریخی بر کل تاریخ ندارد که البته ناشدنی است. وی مشکل عرفا در بازگو کردن مشاهدات خود را عمدتاً مشکل زبانی خواند و گفت: عرفا معمولاً نتوانستند تجربه‌های عرفانی خود را تبیین کنند و لذا گاهی از آنها، کفر، بی‌قیدی و بی‌مسئولیتی و نفی هنجارها فهمیده می‌شد.

قائم‌مقامی تأکید کرد: باید زبان عام قرآن را از زبان خاص قرآن جدا کرد و از زبان قرآن به پیام انسانی آن نقب زد.

وی در پایان با یادآوری این نکته که در این فرصت اندک تلاش کردم صرفاً به طرح گزارش گونه‌ای از این نظریه بپردازم، بحث تفصیلی و تشریح اجزای این نظریه را به جلسه‌ای دیگر موکول کرد.

این نشست، با پرسش و پاسخ پایان یافت.

کاملاً انسانی، عقل‌ورز و فراتاریخی است را از لایه‌لای زبان فرهنگی و تفهیمی عربی که ناظر به مخاطب آن عصر بوده پیراسته کنیم و آنگاه به عنوان مخاطب مستقیم، به خالص پیام وحی، متناسب با نیازها و پرسش‌های عصری دست یابیم.

تعمیم یک قطعه تاریخی بر کل تاریخ

قائم‌مقامی این شیوه تحلیل درون دینی پیام قرآن را، شیوه میانه و منطبق با داده های قرآنی خواند و گفت: در این شیوه علاوه بر اینکه ساخت قدسی قرآن حفظ شده و از آن محروم نمی‌شویم، پیام از اسارت زبان عربی خارج شده و در انعطاف با مخاطب پسین و نیازمندی‌های او قرار می‌گیرد.

وی بزرگترین آسیب جمود که بر تاریخ تفکر اسلامی عارض شده است را ناشی از نگاه افراط و تفریطی به وجه قدسی قرآن دانست و اظهار کرد: گاه درک از دغدغه‌ها و پرسش‌های معاصر موجب می‌شده وجه قدسی قرآن مورد شبهه و نفی قرار گیرد و این یعنی قطع ارتباط بین زمین و آسمان. معجزه‌ای که دست‌کم قرآن خود مدعی آن است. تمام هنر قرآن برقراری این ارتباط بوده است.

وی، زبانی شدن قرآن را راز انعطاف‌پذیری

تولد زبان عربی در ساخت قرآن

قائم‌مقامی اظهار کرد: همین کنترل و اعمال ربوبیت خداوند در بکارگیری زبان عربی از طریق زبان پیامبر، موجب شده تا پیام قرآن در عین آمیختگی، آلوده به وجوه جاهلی زبان تفهیمی و فرهنگی عرب عصر نزول نشود. لذا می‌بینیم که زبان عربی گذشته از نظر فرهنگی و معرفتی از نظر ساخت کلامی و گراماتیک هم در ساخت قرآن تولد جدید یافت.

وی تأکید کرد: قرآن محدود و اسیر زبان عربی نشده است. زبان عربی را به استخدام گرفته است. و در این استخدام عناصری از آن را گرفته، عناصری را به آن افزوده، عناصری را از آن حذف کرده و عناصری را به صورت تدریجی مورد تحول قرار داده است.

قائم‌مقامی در بخش پایانی سخنان خود، با اشاره به اینکه «وحی بعد از زبانی شدن، نیازمند تفسیر است»، تأکید کرد البته معتقد چون خود قرآن مکانیزم فهم خود را به وضوح بیان کرده و تعلیم داده، واژه تفسیر به معنای رائج آن در ساخت قرآن راه ندارد و کاربرد درستی نیست.

وی گفت: باید برای این منظور از خود قرآن کمک گرفت که روش تدبیر را به ما معرفی کرده است. ما باید با بهره‌گیری از روش تدبیری که ساز و کار آن در خود قرآن بیان شده، نخست زبان عام پیام قرآن که زبان

های جهان، ناتمام است.

وی ادامه داد: خداوند در سوره مزمل می‌فرماید: «إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا»؛ قول ثقیل متعلق به مرحله مشاهده و دریافت وحی از سوی پیامبر است. این وحی به خودی خود و بدون تمثیل زبانی، سنگین است و باید «آسان‌سازی» شود: «فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ». این آسان‌سازی نیز به تأکید قرآن، تحت تدبیر خداوند و به وسیله زبان پیامبر انجام شده است. یعنی خداوند با استخدا و به کارگیری ذهن و پیشینه پیامبر، پیام وحی را در این قالب شکل داده است. اگر خود پیامبر یا مردم، وحی را ساده‌سازی می‌کردند در این صورت متن، بشری می‌شد. اما اکنون در عین حال که با زبان بشر است اما مخلوق و ساخته بشر نیست.

قائم‌مقامی با اشاره به اینکه «ساده‌سازی متن ثقیل وحی، به زبان پیامبر صورت گرفته است»، گفت: لسان پیامبر لسان قوم است. همانطور که خداوند می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ». یعنی خداوند از طریق زبان پیامبر زبان قوم که همان مخاطب نخستین است را بکار گرفته است.

دینانی در مراسم رونمایی کتاب «پرسش از هستی یا هستی پرسش»:

علم نمی تواند به پرسش از هستی پاسخ دهد/ پرسش هایدگری است

بین اختیار و اراده چیست، علم و عمل چیست، از عمل به علم می‌رسیم یا از علم به عمل، رابطه بین ذهن و جهان چیست، رابطه بین تاریخ و طبیعت و تاریخ و زمان چیست، اگر طبیعت نبود تاریخ بود یا تاریخ به طبیعت وابسته است، همه اینها مسائل و سئوالاتی هستند که بنده در ۱۴ فصل به ساده‌ترین شکل ممکن و در عین حال به صورت عمیق به آنها پرداخته‌ام. نویسنده کتاب «پرسش از هستی یا هستی پرسش» اضافه کرد: هستی و اندیشه هستی از دیگر فصول اصلی این کتاب است. اینکه هستی چیست همان جایی است که فلسفه از آن آغاز می‌شود. علم هرگز نمی‌تواند به این سؤال پاسخ بدهد و در خصوص پاسخ این سؤال فقط فلسفه می‌تواند اظهار نظر کند. بزرگترین فیلسوف سال‌های اخیر که مثل من دغدغه پرسش از هستی را داشت، مارتین هایدگر بود. بنده هایدگری نیستم، پاسخ‌هایم هم به این سؤال هایدگری نیست، ولی پرسش‌م شبیه پرسش‌های هایدگر است.

این جلسه با پرسش و پاسخ میان حاضران و ابراهیمی دینانی تمام شد و در انتها کتاب «پرسش از هستی یا هستی پرسش» ابراهیمی دینانی رونمایی شد.

در بخش پرسش و پاسخ این جلسه شهین اعوانی از برگزاری جلسه نقد و بررسی این کتاب در آینده نزدیک توسط موسسه حکمت و فلسفه خبر داد. همچنین دینانی در پاسخ به سؤال یکی از حاضران در رابطه با عابد الجابری که از فیلسوفان عرب طرفداری بی‌جا کرده است، گفت: بنده با عابد الجابری در مراکش دیدار داشتم. ایشان عرب نیست، ولی تعصب عربی دارد. وی حتی فلسفه اسلامی هم فلسفه ایرانی می‌نامد در حالی که ما اصلاً فیلسوف عرب نداریم و عابد الجابری فقط تعصب عربی دارد ولی فرد پُر و با اطلاعاتی نیست.



خاصی از مسائل اطرافش نداشت، اما همان زمانی که در کنار گاو و گوسفندهایش بود و یا کشاورزی می‌کرد عمیقاً فکر می‌کرد: این در حالی است که امروزی‌ها اطلاعات بسیاری دارند ولی عمق آن بسیار کم است.

دینانی افزود: در خصوص توضیحاتی که آقای اوجبی دادند باید بگویم که کسانی که به ارجاع ندادن مطالب من ایراد دارند باید بدانند که تعداد کم ارجاعات من به این خاطر است که عمدتاً اطلاعات برای خودم است و از جایی یا کسی نگرفته‌ام و گر نه در هر شرایطی که از جایی یا منبعی استفاده کردم، حتماً ارجاع داده‌اند.

وی تصریح کرد: یکی از مباحثی که در کتابی که امروز رونمایی می‌شود به آن پرداخته شده «معنی» است و اینکه چگونه به آن برسیم. آدم‌های امروز به دلیلی که در ابتدای صحبت اشاره کردم حاضر نیستند فکر کنند که معنی کجاست و چگونه می‌توانیم به آن برسیم. لازم است اشاره کنم که ما بدون عمل هرگز به معنی نمی‌رسیم. آنهایی که می‌گویند معنی جا ندارد یعنی چه؟ معنی همه جا هست.

چهره ماندگار فلسفه ادامه داد: اختیار و اراده یکی دیگر از فصول کتاب پرسش از هستی یا هستی پرسش است. اینکه فرق

ما را از تازمه‌ترین کتاب غلامحسین ابراهیمی دینانی با عنوان «پرسش از هستی یا هستی پرسش» با حضور شهین اعوانی و علی اوجبی و سایر کارشناسان این حوزه در اندیشگاه فرهنگی کتابخانه ملی ایران برگزار شد.

در ابتدای این جلسه که مدیریت آن را علی اوجبی، نویسنده و مترجم آثار فلسفی به عهده داشت، گفت: به عمده آثار استاد دینانی انتقادات و ایراداتی وارد شده است. از جمله اینکه می‌گویند کتاب‌های ایشان ساختارمند نیست و کمتر مورد ارجاع قرار گرفته است. بنده فکر می‌کنم که این نقد به آثار استاد وارد نیست، به خاطر اینکه از کسانی که نبوغ دارند نمی‌توان دغدغه و توقع ذهن ساختارمند داشت. این گونه افراد عمدتاً ساختار شکن هستند.

وی افزود: یکی دیگر از اشکالاتی که به آثار استاد ابراهیمی دینانی وارد می‌شود این است که چرا ایشان وارد حوزه ادبیات می‌شوند که بنده معتقدم این ایراد هم وارد نیست، چون ادبیات فقط به فرم و صورت می‌پردازد و این فلاسفه هستند که باید درباره آن اظهار نظر کنند.

اوجبی در پایان گفت: اگر قرار باشد دوران زندگی حرفه‌ای ابراهیمی دینانی را به سه دوره دینانی متقدم، میانی و متأخر تقسیم کنیم، متوجه می‌شویم که کتاب‌های ایشان در دوران متأخر در سال‌های اخیر بسیار متفاوت شده و به اوج پختگی رسیده است. در این سال‌ها دغدغه ایشان بیشتر در حوزه زبان، اندیشه، پرسش و مسائلی از این قبیل است.

پس از اوجبی ابراهیمی دینانی مؤلف اثر و چهره ماندگار فلسفه سخنرانی کرد.

وی گفت: امروز حجم اطلاعات اینقدر زیاد شده است که همه آدم‌ها همه چیز می‌دانند، اما عمق این دریای بیکران فقط یک سانتیمتر است. در گذشته یک روستایی اطلاعات



دکتر شریعتی در یکی از کتاب‌های خود می‌گوید: «در فرانسه خواستیم مجله‌ی ژون افریک را بخریم. دیدیم دستگاه امنیتی فرانسه همه‌ی شماره‌های این مجله‌ی نوپای آفریقایی را جمع‌آوری کرده است. با خود گفتیم سبحان الله! فرانسه که مهد آزادی و مرکز انواع گرایش‌ها از کمونیسم تندرو تا تروتسکی تا راست‌گرایی و اگرستانسیالیسم و انواع تفکرات است، چگونه از این مجله در هراس است و آن را از بازار جمع‌آوری می‌کند؟» علت این بود که این مجله نوپا بود و وابسته به جنبشی جدید و نوخاسته که بی‌باکانه و گستاخانه حرکت می‌کرد و همه را به هراس انداخته بود، ولی دیگر جنبش‌ها و مکاتب در حال تبدیل به مؤسسه‌هایی بودند تا به فعالیت‌های خود سرگرم باشند.

دکتر شریعتی یکی از رهبران اندیشه‌ی اسلامی در جهان است. افکار او بسیار ارزشمند است و در جلسات درس هفتگی او در حسینیه‌ی ارشاد، حدود شش‌هزار دانشجو و فارغ‌التحصیل دختر و پسر شرکت می‌کردند. البته حکومت ایران با او مخالف بود. همچنین گروهی از روحانیان هم، که اسلام را در انحصار خود و میراث خود می‌دانستند و می‌پنداشتند تنها آنان هستند که دین را می‌فهمند و کسی غیر از آنان حق فهمیدن آن را ندارد، با او مخالفت می‌کردند.

این مرد از نظر فکری الهام‌بخش بسیاری از جنبش‌های اسلامی از جمله جنبش ما بوده است و ما، ان شاء الله تلاش خواهیم کرد که علاوه بر شماره‌ی آینده‌ی نشریه‌ی امل و رساله، در شماره‌ی دیگری خلاصه‌ی اندیشه‌های او را منتشر کنیم و همچنین اندیشه‌ها و کتاب‌ها و سخنرانی‌های او را در حد توان و با توجه به امکاناتی که در لبنان داریم، ترجمه کنیم. بی‌تردید جریان‌هایی که به دکتر شریعتی احترام می‌گذاشتند و از او پشتیبانی می‌کرد، تقریباً جریانی پرتطرفدار و نیرومند بود. جوانان مسلمان و جریان اسلامی در ایران، قدرتمندتر از دیگر جریان‌های حزبی بودند، زیرا دانشگاه در دست آنان بود و افزون بر آن، اسلام تأثیر عمیقی در جامعه ایران داشت. حتی وقتی کمونیست‌ها تسلیم حکومت شدند، جنبش اسلامی همچنان به مقاومت و مبارزه ادامه داد. از دست رفتن دکتر شریعتی برای اندیشه‌ی اسلامی و انقلابی، یعنی اندیشه‌ی مجاهدانه‌ی متکی بر ایمان به خداوند، خسارتی بود و از این رو، ما از دست رفتن او را ضایعه می‌دانیم و در این روز که روز علی(ع)، مولای او و مولای ماست، او را گرامی می‌داریم و به روح او فاتحه می‌فرستیم.»

رشته‌ی جامعه‌شناسی دینی فارغ‌التحصیل شد و به ایران برگشت و در دانشگاه مشهد و سپس در دانشگاه تهران به تدریس پرداخت و پس از آن مبلغ دینی شد. او بیش از ۱۵۰ کتاب دارد. او چهار ساعت، پنج ساعت، شش ساعت و گاه هفت ساعت، بدون آمادگی قبلی سخنرانی می‌کرد و سخنان او ضبط و چاپ می‌شد. او ادیبی بزرگ با اندیشه‌ی باز اسلامی و انقلابی بود که اسلامی بودن و انتساب او به طبقه‌ی علمای دینی، باعث نشد دعوت و ندای او محافظ کارانه و ارتجاعی و راست‌گرا باشد، آن‌گونه که رایج است؛ زیرا در بسیاری از محافل دعوت اسلامی را حداقل دعوتی محافظه کارانه می‌خوانند.

دعوت دکتر شریعتی به اسلام دعوتی ترقی‌خواهانه و انقلابی بود یا آن‌گونه که ما همواره در اجتماعات خود می‌گوییم دعوتی انقلابی بود، نه دعوت سازمانی و حزبی؛ بدین معنا که اسلام دکانی نیست که بخواهیم منافع آن را حفظ کنیم و مردم را برای خدمت به آن مسخر کنیم؛ یعنی شیوه‌ای که سازمان‌ها و نهادهای دینی پیش گرفته‌اند. امروزه مؤسسه‌های دینی دارای اموال، اوقاف، کارمندان، تشریفات، دشمنی‌ها، دیدارها و منافع خاص هستند؛ درست مانند اتحاد جماهیر شوروی و چین که پس از آنکه به دولت تبدیل شدند، فراموش کردند که یک جنبش انقلابی جهانی هستند و به فکر حفظ دستاوردهای خود افتادند. طبیعی است که حفظ این دستاوردها می‌طلبد حتی با شیطان هم‌پیمان شوند، یا حداقل با نیمی از شیطان یا ربع شیطان. از این روست که می‌بینیم چین کمونیست، امروزه برای حفظ دستاوردهای خود و رقابت با شوروی، با قدرت‌های راست‌گرا در جهان زد و بند می‌کند. اتحاد جماهیر شوروی نیز همین شیوه را در پیش گرفته است.

بنابراین، یک جنبش انسانی در یکی از مراحل خود غالباً به مؤسسه و نهاد تبدیل می‌شود. چه زمانی چنین می‌شود؟ زمانی که پیر و کهنه می‌شود. جنبش، ابتدا که جوان و پویا و در حرکت است، بیم و هراس ایجاد می‌کند و بی‌باکانه به جلو می‌رود تا اینکه بنیان‌گذاران جنبش از نفس بیفتند و خسته شوند. در این حالت به فکر حفظ موقعیت خود می‌افتند و دیگر با مردم درگیر نمی‌شوند و با همه گروه‌ها پیمان اتحاد می‌بندند و به فکر حفظ منافع خود می‌افتند.

گفتاری از امام موسی صدر؛

شریعتی ادیبی بزرگ با اندیشه‌ی باز اسلامی و انقلابی بود

در کتاب انسان آسمان از قول امام موسی صدر آمده است: دعوت دکتر شریعتی به اسلام دعوتی ترقی‌خواهانه و انقلابی بود، نه دعوت سازمانی و حزبی.

به گزارش خبرگزاری مهر، متن پیش‌رو گزیده‌ی سخنرانی امام موسی صدر در روز میلاد امیرمومنان، امام علی ابن ابی طالب(ع) برای کادر جنبش امل در تاریخ ۱/۷/۱۹۷۷ بوده است. این سخنرانی با ترجمه احمد ناظم در کتاب «انسان آسمان» منتشر شده است.

«یکی از دوستان و همکاران ما و یکی از رهبران اندیشه‌ی اسلامی، دکتر شریعتی بود که چندی پیش از دنیا رفت. در نشریه‌ی امل و رساله‌ی که ان شاء الله، دو یا سه روز دیگر چاپ خواهد شد، عکس و خبر درگذشت او درج شده است و شماره‌ی آینده‌ی این نشریه، به یاری خدا، به ایشان اختصاص خواهد یافت. دوست دارم تصویری از شخصیت این مرد برای برادران ترسیم کنم و از این رهگذر، جنبه‌ی جهانی جنبشمان را برایتان روشن کنم.

پدر دکتر شریعتی، شیخ محمدتقی شریعتی، روحانی غیرمعموم و مردی فاضل و فرهیخته بود که در خراسان، مؤسسه‌ای به نام «کانون نشر حقایق اسلامی» پایه‌گذاری کرد و من تقریباً ده سال پیش در آنجا سخنرانی‌هایی کردم. دکتر شریعتی در ایران در روستایی به نام مزینان، در نزدیکی کویر به دنیا آمد. او از دانشگاه سوربن در

خسرو باقری:

تعریف مسئله محور از علم یک تعریف پراگماتیستی است



خسرو باقری، استاد فلسفه تعلیم و تربیت در نشست «هویت علم دینی از دیدگاه آیت الله مصباح» گفت: تعریف مسئله محور یک تعریف پراگماتیستی از علم است. مسئله و حل مسئله ضرورتاً با واقعیت مناسبتی ندارد.

نشست ماهانه انجمن فلسفه تعلیم و تربیت ایران با موضوع «هویت علم دینی در دیدگاه آیت الله مصباح یزدی» برگزار شد. این نشست که خسرو باقری در آن به ایراد سخنرانی پرداخت در دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس برگزار شد.

خسرو باقری با بیان اینکه موضوع اسلامی سازی دانشگاه با بحث علم دینی گره خورده است، گفت: انتظار می رود بحث علم دینی بر تحولات دانشگاه تاثیر گذار باشد.

وی با اشاره به کتاب «رابطه علم و دین» آیت الله مصباح گفت: سه گامی که ما در این بحث خواهیم داشت عبارت است از اینکه آقای مصباح علم را چگونه تعریف می کنند؟ برای دین چه ماهیتی را لحاظ می کنند و اینکه ارتباط علم و دین چیست؟

این استاد دانشگاه ادامه داد: معمولاً علم را بر حسب موضوع، روش تحقیق و غایت تعریف می کنند اما از این سه نوع رویکرد، نگاه اول مورد پذیرش آقای مصباح است یعنی علم را به موضوع علم تعریف می کنند.

وی افزود: در اینجا روش مهم تلقی نشده است و استدلال ایشان این است که ممکن است دو فرد با دو روش، چیزی را بشناسند، مهم این است که آن چیز شناخته شود.

باقری ادامه داد: ایشان هدف را نیز مهم ندانسته اند و آن را فرع بر علم می دانند. لذا روش و هدف و حتی منبع در نگاه آقای مصباح در تصرف علم مهم تلقی نمی شود.

وی افزود: لوازم این تعریف از علم این است که اولاً تک گزاره ها علم نیستند هر چند روابط ارزشی داشته باشند. دوم اینکه رشته های دارای گزاره های ارزشی و دستوری در شمار علوم اند. سومین نکته این است که روش علم منحصر در تجربه حسی نیست و چهارم نگاه و تفسیر دانشمند تاثیر ساختاری در علم ندارد.

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران در نقد و بررسی دیدگاه یاد شده گفت: تعریف آقای مصباح از علم موضوع محور است و از میان سه نوع رویکرد، روش و غایت را نمی بینند. تعریف اینگونه بیان شد که علم مجموعه مسائلی است که به صورت گزاره بیان می شوند و باید به آنها پاسخ مثبت و منفی داد. یعنی انگار

است. این استاد دانشگاه ادامه داد: آقای مصباح معتقد است دین تنها ناظر به اراده تشریعی است نه اراده تکوینی. اینکه اراده تکوینی خدا در این عالم چطور متجلی شده است، ناظر به دین نیست. ایشان می گویند دین اسلام سه بخش دارد که متشکل از عقاید و اخلاق و احکام است.

باقری افزود: لوازمی که این تعریف ایجاب می کند این است که اولاً دین اصالتاً تهمیدی برای تبیین حقایق خارجی و عینی ندارد. دوم اینکه نفی رویکرد دایره المعارفی به دین و جامعیت کارکردی دین در تعریف آقای مصباح وجود دارد. موضوع دین اعمال اختیاری انسان است که به سعادت انسان ربط دارد که باید گفت ما خیلی کارها می کنیم که ربطی به سعادت ما ندارد. در آخر اینکه چون دین سه بخش است روش واحدی برای اثبات مسائل دین وجود ندارد.

وی ادامه داد: آقای مصباح معتقد است شناخت مولفه ها و محتوا و دین امری دورن دینی است، هدف این هم رساندن انسان به سعادت است.

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران در نقد این دیدگاه گفت: تعریف دین بر حسب سعادت و عدم تعهد دین برای تبیین واقعیات نقطه قوت است. تعریف جامعیت کارکردی برای دین به جای رویکرد دایره المعارفی نیز از نقاط قوت است.

وی ادامه داد: اما محدود کردن دین به اسلام جای بحث دارد. اگر منظور از اسلام تسلیم باشد دایره دین وسیع می شود اما منظور آقای مصباح دین اسلام است و قرآن هم دین را محدود به اسلام نمی کند و انجیل و تورات را دارای نور می داند. این استاد دانشگاه گفت: نکته بعدی این است که حذف روش از قلمرو دین، تعارض آمیز است. ایشان در جایی می گویند مسائل دین در گرو روش واحدی نیست و در جای دیگر می گویند تعریف و تبیین اجزای دین امری درونی است.

مجموعه مسائل در کانون توجه قرار گرفته است. باید سوال کرد که این تعریف موضوع محور است یا مسئله محور؟ مشخص است که این نوع تعریف مسئله محور است.

وی ادامه داد: تعریف مسئله محور یک تعریف پراگماتیستی از علم است. مسئله و حل مسئله ضرورتاً با واقعیت مناسبتی ندارد. می توان مسئله را حل کرد اما ممکن است با واقعیتی مطابق نباشد. مسئله می تواند فقط متعلق به انسان باشد و حتی می تواند معطوف به نیازهای کاذب باشد.

وی ادامه داد: مسئله دیگر روش است و باید بگوییم هر علم با چه روشی کار می کند. ما می خواهیم از روش رفع حصر کنیم که می گوییم مثلاً نمی توان تنها از روش حسی استفاده کرد. لذا حصر روش شناسی را باید حذف کرد نه خود روش را.

این استاد دانشگاه افزود: نکته دیگر این است که تقسیم بندی موضوع، روش و غایت تک گزینه ای نیست و بلکه می توانند این امور با هم جمع شوند.

وی ادامه داد: اگر سوال شود که تعداد ریگ های خزر چقدر است این واقعیت به درد چه کسی می خورد؟ پس سوی دیگر علم، عالم است و واقعیت ها از طریق عالم مشخص می شوند. باور به عدم تاثیر نگاه دانشمند پوزیتیویستی است.

باقری گفت: علم باید پاسخگو به یک نیاز باشد و از این حیث به غایت نظر دارد. علم بهره ای از روش نیز دارد، چرا که سهمی مشترک از عالم و معلوم دارد. روش، مانند قلاب ماهیگیری است و به عنوان یک ابزار مناسب مطرح است.

وی در خصوص بخش دوم بررسی خود یعنی مفهوم دین گفت: تعریف منتخب آیت الله مصباح از دین این است که دین یعنی اعتقاد به آفریننده ای برای انسان و جهان و دستورات متناسب با این عقاید. بیان روشن تر این است که دین نقشه راه برنامه زندگی سعادتمندانه از طریق وحی

باقری در خصوص چستی علم دینی در نگاه آیت الله مصباح گفت: آقای مصباح معتقدند علمی که موضوع مسائل یا اهداف آنها با دین ارتباطی ندارد، دینی یا غیر دینی نیستند. علمی (حتی علوم انسانی) که به توصیف صرف پدیده ها می پردازند، بین مسلمان و غیر مسلمان مشترک است و خنثی است.

وی ادامه داد: از نظر آقای مصباح علم دینی علمی است که داده های آن مخالف نص قرآن و یا روایات قطعی نباشد. پس علم دینی علمی است که در سطوح مختلف خود یا با مبانی و توصیه های اسلامی مطابقت داشته باشد و یا با آنها تعارضی نداشته باشد.

این استاد دانشگاه افزود: بر این اساس مثلاً در اقتصاد، علم اقتصاد توصیفی است و دینی و غیر دینی ندارد ولی نظام اقتصادی (توصیه ای) باید مطابق با اسلام باشد.

باقری گفت: در تولید علم دینی و اسلامی سازی دانشگاه سه امر، مورد نظر آقای مصباح قرار می گیرد که اولاً نظریه ها را نقد درونی کنیم، دوم اینکه نظریه ها را نقد مبنایی کنیم و از منظر معرفت شناختی و هستی شناختی و انسان شناختی و... مورد بررسی قرار دهیم و سوم اینکه مبانی صحیح علوم انسانی را اثبات کنیم یعنی با دلیل عقلی مبنایی را فراهم آوریم که با مبانی فکری اسلام همخوانی دارد.

وی در نقد و بررسی این دیدگاه گفت: اگر بدنه توصیفی علوم خنثی هستند کافی است حساب آنها از مبانی فکری دانشمند جدا شود، در این صورت چه نیازی به علم دینی خواهد بود؟ اقتضای این نگرش به علم و به دین این است که دیگر ضرورتی از تولید علم دینی وجود ندارد. اگر دیدگاه دانشمند در بدنه علم تاثیری ندارد دیگر چه نیازی است که مبانی دینی یا سازگار با دین فراهم آوریم؟

وی ادامه داد: اگر دین عهده دار تبیین واقعیات نیست چرا باید از علم دینی سخن گفت که پای دین به آنچه تعهدی برای آن ندارد باز شود؟

باقری در پایان اظهار داشت: آیا اثبات مبانی فلسفی علوم با دلایل عقلی یقینی، سازگار با دین ممکن است؟ آقای مصباح معتقد است که باید به یک دلایل متقن عقلی به یک مبنای روشنی برسیم که با اسلام سازگار است. چه کسی می تواند نشان دهد، مثلاً رویکرد اصالت ماهیتی ابن سینا با قرآن سازگار و یا ناسازگار است؟ این امر خیلی مشکل است. آیا می شود به تاج واحدی رسید؟ عقلای فلسفه اسلام نتوانستند و این امر شدنی نیست. البته تلاش برای اندیشیدن جای خودش را دارد.

بررسی چرایی گسترش «جماعت تبلیغ»؛

صوفی‌های سلفی را بشناسیم/بنیان‌های اعتقادی جماعت تبلیغ

حامد رضایی



جماعت تبلیغی‌ها، صوفی‌ترین سلفی‌ها هستند. محدود نشدن جماعت تبلیغ به یک رویکرد خاص مذهبی، پرداختن به اشتراکات همه مذاهب و نیز دوری شدید از سیاست، در گسترش آن‌ها موثر بوده است. شاید عجیب به نظر برسد که در عصری که رسانه‌های مدرن بر تمامی زندگی بشر چیره زده و انسان‌ها بیش از آنکه در فضای حقیقی زندگی کنند، در فضای مجازی سیر می‌کنند؛ جماعتی که با سرعتی خارق‌العاده گسترشی بی نظیر در سطح کشورهای اسلامی و حتی غیراسلامی داشته، جماعتی است که هرگونه استفاده از ابزار و رسانه‌های مدرن را قویاً نفی می‌کند. گروهی که بزرگانش اجازه گرفتن عکس و ضبط صدای شان را نمی‌دهند. آنها برای تجمعات بزرگ خود که تا ۳ میلیون نفر شرکت کننده دارد، حتی حاضر به چاپ یک اعلامیه و پوستر عادی نیز نیستند. چرایی گسترش این جماعت به شدت سنتی در عصر تماماً مدرن، خود می‌تواند پرسشی جدی برای اندیشمندان باشد.

پیدایی و گسترش جماعت تبلیغ

کمتراز ۹۰ سال از تشکیل «جماعت تبلیغ» می‌گذرد. مولانا الیاس کاندهلوی از علمای حنفی هند در سال ۱۹۲۷ یک گروه ده نفره تبلیغی راه اندازی کرد تا به مردم میوات در حوالی دهلی، اولیات اسلام چون شهداتین و نماز را یاد دهند. کاندهلوی پیش از این نیز از اختلاط اسلام و هندوئیسم در میان مسلمانان هند و ضعف عقیده مسلمین رنج می‌برد. لذا به تاسیس مکتب خانه و مدارس علمیه در آن منطقه همت گمارد. پس از مدتی اما دریافت که این شیوه سود چندانی نداشته و امر «تبلیغ» نیازمند انقلابی در محتوا و مهمتر از آن در روش است.

در مدتی کوتاه جماعت مولانا الیاس به طرز عجیبی در شبه قاره گسترش پیدا کرد. پس از مرگ الیاس، پسرش یوسف و پس از او انعام الحسن توانستند آن را به جهان عرب، آسیای مرکزی، جنوب شرق آسیا، کشورهای غربی و آمریکای لاتین گسترش دهند. تا جایی که جماعت تبلیغ هم اکنون دارای بیش از ۱۰ میلیون عضو فعال [۱] و تشکیلاتی گسترده در حدود ۱۶۰ کشور - تقریباً تمام کشورهای جهان - است. تجمعات سالانه جماعت در پاکستان و بنگلادش با حدود ۳ میلیون نفر شرکت کننده، بزرگترین اجتماع اهل سنت جهان پس از مراسم حج به شمار می‌رود.

جماعت تبلیغ از حدود ۵۰ سال قبل در ایران نیز حضور پیدا کرده و قطعاً یکی از دلایل «دیوبندی» شدن اهل سنت جنوب شرق کشور بوده است. حتی گفته می‌شود جماعت تبلیغ آسیای مرکزی از زاهدان مدیریت می‌شود. [۲]

این جماعت با همین رویکردهای شدیداً سنتی‌اش توانسته در غرب نیز نفوذ خوبی پیدا کند. به طوری که شهر دیوبوری (Dewsbury) که از مراکز مهم جماعت تبلیغ در انگلستان است، نزد انگلیسی‌ها به جمهوری اسلامی دیوبوری معروف شده است! [۳] یکی از رهبران جماعت می‌گوید: «گسترده‌ترین فعالیت جماعت تبلیغی در فرانسه به حدی است که ممکن است این کشور حتی در دوران حیات ما به یک کشور مسلمان تبدیل شود.» [۴]

بنیان‌های اعتقادی جماعت تبلیغ

جماعت تبلیغی‌ها، صوفی‌ترین سلفی‌ها هستند. [۵]

جماعت تبلیغ در دل مکتب دیوبند رشد کرده که خود تلفیقی است از نص‌گرایی و تصوف. نص‌گرایی دیوبند ریشه در عقاید شاه ولی الله دهلوی دارد که او نیز متأثر از سنت فکری نجد و ابن تیمیه است. دیوبندی‌ها به لحاظ فقهی حنفی و به لحاظ کلامی اشعری - ماتریدی‌اند و در عین حال رگه‌هایی از سلفیت خصوصاً در موضوع توحید و شرک به همراه دارند.

تفاوت اصلی تصوف دیوبندی با سایر مکاتب صوفیانه، در مناسکی بودن یا نبودن این دو است. دیوبندیان سعی می‌کنند تصوف را از وجوه مناسکی‌اش خالی کرده و تزکیه نفس و مبارزه با رذایل اخلاقی را به جای آن بنشانند. در واقع آنان با تفکیک تصوف از مناسک خاص آن، میان صوفی‌گری و مبانی ابن تیمیه در باب «توحید» آشتی برقرار می‌کنند.

همراه داشتن همزمان وجوهی از سلفیت و تصوف، سبب شده تا همواره از سوی سلفی‌ها به صوفی بودن و از سوی صوفی‌ها به وهابی بودن متهم باشند! از طرفی توسط بریلوی‌های شبه قاره «وهابی» نامیده می‌شوند و از طرف دیگر دولت عربستان فعالیت‌های جماعت را مخرب دانسته و اجازه فعالیت به آنان در خاک خود را نمی‌دهد! [۶]

شاید بتوان تلفیق معنویت‌گرایی صوفیانه و بنیادگرایی سلفی را از عوامل اقبال مسلمانان به جماعت اسلامی برشمرد.

تبلیغ وظیفه «همه»

دو عامل در گسترش جماعت تبلیغ نقش موثری داشته: عمومی کردن امر تبلیغ و تلفیق تبلیغ و تهذیب. [۷] البته نباید از عامل مهم عدم دخالت در مسائل اختلافی فقهی، اعتقادی و سیاسی به راحتی عبور کرد.

عمومی کردن امر تبلیغ از جمله خلاقیت‌های مولانا الیاس بود که در گسترش جنبشی که به راه انداخت بسیار موثر بود. مولانا الیاس می‌گفت که تبلیغ دین وظیفه «همه» مسلمین است و هر یک باید مدتی از زندگی خود را به امر تبلیغ بگذرانند. و در این میان فرقی میان روحانی و غیرروحانی و باسواد و بی‌سواد نیست. محتوای ساده تبلیغ، نیاز به تخصص در امور دینی را از بین می‌برد. مبلغ اولیات دین که مورد اجماع تمامی مسلمین از تمامی مذاهب است را تبلیغ می‌کند: شهداتین، نماز، زهد، پاکدامنی، ایشار،

مهربانی و...

جماعت از ابتدای تاسیس خود را از صحبت کردن درباره چهار موضوع دور نگه داشته: اختلافات فقهی، اختلافات عقیدتی، سیاست و امراض امت اسلامی (عدم ورود به اوضاع جوامع اسلامی و حرکت‌ها و گروه‌های اسلامی) [۸]. محدود نشدن جماعت به یک رویکرد خاص مذهبی، پرداختن به اشتراکات همه مذاهب و نیز دوری شدید از سیاست، در گسترش آن موثر بوده است. برای شرکت در جماعت تبلیغ از شما نمی‌پرسند که شیعه هستید یا سنی، مالکی هستید یا حنفی و یا اشعری هستید یا سلفی. البته نمی‌توان ادعا کرد که جماعت توانسته کاملاً بر این اصل خود پایبند بماند. بالاخره جماعت تبلیغ خاستگاهی دیوبندی دارد و بی‌تردید بیشترین نقش را در رشد بدنه اجتماعی این مکتب ایفا کرده است.

اعضای جماعت کتابهای بسیار محدود و مشخصی برای تبلیغ دارند که مهمترین آنها «فضایل الاعمال» است. عمده مباحث این کتاب شامل داستان و توصیه‌های اخلاقی و نیز بیان فضایل صحابه است. افراد جماعت مردم را در مسجد جمع کرده و بخش‌هایی از کتاب را برای آنان می‌خوانند.

از جمله دلایلی که دافعه جماعت را کم کرده است تقدم دادن «امر به معروف» بر «نهی از منکر» است. جماعتی‌ها معتقدند که باید به جای نهی از منکر، درک و شعور ایمانی و احساس دینی را بیدار کرد و به تکثیر و ترویج معروفات مشغول شد. [۹]

تلفیق «تبلیغ» و «تهذیب»

مهمتر از عمومی کردن تبلیغ، ایجاد روحی به شدت زاهدانه و ریاضت‌گونه در جماعت تبلیغ است که به اقبال عمومی به آن و گسترش شگفت‌انگیز جماعت کمک کرده است. جماعتی نیامده که در اثر تبلیغ پولی بگیرد یا شکم خود را سیر کند. اتفاقاً آمده که گرسنگی و سختی بکشد. او زندگی و کاسبی خود را رها کرده و آمده است که تهذیب نفس کند و خود را بسازد. جماعتی‌ها معمولاً غذاهایی بسیار کم، ساده و فقیرانه می‌خورند و در گوشه‌ای از مسجد می‌خوابند. تمام زندگی‌شان یک پتو است و یک بشقاب و لباس تن‌شان. همین چند قلم وسیله را داخل یک ساک کوچک

تر می شود که به مشکل جدی جماعت یعنی عوام زدگی حاکم بر آن و کم بودن سواد دینی اعضای آن [۱۵] توجه داشته باشیم.

به هر حال و فارغ از خوشایند یا بدآیند ما، جماعت تبلیغ یک واقعیت بزرگ و موثر نه تنها در کشور ما که در سراسر جهان اسلام است. ما باید یاد بگیریم که واقعیات را نمی توان از بین برد، بلکه باید راهی برای تعامل با آن گشود.

- [۱] - جماعت تبلیغ؛ الگوی جهادی، جنبش فراگیر جهانی، سید علی موسوی، اتحادیه امت واحده، pdf
- [۲] - جماعة التبلیغ، علی ملاموسی میبیدی و مهدی فرمانیان، ص ۳۰
- [۳] - اطلس رهبران، مهدی تجریشی، ص ۳۴۴
- [۴] - جماعة التبلیغ، علی ملاموسی میبیدی و مهدی فرمانیان، ص ۲۶
- [۵] - اطلس رهبران، مهدی تجریشی، ص ۳۱۸
- [۶] - همان، ص ۳۱۵
- [۷] - جماعت تبلیغ؛ الگوی جهادی، جنبش فراگیر جهانی، سید علی موسوی، اتحادیه امت واحده، pdf
- [۸] - اطلس رهبران، مهدی تجریشی، ص ۳۱۶
- [۹] - جماعة التبلیغ، علی ملاموسی میبیدی و مهدی فرمانیان، ص ۴۲
- [۱۰] - جماعت تبلیغ؛ الگوی جهادی، جنبش فراگیر جهانی، سید علی موسوی، اتحادیه امت واحده، pdf
- [۱۱] - اطلس رهبران، مهدی تجریشی، ص ۳۱۷
- [۱۲] - حسین جهانبخش، پدیدارشناسی سیاست در جریان جماعت تبلیغ، فصلنامه مطالعات راهبردی بسیج، شماره ۶۳، ص ۱۴۱
- [۱۳] - اطلس رهبران، مهدی تجریشی، ص ۳۱۵
- [۱۴] - جماعة التبلیغ، علی ملاموسی میبیدی و مهدی فرمانیان، ص ۴۷
- [۱۵] - جماعت تبلیغ؛ الگوی جهادی، جنبش فراگیر جهانی، سید علی موسوی، اتحادیه امت واحده، pdf

و حکومت را فرع بر این رسالت می دانند. از نظر رهبران جماعت تبلیغی «آنچه در مدینه اتفاق افتاد فرع و آنچه در اسلام مکه آمده، اصل است و بر خلاف عرف جاری که الگوی مدنی را ناسخ الگوی مکی گرفته اند، این نظریه الگوی مکی را ناسخ اسلام مدنی می داند؛ چون اصل، ناسخ فرع تواند بود، نه بالعکس... طبق این نظریه، رسالت اصلی اسلام، همان رسالتی است که در مکه ظهور کرد و آنچه در مدینه پدیدار شد، در واقع رسالت ثانوی و فرعی اسلام بود.» [۱۲]

این عدم دخالت در سیاست در حدی است که آنها حتی هیچ اظهارنظری درباره فلسطین نیز نمی کنند. شاید به همین دلیل است که تنها جریان اسلامگرایی که مجوز حضور در سرزمین های اشغالی فلسطین را دارد جماعت تبلیغ است! [۱۳]

البته دوری جماعت از سیاست نباید رهن تحلیل گران شود. بسیاری معتقدند که جماعت همچون پلی میان جوانان بی اعتنا به مذهب و جوانان مشتاق جهاد و شهادت عمل می کند. «ابراهیم عزت» امیر جماعت تبلیغ در مصر گاهی به کنایه به عبدالسلام فرج (از رهبران سلفی جهادی) می گفت: «من مردم را از خیابان به سوی مساجد می کشانم، بقیه کار با تو.» [۱۴] خیلی از جهادی های شناخته شده روزی عضو جماعت تبلیغ بوده اند.

فرصت ها و تهدیدها

ظرفیت های حاصل از چنین جنبش بزرگی که در جغرافیای به پهنای عالم فعالیت می کند، قطعاً نمی تواند مورد طمع جریانان مختلف سیاسی و مذهبی نباشد. جماعت به همان مقدار که از جانب رویکردهای سلفی اش می تواند مورد بهره برداری جریان های سلفی قرار گیرد، به دلیل نگاه های قوی صوفیانه اش و نیز پرهیزی که از پرداختن به مسائل اختلافی دارد ظرفیت بالایی برای تعامل با شیعیان دارد. ولی آنچه در عمل اتفاق افتاده غفلت از ظرفیت جماعت و حتی تهدیدکنندگی آن از سوی ما و نفوذ جریانان سلفی در آن است. خطر نفوذ وهابیت در جماعت تبلیغ وقتی جدی

گذاشته و با پای پیاده به دور دست ترین مناطق برای تبلیغ می روند. هدف اصلی جماعتی نه هدایت دیگران، که از بین بردن زنگارهای درونی خود است. لذا نسبت به افراد نگاه از بالا به پایین ندارد و همین مسئله از عوامل موفقیتش است.

جماعتی در مسجد منتظر نمی ماند تا مردم برای کسب فیض به خدمت او شرفیاب شوند. جماعتی مجبور است نفسانیت خود را زیر پا بگذارد و به در خانه تک تک همسایه های مسجد رفته و آنها را به مسجد دعوت کند. او باید سراغ تک تک افراد بی نماز و بی ارتباط با مسجد رفته و نه تنها از برخورد های بعضاً تلخ آنان نرنجد که این برخوردهای زننده را به عنوان فرصتی برای تهذیب ببیند. [۱۰] اکرام مسلمانان و محبت و دلسوزی نسبت به آنان از اصول اساسی جماعت در هر شرایطی است که اگر کسی آن را رعایت نکند جماعتی نیست. برای موفقیت در تبلیغ «خلاص» حرف اول و آخر را می زند.

کار اصلی مبلغ سخنرانی نیست، بلکه تعامل و نوع رفتار با مردم است که وزن اصلی تبلیغ را بر دوش می کشد. در این روش معنویت و رفتار برادرانه و ایثارگرانه مبلغ، بیش از خود محتوای تبلیغ موثر است. تبلیغ باید همچون سبک تبلیغی پیامبر اسلام «ص» کاملاً چهره به چهره باشد. لذا هرگونه استفاده از ابزار آلات مدرن جایی در جماعت تبلیغ ندارد. حتی جماعتی های انگلستان از رایانه استفاده نمی کنند. [۱۱]

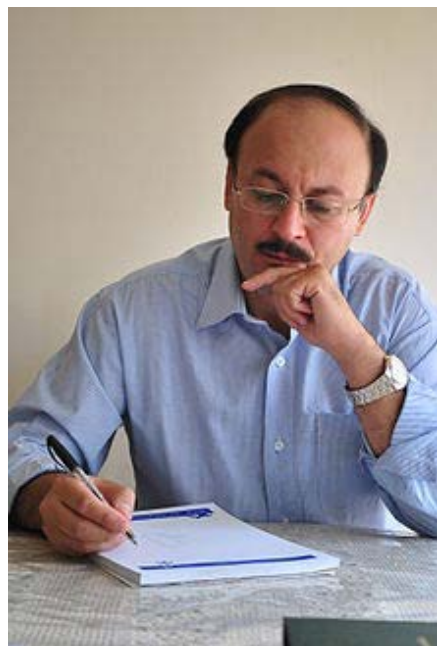
این روحیات زاهدانه از طرفی چهره ای مقدس و پاک از جماعت تبلیغ در اذهان مردم ساخته و از طرف دیگر جذابیت بسیاری برای جوانانی ایجاد کرده که در پی ارضای حس فطری یاری دین خدا هستند.

جماعت تبلیغ و سیاست

از جمله عواملی که موانع گسترش جماعت را از پیش روی این جنبش برداشته، عدم دخالت آنها در مسائل سیاسی است. رهبران جماعت تبلیغ دعوت و تبلیغ را ارجح بر سیاست و مسائل سیاسی می دانند. آنان رسالت فرهنگ و تبلیغ (اسلام مکی) را رسالت اصلی اسلام دانسته و سیاست

گفتاری از بیژن عبدالکریمی

زمان جهان نیچه ای فرا رسیده است/ ظهور کامل نیهیلیسم



می شوند. مدت زمان کوتاهی را در مراحل نوزادی، کودکی و نوجوانی گذران می کنند و سپس پای به دوران «جوانی» می گذارند و بعد از چیزی تقریباً حدود سه دهه وارد دوران میانسالی و سپس پیری می شوند. در یک چنین فهم اولیه و متداولی، کودکی و جوانی و پیری بر اساس «زمان طبیعی» یعنی «گردش زمین به دور خورشید» و نیز بر اساس «سیر طبیعی و بیولوژیک حیات بدن انسان» فهم می شود. بر اساس همین سطح از فهم عادی، رایج و متداول است که روانشناسان از کودک و نوجوان و جوان و اوصاف روان شناختی هر یک از آنان سخن می گویند و فرضاً به ما می گویند جوانان در سن بلوغ به دلیل تحولات بیولوژیک و ترشح برخی از هورمون ها چه ویژگی های روان شناختی خاصی پیدا می کنند و فرضاً آنان با بحران سن بلوغ یا بحران هویت یابی مواجه شده یا فرضاً عصبی تر شده باید پر خاش گری های آنان را فهم کرد، یا در این سن احساس نیاز به دیگری می کنند، والدین باید شخصیت آنها را به رسمیت بشناسند و آنها را در سنین و جایگاهی که هستند درک کنند و نیازها، خواسته ها، افکار و احساسات آنها را به دیده احترام بنگرند و ما برای ایجاد و برقراری رابطه ای درست و منطقی و موثر چه مهارت هایی را بیاموزیم و چه عادات نادرستی را باید کنار بگذاریم و غیره.

چندی پیش بیژن عبدالکریمی سخنرانی با عنوان «جوان، فرهنگ و تفکر» در دانشگاه اصفهان انجام داد. متن کامل این سخنرانی به صورت اختصاصی در اختیار خبرنگار مهر قرار گرفت که در ادامه از نظر می گذرد؛

به نظر می رسد پرسشی که در این نشست انتظار می رود درباره آن به تأمل بپردازیم و درباره آن سخن بگوییم این است: «جوانان چه نقشی در آینده فرهنگ و تفکر دارند یا چه نقشی را در آینده و فرهنگ می توانند ایفا کنند یا چه نقشی را در آینده فرهنگ و تفکر باید ایفا کنند؟ (یعنی تمییز دو مقام توصیف و توصیه)

در وهله نخست شاید چنین به نظر رسد که سخن گفتن در خصوص این موضوع کار چندان دشواری نیست، به خصوص که به نظر می رسد همه ما با سه مقوله نهفته در این پرسش «جوان، فرهنگ و تفکر» آشنا باشیم و همه ما می دانیم «جوان کیست و جوانی چیست؟ (در قیاس یا مفاهیم کودک و کودکی، پسر و پیری) و نیز می دانیم فرهنگ چیست؟ و تفکر چیست؟ چون همه ما هر لحظه با این مقولات سرو کار داریم و زندگی می کنیم» مقوله جوانی: آنچه در وهله نخست و بر اساس تجربه زیسته در زندگی روزمره به ذهن متبادر می شود این است: انسان ها متولد

همچنین، بر اساس همین سطح از فهم عادی، رایج و متداول است که جامعه شناسان برای ما از تفاوت های نسلی و تمایزات ویژگی های اجتماعی میان نسل های جدید و نسل های پیشین سخن می گویند و بر تفاوت هایی که در ابعاد مختلف فرهنگی، رفتاری و اجتماعی بین افراد نسل گذشته و نسل امروز دیده می شود، تکیه می ورزند و معتقدند هر کدام از والدین و فرزندان سعی می کنند یکدیگر را شبیه به نسل خود بسازند و فراموش می کنند که این حق برای همه ماست که باید فرزند زمانه خود باشیم و ما باید بتوانیم با راهکارهای اجتماعی مؤثر این شکاف و فاصله های ایجاد شده بین دو نسل را پر کنیم و اجازه ندهیم که این شکاف ها بهانه ای باشند که هر روز این فاصله ها بیشتر و بیشتر کنند.

اهمیت بحث زمان

اما حتی در سطح فهم عادی و متداول و رایج وقتی به مقولاتی چون جوان و جوانی و پیران و پیری می اندیشیم، با مقوله «زمان» مواجه شدیم و در یک چنین فهم اولیه و متداولی، کودکی و جوانی و پیری را بر اساس «زمان طبیعی» یعنی «گردش زمین به دور خورشید» و نیز بر اساس «سیر طبیعی و بیولوژیک حیات بدن انسان» فهم کردیم.

زمان طبیعی یا زمان حقیقی و اصیل؟

اما در اینجا یک پرسش اساسی وجود دارد که شاید بتواند مدخل مناسبی برای تأمل ما در خصوص رابطه جوان، فرهنگ و تفکر باشد: «آیا زمان طبیعی، زمان حقیقی است یا زمانی حقیقی تر و زمانی اصیل تر از زمان طبیعی نیز وجود دارد و زمان علمی و طبیعی زمان مجازی و نه زمانی حقیقی و اصیل است؟» اساساً زمان حقیقی چیست؟ یا اساساً سرشت و حقیقت زمان چیست؟ می بینیم در اینجا به واسطه اندکی تأمل در خصوص مقوله «جوان» و در قیاس با مقوله چون «کودکی» یا «پیری»، در کنار مقولات «فرهنگ و تفکر» با «مقوله زمان» نیز روبرو شدیم.

اما به راستی می توان در خصوص مقولاتی چون «زمان، فرهنگ و تفکر» به سهولت سخن گفت؟ به راستی زمان، فرهنگ و تفکر چیستند؟ آیا می توان درباره چیزی سخن گفت که خارج از زمان، فرهنگ و تفکر باشند؟ آیا زمان (گذشته، حال، آینده)، فرهنگ و تفکر، اموری فراگیر و احاطه کننده نیستند که همه چیز را در بر گرفته و در چنبره خویش دارند؟ آیا به راستی می توان در باره این مقولات فراگیر و احاطه کننده، به سهولت، به دقت تمام و در همه وجوه آن سخن گفت؟ مثل ماهی مولانا و مثال آب. مقولاتی چون زمان، فرهنگ و تفکر، به مقولاتی چون زندگی و وجود می مانند: یعنی تمامیت و کلیت، یعنی همه چیز. ما کمتر این کلیت را مورد تأمل قرار می دهیم.

اساساً یکی از تمایزات تفکر اصیل در خصوص مقوله فرهنگ و اندیشه همین اندیشیدن به: ۱. سرشت و چستی زمان ۲. همین کلیت است. وقتی در خصوص سرشت و چستی زمان نمی اندیشیم و وقتی این کلیت را مورد تأمل قرار نمی دهیم، حرکات و سکنات مان مستقل از زمان و مستقل از این کلیت می شود و لذا به حرکات و رفتارهایی تن می دهیم که بسیار پوپولیستی، عوامانه و کاملاً ضد زمان و ضد فرهنگ و ضد تفکر و ضد انسان و ضد حقیقت است. (مثل داعش و بنیادگرایان) که کم و بیش نشانه هایی از آن در جامعه ما نیز وجود دارد و امیدوارمی بتوانیم به رفع آنها بپردازیم.

تأملی بر سرشت زمان

در اینجا نه مجالی هست و نه در یک برنامه دانشجویی عمومی در دانشکده ای شرایط مناسبی هست و نه بنده چنین قصد دارم، و نه اساساً در خودم یک چنین قدرت علمی و فلسفی را می بینم که در خصوص «سرشت و

چستی و حقیقت زمان» سخن بگویم. لیکن صرفاً به بیان چند نکته و چند پرسش، به منظور تلنگر برای مخاطبان جوانم اکتفا می کنم.

الف. آیا زمان امری طبیعی و آفاقی است یا امری اگزیستانسیل و انفسی؟ محاسبه زمان بر اساس ساعت طبیعی خورشید یا اندازه حرکت یا زمان احوالات انسانی؟ مقولات ۱ و ۲: زمان ایژکتیو یا سوئزکتیو؟ زمان آفاقی یا زمان انفسی؟ زمان در انسان است یا انسان در زمان؟ زمان بیم و امیدها، هجر و وصل ها. زمان اگزیستانسیل در کتب مقدس؟ لیل القدر خیر من الف شهر/ داستان اصحاب کهف

۳ و ۴: زمان تقویمی یا زمان تاریخی: نتیجه این بحث: زمان و تاریخ تقویمی و کروئولوژیکال/ زمان اجتماعی و تاریخی. آیا امروز همه جوامع در قرن بیست و یکم زندگی می کنند؟ آیا زمان تقویمی بورکینافاسائو و افغانستان با زمان تاریخی نروژ و سوئد و بلژیک یکی است؟ آیا زمان تاریخی یک دختر آمریکایی و فرانسوی با زمان فرخنده محمدی افغانی یا ستایش افغانی شش ساله یکی است؟ لذا وقتی می خواهیم در خصوص مقولاتی چون خود، وضعیت جوان، فرهنگ و تفکر بیندیشیم باید «زمان و زمانه» خود را بشناسیم، یعنی بدانیم ما در کجای تاریخ ایستاده ایم؟ «جای + گاه» ما کجاست؟ فهم عرفی بر اساس زمان کروئولوژیکال می اندیشد و زمان تاریخی و نبض تاریخ را درک نمی کند اما فرد متفکر به زمان اجتماعی و تاریخی بسیار می اندیشد. یک مثال از شریعتی: «هن با پدرم سی سال اختلاف نسلی دارم اما با فرزندم سی هزار سال». این سخن به معنای تحولات ژرفی است که در طی ده های اخیر در جهان و نیز در جوامعی چون جامعه ما صورت گرفته است.

۵. دومین شکاف تمدنی: ما شاهد دومین شکاف تاریخی و تمدنی خویشیم. بسیاری این دومین شکاف را درک نمی کنند. سنت گرایان ما به دلیل فقدان فهم تاریخی درک نمی کنند زمان تغییر کرده است. آنها درکی از ظهور عقلانیت جدید و تفکر جدید و سوئزکتیسم متافیزیکی جدید ندارند. بسیاری از جوانان و روشنفکران ما نگاهشان به ظهور دومین شکاف تمدنی باز نشده است.

۶. تأخر تاریخی: اساساً یکی از مشکلات بنیادین جامعه ما «تأخر تاریخی» است و باید بر این تأخر تاریخی غلبه پیدا کنیم. جوانان ما نیز باید درکی از زمان تاریخی خود داشته باشند؟ آنها در کجای تاریخ ایستاده اند؟ تأخر تاریخی خود جوانان: آیا جوانان ما معاصر روزگار خویش اند؟ و آیا ضرورتاً هر جوانی معاصر است؟ در اینجا به یک پرسش اساسی و بنیادین دیگر اشاره می کنم: آیا ما معاصر روزگار خویشیم؟ یا عقب تر از زمانه خویش؟ یا شاید همچون متفکران بزرگ جلوتر از روزگار خویشتن؟

۷. «معاصریت» به منزله یک مسأله: در اینجا خواهانم بحث از «معاصر بودن» را که می تواند مفهومی فلسفی باشد به جای مفهوم «جوان بودن» که مفهومی بیولوژیک و شناسنامه ای است بنشانم. امروزه ما مفهوم «معاصر بودن» را در سیاق های بسیاری به کار می بریم، مثل «شعر معاصر»، «ادبیات معاصر»، «نویسنده یا متفکر معاصر». لذا «معاصریت» مفهومی پر کاربرد و متداول است. اما به راستی مفهوم «معاصر بودن و معاصریت» چیست و چه شاخصه ها و مؤلفه هایی دارد؟ به نظر می رسد داستان اصحاب کهف به یک چنین درکی تاریخی از زمانیت و معاصریت اشاره دارد.

آیا «معاصریت» مفهومی ثابت و مطلق است یا مفهومی، طیفی، نسبی و متغیر؟ آیا فرضاً «شاعر معاصر بودن» صرفاً به این معناست که کسی شعر در قالب شعر نو، یعنی شعر به شیوه های آزاد (نیمایی) یا سپید (شاملوبی) یا موج نو یا از این قبیل بگوید یا در این خصوص معیارها و مؤلفه های فکری و معنوی دیگری نیز وجود دارد؟ یا مؤلفه های «نویسنده یا متفکر یا انسان معاصر» چیست؟ آیا اگر کسی

از مضامین نو لیکن در قالب سنتی شعر بگوید، (مثل رهی معیری یا شهریار، م. سایه) شاعر معاصر نیست؟ یا اگر کسی از مضامین جهان کهن در قالب شعر نو سخن بگوید شاعر معاصر یا نویسنده معاصر نیست؟

آیا می توان گفت همه کسانی که فرضاً در نیم قرن اخیر یا یکصد سال اخیر دست به قلم برده اند شاعر یا نویسنده یا متفکر معاصرند؟ آیا فرضاً بسیاری از شخصیت های سنتی ما که این روزها کتاب می نویسند یا شعر می سرایند می توان گفت: نویسنده شاعر یا متفکر معاصرند؟ آیا «معاصر بودن» به معنای «هم زمان و هم روزگار بودن» است؟ «آنگاه فرضاً می توان گفت «آی بر که گور و اگوست کنت» یا شریعتی یا شیخ قاسم اسلامی معاصر یکدیگرند؟ آیا نحوه تفکر و نحوه نگرش و نوع زبان و گفتار نیز برای معاصر بودن (فرضاً در بحث شعر معاصر) را نیز باید لحاظ کرد؟ اما به راستی تفکر، نگرش و زبان معاصر چیست و چه مؤلفه هایی دارد؟ آیا نمی توان و نباید در خصوص معاصر بودن به لحاظ ماهوی و فلسفی نیز به تأمل پرداخت؟ به راستی به لحاظ فکری و فلسفی «معاصر بودن» به چه معناست و چه مؤلفه های حقیقی، فلسفی و حکمی دارد؟ آیا به راستی همه ما به صرف این که شناسنامه هایمان عددی را در این نیم قرن اخیر نشان می دهد، معاصریم؟ آیا همه ما به یک اندازه معاصریم؟ دکتر داوری در خصوص برتراند راسل، متفکر مشهور انگلیسی (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰) می گویند ایشان دو قرن دیر به دنیا آمد، یا ایشان متفکر بزرگ قرن هجده هستند. نیچه و فریدر هر دو می گفتند: من زود آمده ام. حال، اگر کسی در تعیین مصداق در خصوص راسل، نیچه یا فریدر موافق نباشد، اما با اصل سخن می توان موافق بود.

تکرار پرسش قبل: تأخر تاریخی خود جوانان: آیا جوانان ما معاصر روزگار خویشند؟ آیا ضرورتاً هر جوانی معاصر است؟ آیا آنها در قرن هجده و نوزده مانده اند و از تأخری تاریخی رنج نمی برند؟ همچنین، اگر زمان تقویمی و کروئولوژیکال را معیار معاصریت (تو بخوان جوان بودن) بگیریم، جوانان امروز ما از جوانان دیروز ما جوانتر، یا به تعبیری معاصرترند؟ در قالب مثال، آیا می توان گفت چهره هایی چون آقایان جعفر سبحانی (متول ۱۳۰۸) هستند از فریدر که متولد ۱۲۸۹ هستند، معاصرترند؟ یا آقای جوادی آملی و دکتر رضا داوری و شریعتی که هر سه متولد ۱۳۱۲ هستند معاصر یکدیگرند؟ آیا می توان پذیرفت که فرضاً همه آثاری که در دهه های کنونی خلق می شود معاصرتر از همه آثاری است که در دهه های پیشین خلق شده اند؟ یا باید مؤلفه های حقیقی تری را برای تعیین زمان، تاریخ و معاصریت پیدا کرد؟

۸. انسان و تعیین زمانه خویش، آزادی یا از بحث زمان و استعلا: آیا زمان امری خطی است؟ زمان مجازی و آفاقی خطی است (البته دوری است: تقویم خطی است: اما زمان انفسی چطور؟ خطی نبودن زمان تاریخی و اگزیستانسیل. آیا انسان می تواند بیرون از زمان و تاریخ باشد؟ انسان و زمان (انسان اسیر زمان تاریخی نیست): نفی جبرگرایی تاریخی انسان و تعیین زمان خویشتن: کی بر که گور و مسیح: معاصر مسیح بودن به نظر می رسد زمان تاریخ و معاصر بودن با «فرهنگ و تفکر»، یعنی دو مقوله دیگری که در عنوان بحث ما وجود دارد، پیوند بسیار وثیقی دارد.

بیان برخی از مؤلفه های فرهنگی و فلسفی روزگار ما

۹. زمان، تاریخ، فرهنگ و تفکر به منزله امور احاطه کننده و تعین ناپذیر: همان گونه که گفته شد، مقولاتی چون زمان، فرهنگ و تفکر اموری بسیار فراگیر و احاطه کننده هستند (درست مقولاتی چون جهان، زندگی، وجود یا هستی) و ما نمی توانیم آنها را ابژه و برابر ایستایی در برابر خویش تبدیل کنیم و نمی توانیم در باره این مقولات، به

سهولت، به دقت تمام و در همه وجوه آن سخن بگوییم. لذا من به ناچار در اینجا صرفاً به بیان خطوط و جهت گیری های بسیار کلی برای فهم موقعیت تاریخی، فرهنگی و فکری خودمان در جهان کنونی می پردازم:

۱۰. اصل پیشرفت یا انحطاط (تفسیر خطی از تاریخ؟): یک پرسش بنیادین؟ ادعای اصلی: ما، چه در سطح جهانی و چه در سطح بومی و جامعه خود، در روند انحطاط و مرگ فرهنگ قرار داریم. لذا ما در روند انحطاط در معنای مضاعفی قرار داریم، و این روند برای حیات فردی و اجتماعی ما بسیار خطرناک است. یعنی هم می توانیم به عوامل جهانی فرهنگی بیندیشیم و هم به عوامل محلی و بومی، مختصات اطلس فرهنگی: با کدام مقولات در خصوص موقعیت و وضعیت فرهنگ در جهان کنونی بیندیشیم؟ غایت و هدف من: طرح چند مقوله تا بتوانیم «تصور جهانی» نوینی به لحاظ فرهنگی و متافیزیکی منطبق بر زمان خودمان رسم کنیم.

۱۱. فرهنگ به منزله امری اگزستانسیل: یک تذکار: مقوله فرهنگ، امری اداری، بوروکراتیک، اجرایی، سیاسی و امنیتی نیست.

۱۲. تفکر و هستی بودگی/واقع بودگی انسان: فرهنگ و تفکر مجموعه ای از عادات یا باورها نیست، بلکه با اعماق و لایه های زیرین حیات انسانی و با نحوه بودن و هستی بودگی انسان ها مرتبط است، این همان چیزی است که در جامعه ما متأسفانه فهم نمی شود: فرهنگ و تفکر حاصل یک نحوه بودن و یک نحوه تحقق اگزستانس انسان است.

۱۳. فرهنگ و تفکر مقوله ای سوژه محور و اراده محور و بشر محور نیست. (درست مثل خود جهان و خود زندگی) این نیز همان چیزی است که در جامعه ما فهم نمی شود یا کم تر فهم می شود. یعنی همان طور که نمی توان گفت ما دستور می دهیم رنگ چشم یا قد کسی تغییر کند، نمی توان با جبر یا شیوه های غیر فرهنگی خواهان تغییر فرهنگ بود.

۱۴. تمایز جبر اندیشی و تقدیر اندیشی: (تقدیر اندیشی و نه جبر اندیشی): مخالفت با سوژه محوری دعوت به جبرگرایی نیست: اینجا یک بدفهمی وجود دارد: عدم درک سوژه محور نبودن مساوی با جبرگرایی تفسیر می شود: بحث تقدیر و آزادی، فهم این تقدیر و امکانات و مقابله با سطحی اندیشی و ولوناریسم دن کیشوت وار: خطر دوگانه ای که با آن روبرویم: الف. سطحی اندیشی و کوچک کردن مسأله به توجیه دفاع از آزادی بشر و غلتیدن به ولوناریسم (داعش) ب. جبر اندیشی و تن دادن به وضعیت و روند کنونی و قربانی کردن نحوه بودن اصیل بشری (authenticity)، و تسلیم ناخوشتن بودگی شدن و انفعال: ج. پس نه ولوناریسم و سطحی اندیشی و دن کیشوتیسم و نه جبر اندیشی و انفعال و مرگ، بلکه تقدیر اندیشی و در این تقدیر اندیشی بکوشیم تا آمادگی کسب کنیم تا شاید راهی خود را بر ما آشکار سازد.

۱۵. چیستی فرهنگ؟/تعریف ناپذیری فرهنگ: همان گونه که گفتیم: تعریف ناپذیری فرهنگ، دشواری فرهنگ: شاید هیچ کدام از واژه های علوم اجتماعی و انسانی به اندازه اصطلاح «فرهنگ» دارای تعاریف متعدد نبوده است. مسأله ما تعریف لفظ فرهنگ یا ارائه تعریفی جامعه و مانع از فرهنگ نیست و آن را به اصحاب لغت و جامعه شناسان و فرهنگ نامه نویسان و... آکادمیسین ها وامی گذاریم. ما در اینجا بر فهمی اجمالی از فرهنگ تکیه می کنیم. فرهنگ مجموعه بسیار پیچیده ای از آگاهی ها، باورها، احساسات، هنرها، دانش ها، نمادها، ارزش های معرفت شناسانه، زیبایی شناسانه و اخلاقی، آیین ها، افسانه ها، اسطوره ها، عادات، سنن، آداب و رسوم، احکام و قوانین و همه آن چیزی است که در محدوده های جغرافیایی، تاریخی، قومی و نژادی خاصی که اموری بسیار سیال و تغییر پذیر هستند شکل گرفته، انسان ها در جامعه و از جامعه فراگرفته و در آن و با آن زندگی می کنند و می میرند.

۱۶. نشانه هایی از انحطاط یک فرهنگ (هم فرهنگ سنتی و هم فرهنگ مدرن): فرهنگ، مسیر مشترک زندگی، اندیشه و کنش انسان است.

تأمل: سؤال: آیا امروز فرهنگ سنتی و نیز مدرن می توانند مسیر مشترک زندگی، اندیشه و کنش انسان را تعیین کنند؟ (در فرهنگ سنتی این شکاف خود را بیشتر نمایان کرده است. دویارگی در فرهنگ و جامعه سنتی/ توضیحاتی در خصوص این شکاف بزرگ اجتماعی)

۱۷. پست مدرنیسم به منزله بی اعتمادی (ضعف فرهنگ مدرن): ضعف فرهنگ: به اعتقاد من: امروز هم فرهنگ سنتی و هم فرهنگ مدرن با شک ها، تردید ها و بی اعتمادی ها و بحران های جدی روبروست.

۱۸. هویت بخشی فرهنگ ها و از دست رفتن این کارکرد از فرهنگ ها: فرهنگ ها مسیرهای مشخصی هستند که انسان ها براساس آنها در نقاط مختلف جهان زیسته و تجربیات خود را به شیوه های گوناگون صورت بندی و بیان می کنند و به شکلی خلاقانه دست به کنش می زنند. فرهنگ است که مرزهای یک جامعه و باورهای مردمان آن را مشخص می کند و هویت آنان را شکل می دهد و می سازد. لذا فرهنگ را می توان به عنوان مجموعه گوناگونی از اندیشه ها، احساسات و فعالیت های مشخص کننده انواع اجتماعات انسانی تعریف کرد. فرهنگ آن بخش از اندیشه ها و الگوهای رفتاری انسان است که برای اعضای آن جامعه آشکارا معتبر است و نیازی به بحث و جدل ندارد. فرهنگ سبب ظهور وحدت و انسجام اجتماعی میان افراد یک جامعه شده، این وحدت و انسجام اشتراکی به وجود آورنده نظم و انتظام در زندگی اجتماعی می گردد. فرهنگ در حکم روح مشترک جامعه است. در دوران پست مدرن به طور کلی (به دلیل بی اعتمادی به مبانی نظری فرهنگ ها) و در جوامع ما به معنای مضاعفی، فرهنگ ها دیگر هویت بخش نیستند.

۱۹. فرهنگ و تنهایی: بیشتر مردم یک جامعه از الگوهای فرهنگی جامعه خود تبعیت می کنند، آنان به واسطه «فرهنگ مشترک» با گروهی از انسان ها هم سو شده، معنا و غایت، و حال و هوایی مشترک می یابند و بدین طریق از تنهایی نجات می یابند. افراد در هر جامعه ای تحت تاثیر فرهنگ و عناصر قوام بخش فرهنگ (مثل عوامل دینی و اجتماعی و آداب و رسوم مربوط به آن جامعه) دارای شخصیت خاصی می شوند که آنها را از نظر روانی و طرز رفتار منطقی به عنوان یک نمونه جامع باید تلقی کرد که با شخصیت رفتاری و طرز رفتار روانی و منطقی دیگر افراد متفاوت است. بنابراین شخصیت افراد یک فرهنگ به یکدیگر نزدیک و با شخصیت افراد دیگر جوامع متمایز است. (بحث مهاجرت/ حاشیه نشینی) فرهنگ را همچنین می توان به عنوان «عاملی که به زندگی انسان معنا و جهت می دهد» تعریف کرد. هر فرهنگی یک تیپ یا الگوی جامع رفتاری برای افراد تحت پوشش خودش ایجاد می کند که ترسیم کننده و تعیین کننده معانی، ایده آل ها و اهداف افراد و هدایت کننده گرایز، تمایلات و خواسته های افراد است. به تعبیر ساده تر، هر فرهنگی افق و الگوی رفتاری خاصی را به فرد را تحمیل می کند. برای مثال، الگوی اعلای انسان بودن در قرون وسطی «تمثل به مسیح» و «قدیس بودن» است، یعنی نحوه بودنی که می کوشد در الوهیت و امر قدسی مأوا گزیند، در حالی که الگوی اعلای انسان بودن در دوره جدید تمثل به نیوتن و انیشتین و «مهندس بودن» است، یعنی نحوه زیستی که هدف غایی اش کسب قدرت به منظور سیطره بر طبیعت و بهره مندی بیشتر از جهان طبیعی است.

۲۰. یکی از نشانه ها و انحطاط یک فرهنگ: ظاهرگرایی: ماده و صورت فرهنگ/ظاهر و باطن فرهنگ: فرهنگ اگر آداب و رسوم، سنن و شعائر و نمادها و احساسات و آگاهی های نهفته در آنها بخشی از یک نظام فرهنگی باشند، در روزگار رکود، ضعف یا انحطاط یک فرهنگ صرفاً ظاهر و پوسته ای از این مراسم و آداب و شعائر و نمادها باقی می ماند بی آنکه آگاهی

ها و احساسات نهفته در آن بازتولید شوند. (مثل مراسم چهارشنبه سوری و فقدان روح متعلق به دوران مذهب زرتشت و اهمیت آتش و نور در این آیین یا مراسم مربوط به دورانه و جوامع و فرهنگ های دامپروری و کشاورزی در روزگار جوامع صنعتی (مثل مراسم جشن مهرگان، درختکاری و... یا کارناوالهای روز کریسمس در غرب)

اگر بپذیریم فرهنگ دارای ابعاد آشکار و نهان است و ابعاد آشکار فرهنگ خود را در آداب و رسوم و سنن (رفتارهای تکرارشونده) و ساختارها و نهادها نشان می دهد اما ابعاد نهان فرهنگ صور ناب فرهنگ هستند که خود را در آثار هنری و ادبی، احساسات و گرایشات و علائق و سلاط و احساسات افراد جامعه نشان می دهند، در روزگار ضعف و انحطاط یک فرهنگ ساختارها و نهادها نیرومندتر از ابعاد نهان فرهنگ و صور ناب فرهنگی هستند. یعنی شکلی ها بر محتواها غلبه یافته بر آنها پیشی می گیرند. (فرضا مساجد و کلیساها با شکوه تر و سردتر و فسرده تر می گردند یا قدرت معنوی به یک نهاد و قدرت سیاسی و اجتماعی تبدیل می گردد) و صور ناب و پنهان فرهنگی قربانی نهادها و ساختارهای اجتماعی فرهنگی می شود. طرح های پنهان همان چیزی است که اهل تفکر می بینند اما اهل سیاست و قدرت و تبلیغ نمی بینند این و صرفاً ابعاد آشکار را می بینند. (مثال: رادیو قرآن، مثال: ساختن مساجد، مثال دادن رانت فرهنگی به برخی از جریانات فرهنگی خاص/ حتی در دانشگاه ها این رانت تبلیغاتی هست)

فرهنگ شامل طرح های آشکار و نهانی برای زندگی آدمیان است. فرهنگ دارای ابعاد آشکار و نهان است. ابعاد آشکار فرهنگ خود را در آداب و رسوم و سنن (رفتارهای تکرارشونده) و ساختارها و نهادها نشان می دهد اما ابعاد نهان فرهنگ صور ناب فرهنگ هستند. برای نمونه زبان فارسی یا مساجد و خانقاه ها حکایتگر ابعاد آشکار فرهنگ ما هستند یعنی همه، حتی بیگانگان با این فرهنگ و توریست ها، آنها را می بینند اما حافظ، مولانا، عرفان ایرانی و ادب فارسی از ابعاد ناب فرهنگی هستند که به سهولت مورد فهم و رؤیت هر کسی واقع نمی شود، مگر کسی که در این فرهنگ روییده باشد یا با انس و و داد گرفته باشد. همان گونه که قبلاً نیز اشاره شد، این ابعاد پنهان و نامحسوس فرهنگ همان چیزی است که اهل تفکر و فرهنگ آنها را می بینند و بر آن دست می گذارند، اما اهل سیاست و قدرت و تبلیغ صرفاً در بند مظاهر بیرونی، نهادها و ساختارها، یعنی ابعاد بیرونی حیات فرهنگی هستند و از ابعاد درونی و پنهان فرهنگ غافلند.

اگر هنرها، دانش ها، ادبیات، شعر، فلسفه و... را از عناصر قوام بخش و نیز مظاهر یک فرهنگ بدانیم، عدم ظهور مظاهر تازه ای از آن فرهنگ (در حوزه هنر، ادبیات، فلسفه، ...)، یا کند شدن رشد این مظاهر یا برآورده نشدن و ظاهر نشدن مظاهر یک فرهنگ آن گونه که لازمه آن فرهنگ و قابل انتظار از آن فرهنگ است.

۲۱. کارناوالیسم: (یکی از ویژگی های دوران پست مدرن) دن کیشوتیسم: عدم درک صحیح از مشکلات درونی و بیرونی جامعه (شکاف ذهنیت و عینیت/ اندیشیدن با مفاهیم ومقولاتی که با واقعیت تطبیق ندارد/ تاخیر تاریخی و فرهنگی)

۲۲. سرکوب پرسش های بنیادین/ رابطه فرهنگ، تفکر و پرسش های بنیادین: عدم طرح مسأله و پرسش در جامعه و فرهنگ/ سرکوب پرسش و تفکر (بحث از رابطه تمدن و فرهنگ و تفکر و پرسش گری/ پرسش های بنیادین)

۲۳. انقلاب تکنولوژی/ و انقلاب تکنولوژی و عدم توانایی سرکوب پرسش های بنیادین/ در سطح رسانه ها باقی ماند پرسش ها (در سطح غیررسمی) به دلیل عدم طرح پرسش فرهنگ و تفکر از پویایی بازمی ماند، باور به الگوهای فرهنگی سست می شود، به دلیل عدم طرح پرسش فرهنگ و تفکر معرفت تولید نمی شود. در نتیجه

شدن فرهنگ و پوپولیسم، در تاریخ تمدن ما یک چیز تازه بینظیری است و شبیه آن تاکنون دیده نشده. عصر توده‌ها عصر زمختیها است. در عصر توده‌ها ما در تحت سلطه خشونت‌آمیز توده‌ها به سر می‌بریم. «سبک توده‌ها» در تمام طبقات زندگی فاتح شده.

اورتگا: من هرگونه تفسیر زمان حاضر خودمان را، که جهت و معنایی جز تسلط توده‌ها یافته باشد، بدان نحو که این تسلط را بدون اضطراب و لرزش اشمئزاز مینگرند، رد میکنم. خطر طغیان اخلاقی توده‌ها ما را تهدید میکند، خطری عنانگسیخته، زورگو و رهبریناپذیر، خطری دوپهلوی مانند هر سرنوشتی، ما را به کجا می‌کشاند؟ آیا اصولاً بد است یا خوب؟ جای عمق و وسعت دگرگون شده: وسعت هست اما عمق نیست: (مثل دانشگاه‌ها و آموزش و پرورش جدید) وقت از بین رفته، زمان یک سطح شده است: زمان مطلق، زمان کرنولوژی به کلی مسطح است. شتاب سرسام‌آور زندگی: سرعت تحرکی که ما امروز در آن زندگی میکنیم، نشاط کار و انرژی که با آن وارد هر چیزی میشویم، برای مردمی که طبیعت کهنه و قدیمی دارند، هراسناک است. به جای آن، ما در زمانی به سر می‌بریم که قدرت‌های عظیمی در خود حس میکند، و نمیداند آنها را چگونه به کار بیندازد. انسان امروز بر عالم مسلط است، ولی بر نفس خود مسلط نیست؛ در فزونیها و فراوانیهای خود گم شده. نسل امروزی با وسایل بیشتر، با علوم وسیع‌تر، با تکنیک کامل‌تر ناراضی‌تر و بدبخت‌تر از همه نسلهای گذشته در معرض توفان‌های جهان قرار گرفته است. ذابین تضاد عجیب میان «حس قدرت» و «عدم اطمینان به خویش» در روح معاصرین کاملاً دیده می‌شود.

عصر ما از لحاظ «ذخیره امکانات» بی‌نظیر است. اما «جهت» زندگی خود را نمیتواند از روی گذشته‌ها تعیین کند. در جهان کنونی مردم از روزمرگی روزی به روز دیگر زندگی میکنند. آینده از آن نمودار نیست، بدون آنکه نقشه زندگی داشته باشد. نمیداند به کجا میرود، اگر خوب دقت کنیم، اصلاً از جای خود تکان نمی‌خورد؛ راهی، که قبلاً معین کرده باشد، ندارد، جاده‌ای ندارد که از آن بگذرد. نیابت نام آینده را به زبان بیاورد، بلکه باید خود را در حال حاضر محدود سازد. آدم توده آدمی است که بدون هدف با یاد به این سو و آن سو کشیده میشود. از این جهت است که هرگز سازنده نیست اگرچه امکانات و قدرتهای او بسیارند. این تیپ آدم سرنوشت زمان ما را در دست دارد.

برخی دیگر از مهمترین مشخصات جهان کنونی ما:

۲۹. ظهور جهان پست مدرن و «دومین شکاف تمدنی ما»: دنیای مدرن نیز زلفرفته می‌رود به بخشی از دنیای کهن تبدیل شده، و جهانی جایگزین آن شود که آن را میتوان «جهان نیچه‌ای» یا جهان پست‌مدرن نامید.

۳۰. جهان نیچه‌ای: تحت تأثیر آموزه‌های نیچه، جهان غرب همانگونه که پذیرفت «خدا مرده است»، به همین قیاس به این نتیجه رسید که «حقیقت مرده است». امروز، همچون چارلز تایلور میتوان مدعی بود که فلسفه معاصر اروپایی چیزی نیست جز وجهی نیچه‌پسندی جدید. در دوران کنونی، نیچه نفوذترین فیلسوف غرب است. نیچه متفکری است که هم بحران مدرنیته را به‌درستی تشخیص داد و هم، علیرغم همه تلاشهای تا سر حد جنونش، ناخواسته سبب بسط سوئز کتیوسم متافیزیکی و لذا اوجگیری همان بحرانی شد که خواهان گذر از آن بود. حال، جهان نیچه‌ای / جهان پست مدرن چگونه جهانی است؟ مراد از جهان نیچه‌ای جهانی است که نیچه به توصیف آن پرداخته، و در همان حال که خواهان نقد پاره‌ای از جنبه‌های آن بوده است، خود از قوام بخشان این جهان گشته است. بارزترین ویژگیهای جهانی که وی آن را برای ما لخت و عریان می‌سازد عبارتند از: مرگ خدا، مرگ حقیقت



داشته باشند: آنها فقط مصرف‌کننده‌اند.

اورتگا گاست و «پدیده از دحام جمعیت»

اورتگا وقتی از پدیده «از دحام جمعیت» سخن می‌گوید اظهار می‌دارد مفهوم «جمعیت» مفهومی کمی و بصری است. اما اورتگا از مفهوم جمعیت خواهان است به مفهوم «توده اجتماعی» برسد که مقوله‌ای فرهنگی و به اعتقاد من شاید نیز مفهومی متافیزیکی باشد. اصل یکدشت شدن و هم سطح شدن انسانها و از بین رفتن فردیتها و اصالتها را تگا میگوید: دیگر قهرمان وجود ندارد؛ همه بازیگران دست‌هجمه‌اند. توده یعنی مجموع تربیت‌ناشده‌ها/ سیطره تام و تمام توده‌ها: «توده» آدم متوسط است. آدم در حالتی که بر دیگران هیچ گونه امتیازی نداشته باشد، بلکه یک تیپ عمومی‌ای، که دائماً تکرار شود. در روزگار ما توافق آرزوها، افکار و اشکال زندگی در نزد افرادی است که متعلق به این جمعیت توده‌های اجتماعی اند. اما در طبقه‌الیت یا نخبگان توافق واقعی اعضا در یک آرزو، یک ایده یا ایده‌آلی است که در راه روی تعداد زیاد دیگری، یعنی توده‌ها، مینهد. تشکیل طبقه‌الیت همیشه لازم است که هر فرد الیت، به علل خصوصی و نسبتاً شخصی، خود را از جمعیت جدا کند. توده کیست/ چیست؟

۱. متوسط بودن: «توده» هر کسی است که برای خود بدون علل خاصی - در خوبی یا بدی - ارزش خاصی قائل نباشد، بلکه خود را همین طوری آدم متوسط بداند و در این جلد خود خوشبخت باشد و اگر متوجه شود که او نیز مانند همه است، چندان شش نشود. آدم ساده‌ای را تصور کنیم که از خود بپرسد: آیا من با خصائل به خصوص بر دیگران امتیاز دارم؟ آیا من برای چیزی استعداد دارم؟ آیا در قسمتی برجسته‌تر از سایرینام؟ و در جواب خود اعتراف کند که در هیچ زمینه‌ای «غیرعادی» نیست. این آدم خود را کم‌استعداد، آدم عادی، آدم روزمره و متوسط حس میکند، ولی خود را از «توده» نمیشمارد. از نظر اورتگا بشریت را میتوان به دو دسته تقسیم کرد - و این تقسیم‌بندی نکته مهمی در بر دارد - دسته‌ای که از خود توقع بسیار دارند و بار وظایف و مشکلات را بر خود هموار میکنند؛ و دسته دیگری که از خود چیزی نمی‌خواهند و از یک لحظه به لحظه دیگر راضی هستند آنچه بدهاند باشند و بمانند، بدون کوششی که آنها را از خودشان جلوتر برند - مانند راهنماهای معلق دریایی، که با یاد به این سو و آن سو کشیده میشوند. تسلط توده‌ها و مردم عادی یکی از علائم زمان ما است. وقایع سیاسی سالهای اخیر هیچ چیز جز تسلط توده‌های مردم نیست. توده هر چیزی را که غیر از سایر چیزها باشد، هر چیزی را که برتر از سایر چیزها باشد، هر که تشخیص داشته باشد، استعداد شخصی داشته باشد، منتخب باشد نابود میکند. هر که مانند دیگران نیست، هر که مانند دیگران فکر نکند در مخاطره طرد شدن قرار میگیرد. همین توده‌های

برای مسائلی که در جامعه ایجاد می‌شود پاسخی نیست و در آخر این که در جامعه‌ای که طرح سوال نمی‌شود تا جامعه علمی به دنبال پاسخ آن برود، علمی تولید نمی‌شود. در نتیجه با انباشت مسائل و بحران‌ها مواجه می‌شویم. (اشاره به ساختار انقلاب‌های علمی توماس کوهن. انباشت مسأله/ ظهور بحران/ فروپاشی و انقلاب) در این جامعه بازآفرینی معرفت و سنن وجود ندارد.

۲۵. سنت احیا نشده سنت نیست/ سنت و روح فرهنگ ضعیف می‌شود. سنت بدون پرسش‌های بنیادین احیا نمی‌شود. جامعه و فرهنگ پیشین با مناسبات جهان نو به نو آشنا نمی‌گردد فکر تازه و ایده‌نویسی آفریده نمی‌شود. مسائل کوچک و جزئی‌ترین مسائل بزرگ و بنیادین می‌گردند. (اندیشه‌ها متوجه مسائل کوچک و غیراصولی می‌گردند).

۲۶. فقه الاصر و فقه الاکبر: تأملاتی بر وجهی از فرهنگ در دوران مدرن در مقیاس جهانی

۲۷. مرگ فرهنگ: اصالت یافتن خود زندگی در معنای غریزی و مصرف و در حاشیه قرار گرفتن وجوه متعالی زندگی

۲۸. پوپولیسم/ عدم اصالت/ ناپایداری: شاید بتوان این وجه از فرهنگ در جهان کنونی را با تعبیر سیاسی، جامعه‌شناختی و ایدئولوژیک و آشنا و مانوس پوپولیسم بیان کرد. لیکن در بحث من پوپولیسم را نباید در معنایی سیاسی و اجتماعی بلکه در مفهومی تاریخی و تمدنی باید فهمید. هگل در قرن نوزدهم اعلام کرد: «توده‌ها می‌آیند». کی برکه گور از آن به عدم اصالت تعبیر کرد. حتی اگوست کنت پوزیتیویست و دل‌شسته دوران مدرن چنین اعلام می‌دارد: «عصر ما، که عصر خرابی و اضمحلال است، اگر قدرت معنوی نیافرند، دنیا را به ویرانی می‌کشاند». نیچه از آن به به سیطره برده‌ها بر آزادگان تعبیر کرد. نیچه در پس این رشد علمی و تکنیک روح تربیت‌ناشده انسان غربی را دید. حوزه اورتگا گاست (۱۸۸۳-۱۹۵۵) از آن به طغیان توده‌ها تعبیر می‌کند و هایدگر از آن به سیطره داسمن تعبیر کرد. هایدگر از خطری زیانبارتر از انفجار سلاح‌های هسته‌ای سخن گفت. مکتب فرانکفورتی‌ها تحت تأثیر هایدگر و نیز مارکس جوان از شی‌وارگی انسان و زندگی و کالایی شدن زندگی سخن گفتند. بودریار از موج سوم نیهیلیسم سخن می‌گوید. نویسندگان و رمان‌نویسهایی چون خانم آلیس مانرو (که فیلسوف نیست) از بی‌کیفیت شدن زندگی و سبک شدن زندگی سخن می‌گویند.

مدرنیته و پوپولیسم

با این توضیح که پوپولیسم را نباید وصف برخی از جریانات سیاسی و اجتماعی یا وصف فرهنگی برخی از جوامع بلکه آن را باید یکی از اوصاف دوره جدید و مقارن با ظهور مدرنیته بشمر.

پوپولیسم که در فارسی معادل واژه‌های «عوام‌گرایی» و «مردم‌باوری» استعمال شده است. پوپولیسم در برابر الیتسم: تلاش من بر این است که به کمک برخی از متفکران، مشخصاً فیلسوفان، لایه عمیق‌تر مسأله را فراتر از این ثنویت مفهومی پوپولیسم و الیتسم و اکاوی کنم. در سطح بحث متافیزیکی مرز میان پوپولیسم و غیرپوپولیسم فرو می‌ریزد و نباید مرزها فرو ریزد. (تأمل: مرزها سیاسی، ایدئولوژیک هستند و در سطح دیگری از بحث، تفاوت بنیادینی میان آنها وجود ندارد).

پوپولیسم در سطح متافیزیکی:

پیشرفت فناوری با گسترش فرهنگ و معنویت همراه نیست. انبوه مردم را می‌بینیم که صاحب ابزار و اسباباوند که مدنیت بشری آنها را ساخته، (اما آنها نمی‌دانند که چه تلاش‌هایی برای نیل به آنها صورت گرفته، و توده‌ها ابزارها و دستاوردهای تمدنی را بهره‌برداری می‌کنند بی‌آنکه احساس نیاز به کسب قابلیت‌هایی برای این بهره‌برداری کنند یا احساس تعهد به حفظ دستاوردهای بشری

و مرگ اخلاق. در عرصه نظر نیز، امروز، تمام اندیشمندانی که خود را پستمدن دانسته یا به این عنوان خوانده می شوند، به نحوی اندیشه‌های نیچه را درونمایه محوری تفکر خود قرار داده‌اند. در واقع، دریدا، بودریا، لیوتار، فوکو و دلوز رویکرد-های خویش را بر حسب رهیافت‌های نیچه‌ای، همچون نقد وی بر مفهوم حقیقت و تردید در همه مقولات متافیزیکی، تأکید بر اراده معطوف به قدرت به جای اراده معطوف به حقیقت، فرو ریختن مرز میان حقیقت و مجاز و ... شکل داده اند.

اگر مدرنیته را، به لحاظ فلسفی و نظری، مجموع عقلانیت مدرن، یعنی عقلانیتی که با گالیله، دکارت و نیوتن به ظهور رسید و نیز دیدگاه‌هایی بدانیم که اندیشمندان عصر جنبش روشنگری و چهره‌هایی چون لایبنیتس، هیوم، کانت، لاک، هابس، روسو، منتسکیو، ویدرو و ... مطرح کردند، یعنی تکیه بر خرد انسانی مستقل و خودبنیاد، ایمان به این خرد در فهم جهان، تأکید بر علم تجربی ریاضی جدید و عینی دانستن نتایج و دستاوردهای عقلانیت و علم مدرن و اعمال این نتایج در جهت تأمین رفاه و آسایش آدمی؛ در مقابل، تفکر پست مدرن را حاصل نوعی بی ایمانی به همین عقلانیت مدرن و بشارت‌های علم جدید و نفی امکان تحقق آرمانهای بزرگ عصر روشنگری باید تلقی کرد. در تفکر پست مدرن، این بیایمانی به مبانی و ارزش‌های دوران مدرن، همراه با نوعی خردگریزی، ذهن باوری و بدبینی به هر گونه سیستم‌های نظری و اساساً انکار عینیت و نفی هر گونه بنیاد عینی برای معرفت و کنش آدمی است. اگر در دوران مدرن تنها اندیشه علمی واجد مشروعیت تلقی میشد، تفکر پستمدن، به تبعیت از نیچه، عقلانیت جدید و علم مدرن را نیز حاصل اراده معطوف به قدرت و تلاش برای سیطره بر و طبیعت و لذا نوعی اسطوره‌سازی و افسانه‌پردازی دانسته، اساساً به انکار هر گونه فراواقعیت و بنیادی برای حقیقت می پردازد. تفکر پست مدرن از رهگذر رهیافت‌های نیچه‌ای است که ارزشهای عصر روشنگری و مضامین و هنجارهای فرهنگ‌گیملی آن را مورد نقادی قرار داده، به اعتباری آن را پشت سر می گذارد. حال سؤال این است: چه شاخصه‌های نظری و متافیزیکی جهان نیچه‌ای را اقوام میبخشد؟

۳۱. جهان بی متافیزیک (حاکمیت نظام‌های تئولوژیک در سنت و حاکمیت عقلانیت علمی و تکنولوژی در دوران مدرن: فروپاشی هر دو)

با هیوم مقوله علیت متزلزل شد. کانت با فلسفه نقادی و استعلای خویش، به پرسش از امکان ذاتی معرفت متافیزیکی پرداخت. فلسفه کانت طرح یک نظام متافیزیکی در کنار سایر نظام‌های متافیزیکی نبود. فلسفه وی متافیزیک متافیزیک بود، یعنی طرح این پرسش بنیادین: آیا اساساً نیل به معرفت متافیزیکی، به منزله یک علم، امکان پذیر است؟ با طرح این پرسش، و پدیداری تلقی شدن معرفت، بنیان‌های تفکر متافیزیکی شروع به لرزیدن گرفت. پاسخ کانت به این پرسش در چارچوب نقد عقل محض منفی بود. اما این لرزه صرفاً به متافیزیک و تفکر متافیزیکی محدود نگشت و دامان تئولوژی و تفکر تئولوژیک را نیز فرا گرفت. علیرغم همه کوششهای عظیم کانت در نقد عقل عملی به منظور استوار کردن تئولوژی بر مفروضات و مبادی پیشین اخلاق، نه بنیانهای متافیزیک و نه مبانی تئولوژی هیچکدام هرگز استحکام پیشین و از دست رفته خود را بازیافتند. با کانت و انقلاب کپرنیکی وی، مقولات متافیزیکی ارزش و اعتبار خویش را در کشف حقایق جهان از دست داده، این مقولات بنیاد عینیت را در اختیار ما قرار نمیدهند. مقولات متافیزیکی، دیگر نه مقولات اوتولوژیک و حکایتگر ساختارهای جهان و بیانگر نحوه هستی موجودات، بلکه صرفاً مفاهیمی ذهنی، یعنی حاصل فعالیت‌های منطقی ذهن بشر هستند که به او در قوامبخشی و انتظامبخشی به جهان و ابژه‌ها یاری میرسانند. با بیاعتبار شدن مقولات متافیزیکی، علیرغم همه تلاش‌های کانت به منظور اعتباربخشی به آنها در بحث استنتاج استعلایی،

خود به خود تمام بنیانها و براهین کلام نظری نیز، که مبتنی بر عینیت و اعتبار مقولات متافیزیکی است، فرو میریزد.

به این ترتیب، با کانت متافیزیک و تئولوژی، در جبهه‌ای واحد قرار می‌گیرند چرا که هر دو به یک اندازه در معرض تهدید و بی اعتباری واقع می‌شوند. به نظر نیچه هستی معمایی است سخت دشوار. لذا، نمی‌توان دلگرمی‌های ناشی از افلاطون گرای (متافیزیک) و مسیحیت (تئولوژی) را برای حل این معما به کار گرفت، چرا که این دو رهیافت، آدمی را دچار لغزشی جبرانناپذیر خواهند کرد. از نظر نیچه، احساس امنیتی که از فلسفه افلاطون و تعالیم مسیح به دست می‌آید، به هیچ‌روی قابل اعتماد نیست زیرا که بر پنداری موهوم، یعنی انکار این جهان و خیره شدن به جهانی دیگر، عالم مثل با عالم ملکوت، استوار گردیده است. بنابراین، در روزگار ما که معیارها، اصول و موازین متافیزیکی، همگی به تبعیت از نیچه مورد تردید قرار گرفته و تکیه‌گاههای دیرین سنت نیز از میان رفته است، احساس میشود که همه پایگاههای استوار متافیزیک و تئولوژی هر دو فرو ریخته و تکیه‌گاه قابل اعتمادی برای ما باقی نمانده است. بدین ترتیب، جهان ما بی‌متافیزیک شده است. مراد از بی‌متافیزیک شدن جهان این است که در دوران ما، همه نظامهای اندیشگی، اعم از نظامهای تئولوژیک و اوتولوژیک بی‌اعتبار گشته، صرفاً به منزله یک افسانه و یک نحوه صورتبخشی به واقعیت سیال و فهم-ناپذیر جهان تلقی میگردد.

۳۲. فقدان امنیت اوتولوژیک

با فروپاشی نظامهای اندیشگی، بشر عالم و سامان خویش را از کف داده، بی‌مأوا گردیده است. در روزگاری که همه نظامهای تئولوژیک و متافیزیکی مورد تردید قرار گرفته، تکیه‌گاههای دیرین هم سنت و هم مدرنیته از میان رفته است، و احساس می‌شود که همه پایگاههای استوار پیشین فرو ریخته و دیگر برای بشر تکیه‌گاه قابل اعتمادی باقی نمانده است، احساس امنیت اوتولوژیک نیز از کف می‌رود. فقدان امنیت وجودشناختی، نتیجه طبیعی جهان بی‌متافیزیک‌شده است. بشر دوران ما، بر خلاف انسان دورانهای گذشته، امنیت وجودشناختی خویش را از دست داده است.

۳۳. "مرگ خدا"

در کتاب حکمت شادان، نیچه تصویر شعرگونه‌ای را برای ما ترسیم می‌کند: "دیوانهای با چراغ در روز روشن و در مآل عام به دنبال خدا در کوی و برزن سرگردان است و مدام فریاد می‌زند: «خدا را می‌جویم! خدا را می‌جویم!» فریاد او خنده مردم را به دنبال دارد. اما وقتی همه جمع می‌شوند دیوانه می‌گوید: «اینک به شما می‌گویم خدا کجا رفته است. من و شما، یعنی ما، او را کشتیم. ما قاتل خدا هستیم» (پاره ۱۲۵) و دیوانه باز تأکید میکند: "ما او را کشتیم. دشنه ما خون مقدس‌ترین و مقدس‌ترین چیزی را که در دنیا تا امروز وجود داشته، ریخته است". این سخن نیچه بدان معناست که مفهوم مسیحی (عبری) خدا قدرت پیشین خود را در فرهنگ غرب و باید افزود به تبع غرب در اکثر جوامع امروزی از کف داده است.

۳۵. مرگ حقیقت

مرگ خدا به معنای "مرگ حقیقت" نیز هست، چرا که بشر در دوره‌های طولانی‌ای از حیات خویش بر این باور بوده است که "خدا، حقیقت است". از نظر نیچه از زمان سقراط تاکنون، اندیشمندان و فیلسوفان غرب صرفاً به رهیافت آپولوونی و کشف نظری حقیقت و توجه ویژه به نظریه و اصول کلی و نظری توجه داشته، پیوسته تلاش کرده‌اند تا حقیقت را از دل اصول و مبانی نظری استخراج کنند.

به هر تقدیر، در پایان سنت تفکر متافیزیک، نیچه در شامگاه بتان، صراحتاً اظهار میدارد "حقیقت چیزی نیست جز پنداری که ما در اثر مرور زمان ماهیت و همالود آن را فراموش کرده ایم". در اراده معطوف به قدرت، وی تکرار می‌کند "حقیقت گونه‌ای خطاست که بدون آن نمی‌توان زیست!"; "هیچ حقیقتی وجود ندارد. آنچه هست،

تاویل و تفسیر است." مطابق تلقی نیچه، آنگونه که در فراسوی نیک و بد اظهار میدارد، "جهانی که در برابر ما قرار دارد، افسانه‌ای بیش نیست". بنابراین، در جهان نیچه ای وجود حقیقت انکار میشود. برای نیچه حقیقت چیزی نیست جز منظومه‌ای سیال و پویا از استعاره، مجاز، ایهام و قیاس به نفس، و به طور کلی حقیقت مضمّن پندارهایی است که ما ماهیت و همی آنها را به مرور فراموش کرده ایم. از نظر نیچه "حقیقت، خود پنداری بیش نیست". بی‌اعتقادی به حقیقت، تعبیر دیگری از مرگ حقیقت است. ۳۶. فهم پراگماتیستی از حقیقت: به اعتقاد نیچه "حقیقت چیزی نیست جز آنچه به زندگی سهولت می‌بخشد". در دوران ما نیز، ریچارد رورتی، رهیافت نیچه را تکرار می‌نماید اظهار می‌دارد تفکر باید چارچوب اصول دیرپای فلسفه، مثل انطباعی ذهن و عین و توافق قضیه با قضایای مورد قبول قبلی را رها کند و به جای بحث از ماهیت انکشافی حقیقت، گوهر ایجاد یا تولیدی حقیقت را مورد توجه قرار دهد.

۳۷. مرگ حقیقت و آزادی: (کایوس وحشت انگیز لیبرالیسم) دیدگاههای پستمدن، به خصوص اندیشه‌های فوکو، مفهوم حقیقت را مانع دریافت عمیق از هستی و زندگی می‌دانند و گذر از مفهوم حقیقت، یعنی مرگ حقیقت، را زمینه ساز رهایی و آزادی کامل و راستین انسان برمی‌شمارند. به اعتقاد فوکو، کافی است که قدرت را از مفهوم حقیقت بگیریم، تا آزادی کامل تحقق یابد، چرا که اگر بپذیریم هیچ حقیقتی نیست بنابراین همه چیز مجاز خواهد بود. بدین ترتیب، آزادی به نهایتین حد ممکن خواهد رسید. اما سؤال این است: آیا در یک چنین عالمی که در آن حقیقت مرده است، آزادی برآستی متحقق خواهد شد؟ آزادی تنها در نسبت با حقیقت می‌تواند تحقق‌پذیرد. اما این رای از نظر نیچه نتیجه افلاطون باوری و آرمان زاهدانه مسیحی است. متفکران پستمدن نیز آن را اندیشه‌ای متعلق به عالم کهن برمی‌شمارند.

۳۸. انسانی شدن حقیقت Humanization of Truth

مراد از انسانی شدن حقیقت، فهم حقیقت به منزله کنش و تولید انسان و وابسته کردن آن به تمامی به فعالیت آدمی است.

۳۹. مرگ خدا، نفی عالم فرامحسوس، مرگ ابدیت، مرگ معنا: اما با انکار عالم فرامحسوس، نیهیلیسم متافیزیکی خود را با شدت و حدت بیشتری آشکار ساخت. حیات در این جهان، با انکار شدن امر فرامحسوس، با فقدان مفهوم غایت روبه‌رو شد و همین امر آن را به نیهیلیسم سوق داد. با انکار ابدیت و عالم فرامحسوس، دیگر ارزشی که ما زندگی را به خاطر آن تاب آوریم، وجود ندارد. تاکنون بشر نتوانسته است خود، غایت بخش جهان باشد.

۴۰. مرگ خدا= بی‌بنیاد شدن جهان

در دوران کنونی، به تبعیت از نیچه و متفکران پساختارگرا، ساختارشنکی و شالوده‌فکنی از ویژگی‌های روزگار ما گشته است. مطابق با تفسیر متفکران پستمدن نیست و پساختارگرایی چون دریدا، اگر جهان را، به تبعیت از نیچه فراگردی سیال، پرتکاپو و ناپایدار تلقی کنیم، در این صورت، چیزی وجود ندارد که از لحاظ دوام و ثبات امکان شکلگیری اعتقادات حقیقی را فراهم آورد. به تعبیر ساده‌تر، جهان ما جهانی بیشالوده و بی‌بنیاد است. از نظر این دسته از متفکران، دیگر جستجوی ژرفا، عمق، مبدأ، اصل، تعین و قطعیت کوششی است عبث و بی‌حاصل. در عصر حاضر، به دلیل همین بیشالوده و بی‌بنیاد شدن جهان، ما در نوعی آشفتگی و بی‌سوسامانی و در عالمی آشوبگونه بسر می‌بریم و به هیچ وجه قادر نیستیم که در این سیلاب صیروت، نقطه و قرارگاه مطمئنی را پیدا کنیم. گویی ما ناگزیریم یا مأوای وجودشناختی خویش را بر شن‌های روان بنا کنیم، زیرا هیچ بنیاد مستحکمی در بیابان این جهان وجود ندارد یا باید بی‌سوسامانی و بی‌مأوایی و در نتیجه عدم امنیت اوتولوژیک را به منزله تقدیر بشر بپذیریم.

انکار مبدأ و غایت: در برابر لوگوس باوری و اعتقاد به

حاکمیت عقل در جهان و باور به وجود مبدأ، غایت و طرح پیشین الهی برای این جهان، نگاه تاریخی و تبارشناسانه نشان می دهد که تاریخ نه مبدأ و بنیادی اوتولوژیک و نه غایت و مقصدی اوتولوژیک دارد. جهان فاقد هر گونه بنیاد عینی و قابل اعتناست. در جهان نیچه ای عالم، ضرورت مطلق، متکثر و فاقد هر گونه امر یا حقیقت وحدت بخشی است. در روزگار ما، جهان در هاویه ای از تکثر فرو رفته است و هیچ مبنا و اصل وحدت بخشی در جهان حاکم نیست.

۴۱. جهان به منزله افسانه

مرگ خدا، وجود حقیقت مطلق فلسفی را با تفسیرهای پست مدرن، به مسأله ای بحرانی تبدیل نمود. با بی شالوده و بی بنیاد شدن جهان، تقابل میان حقیقت و خطا به حالت تعلیق در می آید و لاجرم تلاش برای یافتن حقیقت، بیمعنا می گردد. وقتی حقیقتی در این عالم وجود ندارد و هر چه هست تنها تأویل و تفسیری از رویدادها و تجربهها بر اساس چشم اندازهایی است که خود حاصل اراده معطوف به قدرت آدمی است، بنابراین، تفسیر صحیحی از امور و رویدادها وجود ندارد. به بیان ساده، از نظر وی، کشف معنای متن، همچون حقیقت، غیرقابل حصول است. دریدا صراحتاً بیان می کند که ما دیگر قادر نیستیم پرسیم چه چیزی درست و چه چیزی نادرست است. اگر حقیقتی هم وجود داشته باشد، جستجوی آن در جهان ما بی فایده است. چگونه می توان در میان تفسیرهای گوناگون و حتی گاه متعارض گزینش نمود؟ به همین جهت ماییم و تعداد بیشمار تفسیر در مورد هر موضوعی که پیش روی ماست.

۴۲. تولید حقیقت

نتیجه همه این رهیافتها عبارتست از انکار ماهیت انکشافی حقیقت و باور به وصف تولیدی آن. در طول تاریخ متافیزیک، حقیقت همواره از ماهیتی انکشافی برخوردار بوده است، به این معنا که حقیقت مستقل از ما وجود داشته و ذات و سرشت تفکر و معرفت عبارت است از تلاش برای انکشاف و پرده برداری از آن. اما با نیچه حقیقت، در سرشت انکشافی آن انکار شده، از وصفی تولیدی برخوردار می گردد، بدین معنا که آنچه به منزله حقیقت تلقی می شود، حاصل اراده معطوف به قدرت ماست. حقیقت چیزی است که ما تولید کرده، آن را به منزله حقیقت اعتبار می کنیم.

۴۳. زبان و حقیقت: حقیقت حاصل نوعی بازی زبانی نیست.

۴۴. مرگ اخلاق: بین بنیاد شدن اخلاق، حادثه سهمگینی است که صرفاً در تاریخ مدرن غرب روی داده است. بی بنیاد شدن اخلاق یکی از مهم ترین نتایج و پیامدهای جهان نیچه ای است. با مستحیل شدن همه تاریخ و تمدن های قومی و محلی در تمدن مدرن غربی، این بی بنیادی، همه جوامع، از جمله ما را به نسبت های گوناگون در بر گرفته است. ایمان به خداوند و باورهای تئولوژیک همواره ضامن حیات اخلاقی بشر بوده است. لیکن با متزلزل شدن ایمان مسیحی و باورهای تئولوژیک و از دست رفتن قدرت مفهوم خدای مسیحی بر جان های آدمیان، که نیچه از آن به مرگ خدا تعبیر می کند، آخرین سنگر مبانی زندگی اخلاقی نیز فرو ریخت. مرگ خدا مستلزم مرگ حقیقت و مرگ مطلق است و با مرگ مطلق و نسبی و انسانی شدن حقیقت، ارزش ها دیگر دارای هیچ مبنا و بنیادی نخواهند بود و ارزش ها نیز اموری نسبی و قراردادی خواهند شد. مرگ خدا به معنای مرگ مطلق و مرگ مطلق مستلزم مرگ اخلاقی است.

۴۵. برهم خوردن رابطه حقیقت، فضیلت و سعادت: در روزگار ان پیشین و در نظامهای اخلاقی گذشتگان همواره میان حقیقت، فضیلت و سعادت ربطی وثیق وجود داشت.

۴۶. مرگ انسان: در یک چنین جهانی که فی نفسه واجد هیچ معنایی نیست، هستی وجود خود بشر نیز یک معما و فاقد معنا و غایت گشته، دیگر هیچ معنا و ارزشی زندگی ما را با معنا و هدفمند نخواهد ساخت.

۴۷. نیهیلیسم

نتیجه همه آنچه گفته شد، چیزی جز ظهور کامل نیهیلیسم نیست. نیچه در کتاب اراده معطوف به قدرت پیش بینی کرده بود که ظهور نیهیلیسم تاریخ دویست ساله آینده غرب را شکل می دهد. این پیش بینی متحقق شد با این تفاوت که نیهیلیسم نه فقط عالم غرب، بلکه تمام جهان را در بر گرفت. نیهیلیسم شرایطی را فراهم ساخته است که در بستر آن کلیه ارزش های الوالی تفکر، یعنی معرفت، حقیقت و فضیلت فاقد اعتبار گشته اند. مرادم از نیهیلیسم انکار وجود حقیقتی استعلائی است که به منزله بنیاد جهان، وحدت بخش کثرات و کانون معنا بخش جهان، انسان و زندگی و تعیین کننده محتوا و مضمون معرفت و درستی یا نادرستی شناخت و کنش آدمی است. مرگ خدا و مرگ حقیقت معنایی جز سیطره نیهیلیسم ندارد. زندگی در جهان نیچه ای با انکار امر فرامحسوس، با فقدان مفهوم غایت روبه رو می شود و همین امر وی را به نیهیلیسم کامل سوق می دهد. در یک چنین عالمی، جهان، معرفت، حقیقت، اخلاق، ارزشها و نیز خود انسان هیچ یک از وصفی قدسی و متعالی برخوردار نیستند. نیهیلیسم در روزگار ما، مهم ترین عنصر قوام بخش دوران کنونی و تعیین کننده عالم و نحوه زیست ما در همه عرصه ها است. نیهیلیسم در وجود ما نیز خانه کرده است. کسی که در دوران ما نیهیلیسم را در وجود خودش تجربه نکرده است، هنوز به ساخت تفکری جدی و عمیق راه نیافته است. نیهیلیسم به ظهور انسانی منتهی شده است که نیچه از آن به "آخرین انسان" تعبیر می کند.

۴۸. آخرین انسان

"آخرین انسان" یا "انسان کوچک" در ادبیات نیچه، بیانی استعاری از انسان دوره جدید است. از نظر نیچه انسان دوره مدرن به تجربه کردن و خود را به خطر انداختن اعتقادی ندارد، چرا که اساساً به هیچ چیز باور ندارد. در انسان دوره جدید، از شور و سودا و دغدغه خبری نیست. در نظر او هر بینش و بصیرتی فاقد اعتبار است و همه آدمیان را مانند هم می بیند و مدعی است که هر کسی که جز این بیندیشد حتماً باید به آسایشگاه روانی هدایت شود. آخرین انسان صرفاً در جهت رسیدن به رفاه مادی در تلاش است. او به هیچ وجه برای کارهای خطیر خود را به خطر نمی اندازد و از ارزش ها و هنجارهای تازه گریزان است. او اخلاق رمگان را با وجود خویش سازگار میباند. او همه چیز را کوچک و حقیر می کند.

شیوه زیست انسان مدرن را باید شکل شدت یافته انسان چارپوله قرن نوزده و نیمه اول قرن بیست دانست. انسان روزگار ما نیز همان آخرین انسان نیچه است. این انسان، به هر پدیده سهمگینی آری می گوید. وی فاقد عزیمت بوده، بیشتر کنش پذیر و انفعالی است. در نحوه زیست منفعلانه، نیروهای منفعل جانشین قوای فعال می شوند و به طور کلی اثبات جای خود را به سلب، و ایجاد جای خود را به نفی و انکار می دهد. افسردگی اجتماعی، بدبینی فراگیر و ... از نشانه های نیهیلیسم است. وجدان بیمار و اخلاق بردگی از علائم بارز و آشکار روحیه منفعل و کنش پذیر است. در یک چنین انسان منفعل و کنش پذیر، حس کینه و انتقام جویی و انزجار جانشین عشق، دوستی و مودت میشود. در یک چنین انسانی همبستگی اجتماعی، احساس تعلق به یک حقیقت یا میراثی متعالی یا حتی عشق به سرزمین آباء و اجدادی دیده نمی شود.

۴۹. اندیویدوالیسم: فردگرایی و اتمیزه شدن انسانها: غلبه فردگرایی (اندیویدوالیسم) افراطی، که از شاخصه های اصلی دوران ماست، به معنای مرگ عشق و، به تعبیر سارتر، "جهنم بودن دیگری" است. فردگرایی و تضعیف همبستگی اجتماعی

۵۱. پایان سیاست

۵۲. پایان یافتن عصر ملت-دولتها: "پایان سیاست"، در نظر پیروان این ایده، در واقع به معنای پایان یافتن "عصر ملت دولتها" است. از نظر این دسته از دانشمندان علوم سیاسی، در

غرب عصر ملت دولتها، که با انقلاب کبیر فرانسه و شکل گیری مفهوم دولت مدرن شکل گرفته بود، میرود که به پایان برسد. به طور خلاصه می توان ظهور سرمایه داری جهانی و تشکیل شرکتهای فراملیتی، شکلگیری شبکه جهانی و فروپاشی مرزها، تغییر بنیادین معنا و مفهوم فضا و مکان به واسطه تحولات عظیم در حوزه فناوری جدید اطلاعات و ارتباطات، گسترش مهاجرت ها، امکان برخورداری از چند ملیت توأمان، کاسته شدن علقه به ملیت، فرار سرمایه ها از کشور به هرجایی که از امنیت و سود بیشتر برخوردار باشند، فرار مغزها به هر کجا که مزد بالاتری پرداخت گردد، احساس بدبینی نسبت به کارهای دولتی در تخصیص عادلانه منابع و لذا احساس ناراضیاتی و بیگانگی شهروندان با دولتها را از علائم آغاز روند به پایان رسانی عصر ملت دولت ها تلقی کرد. روندی که با حرکت کندتری در جوامع غیراروپایی و غیرآمریکایی نیز دیده می شود.

۵۳. متزلزل شدن مبانی جغرافیایی و سرزمینی سیاست: در دوران ما، دولت ملت ها می روند که به مفهومی حقوقی تبدیل شوند، چرا که سرزمین و خاک به منزله بنیاد حیات اجتماعی متزلزل شده، کسب مزایا و خدمات عمومی بیشتر مبنای حیات فردی و اجتماعی قرار گرفته است. دیگر کسی نمی گوید "چراغ در این خانه می سوزد"، "ریشه هایم در این خاک است". دولت ملتها در عصری پا به عرصه وجود گذاشتند که روابط اجتماعی مبتنی بر وابستگی مستقیم به زمین بودند. اما در دوران ما، که فعالیت های انسانی محدود به فضای جغرافیای خاصی نبوده، و آزادانه از سرزمینی به سرزمینی دیگر گذر می کند، و در دورانی که تحرک انسانها و فعالیتهای معیشتی و اقتصادی شان تقسیم بندی های جغرافیایی را در هم می ریزد، همه چیز تغییر میکند. در دوران ما، دیگر سرزمینهای جغرافیایی معیاری تعیین کننده نیست. ۵۴. مرگ میراث: همچنین، صرف نظر از سرزمین، در دوران معاصر، با توجه به بی متافیزیک شدن جهان، هیچ میراثی از گذشته برای انسان دوره کنونی باقی نمانده است، چرا که، هیچ میراثی از گذشته وجود ندارد که نتوان آن را زیر سؤال برد و مورد تردید قرار داد. وقتی حافظه تاریخی، از دست رفته یا ضعیف می شود، به همان اندازه امکان ارتباط با دیگری دشوار یا غیرممکن می گردد.

۵۵. مرگ اتوپیا: روزگاری بود که واژه های دموکراسی، آزادی، حق رأی، انتخابات آزاد، لیبرالیسم و حقوق فردی یا سوسیالیسم، عدالت، اصالت حقوق جامعه، نجات محرومان، استقلال از یوغ امپریالیسم و ... به منزله آرمان های بزرگ انسان قرن نوزده و سده ربع نخست قرن بیست، گرم کننده قلب های روشنفکران و به تبع آنها بسیاری از توده ها بود. لیکن در دوران ما، آنها دیگر نه به منزله آرمان، بلکه صرفاً به رویه هایی بوروکراتیک، اجرایی، صوری و خالی از محتوا تبدیل شده اند. نه فقط در غرب، بلکه حتی در جوامع غیر غربی نیز آرمان -خواهی و اتوپیا مرده است. ناسیونالیسم، استقلال طلبی و مبارزه با امپریالیسم مفاهیمی قدیمی گشته، قدرت مشروعیت سازی خویش را از دست داده اند. پدیدارهای اقتصادی و تلاش برای مبارزه با بحران های اقتصادی بر همه چیز سیطره یافته است. در یک چنین شرایطی، تنها دستگاه های غول آسای بوروکراتیک طبق الگوی موروثی و سنتی خویش در تنبذی از روزمرگی و پراگماتیسم، بی هیچ افق برای آینده، عمل می کنند.

۵۶. گسترش زمان حال (روزمرگی)

۵۷. فقدان نیروهای رهایی بخش

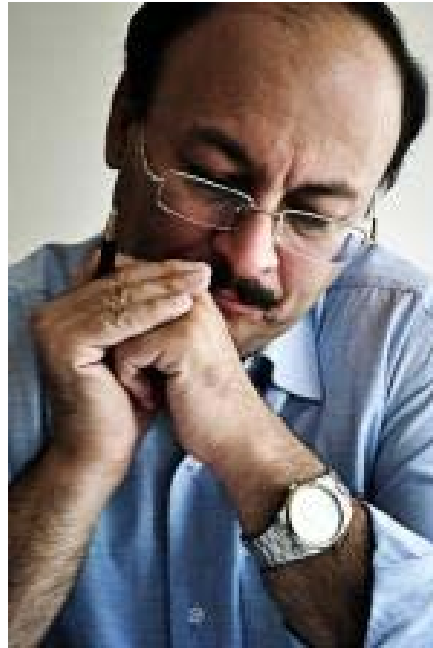
به دلیل سیطره تکنولوژی، پیوند تکنولوژی با سرمایه داری و حاکمیت اقتصاد حاصل از نظام تولید برای مصرف و مصرف برای تولید مستمر، و در نتیجه قرار گرفتن انسان دوره جدید در چرخه روزمرگی به منظور رفع نیازهای تحمیل شده از جانب تکنولوژی و سرمایه داری و لذا شیشدگی انسان و غرق شدن وی در اشیا و عدم مواجهه اش با خویشتن و عدم کشف نیروهای درونی خویش، هیچ نیروی آزادی بخشی در

کار و تلاش انسانی، بلکه یگانه نشانه معنادار و سرنوشتساز بشر امروز گشته است. پول یگانه نشانه‌ای است که امکان ترجمان دیگر نشانها را به یکدیگر ممکن می‌سازد. پول جانشینی برای همه هویتهای گمگشته ماست. پول یگانه نهاد جهانشمولی است که برای بشر دوران ما باقی مانده است. مسأله بیهنجاری در دوران ما به صورت مسألهای مزمن درآمده و حرکت به سوی پیشرفت اقتصادی، روابط انسانها را از نظارت نظم اخلاقی جامعه سنتی و نیز از قید ارزش‌های دوره روشننگری رها ساخته است. دیگر، قدرت اخلاقی کافی جهت نظارت بر حوزه تجارت و صنعت و نیز سیاست وجود ندارد. غیراخلاقی شدن را باید به منزله غیرانسانی شدن تلقی کرد.

بیان چند رهنمود: جوانان ما چه می‌توانند بکنند؟

درک اهمیت مقوله فرهنگ: / عدم درک مقوله فرهنگ

- * «کولتور» یک واجب حیاتی است و به هیچ وجه امری تزینی و فرعی و سرگرمکننده نیست.
- * دومین شکاف تمدنی: دومین زمین لرزه و فروپاشی همه مبانی فرهنگی (همه به دلیل عوامل جهانی و همه به دلیل عوامل بومی و محلی)
- * فروپاشی همه نهادهای هویت بخش فرهنگی در جهان پست مدرن/ جامعه ای تهی از همه منابع اصیل فرهنگی: روحانیت، دانشگاه و مدرسه: شاهد ظهور رشد بزهکاری، طغیان های اجتماعی و ... توحش خواهیم بود.
- * فروپاشی ارزش ها و نیهیلیسم
- * بی متافیزیک شدن ارزش ها
- * درک نیهیلیسم به عنوان بزرگترین رویداد روزگار ما (آنچه هم قدرت سیاسی و روحانیت و هم روشنفکران ما از آن غافلند)
- * نجات فرهنگ از سیاستزدگی و ایدئولوژی و پوپولیسم (فرهنگ پوپولیستی/ دین پوپولیستی، دفاع از غرب پوپولیستی)
- * رابطه فرهنگ و تفکر
- * رابطه فرهنگ و پرش گری
- * پارادوکس فرهنگ
- * فرهنگ و متولیان بی لیاقت فرهنگ:
- * عدم درک روح فرهنگ به عنوان نحوه ای از تحقق انسان، به منزله یک امر اگرستانسلی؟
- * تفسیر ماتریالیستی از فرهنگ؟
- * پشت کردن به سنت و میراث تاریخی و فرهنگی (غربزدگی)، تکیه بر سنت و فرهنگ احيانا شده یا بازسازی و احیای میراث در پرتو تفکر
- * فهم میراث فرهنگی در افق گذشته یا در افق آینده؟
- * تمیز امکانات گوناگون نهفته در میراث فرهنگی: نقد رادیکال و در همان حال دفاع از روح و حقیقت سنت
- * درک خویشتن به منزله یک سنت تاریخی (تفکر هندو - ایرانی اسلامی)
- * روح حقیقی سنت: گشودگی به حقیقتی استعلائی، تعین ناپذیری این حقیقت، عشق به این حقیقت و خانه کردن در این حقیقت (شرق و امکان دین)
- * طرح مسأله بنیادین: امکان ذاتی این فرهنگ؟
- * خانه کردن در تفکر/ اهمیت تفکر اصیل حکمی و فلسفی برای فرهنگ و برای زیست انسانی ما: جوان امروز بسیاری از بت هایش شکسته است. غروب بت-ها: دو پیامد: نیهیلیسم یا ظهور ایمانی تازه
- * دو خطر: نیهیلیسم یا ظهور امکانی تازه: سنت تاریخی گذشته به پایانش رسیده است. روزگار ما آخرین تیرهای تفکر منحط سنتی از ترکش رها خواهد شد و این تیرها با زمان و زمانه ما نسبتی برقرار نخواهد کرد.
- * سوژگیو: امکان گسست یا عدم گسست آن؟
- * سنت تاریخی و معنوی یکی از بزرگترین سنن تاریخی شرقی است که امکان گسست از سوژگیو پوپولیسم را فراهم می آورد.



از خودبیگانگی فرد در جامعه و در نتیجه به بی تفاوتی وی نسبت به امر سیاسی و سرنوشت مشترک افراد جامعه منجر شده است.

علیرغم همه پیشرفتهای تکنولوژیک که به ظاهر زندگی را باید سهلتر و آسانتر کرده باشند، فشارهای ساختارهای اقتصادی و معیشتی آنچنان بر انسان دوران ما فشار می آورد که همه ما احساس میکنیم که به نحوی بسیار نیرومند، بسیار نیرومندتر از دوره های پیشین، اسیر معیشت و زندگی روزمره خویشیم. در روزگار ما، انسانها نمی توانند طرحهای خویش را به پیش برند. روح و ذهن انسان معاصر درگیر زندگی روزمره و نظام مصرفی است که بازارهای جهانی و روند رشد تکنولوژی آن را به فرد و جامعه تحمیل میکند. نزاع بر سر کسب امکانات شغلی، امکانات تحصیلی، فرصتهای زندگی، حتی تشکیل خانواده و ارضای غرایز جنسی ... فرد را آنچنان در گردونه روزمرگی قرار داده است که وی را به تمامی از خویش و حضور خویشتن در این جهان و از اندیشیدن بر نسبت خویش با جهان غافل کرده است. علی رغم اینکه انتظار میرفت رشد تکنولوژی و تولید انبوه در دوران مدرن، بشر را به تمامی از فقر و مسکنت رهایی بخشیده، آزادی روح و تفکر و پرورش استعدادهای تعالی را را برای بشر مدرن به ارمغان آورد، لیکن حاکمیت مذهب مصرفپرستی و تحمیل خواستهها و مصرف تولیدات جدید از سوی روند تکنولوژی، هماهنگی انتظارات و امکانات را به نحو نامعقولی برهم زده است. گسترش بیمه‌های صنعتی شدن باعث ظهور نوعی بیقاعدگی اجتماعی شده است. فرآیند تولید، جهان را به گونه یک بازار عظیم درآورده است. اقتصاد بر همه نهادهای اجتماعی سلطه یافته، همه هنجارهای نظمدهنده رفتارها، از جمله سلطه دین و سایر سنن اجتماعی را تضعیف کرده است. قدرت اقتصاد و پول، با تضعیف دین و از بین بردن سازوکارهای سنتی برای توجیه جایگاه فرد در نظام اجتماعی، کاهش رضایتمندی اجتماعی را به ارمغان آورده است. با اختلال و آشفتگی در نیازها و خواستههای اجتماعی افراد، رویاها و آرمانهای فرد بیارزش شده، جامعه به استهزای این ارزشها و آرمانها میپردازد و به فرد چنین القا میکند که فقط با رعایت قواعد غیرانسانی و غیراخلاقی بازی بازار، یعنی با مرگ ارزشها و آرمانها، میتوان در زندگی موفق بود.

۶۴ پول به منزله مقوله ای متافیزیکی: در چنین شرایطی، پول معنا و مفهومی متافیزیکی یافته است. پول در دوران جدید، دیگر نه ابزاری برای مبادلات اقتصادی و تجسم

دوران ما دیده نمیشود. ۵۸. تبدیل نیروهای نفی به نیروهای اثبات ۵۹. پایان یافتن عصر انقلاب

عصر ما عصری است که در آن، دوران انقلاب های بزرگ اجتماعی به پایان رسیده است. مفهوم «انقلاب اجتماعی»، مفهومی متعلق به دوران مدرن و حاصل سوژه ای بود که خواهان تحقق آگاهی، طرح ها و اراده انسانی خویش بود. لیکن با اضمحلال وجه انسانی انسان در دوره کنونی، مفهوم انقلاب اجتماعی نیز مفهومی متعلق به قاموس دوران کهن گشته است. انقلاب، پدیده ای انسانی و حاصل فعل و کنش انسانی است. لیکن با مرگ انسان، مفهوم انقلاب اجتماعی نیز حضور زنده اش را در اندیشه و احساس انسان کنونی از دست داده است. دیگر اراده ای برای اعتراض به نابرابری های اجتماعی و افشای آن وجود ندارد. انقلاب اجتماعی به معنای نیل به نتایج بزرگ اجتماعی و تاریخی است. برای نیل به نتایج بزرگ و رهبری سیاسی و اجتماعی بزرگ به قدرت بزرگ و ایده و آرمانی بزرگ نیاز است. اما در دوران جدید یک چنین ایده و آرمان سترگی وجود ندارد. ۶۰ تلقی «ستیزه» به منزله «ناهنجاری»: سیطره سیستم

وضعیت، از این نیز اسفناک تر است. نه تنها انقلاب اجتماعی و اندیشیدن به پدیدار انقلاب در دوران ما آرمانی دست نیافتنی می نماید، بلکه حتی هر گونه ستیزه و نقادی اجتماعی که اندکی نظم کنونی را بر هم زده، و مستلزم پرداخت اندک هزینه ای باشد، نوعی ناهنجاری اجتماعی تلقی می شود. فاجعه اینجاست که ستیزه نه فقط از سوی قدرت سیاسی، بلکه قبل از آن توسط دیگر شهروندان، با ناهنجاری تلقی شدن آن، سرکوب می گردد. ۶۱ مرگ اصالتها/ یکسان شدن و همسانی یک اصل و قاعده است.

در جهان ما، یکسانی و همسانی به منزله یک اصل و قاعده درآمده است. هر گونه اصالت، خود بودن و متفاوت بودن به منزله هنجارشکنی تلقی می گردد. امروز جوامع جدید، نه همچون عصر یونانی نیازمند شاهفیلسوف افلاطونی هستند و نه همچون ملت های مدرن نیازمند روشنفکران عصر روشنگری. جوامع امروز نیازمند افراد همسان و به هنجار، یعنی منطبق با روند کلی نظم اجتماعی هستند. هر کس باید بکوشد قبل از هر چیز خود را با دیگران همسان و هماهنگ سازد. در دوران ما، قدرت سازگاری به یک اصل، و استتار بودن به یک ضد ارزش تبدیل شده است. در جوامع جدید، استتار نه مجال بروز دارد و نه مجال رشد.

۶۲ افزایش جبر سیستم ۶۳ سیطره اخلاق بردگان

با مرگ آرزوها، ارزشها و آرمانهای فرد، تحت فشار سیطره تکنولوژی و نیروهای اقتصادی، احساس اسارت در چنگال سرنوشت و پذیرش نوعی انفعال و بردگی، یعنی شکل گیری تدریجی این باور که اساسا و علی الاصول تغییر وضعیت و سرنوشت ناممکن است، غلبه پیدا کرده است. ۶۴ شکل گیری احساس از خودبیگانگی

افزایش نیاز به مصرف و نامتوازن بودن امکانات موجود با ارضای این نیازها، سیطره فردگرایی و انمی شدن افراد و لذا عدم وفاداری به وحدت ملی، قومی و اجتماعی و نیز عدم تعهد به منافع ملی، متزلزل شدن مبانی جغرافیایی حیات اجتماعی و عدم تعلق فرد به سرزمین آباء و اجدادی، مرگ میراث و سنت تاریخی و در نتیجه احساس از همگسیختگی فرد از جمع، تجربه از دست دادن احساس هویت، بیاعتمادی نسبت به دیگران، بی اعتمادی نسبت به دولت در تقسیم عادلانه امکانات و مسئول تلقی شدن جامعه و مدیران جامعه از سوی فرد در قبال ناکامی های وی و لذا شکاف عمیق فرد با جامعه سیاسی و تلقی ساختار سیاسی صرفاً به منزله ابزاری برای نیل به اهداف شخصی و نه به منزله ساختاری که قوام بخش حیات اجتماعی است، شکلگیری احساس تبعیض، غلبه بدبینی و ... همه و همه به شکلگیری احساس

گزارش نشست «وحدت و تمدن سازی نوین اسلامی»؛ قدرت، تکنیک و مصرف؛ ۳ ویژگی تمدن غرب/ ظرفیت تمدن سازی جهانی اسلام



اولین جلسه از سلسله نشست‌های «وحدت و تمدن سازی نوین اسلامی» با حضور جمعی از اندیشمندان در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران برگزار شد. اولین جلسه از سلسله نشست‌های «وحدت و تمدن سازی نوین اسلامی» با حضور حضور حسین کلباسی عضو هیات علمی دانشگاه تهران، حجت الاسلام والمسلمین علیرضا پیروزمند، قائم مقام فرهنگستان علوم اسلامی قم و لیزولیت ابید استاد دانشگاه وین برگزار شد.

قرآن بهترین منبع شناخت تمدن اسلامی است

در ابتدای این جلسه که مدیریت آن را منوچهر متکی برعهده داشت، حجت الاسلام والمسلمین احمد مبلغی، رئیس دانشگاه مذاهب اسلامی به عنوان سخنران افتتاحیه این مراسم، سخنرانی کرد. وی گفت: برای شناخت تمدن اسلامی بهترین منبع، قرآن مجید است و باید اعتراف کرد که قرآن در این مورد چندان مورد رجوع و استفاده برای مباحث تمدن اسلامی قرار نگرفته است. اگرچه گاهی مراجعات شتاب زده و زودگذر در این باره انجام شده ولی هنوز جای مطالعات دقیق و عمیق در رابطه با تمدن اسلامی وجود دارد. مبلغی با اشاره به کلیدواژه‌هایی که برای بحث تمدن اسلامی استفاده می‌شود، افزود: «قریه» بر خلاف آنچه که امروز مصطلح است به معنای محل اجتماع است و درباره موضوعات تمدن اسلامی بارها مورد استفاده قرار گرفته است، به طوری که در قرآن مجید از این واژه ۵۶ بار استفاده شده است.

رئیس دانشگاه مذاهب در ادامه به ویژگی‌های یک تمدن اسلامی بر اساس آیات قرآنی اشاره کرد و توضیح داد: تمدن اسلامی دارای ویژگی‌هایی است از قبیل حکومت صالح، قوانین درست اجتماعی، برخورداری از فرهنگ اخلاقی و انسانی، امنیت، اطمینان و بی‌دغدگی، ارتباطات تجاری با جهان، معنویت و رسانه‌های پویا.

ظهور هر تمدنی همراه با افول تمدن دیگری است

پس از مبلغی، حسین کلباسی استاد فلسفه و عضو هیات علمی دانشگاه تهران با طرح سؤالاتی در رابطه با تمدن اسلامی گفت: اینکه نسبت میان فرهنگ و تمدن اسلامی چیست، پاسخ آسانی ندارد اما همانقدر کافی است که بگوییم نسبت تمدن و فرهنگ همانند نسبت روح با جسم و تن با روان است. تمدن، کالبد و جسم فرهنگ است، به همین دلیل هم قبل از رسیدن به یک تمدن اسلامی باید فرهنگ آن مملکت را به بلوغ برسانیم.

وی افزود: مطابق آنچه که در دیدگاه متفکران علوم انسانی وجود دارد، ظهور هر تمدنی همراه با افول تمدن دیگری است. به بیان دیگر، هیچ‌گاه در یک دوره زمانی،

دو تمدن حاضر نبودند. حال سؤالاتی که در این میان مطرح می‌شود این است که ظهور و احیای تاسیس تمدن اسلامی با افول کدام تمدن همراه است؟ آیا نشانه‌هایی برای پایان تمدن هژمونیک غرب وجود دارد یا خیر؟ هیچ‌کدام از ما نمی‌توانیم این موضوع را انکار کنیم که امروزه آثار غرب ما را احاطه کرده است. به همین دلیل باید توضیح بدهیم که منظورمان از افول تمدن غرب چیست؟

تکنیک، مصرف و قدرت؛ سه ویژگی تمدن غرب

کلباسی ادامه داد: از ۲۰۰ سال پیش تا الان، تمدن مسلط بر ما، تمدن غرب است به همین دلیل هم باید پیش از هر چیزی بدانیم که ویژگی‌های این تمدن چیست. بنده اگر بخواهم سه ویژگی اصلی تمدن هژمونیک غرب را نام ببرم، باید به تکنیک، مصرف و قدرت اشاره کنم. بعضی از بزرگان ما سخن از احیای تمدن اسلامی می‌زنند که سخن خوبی است، اما اگر احیا به معنی کارآمدی امر تاریخی است، لوازمی دارد. در این صورت، احیاگران چه توصیه‌ای برای تحقق این امر دارند؟

حکمت، عقلانیت و انسانیت؛ سه ویژگی تمدن اسلامی

این استاد فلسفه اضافه کرد: تمدن اسلامی سه ویژگی حکمت، عقلانیت و انسانیت را دارد. ما معمولاً در لفظ و سخنان مان می‌گوییم که تمدن غرب وام‌دار ایران و اسلام است ولی وقتی وارد این حوزه‌ها می‌شویم، اعتقادی به این کلام نمی‌بینیم.

ابید، استاد دانشگاه وین دومین سخنران این مراسم بود که مقاله خود را درباره تمدن اسلامی به زبان انگلیسی ارائه داد. پس از او، حجت الاسلام پیروزمند به عنوان آخرین سخنران این مراسم مطالب خود را بر روی قسمت‌های مختلف نمایش و توضیح داد.

آموزه‌های اسلام، ظرفیت تمدن سازی در مقیاس جهانی دارد

وی در ابتدا یک سوال اصلی و سه سوال فرعی مطرح کرد و گفت: سوال اصلی موضوع سخنرانی من این است که تمدن سازی نوین اسلامی چرا و چگونه می‌تواند محور وحدت اسلامی باشد؟ سؤالات فرعی من هم این است که موانع وحدت تمدنی چیست؟ الزامات وحدت تمدنی چیست؟ و رابطه وحدت و تمدن نوین اسلامی چیست؟

حجت الاسلام پیروزمند افزود: بنده برای این مطلب، سه فرضیه در نظر دارم: اول اینکه وحدت، افزون بر اعتقادات مشترک، از طریق انجام فعالیت مشترک اتفاق می‌افتد. دوم اینکه تمدن سازی نوین اسلامی، وسیع‌ترین و مهم‌ترین موضوع همکاری مشترک امت و اسلام است و حفظ هویت اسلامی همه مسلمین به آن وابسته است. سومین فرضیه هم اینکه آموزه‌های اسلام، ظرفیت تمدن سازی را در مقیاس جهانی دارد و اختلافات مذهبی، مانع همکاری در تمدن سازی اسلامی نیست.

موانع وحدت تمدنی

قائم مقام فرهنگستان علوم اسلامی

در قم ادامه داد: اگر بخواهم از موانع وحدت تمدنی نام ببرم، باید به دو مورد بزرگنمایی اختلافات مذهبی و تفکیک اسلام از تمدن سازی اشاره کنم. اگر امت اسلام در مانع اولی فائق شود، مانع دوم قد علم می‌کند. در چنین شرایطی مسائلی چون جدایی دین از سیاست، جدایی دین از جامعه سازی، جدایی دین از علم، جدایی دین از الگوی پیشرفت، جدایی دین از تمدن سازی و به عبارتی قرائت سکولار از دین اسلام به ویژه توسط روشنفکران غرب‌زده مطرح می‌شود. سومین مانع برای وحدت تمدن اسلامی، ارائه نسخه انحرافی از تمدن سازی اسلامی است. این نسخه تقلبی ویژگی‌هایی مانند بی‌منطقی، تحجر، ظاهرگرایی و سطحی‌نگری، خشونت، غیرقابل انعطاف بودن، رفتار ستیزه جویانه با مسلمین و دستیابی به قدرت به هر طریق ممکن را دارد.

وی گفت: الگوهای پایه در تمدن سازی نوین اسلامی دارای ارکانی چون دانش‌ها، ساختارها، محصولات و انرژی مثل رشد فرد، رشد خانواده و رشد جامعه است، اینها شاخص‌های ما برای تمدن سازی هستند. این استاد حوزه و دانشگاه در پایان افزود: تمدن سازی اسلامی باید در جهت باورها، ارزش‌ها و رفتارها باشد. الزامات ایجاد وحدت تمدنی در جهان معاصر عبارت است از درک جامع و نظام‌مند از وضعیت موجود مواجهه تمدنی، ایجاد جبهه تدافعی در مقابل فرهنگ و تمدن مهاجم و ایجاد جبهه تهاجمی از طریق تحقق تدریجی تمدن نوین اسلامی.

سید جواد میری:

فکر، قابل تولید و تجاری سازی نیست/ مسئولیت دانشگاه در عصر حاضر

متن پیش رو، سخنرانی سید جواد میری، عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در دانشکده پیراپزشکی دانشگاه شهید بهشتی در تاریخ ۴/۳/۹۵ با عنوان «مسئولیت دانشگاه در عصر حاضر» است که از نظر می گذرد؛



اساساً مسئولیت یعنی «باری» که به دوش «من» یعنی موجود اندیشمند، انسانی که می اندیشد و فکر می کند به «امانت» گزاشده شده است. به عبارت دیگر، مسئولیت یعنی «بار امانت» که در این هستی هیچ موجودی طاقت کشیدن آن را ندارد به جز آن که صاحب «من» است. من در لغت یعنی اندیشه. به زبان دیگر، بین بار امانت و مسئولیت و اندیشه رابطه ای بس عمیقی است. دانشگاه یا آکادمی فقط یک اسم مکان نیست بلکه فضایی است برای تفکر و دروردن آفاق معنوی یا آن کرانه هایی که به زندگی معنا و انسجام درونی می دهد. اگر این تعریف درست باشد، آنگاه باید گفت که Homo Academicus یا انسان آکادمیک یک گونه خاص از قشر اجتماعی است یا یک تیپ خاصی در جامعه است که مسئولیت اصلی او «پرده برداشتن» از رمز و رازها و تعهد به حقیقت است.

دانشگاه یا University یک ایده است. مفهوم یونیورسیتی و یونیورس (جهان یا عالم) با هم ارتباط وثیقی دارند یعنی عالم کسی است که از عالم تصویری در دل و جان خود دارد. در ادبیات ما از دانشگاه با عنوان «نظامیه» یاد می شد یعنی جایی که در آن یک «نظم ذهنی» در دل انسان کاشته می شد تا براساس آن نظم درونی، یک تصویر منسجمی از عالم و ارکان آن بتواند به صورت منطقی در ذهن جامعه ایجاد کند. به زبان دیگر، دانشگاه مکانی است که در آن ذهن یک انسجام درونی پیدا می کند و هرگاه عالم تصور منسجمی از جهان در ذهنش ایجاد گردد و در نتیجه آن، نظم بیرونی یا Order Social خواهد بود.

شهید بهشتی معتقد بود که انسان موجودی است انتخابگر و قدرت انتخاب او یعنی داشتن «آزادی» ولی آزادی فقط یک «قوه درونی» نیست بلکه باید نهادهای آزادی ساز و راهی یخس نیز در جامعه ایجاد شود. به عبارت دیگر، نمی شود در جامعه دیکتاتوری زیست و انسان های خُر داشت. ممکن است روح های بزرگ در شرایط سخت پا به عرصه وجود بگذارند ولی در جامعه خالی از نهادهای آزاد روح های بزرگ آزار می بینند یا می شکنند و یا به زنجیر کشیده می شوند. به زبان دیگر، باید توانایی بین آزادی درون و آزادی جامعه وجود داشته باشد. در چنین فضایی نقش دانشگاه چه می تواند باشد؟ آیا دانشگاه و دانشگاهیان می توانند در بسط آزادی های درونی (یعنی غنای شخصیت فردی) و تعمیق آزادی های بیرونی (یعنی بسط نهادهای آزادی ساز) نقش کلیدی داشته باشند؟

علامه جعفری سخن از «جامعه معقول» می زند و شاخصه چنین جامعه ای را «تبدیل چیزها به کس ها» می داند. به عبارت دیگر، در جامعه ای می توان سخن از معقول زد که در آن روش ها، روندها، رویه ها، سیاست گذاری ها، اندیشه ها، کردارها و تمامی مولفه های اصلی جامعه و نهادهای کلیدی آن مبتنی بر این اصل باشد که شخصیت انسان ها در آن ظرف های متنوع متبلور شوند و نه آنکه شخصیت انسان خرد و نابود گردد. در جوامعی که «کس ها» به «شیء» تبدیل می گردند، آن جامعه، جامعه معقول نخواهد بود. حال سخن اینجاست که نقش دانشگاه به عنوان یک نهاد «دانش - محور» در ایجاد فضای معقول چیست؟ اساساً باید این پرسش را مطرح کرد که

برخی سیاستمدار و برخی مجمع هر دو- ولی اهل علم دغدغه روشنایی دارند و باید به دنبال حقیقت و بهروزی جامعه باشند. دانشگاه در این سرزمین باید به دنبال ایجاد فضایی باشد که در آن فضا «تفکر» رخ دهد.

باور بفراپدید علم «قابل تولید» نیست آنچه که تولید می شود تکنولوژی است و ابزار تکنولوژیک. تفکر یک «رخداد» است که در جان متفکر روی می دهد و شاید در یک قرن و طی قرن ها یک چنین رخدادی روی دهد نه اینکه کارخانه باشد که دائماً تولید فکر می کند. آنها که سخن از تولید فکر می زنند اساساً با تفکر و آفاق معنوی اندیشه آشنایی ندارند. اگر تفکر یک ساعت بالاتر از هفتاد سال عبادت است و اگر از همین امروز شروع کنیم حداقل هفتادسال نیاز داریم تا بتوانیم تفکری خلق کنیم که طرح نویی در حیات ما بیاندازد و ما را با آفاق حیات معقول که در آن انسان به مثابه یک شیء دیده نمی شود بلکه یک وجود حقیقی و مثالی از خداوند در نظر گرفته می شود.

در دانشگاه پزشکی هستیم و در برابر اساتید بزرگی که طبق حدیث نبوی علم بر دو گونه تقسیم می گشت علم الابدان و علم الادیان یعنی جامعه ای می تواند روی خوش حیات معقول را دریابد که در آن اصحاب علوم پزشکی و علوم انسانی آن با هم در یک دیالوگ همیشگی قرار دارند چرا که جامعه ای که روح آن بیمار باشد نمی تواند تندرستی داشته باشد. شما پزشکان بهتر از من می دانید که سلطان بدن «قلب» است و قلب کانون تپنده «روح» است اگر روح با افق های زیبا آشنا نباشد قلب در تنگی قرار می گیرد و قلبی که رنج می کشد تن را نابود می کند. مسئولیت ما به عنوان دانشگاهیان این است که رنج های بشریت و جامعه خود را کمتر کنیم و اگر دستان می رسد گرمای از کار بسته هموعان خود باز کنیم؛ چرا که ان العلماء ورثة الانبیاء.

البته دانشگاه به عنوان یک نهاد در جامعه مدرن ایران نقش تعیین کننده دیگری نیز دارد و آن یاری رساندن به ایده توسعه و پیشرفت همه جانبه کشور است. دانشگاهی می تواند این ایده را بپردازد که در آن دانشگاهیانی پا به عرصه وجود بگذارند که ذهنی نقاد و روحی آزاد و دلی چون دریا داشته باشند و مجیزگوی قدرت و پول و زور نباشند و کلمه حق را بتوانند بر زبان جاری کنند و در برابر ریاست و حاکمان سر خم نکنند و به زبان ساده شخصیت شجاع داشته باشند. باور کنید جامعه ما دچار نفاق عظیمی شده است و این نفاق نتیجه عدم شجاعت و نقصان در شخصیت است. دانشگاهی یا به زبان دینی عالم باید شجاعت داشته باشد و به اندازه ای که می داند عمل کند و هراسی به دل راه ندهد چرا که اگر عالم به مسئولیت خود عمل نکند عالمی دچار فساد خواهد شد.

و سخن آخر اینکه دانشگاه چه نوع محتوایی باید داشته باشد؟ به زبان دیگر، دانشگاهی باید در چه پارادایمی زیست کند؟ این پرسش مهمی است که پیش روی جهان آکادمیک قرار گرفته است و باید برای آن فکری کند. آیا دانشگاه محل تجارت است یا محل قدرت است یا مکان رسیدن برای منزلت است یا در زبان حافظ، چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما؟

به نظر من، دانشگاه مکان مقدسی است که باید «تدبیر امور» را سر لوحه خود قرار دهد و دارای استقلال فکری باشد، چرا که تدبیر امور می تواند ناسامانی های مدن یا کشور را حل و فصل کند ولی به شرطها و شروطها! ویکی از بنیادی ترین شروط این است که «استقلال دانشگاه» به عنوان مکان اصلی برای تدبیر امور به رسمیت شناخته شود و دانشگاهیان و اصحاب اندیشه به نقش تاریخی خود در تکامل حیات جامعه ای در ایران باور داشته باشند.

عقل چیست و چگونه می توان حیات معقول را متصور شد؟ به عبارت دیگر، مسئولیت متفکران در ایجاد عقلانیت در جامعه چیست؟ آیا در جامعه ای که روابط مبتنی بر از خودبینی سوژه است می توان در آن سخن از مسئولیت زد؟ پرسش مهمی که در اینجا مطرح می گردد این است که «مسئولیت» یعنی چه؟

اریک فروم دو مفهوم کلیدی دارد با عنوان: Biophilia و Necrophilia. بیوفیلیا را می توانیم به دوستار پویایی، شادابی و حیویتی ترجمه کنیم؛ یعنی کسی که به دنبال ایجاد فضاهایی هست که در آن ظروف انسان متبلور گردد و به شکوفایی برسد. نکروفیلیا را می توانیم به دوستار مردگی، شیواری و مرگ ترجمه کنیم؛ یعنی کسی که نمی تواند از شکوفایی خود و دیگران لذت ببرد بلکه به دنبال شکستن و نابود کردن خود، دیگری، رابطه ها، طبیعت و حیات شادمانه است. دانشگاه در این میان چگونه می تواند تبدیل به محلی گردد که فضاهای بیوفیلیک خلق کند؟

فروم معتقد است متفکر باید دارای دو ساحت مهم باشد یکی ساحت Analytic و دیگری Prophetic و دانشگاه و دانشگاهیان باید در هر دو عرصه وارد گردند و سنت پیامبرگونه آکادمیک را فراموش نکنند چرا که فراموشی آن به منزله نابودی ایده دانشگاه است.

دانشگاه امروز ما در عرصه تجزیه و تحلیل دچار سردرگمی های زیادی شده است و عرصه پیامبری را به بوته فراموشی سپرده است. امروز آواهای بسیار دلخراشی از گوشه و کنار دانشگاهها و رؤسای مراکز آکادمیک ما شنیده می شود مانند: تجاری کردن دانشگاه، کاربردی کردن دانشگاه، فناوری کردن دانشگاه و تجاری سازی دانشگاه، و اساساً Commercialization جای اندیشه ورزی را می خواهد بگیرد. اگر در امارات که سنت اندیشه ای ندارد یا انگلستان که مهد تجارت جهانی مدرن است، سخن از تجاری شدن بزنیم حرجی نیست ولی در سرزمینی که مداد العلماء افضل من دماء شهداء است سخن گفتن از تجاری کردن علم جای بسی تعجب دارد. چگونه می توان چشمان خود را بر این ایده بست که متفکر و اندیشمند در سنت ایرانی وارث پیامبران خطاب گردد ولی ایده اصلی پژوهشگاه علوم انسانی و دانشگاه های کشور «تجاری کردن دانشگاه» باشد؟ تجارت مبتنی بر بازار است ولی دانش ریشه در روح کنجاکو بشر دارد که به دنبال رمز و رازهای جهان هستی است و تکنولوژی و تجارت یکی از شئون روح کنجاکو و کوشگر عالم می باشد و نه هسته بنیادین دانش. ما دانشگاهیان در عصر حاضر در ایران مسئولیت بزرگی داریم نخست آنکه شجاع باشیم و بر اساس اصول استوار و نه مجیزگوی بازار و قدرت و پول. هر کدام از این سه مخاطبان خود را دارند. برخی تجارند و

در نشست «رویکردهای تفسیری معاصر و خوانش قرآن کریم» مطرح شد؛

هرمنوتیک؛ روش یا رویکرد؟/قرآن، روایت یک قهرمان است



سومین نشست از سلسله نشست های آشنایی با جریان های اسلامی معاصر با عنوان «رویکردهای تفسیری معاصر و خوانش قرآن کریم» با حضور محمد مجتهد شبستری، محمدرضا بهشتی و مرتضی کریمی نیا در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران برگزار شد. بهشتی، استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران و مدیر گروه فلسفه فرهنگستان هنر به عنوان اولین سخنران این نشست گفت: درباره موضوع رویکرد هرمنوتیکی به قرآن گفتگوهای بسیاری انجام شده که در برخی از آنها هم فرد به اندازه کافی با مسائل هرمنوتیک آشنایی ندارد به همین دلیل هم بعضا می شنویم که برخی می گویند اصل بحث هرمنوتیکی در باره قرآن مبهم است و نمی توان در باره قرآن بحث هرمنوتیکی انجام داد. چندی پیش در یک برنامه تلویزیونی یکی از این مجریانی که در باره هر موضوعی اظهار نظر می کنند با شدت و حدت می گفت که هرمنوتیک یک بحث غربی است و در قرآن نمی گنجد.

وی افزود: نکته مهمی که به نظر لازم است ذکر شود این است که وقتی صحبت از هرمنوتیک، به خصوص هرمنوتیک فلسفی می شود صحبت بر سر فهم به معنای عام است، چنین فهمی اختصاص به فهم قرآن ندارد و دایره وسیعی از موضوعات را شامل می شود. نکته دیگری که ذکر آن ضروری است اینکه عهدین (عهد عتیق و عهد جدید) کتابی است که روشن و واضح است نویسنده ای آن را نوشته به بیان دیگر نقش پدیدآورندگان انسانی در آن آشکار است در حالی که قرآن وحی الهی است و الفاظ و تعابیرش از سوی خدا آمده است. البته از دیدگاه پیروان یهودیت و مسیحیت در عین اینکه پذیرفته شده کتاب ها را انسان نوشته ولی کتاب ها مقدس هم هستند یعنی آنها اعتقاد دارند که روح القدس بر آنها ناظر بوده است. استادیار فلسفه دانشگاه تهران ادامه داد: یکی از برادشت های نادرستی که درباره رویکرد هرمنوتیکی وجود دارد این است که تصور می شود هرمنوتیک، فهم را سوژن کنیو می کند؛ به بیان دیگر اینگونه مطرح می شود که هرمنوتیک تابع فهم فهمنده است در حالی که اینگونه نیست. درست است که فهم با فهمنده شکل می گیرد ولی این به معنای آن نیست که فقط به وسیله او شکل می گیرد یعنی متن فقط تابع نیست به عبارت دیگر متن صامت نیست و در یک میان قرار دارد. گادامر هم در کتاب حقیقت و روش خود تاکید کرده که رخداد و واقعه بدون فهم موضوع مهمی است که اغلب مورد غفلت واقع می شود.

بهشتی ادامه داد: مشکلی که اینجا پیش می آید این است که یکسری سوالات مطرح می شود مثل اینکه آیا با دخیل کردن نقش فهمنده در فهم دچار نسبیت نمی شویم؟ آیا با چنین طرز فکری ما دچار سفسطه و شکاکیت نمی شویم؟ در چنین صورتی حقیقت معنا دارد؟ پاسخ من

به چنین سوالاتی این است که اگر از نسبیت سخن می گوئیم باید معلوم شود که از چه حرف می زنیم یعنی دقیق و واضح و روشن نسبیت را تعریف کنیم. علاوه بر این، در تمام این مسائل صحبت بر سر فهم انسانی است، فارغ از اینکه خاستگاه سخن کجا بوده است.

گادامر در یک جایی مطرح می کند: در هرمنوتیک بحث بر سر خدا و یا خدایان نیست صحبت بر سر فهم انسان است. بنابراین کسانی که مدعی اند از موضع مطلق می توان این موضوع را فهمید بگویند چگونه به این موضوع دست یافتند.

وی در پایان گفت: یک نکته مهمی که درباره هرمنوتیک وجود دارد این است که هرمنوتیک روش نیست، رویکرد است. روش ابزاری نیست که دست هر کسی بدهیم اما رویکرد هرمنوتیکی اینگونه است که انحصار روش را نمی پذیرد. برخی در رویکردهای هرمنوتیکی دنبال روش هستند ولی روش از آن بر نمی آید چون در چنین صورت دنبال چیزی رفتیم که هرمنوتیک از آن بر نمی تابد.

در ادامه این مراسم، مجتهد شبستری، پژوهشگر علوم قرآنی و متخصص الهیات تطبیقی سخنرانی کرد. وی گفت سخنان بنده در این جلسه عقیده دینی من درباره قرآن نیست بلکه نوعی نگاه پدیدار شناسانه به متن قرآن با پس زمینه هرمنوتیکی اینجانب است. این بحث را بنده از سال ۱۳۸۶ آغاز کردم و در سلسله مقالاتی با عنوان «قرائت نبوی از جهان» منتشر کردم.

وی گفت: اینگونه مطرح است که آنچه در متن قرآن آمده است کلمه به کلمه از خدا برای پیامبر خوانده شده و پیامبر هم این شنیده ها را انتقال داده و بازگو کرده است؛ چون عده ای نمی توانستند با این موضوع کنار بیایند و این شیوه انتقال را بپذیرند بنده به رویکرد پدیدار شناسی روی آوردم. دعوی پیامبر این بوده است که اگر چه مصحف، کلام خود وی است ولی منشا الهی دارد و او به صفت تکلم متصف است یعنی او از سوی خدا برانگیخته شده و نوعی امداد غیبی به او رسیده است چیزی که در آن با نام وحی یاد می کنند. حالا ممکن است در این میان هر کسی مدعی شود که الفاظ معینی برای من قرائت می شود در این صورت هیچ گونه فهم بین الالهائی پدید نمی آید به همین دلیل دعوی قرآن این است که قرآن محصول وحی است و نه خود وحی.

این استاد الهیات ادامه داد: حقیقت این است که چیزی که همگان نتوانند بفهمند به هیچ صورت دیگری هم فهم نمی شود. متنی که به ما معرفت می دهد متنی است که بتوان آن را با دیگران اعم از مومن و غیرمومن در میان گذاشت. حقیقت هرمنوتیکی قرآن با حقیقت تطابق گزاره با واقعیت فرق دارد. متن مصحف نشان می دهد که متن قرآن گفتگو و مباحثاتی میان پیامبر و مومنان و غیر مومنان شکل داده است. توجه داشته باشید که استناد من به قرآن، یک نوع استناد تاریخی است نه نظر اعتقادی و دینی بنده. مطالعه بروی قرآن کریم به عنوان متن دینی نشان می دهد که قرآن حکایت فهمی تفسیری دینی از همه حوادث طبیعی و تاریخی است. در واقع فهمی را نشان می دهد که براساس آن همه حوادث طبیعی، تاریخ و سرنوشت انسان افعال خداوند است و به صورت رخدادهایی فهم می شود که افعال خداوند هستند. حالا این متن نقش ایجاد معنای دینی را برای جهان ایفا می کند و خبر می دهد که گوینده متن، جهان را چگونه می بیند نه اینکه چگونه هست. به همین دلیل هم آیات قرآن فعل گفتاری پیامبر است نه فعل گفتاری خدا که یک خبر از آن می آورد. انسانی که موجودات را نمود خدا می داند فهمش عین تفسیر است در این مقام فهم، نمود و تفسیر یک نسبت واحد دارند.

استاد بازنشسته الهیات دانشگاه تهران اضافه کرد: قرآن بیان کننده افعال خداست نه اینکه خدا چیست و چه صفاتی دارد به بیان دیگر در قرآن مطرح می شود که خدا چه کرده؟ خدا چه می کند؟ خدا چه خواهد کرد؟ خدا حضور مستمر در جهان دارد و مستمرا در جهان در حال خلق کردن و نابود کردن است. این خلق مدام هم نمود قدرت اوست و هم خصوصیت متناقض خدا که در آیات هم داریم هو الاول و الاخر، هو الظاهر و الباطن.

مجتهد شبستری در ادامه با طرح بحث روایت و حکایت در قرآن کریم گفت: به عقیده من قرآن سرگذشت حکایت و روایت یک قهرمان است، قهرمانی که بلا انقطاع مشغول فعالیت است. به عقیده من ظاهر قرآن روایت است چون متن روایی متنی است که میان جمله های یک متن نه علیت های طبیعی است نه ارتباط منطقی بین آنها وجود دارد ضمن اینکه می تواند هر جا هم قطع شود. به همین جهت راوی همیشه شنونده را منتظر نگه می دارد. ضمن

اینکه در روایت چیزی گفته می شود که شما قبلا آن را نمی دانستید. به همین دلیل هم می توان قرآن را یک روایت دانست. وی افزود: زبان اصلی و غالب این متن زبان استعاری است البته نه استعاره ای که همه ما می دانیم و رایج است استعاره به این معنا که متن، یک زبان جدید خلق می کند. زبان استعاری بی صورت ها را صورت می بخشد و نامفهوم ها را مفهومی می کند. براین اساس دیگر کلمات استعاری نیستند بلکه جملات استعاری می شوند.

این پژوهشگر علوم قرآنی در پایان گفت: ممکن است بعد از همه این گفته ها از من پرسید که عقیده خود چیست؟ پاسخ من این است: ظهور محمد(ص) در تاریخ، سخن خداوند در عالم انسانی است.

آخرین سخنران این مراسم کریمی نیا، عضو هیئت علمی دانشکده الهیات و فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی بود که بیشتر به موضوع رویکردهای تفسیری در دوران معاصر یعنی موضوع اصلی نشست پرداخت و تفاوت های رویکردهای تفسیری دوران قدیم و جدید را بیان کرد. وی گفت: تفسیر در دوره معاصر با تفسیر در دوره های گذشته تفاوت های بسیاری کرده است. ماهیت متن قرآن کریم در اسلام طوری بوده که تلاش های مختلف و بسیاری برای فهم و تفسیر آن از همان اول انجام شده است و چنان این تلاش ها متکثر بوده که گویی همه تلاش های تمدن اسلامی بر این بوده که این متن را بفهمند. تفاوت رویکردهای تفسیری دوران معاصر یعنی از ۱۰۰ سال پیش تاکنون به گونه ای بوده که گویی ما انسان های دیگری شده ایم و با انسان های قرون ۳ و ۴ فرق داریم. دلایل هم این است که مسلمانان جدید با دنیای جدید تماس و ارتباط پیدا کردند و این تماس، تعارضی بین باورهای گذشته و جدید به وجود آورد.

وی افزود: یکی دیگر از تغییراتی که در حوزه تفسیر اتفاق افتاد این است که قبلا فقط افرادی وارد حوزه تفسیر می شدند که تحصیل کرده این حوزه بودند اما در دوران معاصر هر فردی از هر قشری می تواند وارد این حوزه شود و اظهار نظر کند به بیان دیگر انحصار مفسران شکسته شده است و اندیشه های تفسیری به هرجایی می توانند ورود پیدا کنند. این تغییرات میان دوران جدید و قدیم، هم از حیث محتوایی بوده و هم از حیث روش.

گزارشی از مراسم رونمایی از کتاب شرح الهیات نجات:

حکمت در سرزمین ایران هنوز زنده است / علم از جانب خدا افاضه می شود



مراسم رونمایی از کتاب «شرح الهیات نجات ابوالی سینا» (دروس آیتالله سید حسن سعادت مصطفوی) صبح امروز با حضور جمعی از اساتید برجسته در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.

در این مراسم که مدیریت آن را قاسم پورحسن، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی بر عهده داشت، افرادی همچون حجت الاسلام احمدی، کریم مجتهدی، حسین کلباسی، عبدالله نصری و موسی حقانی حضور داشتند.

پورحسن در ابتدای جلسه با اشاره به اینکه کتاب «الهیات نجات ابوالی سینا» خلاصه کتاب «شفا» نیست، گفت: شرحی که آیتالله مصطفوی بر این کتاب نوشته‌اند، یکی از شرح‌های مهم است و این کتاب دارای چهار بخش است: منطق، طبیعیات، ریاضیات و الهیات.

قبادی: میراث خود را بازآفرینی کنیم

پس از این توضیحات پورحسن، حسینعلی قبادی، رئیس پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ضمن عرض خیرمقدم و خوشامدگویی به حاضرین، گفت: ایران سرزمین معرفت، صیانت و تفکر است و توانایی این را دارد که میراث خود را بازآفرینی کند. ملتی می‌تواند به توسعه برسد که بتواند میراث خود را بازآفرینی کند. کار آیتالله مصطفوی هم از این جهت ارزشمند است.

وی همچنین افزود: موقعیتی که امروزه علوم انسانی در ایران دارد، در شأن ایران نیست و همه ما باید تلاش کنیم حوزه علوم انسانی در ایران به مرحله‌ای برسد که بتوانیم حداقل در آسیا قطب علوم انسانی شویم.

فروغ پارسا: ابن سینا تلاش کرد خلاءهای تفکر ارسطویی را پر کند

پس از قبادی، فروغ پارسا، رئیس پژوهشگاه حکمت معاصر گفت: ابن سینا یک شخصیت جهانی و از تاثیرگذارترین فیلسوفانی است که نظریات علمی‌اش نه تنها در جهان اسلام بلکه در غرب و شرق بسیار مطرح است. ابن سینا با تکیه بر عقل نقاد و خلاق سعی کرده نظام فلسفی جدیدی ارائه دهد که خلاءهای تفکر ارسطویی را پر کند.

وی افزود: پروژه برگزاری درس گفتارهای آیتالله مصطفوی از نیمه دوم سال ۱۳۸۹ توسط دکتر کلباسی آغاز شد. از همان زمان تا سال ۸۶/۹۱ جلسه درس گفتار برگزار شد و پس از آن، این درس گفتارها پیاپی سه‌ساز، تنظیم، ویراستاری و در نهایت در مسیر چاپ قرار گرفت.

پارسا در پایان با اشاره به فواید انتشار این درس گفتارها گفت: احیاء و بازسازی تمام، معرفی گنجینه‌های دانش اسلامی - ایرانی، ایجاد ارتباط بین دانش قدیم و جدید، ترویج و تبلیغ فرهنگ خردورزی و تبیین اصالت تعقل و تفکر در میراث ایرانی - اسلامی از جمله فواید انتشار این درس گفتارها است.

محقق: فلسفه را از مظلومیت نجات دهیم

سخنران بعدی این مراسم مهدی محقق رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی بود. وی گفت: کوچک‌ترین پسر بنده که ۱۹ سالش است، از شاگردان حاج آقا مصطفوی هستند به همین دلیل در منزل ما هر شب ذکر و خیر و شیوه تعلیم و تدریس ایشان است ضمن اینکه خود بنده هم شاگرد پدر ایشان بوده‌ام.

رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی افزود: فلسفه اسلامی بی‌جهت مورد حمله قرار گرفت و تکفیر شد در حالی که این سرزمین خاستگاه فلسفه بوده و نباید هیچ‌گاه فروغ آن خاموش شود.

محقق ادامه داد: اساتید ما باید کوشش کنند به دانشجویان ما عربی خواندن را یاد بدهند چون متأسفانه امروزه بسیاری از دانشجویان و حتی فرهیختگان ما نمی‌توانند عربی

بخوانند لذا وجود کتاب‌هایی مثل کتاب آیتالله مصطفوی را باید غنیمت شمرد.

وی اضافه کرد: این تفکر غلط که فلسفه اسلامی بعد از ابن‌رشد زیر خاک رفت، باید باطل شود و همه ما وظیفه داریم که فلسفه را از مظلومیت نجات دهیم. آثاری مثل کتاب آیتالله مصطفوی، یادگاری برای آیندگان است.

فیاضی: عقل نعمت درونی و پیامبران نعمت بیرونی هستند

آیتالله غلامرضا فیاضی رئیس هیأت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی از دیگر سخنرانان این مراسم بود. وی گفت: ما به افرادی همچون آیتالله مصطفوی افتخار می‌کنیم چون ایشان در عین وفور علم، تلاش می‌کنند که این علم را به کار بگیرند و بین مردم راهنما و هادی باشند.

فیاضی افزود: خداوند بزرگترین نعمت‌هایی که به ما داده است، عقل و پیامبران هستند؛ عقل نعمت درونی و پیامبران نعمت بیرونی هستند. علت اینکه پیامبران می‌آیند این است که چیزهایی که عقل فهمیده را تذکر بدهند و مسائلی را بیان کنند که عقل بشر آن را نمی‌داند.

اعوانی: ایرانیان سهم بسیاری در حکمت دارند

غلامرضا اعوانی رئیس سابق موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه و چهره ماندگار فلسفه سخنران بعدی این مراسم بود. وی در این نشست گفت: وجود آیتالله مصطفوی و کتابی که امروز به خاطر رونمایی آن، اینجا هستیم گویای این مطلب است که حکمت در سرزمین ایران هنوز زنده است؛ موضوعی که آن را در جای دیگری نمی‌بینیم.

رئیس سابق موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه افزود: کتاب‌های حکمت یا افلاطونی‌اند یا ارسطویی؛ کتاب‌های افلاطونی توسط خود فرد نوشته می‌شود اما کتاب‌های ارسطویی توسط شاگردان استاد نگاشته می‌شوند به همین جهت هم کار آقای کلباسی بسیار مهم بوده است.

چهره ماندگار فلسفه ادامه داد: عظمت ابن سینا بیشتر از چیزی است که ما می‌شناسیم، او با ارسطو خیلی فرق دارد و خدمت بسیار زیادی به حکمت کرده است. در همین جا لازم است که اشاره کنم ایرانیان سهم بسیاری در حکمت دارند و با اینکه بزرگترین سخنگویان ضد عقلی در ایران بودند، باز هم حکمت در ایران به قوت خود باقی ماند. اینکه شیعیان بسیاری هم در ایران هستند به خاطر همین حکمت است.

مصطفوی: علم را خدا می‌دهد و استاد موانع را برطرف می‌کند

آخرین سخنران این مراسم آیتالله سید حسن سعادت مصطفوی استاد حوزه و دانشگاه بود. وی گفت: بر اساس قرآن، ما تعلیم علم را به کسی نمی‌توانیم بدهیم و فقط خداوند می‌تواند به انسان یاد بدهد. تنها کاری که دانشمند می‌تواند انجام دهد این است که موانع را برطرف می‌کند تا علم الهی افاضه شود؛ پس علم را خدا می‌دهد و استاد موانع را برطرف می‌کند.

استاد حوزه و دانشگاه افزود: علما و دانشمندان موانع را برمی‌دارند تا فیض حق که دائمی است، نایل شود. اینکه ما دعا می‌کنیم هم به خاطر این است که در معرض آن قرار بگیریم و گرنه خداوند دائم‌الفضل است.

سعادت مصطفوی در پایان گفت: یکی از سوالاتی که مطرح است، این است که آیا می‌شود حجاب بین ما و حق برداشته شود؟ معمولاً پاسخ به این سؤال منفی است چون تا وقتی که تعلقات مادی در ما وجود دارد، ما نمی‌توانیم واصل الی‌الله شویم اگرچه ملاصدرا معتقد است ما با علم حضوری می‌توانیم شهود حق کنیم ولی اصلاً این‌گونه نیست چون ذات خداوند برای ما قابل درک نیست و ما می‌دانیم او محیط بر همه است و ذره‌ای از عالم وجود بر او مخفی نیست.

این مراسم با رونمایی از کتاب «شرح الهیات نجات ابوالی سینا» و اهدای هدایا و جوایز به آیتالله سید حسن سعادت مصطفوی تمام شد.

گزارش همایش «فلسفه و عرفان اسلامی در عالم معاصر»



از خمار دیگر» عبدالجبار نقری یک ایرانی اهل بصره بود و متأسفانه در این ۱۰ قرن ندیدم کسی درباره او حرف بزند. البته بنده خودم در یکی از کتاب هایم درباره او گفتم ولی جز بنده شخص دیگری درباره او حرف نزد. به همین جهت امروز خیلی خوشحالم که سخنرانی خانم روزانا پسخو، استاد فلسفه دانشگاه دوستی ملل روسیه درباره این عارف ایرانی است.

وی افزود: همه عرفا در سخنان خود از رفتن حرف می زنند ولی عبدالجبار نقری از ایستادن می گوید. این عارف بزرگ می گوید: من حرف نمی زنم بلکه خداست که به جای من حرف می زند البته او نمی گوید که من پیغمبر هستم ولی معنی صحبتش چیزی شبیه این عبارت است. چهره ماندگار فلسفه در ادامه به تفاوت میان فلسفه و عرفان اشاره کرد و گفت: فلسفه عشق به دانستن ولی عرفان دانستن عشق است. انسان ها می خواهند هم بدانند هم بخواهند ولی ما نمی دانیم کدامیک مهم تر است؟ مهم ترین ویژگی انسان خواستن و دانستن است. منتها باید بینیم انسان اول می خواهد یا اول می داند؟ یعنی اول می خواهد بعد می داند یا اول می داند بعد می خواهد؟

ابراهیمی دینانی اضافه کرد: همه ما در حرف هایمان از عبارت ان شالله استفاده می کنیم یعنی اگر خدا بخواهد. به دلیل اینکه خواستن خدا بر ایمان مهم تر است تا دانستنش. نکته اینجا است که دانستن حق تعالی همان خواستن است و خواستنش هم همان دانستن. این موضوع در ما انسان ها این چنین نیست و خواستن و دانستن از هم جدا هستند. دینانی امروز می گوید بخواه تا بشود ولی فیلسوف می گوید بدان تا بخواهی و بشود.

استاد فلسفه دانشگاه تهران تصریح کرد: من برای دنیا تعیین و تکلیف نمی کنم ولی آدم ها باید بدانند اصل همه چیز در دنیا بر پایه عقل و درایت است و اراده اگر از عقل برپاید خوب است. اگر عقل تعطیل بشود فایده ای ندارد. حقایق عالم را علم و عقل می فهمند. حقایق محصول اراده

می شود مخالف با جنگ است. در جریان انقلاب ترکیه در قرن بیستم حرکت عظیمی به وجود آمد، در همین دوران عبدالرزاق که از فیلسوفان ترکیه بود این ایده را مطرح کرد که دین باید از دنیا جدا شود به عبارت دیگر ایده جدایی معنویان از مادیات را مطرح کرد. به عقیده او دنیا باید با فکر اداره شود و تمام دانشگاه ها باید از طریق منطق و فکر پایه گذاری شوند.

رئیس انستیتو فلسفه افزود: در مقابل نظر عبدالرزاق تئوری های زیادی مطرح شد و افراد مختلفی نظر دادند ولی نکته مهم این است که جدایی دین و دنیا باعث پدید آمدن دولت هایی مثل داعش شد. به بیان دیگر داعش پدید نمی آمد اگر ایده ساختن اسلام فرهنگی از غرب تحمیل نمی شد. امروزه در جهان بحث های زیادی در این باره انجام می شود ولی ایران خودش را از این جریان خطرناک دور نگه داشته است.

این پروفسور روسی تأکید کرد: انقلاب اسلامی ایران یکی از مهم ترین وقایع و تجربه های قرن اخیر و نشان دهنده این است که جهان اسلام در پی ساختن جهان متمدن امروزی است.

اسمیرانف در پایان گفت: با جدایی سیاست ها و فرهنگ ها در جهان اهل سنت هم چنین بحث هایی به وجود آمد ولی مسیر در ایران متفاوت بود. متأسفانه سیاستمداران و فیلسوفان در حال حاضر خیلی کم درباره عمق این قضیه فکر می کنند در حالی که اگر فرهنگ واقعی را اجرا نکنیم نمی توانیم از این مشکل رها شویم. تا وقتی فرهنگ و سیاست یکی نشوند و از هم جدا باشند مشکلات ما حل نخواهد شد.

دینانی: اراده هیچ نقشی در حقیقت ندارد

ابراهیمی دینانی، چهره ماندگار فلسفه و استاد فلسفه دانشگاه تهران طبق روال همه سخنرانی هایش سخن خود را با یک بیت شعر آغاز کرد و گفت: «خمار می گریزد به پناه شیشه می / دل نازکت نداند خبر

در اندلس هم بزرگانی داشته است. فلسفه را اگر تفکری بدانیم که در یونان پدید آمده یاسپرس گفته است: پایان مرز غرب ایران است و غیر از ایران سرزمین دیگری را نمی شناسم که فلسفه در آن نفوذ پیدا کرده باشد.

وی افزود: در فلسفه اسلامی وفاق بین عقل و محبت و عرفان و فلسفه وجود دارد و ما اوج این وفاق را در فلسفه صدرای می بینیم. در جهان معاصر و در قرن ۱۹ نویسندگانی چون تورگینف از امر نیهیلیست و نیست انگاری حرف زدند و این نیست انگاری به معنای از بین رفتن امر متعالی و ساخت قدسی است که زمینه را برای بروز کینه و عداوت فراهم می کند. مشکلی که جهان معاصر با آن دست و پنجه نرم می کند.

دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی ادامه داد: چنین عالمی حتماً با فلسفه ی اسلامی ضدیت پیدا می کند چون وضع فعلی خیلی مشتت است با این حال نباید ناامید بود چون فلسفه از همان ابتدا هم در یونان و در ایران به دنبال اصلاح امور و تحقق محبت و عقلانیت و حکمت بوده است بنابراین ما می توانیم از تجربه اسلام یکمک بگیریم، خودمان را نجات بدهیم و امید به خروج وضعیت فعلی داشته باشیم. رئیس انستیتو فلسفه روسیه: داعش محصول ایده جدایی دین از دنیا است اسمیرانف، رئیس انستیتو فلسفه روسیه قرار بود در این همایش درباره ابن عربی سخنرانی کند ولی تغییر موضوع داد و درباره اسلام فرهنگی و اسلام سیاسی سخنرانی کرد.

وی گفت: امروز در جهانی زندگی می کنیم که صحبت کردن درباره بعضی از مسائل سخت است. ما باید پیش از هر چیز بینیم که چه اتفاقاتی افتاده که داعش به وجود آمده است. من به همراه همکارانم در روسیه معتقدیم که اسلام دین صبر و شفقت است ولی داعش یک دولت متعصبانه است.

اسمیرانف ادامه داد: از طریق جنگ نمی توان بر داعش پیروز شد. اسلام فرهنگی که همیشه درباره آن در غرب حرف زده

همایش «فلسفه و عرفان اسلامی در عالم معاصر» در سالن شهید مطهری دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی برگزار شد.

در نوبت صبح این همایش که مدیریت آن به عهده بیژن عبدالکریمی بود، افرادی چون رضا سلیمان حشمت، آندره اسمیرانف، غلامرضا اعوانی، روزانا پسخو، کریم مجتهدی و غلامحسین ابراهیمی دینانی سخنرانی کردند.

اعوانی، استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی به عنوان اولین سخنران نوبت صبح درباره موضوع «اراده گروی در فلسفه غربی پس از دکارت» سخنرانی کرد.

اصالت اراده در تفکر غرب با فلسفه اسلامی جور در نمی آید

اعوانی گفت: اراده گروی باور به تقدم امر الهی یا اراده انسانی بر معرفت است. مطابق با دیدگاه اراده گراها، ماهیت معرفت و حقیقت از سوی اراده و اختیار تعین می یابد. اصالت اراده در تفکر غرب و دکارت با اصالت اراده در فلسفه اسلامی جور در نمی آید چون فلاسفه ما همواره تلاش می کردند از این موضوع فرار کنند.

استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی ادامه داد: سؤالی که در این میان مطرح می شود این است که حقیقت تابع اراده است یا علم؟ ابن عربی در پاسخ به این سوال می گوید حقیقت تابع علم است به بیان دیگر شئییت شیء تابع علم است نه اراده. صحبت من در این ارائه مبنی بر این است که از زمان دکارت به بعد فلاسفه و اندیشمندان عقل را طوری تفسیر کردند که تابع اراده است. هگل فلسفه را تاریخ آزادی می داند یعنی عقل را در آزادی می بیند. پیش از سخنرانی اعوانی، رضا سلیمان حشمت دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی و دبیر همایش «فلسفه و عرفان اسلامی در عالم معاصر» گفت: شروع فلسفه اسلامی پیش از اسلام هم دیده می شود. فلسفه اسلامی در ایران با فارابی و ارسطو صورت پیدا کرده و البته



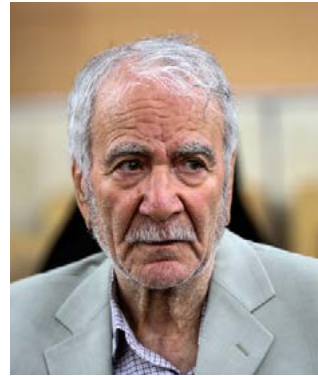
نیستند به بیان دیگر اراده هیچ نقشی در حقیقت ندارد و به عبارتی حقیقت مجموع نیست. دنیای امروز، دنیای اراده است. این فیلسوف ایرانی در پایان گفت: از ۳۰۰-۴۰۰ سال پیش تا به حال دنیا برپایه حرف دکارت که گفته من می اندیشم پس هستم می چرخد ولی بنده در کتاب «من و جزم» می گویم: من هستم پس می اندیشم.

انواع مختلف متناقض نماها در فلسفه/ جهان بینی عبدالجبار نفاری

روزانا پسوخو استاد فلسفه دانشگاه دوستی ملل روسیه گفت: می دانیم که واژه «متناقض نما» دارای معانی متعددی است. تناقض منطقی معنای متداول آن است، به بیان دیگر یعنی در یک تصدیق، بخش نخست، رد یا انکار بخش دوم است. در این مورد لفظ «متناقض نما» را می توان چنین تفسیر کرد: امری که در تناقض با عقیده عام و رای مورد اجماع عام است و یا عقیده ای که مخالف شعور متعارف می باشد. وی افزود: دو نوع اصلی متناقض نما در فلسفه وجود دارد: نوع منطقی و نوع معاشناختی. جستجوی کوتاه در دایره المعارف ها و واژه نامه های فلسفی نتایج کاملاً مورد انتظار ما را نشان می دهد، گرچه این مفهوم و معنا در میان فلاسفه متداول نیست: برخی واژه های فلسفی تنها از آن عبور می کنند و برخی دیگر معنای آن را به لغت نامه های دیگری ارجاع می دهند. برای نمونه، در دایره المعارف فلسفی آمریکا، مفهوم پارادکس ذیل دو قسمت «متناقض نمای منطقی» و «متناقض نماهای زنونی» می آید. در قسمت نخست - متناقض نمای منطقی - به قلم (ون مک گی) گفته می شود که متناقض نما در حکم برهانی است که به بطلان می انجامد و این به روش قیاسی متشکل از مقدمات صادق روی می دهد.

پسوخو اضافه کرد: در عمل تمام تعاریف فلسفی (که یکدیگر را تکرار می کنند) توجهات را به ارتباط میان «متناقض نما» و «تناقض» سوق می دهد که «در سطح نظر روی می دهد، یعنی زمانی که سعی بر صحت منطقی فکر است». به عنوان یک استثناء می توان به لغت نامه فلسفی فرانسیس بیکن به نام «قاموس فلسفه» (کریستین گودین، فرانسه ۲۰۰۴) رجوع کرد که در برگیرنده کامل ترین فهرست از تعاریف متعدد «متناقض نما» می باشد. در میان این تعاریف، «متناقض نما» به عنوان «یک سخن خلاف انتظارم برای این مقاله از اهمیت بسیاری برخوردار است. ابزار همه دیگر در تحلیل ما از متون نفاری، قضیه «قصان» گودل (متناقض نمای خود ارجاع) است که به ما کمک می کند تا اصل عام جهان بینی نفاری را در یابیم.

استاد فلسفه دانشگاه دوستی ملل روسیه گفت: نخستین مرحله در پژوهش، طبقه بندی تمام گزاره های ممکن است که می



تواند تعریفی از دیدگاه منطقی، معاشناختی و سبک شناختی از لفظ متناقض نما به دست دهد، به دیگر سخن آنچه که به لحاظ زبانی خلاف انتظار است ولی به لحاظ معنایی این گونه نیست. از این روی تمامی انواع متناقض نمای نفاری را می توان این گونه دسته بندی نمود: متناقض نمای منطقی، متناقض نمای معاشناختی و متناقض نمای سبک شناسی.

این فیلسوف روسی در ادامه به نمونه هایی درباره هر کدام از این دسته بندی ها اشاره کرد و گفت: نمونه ذیل از متناقض نمای منطقی در متن نفاری به شمار می آید: «من قریبم و دورم، قربتی که به معنای دوری است و دوری که به معنای نزدیکی است» (موقف دوم در «کتاب المواقف» بر گردان الف. آربری). شاهد هستیم که در این گزاره خداوند همزمان با دو صفت متناقض «قریب» و «بعید» تعریف می گردد. در یک زمان مفهوم «نزدیکی» با استفاده از برابر آن، مفهوم «دوری» تعریف می گردد و برعکس، نمونه متناقض نمای معاشناختی در متن نفاری چنین است: «من در جلوتم، جلوتی که پرده از او بر نمی گیرد؛ و من در خفا هستم، در برابر معرفت کسی که قوای درونی اش را یارای (شناختن من) نیست.» (موقف سوم در «کتاب المواقف» بر گردان الف. آربری). وی افزود: نفاری از متناقض نمای سبک شناسی به کرات استفاده می کند. می توان گفت که ساختار متون نفاری از متناقض نمای سبک شناختی تبعیت می کند. بهترین نمونه از این نوع در متون نفاری چنین است: «انوار از روشنای جلوت من برآمده و در آن غوطه ور می گردند: تاریکی ناشی از ناکامی در یافتن من است و عزیمت در مسیر ناکامی در جستن من.» (موقف دوم در «کتاب المواقف» بر گردان الف. آربری).

پسوخو در پایان گفت: تحلیل ما از متناقض نماهای نفاری نشان می دهد که جهان بینی وی در کل بر مفهوم خداوند وصف ناشدنی و ناشناختی مبتنی است: در مرتبت «روح خدایی»، خداوند همان جوهر متعین یا عنصری است که انسان را هدایت می کند همچنان که دست، قلم را (به هنگام نوشتن)، برای فهم بهتر و درک جهان بینی عرفانی نفاری می توان از قضیه گودال



(پارادکس خودارجاع) بهره جست: نفاری باید به هنگام سخن گفتن از خداوند شیوه تناقض آمیز در پیش گیرد چرا که این خداوند است که با زبان وی سخن می گوید و این یعنی خداوند است که از خود می گوید.

دوره می دانم، می دانم ها تمام شده است/ نحوه شناخت غرب از سهروردی

کریم مجتهدی، استاد فلسفه دانشگاه تهران گفت: دوره می دانم، می دانم ها تمام شده و کافی است. موقع آن رسیده که بگوئیم چه می دانیم، به عقیده من اراده بر دانایی اولویت ندارد. متأسفانه یکسری دانشجویها فقط از من سوال می پرسند و فقط می خواهند که من حرف هایشان را تأیید کنم در حالی که دانشجوی باید اراده واقعی برای دانستن بکند.

وی افزود: انسان باید اراده واقعی را پیدا کند و نمی دانم ها را به چه می دانم ها و چقدر می دانم ها تبدیل کند. همه ما باید دانشجو باشیم و اراده به دانش بکنیم و بخواهیم که بیاموزیم.

استاد فلسفه دانشگاه تهران در ادامه سخنانش به موضوع نحوه شناخت غربی ها از سهروردی پرداخت و ادامه داد: فلسفه اسلامی در قرون وسطی خیلی زود مورد توجه غربی ها گرفت. در اواسط قرن ۱۹ آثار ابن سینا بسیار مورد توجه قرار گرفت به طوری که در یکی از شهرهای اسپانیا مرکز ترجمه ای برای آثار فلسفه اسلامی به زبان لاتین تأسیس شد و مترجمان و استادان یهودی آثار این حوزه را برای کشورهای دیگر ترجمه می کردند. به همین دلیل هم مکتب ابن سینایی ابتدا در اسپانیا و سپس در غرب رایج شد.

مجتهدی اضافه کرد: بعد از ابن سینا، ابن رشد مورد توجه قرار گرفت و ابن سینا به فراموشی سپرده شد. ابن رشد در غرب به گونه ای مورد توجه قرار گرفت که اغراق نیست اگر بگوئیم غرب ابن رشدی یا به عبارت دیگر غرب نتیجه مطالعه ابن رشد است. در قرن نوزدهم گوینو کتابی درباره ایران می نویسد و تاریخچه ای از استادان فلسفه از ملاصدرا به بعد می آورد اما تا قرن بیستم هنوز اسمی از سهروردی آورده نمی شود.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی گفت: نیکلسون در قرن بیستم در حاشیه یکی از کتاب هایش که درباره تذکره الاولیاء عطار است برای اولین بار نام سهروردی را آورده است. همچنین او به حلاج بسیار علاقه داشته و کتاب دو هزار صفحه ای در چهار جلد درباره حلاج نوشته است. در این کتاب دو هزار صفحه ای او حدود چهار صفحه هم درباره سهروردی نوشته است.

چهره ماندگار فلسفه ادامه داد: سیر شناخت سهروردی ادامه پیدا کرد تا اینکه هانری کربن در استانبول و در جستجوی نسخه های فلسفی با سهروردی آشنا شد و به آن دل بست به همین دلیل هم اروپایی ها و غربی ها سهروردی را با هانری کربن می شناسند. این اتفاق در ایران هم افتاد و آثار کربن فرصتی شد تا ما هم یکبار دیگر به سراغ سهروردی برویم. علت اینکه سهروردی در زمان خودش مغفول ماند این بود که سهروردی و امثال او را داعش های آن زمان کشتند.

جریان رادیکال دینی نتیجه گریز از فلسفه اسلامی است

در نوبت عصر قاسم پور حسن اولین سخنران این جلسه بود که بحث خود را با موضوع «آینده و فلسفه اسلامی» آغاز کرد. وی گفت: فارابی در کتاب السیاسة المدنیة تعبیری درباره آینده دارد که بسیار مهم است. فارابی از تمدن و شکل گیری تمدن سخن می گوید. فارابی معتقد است که آینده از درون حال می گذرد. از وضع حال می توانیم آینده را دریابیم. آینده به تنهایی اساساً وجود ندارد. پس آینده را باید در دوزن حال شکل داد و به گذشته رفت. وی افزود: زمانی که الجابری تمدن اسلامی را به دو بخش شرقی و غربی تقسیم می کند، معتقد بود که آینده تنها با اعتنا بر غرب تمدن اسلامی به وجود می آید. قلب استدلال او نقد فارابی و ابن سینا است.

پورحسن ادامه داد: جابری معتقد است بزرگترین مشکل تمدن اسلامی عقل فلسفی است و می گوید تنها با کنار زدن عقل فلسفی و روی آوردن به نظام بیانی می توانیم به آینده برویم. «بیانی» اصطلاح خاص الجابری است. دیدگاه جابری پشتوانه وضع فکلی معاصر در جامعه اسلامی است. اساساً فلسفه اسلامی در دنیای اسلام نه به دلیل غزالی و نه به دلیل ابن حزم جایگاهی ندارد.

وی با طرح این پرسش که چه باید بکنیم؟ ادامه داد: وقتی یک متفکر از ایران در کنفرانسی در مغرب یا مراکش شرکت می کند به او می گویند چون از سرزمین غزالی آمده ای برای ما اهمیت داری. این نشان دهنده این است که عمده بخش های اسلامی به تفکر حنبلی عقیده دارند و با آن زندگی می کنند.

پور حسن افزود: الجابری هم همین را می

پیامبر به تفسیر آیه ۱۱۵ سوره بقره می پردازد که مشرق و مغرب از آن خداست و به هر سو رو کنی وجه خداست. ابن عربی در توضیح این آیه می گوید وقتی رو به کعبه می ایستی نگو که خداوند فقط در این خانه است بلکه در آنچه خودت درک می کنی توقف کن و این ادب را به جا بیاور که خداوند فقط در این خانه نیست بلکه توجه کن که این یکی از خانه هایی است که به آن رو می شود.

این استاد دانشگاه گفت: به نظر می رسد که در سنت عرفان در بحث دیگری در بین عرفا دو گروه قابل تفکیک باشند. با تعبیری که خود آنها به کار برده اند می توانیم برخی از عرفا را اهل فصل و برخی را اهل وصل بنامیم. عرفای اهل وصل ابن عربی و مولوی هستند. اما در بین عرفا کسانی هستند که به شدت در باب دیگری سرسخت اند و آنها را به چشم رقیب و حریف می بینند. نمونه آنها احمد جام و علاءالدوله سمنانی است.

وی در پایان اظهار داشت: استعدادهای فرهنگ اسلامی حتی عرفان بسیار بیشتر از آن است که می پنداریم. حتی عرفان می تواند منشأ خشونت باشد و این نکته ای است که باید مسائل دنیای معاصر را به اقتضای شرایط معاصر دید. عالم اسلام استعدادهای بسیار متنوعی دارد. آینده مشخص می کند که کدام استعداد غالب خواهد شد.

آموزه های ابن عربی پتانسیل فلسفه اسلامی را باز کرده است

در ادامه این نشست ایشات نصراف، استاد انستیتو فلسفه، آکادمی علوم روسیه سخنرانی خود را با موضوع «دگرگونی در اشکال هم زیستی میان فرهنگ های متفاوت» ارائه داد. وی گفت: امروزه ما شاهد اشکال مختلف فرهنگ هستیم که با هم همزیستی می کنند. در مورد ارتباطی که بین فرهنگ غرب و شرق وجود دارد باید گفت خیلی ها می گویند باید تجربه و تکنولوژی غرب را از آنها بگیریم و بعضی می گویند فقط و فقط باید تکنولوژی را بگیریم. لذا لازم است که دیدگاه فلسفه در این زمینه بررسی شود.

وی ادامه داد: من با صحبت های پرفسور اسمیرنف موافقم که آموزه های ابن عربی پتانسیل فلسفه اسلامی را باز کرده است. آموزه های ابن عربی به شناخت و به معرفت کمک می کند.

نصرفاف افزود: یکی از آموزش های عرفان اسلامی، صبر و احترام به دیگر فرهنگ هاست. نمی توان گفت که ابن عربی تنها کسی است که صبر و احترام در برابر دیگر فرهنگ ها را ارائه داده است.

وی ادامه داد: مخاطب قرآن همه انسان ها هستند، بدون اینکه بین زبان و رنگ و... تفاوتی بگذارد. مشکلات جهان اسلام در دین آن نیست. خیلی از مشکلات رادیکالیسم به رابطه جهان اسلام و غرب بر می گردد.



معرفتی و معنوی عالم اسلام، عرفا بهتر از دیگران توانستند جان مایه این آیه را درک کنند. مواجهه با موضوع دیگری در تاریخ غرب هم نتیجه مواجهه با تکثر است. نباید انتظار داشته باشیم که متفکری که با تکثر اقوام روبرو نباشد به موضوع دیگری بپردازد. در آثار ابن عربی توجه عمیقی به موضع دیگری شده است.

این استاد دانشگاه به چند فقره از موضوع دیگری در تفکر ابن عربی اشاره کرد و گفت: ابن عربی در فصل هود پیامبر که بحث در مورد احادیث است به موضوعی می پردازد که مورد توجه است. وی در این فصل دو بیت می آورد که ترجمه آن این است که چشم جز به او نمی نگرد و حکم جز درباره او نیست. ما از او و به سوی او و در دست های او هستیم.

وی ادامه داد: ابن عربی در ادامه این ابیات، عبارت دیگری می آورد که نشان می دهد نه فقط به هم کیشان خود بلکه به دایره انسان ها فکر می کند. در آیه قران هم به «ایها الناس» اشاره شده است.

مصلح افزود: ابن عربی می گوید هر کس درباره پروردگارش عقیده ای دارد و با همان عقیده به سوی خدا باز می گردد. هر کس با عقیده خود خدای خود را می شناسد اما اگر حق به صورت دیگری بر او ظاهر شد، آن را انکار می کند و از عقیده او تبری می جوید و فکر می کند با این کار ادب را به جا آورده در حالی که این بی ادبی است.

وی ادامه داد: خدا مطلق است و همه مقید، هر کس بر اساس تقید خود خدا را ملاقات می کند. ابن عربی می گوید بتسر از اینکه خدا را به غیر مخصوصی مقید سازی و به آنچه که دیگران دارند کفر بورزی و آن را انکار کنی که اگر چنین کنی خیر کثیر را از دست می دهی. خداوند متعال گسترده تر از آن است که آن را به عقدی از عقود منحصر سازی.

این استاد دانشگاه افزود: در برخی از روایات از باقر(ع) نقل شده است که هر آنچه شما درباره خدا می گوید ساخته شما و به خود شما باز می گردد. چه بسا مورچه فکر کند که خداوند دو شاخک دارد. این تأکید بر این است که هر موجودی بر اساس ویژگی ها و تقیدات خود به خدا می نگرد. مصلح گفت: ابن عربی در ادامه فصل هود



موضوع دیگری در تفکر ابن عربی» ارائه داد. وی گفت: ما در عالم پسانچه ای هستیم. ما در عالم پساکانتی و پساهاگلی هستیم. فلسفه در همه فرهنگ ها حاصل مواجهه عقل با مسئله زمان است. به تعبیر هگل فلسفه مفهومی شدن زمانه اش است. فلسفه اگر بخواهد تأثیر بگذارد باید با مسائل زمانه درگیر شده باشد.

وی افزود: فلاسفه فرزند زمانه خود هستند. مسئله فلسفه معاصر مسئله قدرت، مسئله دیگری و مسئله آینده است. کدام یک از این مسائل در فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی مطرح شده است؟

این استاد دانشگاه ادامه داد: تعبیری که من در عنوان مقاله به کار بردم «بازاندیشی» است. بازاندیشی کوششی برای پاسخ به پرسشی است که در اندیشه گذشته رخ داده است. به عنوان مثال یکی از پرسش های زمان ما دیگری است. فارابی، ابن سینا، ملاصدرا، ابن عربی و... به طور مستقیم به موضوع دیگری نپرداخته اند. اما ما می کوشیم با طرح پرسش دیگری در فضای فکر ابن عربی پاسخی دریافت کنیم.

وی ادامه داد: من با تلقی که به فرهنگ ایرانی اسلامی دارم پرسش ها را به متفکران عرضه می کنم. من به گذشته رجوع می کنم ولی این برای باقی ماندن در گذشته نیست. اگر راهی به آینده باشد باید بر پایه گذشته باشد. لذا با رجوع به گذشته و طرح پرسش حال راهی برای آینده می یابم. من با همین مقدمه می خواهم سوال کنم که موضوع دیگری در تفکر ابن عربی پاسخی دارد یا خیر؟

مصلح گفت: یکی از تبعات بحث دیگری موضوع خشونت و صلح است. می توانیم و یا دیگری چه نسبتی با من دارد؟ من با دیگری چه رفتاری باید داشته باشیم؟ آیا باید مدافع تکثر باشیم و یا وحدت و هم سان شدن؟

وی با بیان آیه ۱۳ سوره حجرات گفت: معنی این آیه این است که ای مردم ما شما را از یک مرد و زن و از تیره ها و قبیله ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید و گرامی ترین شما نزد خدا با تفاوت ترین شماست. تکثر در عالم و به خصوص در عالم انسانی به صراحت به خود خداوند نسبت داده شده است. به نظر می رسد بین سنت های

گوید که آینده جهان اسلام برای حنبلی یا شافعی است. این مساوی با نظریه بیانی اوست.

این استاد دانشگاه با بیان اینکه وضعیت کنونی ما واکنش به امری نیست، گفت: به دیدگاه بسیاری ذات تفکر اسلامی گرایش به تفکر حنبلی است. اما ایران استثنا است.

وی افزود: در بسیاری از دانشگاه های کشورهای اسلامی هیچ اقبالی به فلسفه اسلامی به معنای خاص وجود ندارد. فلسفه اسلامی یک طرح است. به همین دلیل معتقدم با وضعیت دشواری روبرو هستیم.

پورحسن با اشاره به کتاب علی عبدالرزاق گفت: کتاب او برگرفته از روحی است که الجابری آن را به عنوان عقل عربی تعریف می کند. الجابری دو کتاب در این زمینه دارد که «ما و میراث فلسفی ما» و «فقد عقل عربی» است. تأکید او این است که آینده جهان اسلام با فلسفه اسلامی درست نمی شود.

وی ادامه داد: جریان های رادیکال دینی در دنیای اسلامی امروز نتیجه گریز از فلسفه اسلامی است و این یک امر تاریخی است. این استاد دانشگاه در بخش دیگری از سخنرانی خود اظهار داشت: بخشی از مقاله من درباره مفهوم آینده است و بخشی درباره وضعیت دنیای معاصر در حوزه اسلامی است. بخشی درباره ابن سینا است که برای خروج از وضعیتی که او می گوید، دعوت به مشرق می شود.

وی افزود: مشرق یعنی حکمت نه جغرافیا، نباید ساده انگارانه و خوشبینانه به جهان اسلام نگاه کرد. بخش عظیمی از جهان اسلام، گریزان از عقلانیت هستند.

پورحسن ادامه داد: پیشنهاد من این است که ایران و روسیه بنیاد فلسفه و آینده را تاسیس کنند. تنها در پرتو منطق گفتگو می توانیم بر وضع موجود غلبه کنیم و راهی به آینده بیابیم. جنگ را چاره نیست. وی گفت: تلقی من این است که آینده میهمی پیش روست و لازمه آن توجه جدی ما به فلسفه اسلامی و عقلانیت است. تا زمانی که دنیای اسلام علاقه ای به فلسفه نشان ندهد وضع ما همین خواهد بود. اینگونه نیست که به سادگی بتوان تفکر رادیکال را در جامعه از بین برد.

وی در پایان سخنانش اظهار داشت: دنیای اسلام بیشترین صدمات را از جریانات رادیکال مذهبی دیده است اما یک مرکز تحقیقاتی در مورد بنیادگرایی دینی در دنیای اسلام نداریم. این در حالی است که در آمریکا در سه سال گذشته ۸ مرکز درباره جنبش های رادیکال در جهان اسلام به وجود آمده است.

فلسفه در همه فرهنگ ها حاصل مواجهه عقل با مسئله زمان است

علی اصغر مصلح، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی از سخنرانان این مراسم بود که بحث خود را با موضوع «بازاندیشی

گزارش همایش روز ملی بزرگداشت ملاصدرا



بیستمین همایش روز ملی بزرگداشت حکیم ملاصدرا به همت بنیاد حکمت اسلامی صدرا با حضور آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای رئیس این بنیاد، رضا داوری اردکانی رئیس فرهنگستان علوم و دیگر اساتید فلسفه از جمله کریم مجتهدی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، سید مصطفی محقق داماد و غلامرضا اعوانی در مجتمع فرهنگی آدینه برگزار شد.

آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای: جهان بدون فلسفه دنیای کور و ظلمانی است

آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای در ابتدای این نشست گفت: باید بدانیم بشر از روز اول برای خیر و شر آفریده شده است بنابراین عاقبت این جهان باید با سعادت، رفاه و راحتی و لذت معنوی بشر همراه باشد. دو جریان عمومی در این عالم وجود داشت و هنوز هم وجود دارد. بنا بر این بوده است که بشر خوشبخت شود اما چرا نشده است؟

وی افزود: آنجا که بشر به سرمایه پر بهای عقل پرداخته و از نفس لوامه استفاده کرده حتی از جهت مادی هم خوشبخت بوده است. ولی هر وقت این سرمایه را کنار گذاشته و به تمایلات حیوانی روی آورده و نفس اماره را رهبر خود قرار داده به ذلالت افتاده است. سراسر زندگی بشر پر از سعی و کوشش است اما قرآن می‌فرماید همه سعی‌ها به نتیجه نمی‌رسد آن تلاشی به جایی می‌رسد که بر مبنای عقل و فطرت سالم و به تعبیری قلب سلیم باشد. اگر بنا باشد انسان راه را گم کند و خط را از دست بدهد نتیجه آن ذلالت است.

رئیس بنیاد صدرا ادامه داد: خداوند در قرآن با لحن خاصی می‌فرماید زیانکارترین مردم و کسانی که به بدترین صورت سرمایه خود را از دست می‌دهند کسانی هستند که سعی آنها در مسیر نبوده است. تصور می‌کردند که راه همین است و بهترین کار را می‌کنند. تاریخ آلوده به اشتباهات بشر است. ما برای اینکه فلسفه و جهان‌عاری از فلسفه را از هم جدا کنیم و بشناسیم باید به تعریف درست از فلسفه برگردیم. فلسفه یا حکمت به معنای صحیح عبارت است از دریافت واقعی و حقیقی از جهان. در این جهان، جهان ماده محض نیست بلکه هر آنچه که یک فرهنگ درست را می‌سازد را شامل می‌شود. اگر مبنای شناخت شما غلط باشد فرهنگ غلط خواهد بود. در درون انسان این فرهنگ است که انسان را راه می‌برد. فلسفه کمک می‌کند درک و فرهنگ ما از این عالم

حقیقی باشد. وقتی درک ما حقیقی بود راه هم مشخص خواهد بود و این به کمک عقل اتفاق می‌افتد. عقل نیرویی است که خداوند قرار داده تا انسان بتواند خوب بشناسد، این را از تعبیر فلاسفه عقل‌نظری می‌گویند. انسان با عقل‌نظری جهان را در درون خود جای می‌دهد. عقل‌نظری، عقل عملی را بیدار می‌کند و عقل عملی برابر آنچه یافته است شروع به زندگی کردن می‌کند. رئیس بنیاد ایران شناسی اضافه کرد: نوامیس عالم را کشف می‌کند و هر انسان در جایگاه واقعی خود قرار می‌گیرد. در نتیجه جهانی آرام و با لذت مادی و معنوی و سعادت پدید خواهد شد. ما اگر توانیم از سرمایه خرد، بهره ببریم خسران کرده ایم. اگر انسان سرمایه وجودی را از بین ببرد فنای مطلق خواهد بود. از تعریف‌هایی که ملاصدرا در مورد فلسفه کرده است این است که حکمت ضرورت انسان است به صورت یک عالم عقلی. از این تعریف می‌توان نتیجه گرفت که آیا حکمت موجب سعادت است یا نیست؟ ملاصدرا حکمت و فلسفه را خداگونه شدن تعریف می‌کند. بنابراین تعریف فلسفه این است که سعی کنیم صفات کمالیه که در خدا پی حد و مطلق است را به هر مقدار که بتوانیم کسب کنیم که نتیجه آن سعادت است. از ضرورت انسان می‌تواند راه شناس شود و راه را پیدا کند. عقلانیت نیز هوای نفس را کنترل می‌کند. یکی از خصوصیات حکمت این است که ثمره آن خیر است. خدا خود خیر مطلق است. خیر کثیر و حکمت هم اندازه است و هر دو نتیجه هم هستند. انسان‌ها هر کس در حد خود اگر عقل را فراموش نکند یک فیلسوف است.

آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای گفت: جهان‌عاری از فلسفه خصوصیتی دارد که یکی از نتایج آن این است که انسان و هر جامعه‌ای را به توحش می‌کشد و انسان مدنی به انسان وحشی تبدیل می‌شود. دوم اینکه وقتی حکمت که ملازم با خیر است، نباشد عکس آن یعنی شر ظاهر می‌شود. یک مجموعه در جهان پیدا می‌شود که محور شرارت است. انسان و جهان‌عاری از فلسفه یک دنیای کور و ظلمانی است. کسی که علم دارد راه خود را می‌بیند و کسی که کور باشد زندگی او ظلمت است. اما سرانجام خیر مطلق غالب می‌شود که این در ادیان دیگر هم تصریح شده است و این با ظهور امام زمان (عج) اتفاق خواهد افتاد. طبیعی است که جهان‌عاری از فلسفه و خیر باشد سود در زندگی وجود ندارد و زندگی با تلخی همراه خواهد بود شاید سوال شود که شر هم برای خود فلسفه‌ای دارد، باید گفت اینها فلسفه

نیست و یک سری گفتمان باطل است. وی در پایان تصریح کرد: ملاصدرا می‌گوید برهان یعنی چیزی که عقل حکم می‌کند، الهی است اما سفسطه شیطانی است چون استنتاج آن غلط است. دنیای عاری از فلسفه را الان در جهان شاهد هستیم که صهیونیست‌ها سعی می‌کنند بر بشر حکومت کنند و برای این کار مردم را از عقلانیت دور می‌کنند و به هوا پرستی وای دارند. اگر کسی مقابل آنها قد علم کند شیاطینی را می‌سازد و آنها را با نام‌های مختلف در دنیا پراکنده می‌کند که منبع شرند و عالم را به آتش می‌کشند. دین اسلام از همان ابتدا پایه عقلانیت را بنا نهاد تا انسان بتواند با شرافت و امنیت زندگی کند.

داوری اردکانی: بدون فلسفه، نظم و عقل و صلح و سلامت وجود ندارد

رضا داوری اردکانی در این همایش درباره موضوع «ایران و فلسفه» به سخنرانی پرداخت.

وی گفت: برای من محرز است که بدون فلسفه، نظم و عقل و صلح و سلامت وجود ندارد. یعنی اگر بشر تفکر نداشت جامعه قوام پیدا نمی‌کرد. البته عقل را نباید با هوش اشتباه گرفت. ادبای ما وقتی از عقل شیطانی سخن می‌گفتند، منظور آنها هوش بوده است. نسبت بهره‌هوشی با خیر و شر و صلح و جنگ مساوی است. عقل در نظر ما امری شریف است. من عقل را به دو دسته رحمانی و شیطانی تقسیم نمی‌کنم. عقل رحمانی است و با عقل است که جامعه قوام پیدا می‌کند و فلسفه باید مظهر عقل باشد. عقل که باشد، صلاح وجود دارد.

داوری افزود: حکیم طوس می‌گوید از آن روز دشمن به ما چیره شد که ما را روان و خرد، تیره شد. بخش دوم حرف‌های من که عنوان سخنرانی بنده هم در همین مورد است، نسبت ایران و فلسفه است. ایران به عنوان یک منطقه جغرافیایی و با هر منطقه دیگری با فلسفه نسبت ذاتی ندارد. وقتی می‌گوییم ایران، ایران یک جغرافیا نیست بلکه یک تاریخ و روح است. وقتی بحث از ایران و فلسفه می‌شود باید دید مراد ما از ایران چیست.

رئیس فرهنگستان علوم ادامه داد: مراد ما ایران با مرزهای جغرافیایی معین نخواهد بود. ایران، یک تعین تاریخی است. نسبت ایران با فلسفه این است که هر دو یکدیگر را می‌سازند. تنها کشوری که بعد از تعطیلی مدارس فلسفه در یونان و آوارگی فلسفه، به فلسفه توجه کرد، ایران بود و هیچ کشور دیگری به فلسفه رو نکرد به جز ایران. فلسفه به جز ایران در هیچ جا قوام پیدا نکرد. وی تصریح کرد: هانری کربن اولین کسی است که از فلسفه ایرانی سخن گفته است. امروز خیلی‌ها به فلسفه ایرانی-اسلامی قائلند. وقتی هانری کربن از فلسفه ایران سخن می‌گوید نمی‌خواهد بگوید فلسفه برآمده از نژاد ایرانی یا اینکه یک ایدئولوژی در ایران بوده است. فلسفه ایرانی فلسفه‌ای است که عین فلسفه یونانی نیست، اما ماده فلسفه یونان را دارد. به نظر هانری کربن این فلسفه فلسفه‌ای است که با سرعت مزدایی پیوند خورده و در نور مشکلات نبوت محمدی پرورده شده است. در مقابل هانری کربن، محمدجابر العابدی معتقد است که سهروردی و ابن سینا، عنصر و ایدئولوژی ایرانی را وارد فلسفه کرده‌اند یا از فلسفه برای ساختن ایدئولوژی ایرانی استفاده کرده‌اند، اما سوال اینجا است آیا واقعا ملاصدرا و قبل از او قصد داشتند فلسفه را ایرانی کنند؟

داوری پاسخ داد: پاسخ این است که اگر منظور تعلق به زبان و فرهنگ خودی است و ما با زبان خودمان فلسفه یونانی را فهمیده ایم این جای بحث ندارد. شاهد بودیم

فلسفه یونانی به زبان رومی رفته و تغییر کرده است. مشخص است که حکم در یونانی، عربی و فارسی فرق می کند. جابرالعبیدی می گوید کربن می خواهد اروپا را نجات دهد. کربن در زمانی پرورش یافته که در آن بحران اروپا را شاهد هستیم. اینکه کربن به سمت ملاصدرا آمده و تمدن غربی را نجات دهد، جای تامل دارد. من فکر نمی کنم این جرم یا عیبی باشد که بتوانیم بر کربن بگیریم.

رئیس فرهنگستان علوم در پایان گفت: آقای جابری که کربن را محکوم به ایدئولوژی می کند، می گوید که فلسفه باید به زبان عربی باشد. اینکه جابری، ابن رشد را پایان فلسفه اسلامی دانسته و او را فیلسوف می داند این خود یک ایدئولوژی است.

ابراهیمی دینانی: مشکل فلسفه امروز این است که دقیق خوانده نمی شود

دینانی در همایش فلسفه و جهان عاری از فلسفه سخنان خود را با موضوع سلطه شر در جهان عاری از فلسفه ایراد کرد.

وی سخنان خود را با این شعر آنکه شناسد به عالم محرم و بیگانه کیست/ در درون خود چه می داند که صاحب خانه کیست؟ آغاز کرد و گفت: شاعر فیلسوف

محسوس، فلسفه معقول کردن عالم هستی است. عالم با انسان بیگانه نیست. اگر عالم در حد محسوس مطرح شود و حکمت به عنوان متاع معرفتی شود آن جامعه شر خواهد بود.

چهره ماندگار فلسفه در پایان تصریح کرد: منشا شرور در عالم هستی چهل است و اگر چهل نبود شری نیز در عالم هستی نبود. نرسیدن به حکمت به نوعی از چهل است ایران کهن ترین تاریخ تمدنی جهان را دارد یا در ردیف مهمترین تمدن ها قرار می گیرد. فرهنگ تمدنی در ملت ایران وجود دارد و بوکوحرام از ایران بیرون نمی آید. خیلی خوب است که امروز فلسفه رایج شده اما مشکل این است که دقیق خوانده نمی شود. فلسفه هیچ گاه به این اندازه عام و همگانی نبوده است.

محقق داماد: علم شریعت از عقلانیت جدا نشدنی است

سیدمصطفی محقق داماد استاد دانشگاه شهید بهشتی در همایش «فلسفه و جهان عاری از فلسفه» سخنرانی خود را با موضوع تشریع بدون تعقل ایراد کرد.

وی گفت: علم شریعت یا دانش فقه با متن زندگی افراد و حیات اجتماعی جامعه دینی رابطه ای ناگسستگی دارد و به هیچ وجه در حاشیه زندگی نمی باشد. تاریخ نشان می

نیست اما خیلی از شعرها فلسفه است از جمله شعری که قرائت کردم. در مصرع اول بحث از محرم بیگانه است، خودی و غیرخودی، خیلی از مردم اجناس دل خود را می شناسند اما صاحبخانه را نمی شناسند. لذا شناخت صاحبخانه مهم است اگر بتوان نامحرم را از محرم شناخت صاحبخانه را نیز می توان شناخت تا کسی خود و متاع دل خود را شناسد جهان را نیز نمی شناسد و اگر جهان را شناسد محرم بیگانه را نمی شناسد. اینکه انسان با عالم محرم است یا بیگانه یا اینکه انسان با جز خود محرم است یا بیگانه مساله مهمی است. آیا عالم معقول با انسان مانوس و محرم است یا عالم نامعقول. امر نامعقول با انسان بیگانه است تنها چیزی با انسان مانوس است که عقلانی باشد. ذات انسان عقلانی و تنها چیزی که با انسان مانوس است امر عقلانی است. عالم معقول محرم و عالم نامعقول بیگانه است.

ابراهیمی دینانی سخنان خود را با تفسیر دو کلمه استنباط و تدبیر ادامه داد و افزود: استنباط از نظر لغوی یعنی از اعماق زمین آب را به بالا بکشیم و آب به زمین برسد و گیاهان برویند و تدبیر یعنی پشتوانه. هر موجودی در عالم پشتوانه دارد. این دو لغت استنباط و تدبیر که در قرآن آمده اعماق فلسفه را نشان می دهد. قرآن به ما با این دو کلمه درس فلسفه می دهد این دو کلمه ما را به تدبیر و تعمق هر چه بیشتر وامی دارد که عالم را معقول بشناسیم نه

دهد که در مقطعی جامعه اسلامی دارای نشاط و شکوفایی و رشد بوده و وقتی بررسی دقیقی تری می کنیم ریشه آن در یک تفکر فقهی عقلانی باز بوده است که قرن ۴ و ۵ شاهد ادعای بنده است. آثار به جا مانده نشان می دهد که عالمان شریعت در پیشرفت علوم مختلف نقش به سزایی داشتند.

محقق داماد افزود: ذبیح الله صفا می نویسد: مهم ترین عنصر از عناصر تمدن در قرن ۴ و ۵ علوم شرعی عقلی است. شخص دیگری گفته وجود آزادی دینی که ریشه در اندیشه شریعت آزاد داشته باعث پیشرفت این علوم شده است. درست نقطه مقابل در تاریخ می بینیم که به خاطر نوعی تفکر فقهی و سختگیری ها و جدایی از عقلانیت جامعه دچار مشکلات بسیار زیادی می شود. شاهد آن تفکر سلفی گری است که یک نوع تفکر فقهی است و هنوز هم جنایات زیادی در چهره اسلام و به نام اسلام انجام می شود. در یک ماه اخیر گروه بوکوحرام ۳۰۰ دختر ۱۶ تا ۱۸ ساله را ربوده است. بوکوحرام یعنی حرام بودن تحصیل به روش جدید. پایه گذار بوکوحرام خواستار تعطیلی همه علوم جدید شده بود اینها با تحصیل علوم جدید مخالفند و خود را پیرو ابن تیمیه می دانند. همه مکاتب مخرب سلفی نشأت گرفته از تفکر فقهی ابن تیمیه است. محور فکری او مخالفت با هر گونه تعقل و خردگرایی است.

این استاد دانشگاه شهید بهشتی ادامه داد: در جهان اسلام دو مکتب وجود دارد که یکی نظام فقهی متن گرای بدون تعقل است که فقط به متن دلالت می کند و دیگری نظام عقلگراست که بر فهم تعقلی متون استوار بوده است. از قرآن استنباط می شود که این مساله تنها آفت جهان اسلام نبوده است و تفکر غیرعقلانی ریشه در یهود و دیگر ادیان داشته است آیات ۳۱ و ۳۲ سوره اعراف کاملاً در مقابل روحانیون ضدتعقل موضع می گیرد معنای این آیات این است که چه کسی حلال را بر مردم حرام می کند و خوبی ها را از مردم منع کرده است. معلوم می شود که عده ای در زینت ظاهری و مواد خوراکی مردم دخالت می کردند و به نام خدا آن را حرام می دانستند در قرآن در موارد زیادی به حلال و حرام کردن بی مورد عده ای از یهودی ها اشاره دارد.

عضو پیوسته فرهنگستان علوم ایران اضافه کرد: زمانی در همین کشور ما تحصیل علوم جدید در مدارس منع می کردند و مدرسه ملاحسن رشدیه ۸ بار به فتوای علمای شهر خراب کردند. اما درست در مقابل این مساله ملاصدرا اصطلاح استنباط در علوم را استعمال کرده است. ملاصدرا حدیثی را نقل می کند که می گوید یکی از مطالبی که خدا به آدم وحی کرده این است که افرادی که استنباط کنندگان در علوم هستند نزد من از آبادگران



زمین افضلند. هر کس علمی را استنباط کند و در کتابی مدون نماید به منزله انسان برگزیده من است. عضو هیئت امنای سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران در پایان گفت: استنباط از نبط است و معنای آب کشی از اعماق زمین را دارد که در قرآن هم آمده است استنباط بالاتر از تفقه است سوره نسا آیه ۸۳ می گوید عده ای تا خبری را می شنوند سریع باور می کنند و آن را پخش می کنند در حالی که باید به اهل استنباط رجوع کرد معنای خبر به عادل یا فاسق بودن فرد دلالت ندارد و به فردی اشاره دارد که مستنبط است و خبری را تحت بررسی قرار می دهد و با ذره بین عقل می سنجد. اگر ما علم شریعت را از عقلانیت جدا کنیم وضع ما از آنچه امروز در خاورمیانه شاهد هستیم بدتر خواهد شد. اگر در قرآن و روایات استنباط نکنیم و به ظاهر لفظ تمسک کنیم نتیجه آن شرع بدون تعقل است.

کریم مجتهدی: متخصص فلسفه غرب هستیم اما مدافع آن نیستیم

کریم مجتهدی، استاد بازنشسته گروه فلسفه در دانشگاه تهران در همایش فلسفه و جهان عاری از فلسفه با موضوع «علم النفس و مدارج اخلاقی انسان» سخنرانی کرد. وی گفت: من بیشتر متخصص فلسفه غرب هستم ولی مدافع فلسفه غرب نیستم. با تامل به فلسفه غرب





و دنیای بی عدالت» سخنرانی کرد. وی گفت: عنوان سخنرانی من انس کمتری با جهان عاری از فلسفه دارد. اولویت عدالت ممکن است یک رویکرد اخلاقی داشته باشد ولی من چنین منظوری ندارم. ما در فلسفه اسلامی مدعیات زیادی برای نیرومندی این فلسفه داریم ولی اگر سؤال شود که اگر فلسفه را حذف کنیم چه خواهد شد پاسخ این است که حذف فلسفه به مرگ حیات بشر می انجامد. این مرگ می تواند اضلاع مختلفی داشته باشد که یکی عدالت است.

پورحسن ادامه داد: سه رویکرد نسبت به عدالت وجود دارد. یک رویکرد فضیلت گرایانه است که تلقی من این است که اخلاق و فلسفه تابع قدرت فهمیده می شود و قدرت اجازه نمی دهد که عدالت به مفهوم فلسفی در میان بشر شکل بگیرد. این دیدگاه وجهه وظیفه گرایانه را از عرصه عمومی گرفته است. نگاه دوم عدالت به مثابه انصاف است. من این عدالت را سود همگانی می یابم ولی اگر سود همگانی حاصل شود در حالی که گروهی زیان ببینند عدالت می تواند پاسخگوی این امر باشد. نگاه سوم، عدالت به مثابه ساختار بنیادین اجتماعی است. در این ساختار، عدالت اصل است و این گونه نیست که جامعه در وضعیت خرسندی قرار داشته باشد. فلسفه چگونه می تواند به ما تلنگری بزند که اکنون می بینیم عدالت رایج در چیرگی قدرت تعریف می شود.

استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی اضافه کرد: برای فیلسوفان اراده معطوف به قدرت از امر فلسفی مهمتر است. اگر عدالت رایج و مسلطی داشته باشیم ولی نتواند در اموری که در او چیرگی پیدا می کند، غلبه کند باید آن را اصلاح کنیم. حیات جمعی بشر بدون فلسفه نمی تواند درک عمیقی از عدالت و آزادی و صلح داشته باشد. غلبه تفکر جامعه شناسانه بر تفکر فلسفی وضعیت امروز ما را شکل داده است. به همین دلیل وقتی از عدالت صحبت می کنم آن را به مثابه بنیاد می گیریم که این با فلسفه ممکن است. اگر عدالت انصاف جمعی خردمندانه تعریف شود توافق توفیقی در جامعه شکل می گیرد که همه از آن خرسند هستند ولی این عدالت به معنای فلسفی نیست. حدیثی داریم که می گوید: حال مردم نیکو نگردد جز آنکه حاکمان نیکو رفتار باشند.

پور حسن در پایان گفت: عدالت در تعریف فلسفی می تواند به همه فرصت برابر بدهد. هیچ انسانی حاضر نیست سود خود را فدای عدالت کند و منافع خود را پای فضیلت سقراطی قدا کند. جامعه امروز نابسامان است و هیچ راهی بجز پناه بردن به فلسفه ندارد. در نامه ۵۳ نهج البلاغه، امیرالمومنین (ع) خطاب به مالک

تجسد پیدا کند. چهره ماندگار فلسفه تصریح کرد: گاهی از این منظر با مسامحه می توان در گفته های صدرا درباره نفس نوعی انسان شناسی خاصی را بنیان گذاری کرد که آنها را می توان با بعضی از افکار خارجی ها مثلاً فلسفه عملی کانت مقایسه کرد. در فلسفه اخلاقی کانت که با فلسفه نظری او فرق دارد نکاتی دیده می شود که فرد را با شخص جدا می کنند. فرد می تواند مصداق مبهمی از نوع باشد ولی شخص به معنایی که کانت می گوید دیگر یک مصداق مبهم نیست بلکه یک موجود مسئول است. وقتی انسان مسئول پذیر می شود به شخص تبدیل می شود.

مجتهدی در پایان گفت: آنچه در انسان قابل احترام است ظاهر نیست بلکه این است که این موجود خاکی کجا مسئول است و این مسئولیت ضرورت درونی او می شود. کانت در فلسفه اخلاق خود از این رهگذر یک کار مابعدالطبیعی می کند که می گوید این خداوند است که این حالت (مسئولیت) را در من بوجود می آورد و این را علت قطعی وجود خدا می داند و مسئولیت را در مقابل خداوند در می یابد. فیلسوف، یک دانشجو است و این دانشجویی است که شخص را فیلسوف می کند.

پورحسن: حذف فلسفه به مرگ حیات بشر می انجامد

قاسم پورحسن، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی در همایش فلسفه و جهان عاری از فلسفه با موضوع «عدالت

امکانات بیشتری در فلسفه خودمان خواهیم یافت. فلسفه صدرا، سهروردی و میرداماد و ... می توانند آینده فرهنگ ما را تضمین کنند اما نباید از فلسفه غرب بی اطلاع بود. علم النفس مورد نظر من با روانشناسی متفاوت است. واتسون یکی از بنیانگذاران روانشناسی و رفتارشناسی است. او برای ارتش آمریکا مطالعه ای انجام داد که انسان را به مثابه حیوانی که صرفاً راه می رود مورد بررسی قرار داد و کاربرد آن را این گونه مشخص کرد.

مجتهدی افزود: علم النفس یکی از کهن ترین رشته های علمی جهان است. در علم النفس مطالبی مانند نفس لوازمه، مطمئنه، اماره، راضیه و ... وجود دارد. همین مطالب را می توان با مسامحه در جدیدترین تحله های فلسفه غرب دید. یکی از این مسائل پدیدارشناسی روح هگل است. فرق آن با آنچه در سنت ماست این است در سنت ما بین انواع نفس تفاوت قائل شدند و گفتند که به یکدیگر مبدل نمی شود ولی از نظر هگل هر کدام از نفس ها می تواند به دیگری تبدیل شود. مثلاً مطمئنه ممکن است به اماره تبدیل شود.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ادامه داد: انسان یک عالم درونی دارد و بعد از فهم درون پی به حضور جسمانی می کند. دکارت معتقد است شناخت نفس زودتر از شناخت های دیگر رخ می دهد. من علم النفس را به معنای عالم درون در نظر می گیرم. ما تعدادی از غریزه ها و انفعالات خود را می شناسیم چیز بیشتری نمی دانیم عالم درون انسان که حضور واقعی انسان را تضمین می کند یک عالم بسیار ملموس است. این عالم درونی ما همان عالم کبیر است.

واقعاً معلوم نیست که ما انفس را بیشتر از آفاق بشناسیم. استاد بازنشسته فلسفه دانشگاه تهران اضافه کرد: انسان میان دو نوع متناهی آغاز و انجام قرار دارد. انسان در جایگاه خود نیست از این لحاظ من فکر می کنم آنچه صدرا درباره نفس انسانی بیان می کند نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا است. در نهضت افلاطون نفس در بدن زندانی است اما چیزی که صدرا به آن معتقد است این است که اهمیت بدن در رشد نفس است. آنان که تصور می کنند با اضمحلال جسم، رشد معنوی می یابند اشتباه می کنند. تا جسم سالم نباشد روح نمی تواند رشد کند. ریاضت به معنای از بین بردن جسم معنایی ندارد. در اصل تطهیر جسم باید صورت گیرد تا نفس رشد کند. با توجه به حرکت جوهری ملا صدرا، نفس است که حرکت می کند. به عقیده بنده اگر جسم به مرور تروح پیدا می کند در عالم دیگر هم این نفس است که باید





دانستند. اینکه اراده بر علم یا علم بر اراده تقدم دارد از مسائل مورد تأمل است. فلاسفه حکمت را به علم به حقایق اشیاء تفسیر کرده اند.

اعوانی ادامه داد: اگر علم جدید را مطلق بدانیم اشکالاتی بر آن وارد است که یکی این است که علم جدید ادعای کلی و تام و تمام بودن را دارد که اشتباه است. همچنین علم جدید اقدام به اخذ نتایجی می کند که خارج از حیطه علوم است. علوم جدید عقل جزئی و تجربه را جایگزین عقل کلی و وحی می کند. اضافه بر اینکه علم جدید جوهر عالم را به ماده تقلیل می دهد. وی گفت: علوم جدید دقیق هستند اما این باعث نمی شود که خود را مستقل از حکمت بدانند. حکمای غربی می گفتند علم بدون حکمت هیچ است. ادعای حق نامتناهی برای علوم جدید اعتباری ندارد. دخالت دادن روش های علم جدید در علوم انسانی سبب پدید آمدن ایسم های مختلفی شده است. اگر کسی علم را صرفاً به علم طبیعی تعبیر کند، موجب نفی حکمت و معنویت و حکمت و حیانی و الهی می شود. به علاوه علم جدید اقدام به اخذ نتایجی می کند که خارج از موضوع آن علوم است و فقط حکمت الهی صلاحیت پاسخگویی به آنها را دارد. رئیس هیئت مدیره انجمن حکمت و فلسفه اسلامی ایران افزود: علم جدید بر خلاف علم قدیم پدیدارها فراتر نمی رود و بر خلاف علم قدیم نمی تواند معنا و حقیقت وجود را برآیند تبیین کند. چون علم جدید ارتباط خود را با حکمت از دست داده است آلتی در دست اصحاب قدرت شده و این امر موجب بروز و ظهور ظلم و فساد و از هم پاشیدگی نظام طبیعت گردیده است.

وی در پایان اظهار داشت: علم جدید هرچند در رفاه مادی دنیوی به ما کمک می کند اما هرگز به تنهایی موجب فلاح و نجات و رستگاری انسان که از نظر قدما غایت محتوای وجود انسان در این دنیاست، نمی شود. به تعبیر دیگر علوم جدید با تولد جسمانی انسان ارتباط دارد نه با تولد روحانی و حیات معنوی او. علم جدید و تکنولوژی به علت جدایی از حکمت باعث از میان رفتن تعادل طبیعت شده است و اگر وضع به همین منوال ادامه یافت در طول زمان موجب از میان رفتن اصل حیات در کره زمین می شود. تنها راه فرار و نجات از این بن بست پیوند یافتن علوم جدید با حکمت و خاصه حکمت الهی است چنانکه این امر را به وضوح در نظام کلی عالم مشاهده می کنیم.

و اگر معقول نباشد علم نیست. علم را به معنای بسیار محدود آن برگردانده اند.

وی افزود: تعریف علم از نظر قدما شناخت حقیقت اشیا از طریق علل حقیقی آن است که در مفهوم علم جدید نیست. هر علمی در حوزه و حیطه خود علل پدیده ها را جستجو می کند. در تمام دیدگاه های قدیم علم موجب کمال نفس است. به سخن دیگر نفس انسان از مرتبه قوه به فعل می رسد. ارسطو می گوید انسان همان است که می داند و دیگر هیچ! نفس انسان با تحقق علم حیات پیدا می کند. عالی ترین علم از نظر قدما، علم الهی است که کثرت اشیاء را به یک مبدا واحد می رساند و تمام عالم را با آن مبدا اول توجیه می کند

اعوانی ادامه داد: این سینا در رساله اقسام الحکمه از ۴۹ علم یاد می کند. از جمله این علوم کتب نوامیس الهی است که درباره وحی و نبوت است و در بخش الهیات شامل مباحثی چون عقل شناسی، سهم عقول و نفوس در تدبیر عالم، علم ارتباط علوم زمینی به امور سماوی و علوی و ارتباط آنها با عقول و نفوس علوی و ارتباط عقول و نفوس علوی با خداوند است. دانش انسانی شامل علوم از قبیل وحی، فرشته وحی، علم معاد، و علم سعادت و شقاوت و ... است که الان جز علم محسوب نمی شود.

استاد دانشگاه شهید بهشتی افزود: به علاوه یکی از دانش هایی که امروزه سخت مورد غفلت قرار گرفته است و قدما به آن توجه داشته اند خودشناسی و معرفت نفس است که امروزه به روان شناسی و رفتارشناسی تقلیل یافته اند. خودشناسی اساس حکمت قدیم است. نجم الدین رازی در کتاب مرصعالعباد بیش از سی علم را که از نظر قدما و حکما و عرفا با خودشناسی ارتباط دارد ذکر کرده است که الان اصلاً مورد توجه نیست. امروزه منظور از علم همان Science است که از نظر قدما پایین ترین مرحله علم است. علم سه مرتبه دارد. اول حکمت طبیعی یا Science، دوم حکمت ریاضی، و سوم حکمت الهی که عالی ترین مرتبه علم است.

وی ادامه داد: به طور کلی از دیدگاه حکمای قدیم، علوم اگر بریده از حکمت باشد بسیار خطرناک خواهد بود. علم جدید ارتباط خود را با حکمت از دست داده و با قدرت ارتباط پیدا کرده است و این فاجعه بار است. حکما و عرفا معتقد بودند که علم و حکمت بر اراده و قدرت تقدم دارد اما عده ای بودند که تقدم را با قدرت و اراده می

می فرمایند مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده، و با همه دوست و مهربان باش.

جهانی عاری از فلسفه یعنی عقل هرگز در اندیشه هیچ کسی وجود نداشته باشد

حسن بلخاری از دیگر سخنران این همایش بود که درباره موضوع «جهان معاصر نیازمند فلسفه یا فلسفه ها» سخنرانی کرد. وی گفت: عنوان بحث ما رویکردی به اهمیت فوق العاده فلسفه های مضاف و ضرورت پدری کردن فلسفه محض بر این فرزندان تنی یا به تعبیر برخی نانتی است تا هم فلسفه فریه بشود و هم فلسفه های مضاف مشروعیت پیدا کرده و نسبت آنها با فلسفه روشن شود.

وی افزود: جهان عاری از فلسفه عنوانی به شدت ابهام برانگیز است. در سال ۱۹۲۶ رنه ماگريت اثری را خلق کرد که به عنوان مشهورترین آثار قرن بیستم مطرح است. تحت تاثیر این اثر، فلسفه وارد گود شد و میشل فوکو کتابی تحت عنوان همان اثر رنه ماگريت نوشت. اثر ماگريت ساده بود و شرحی در زیر آن نوشته شده بود. او تصویر چشم نوازی از یک پیپ را کشیده بود و زیر آن نوشت این یک پیپ نیست. در تمدن ما تصویر به استخدام کلمه درآمد ولی در غرب کلمه در خدمت تصویر درآمد و فرهنگ ما و غرب نسبت کلمه و تصویر نسبت هم افزایانه بود. اینجا کلمه ضد تصویر عمل می کرد لذا این آغاز نوعی حیرت است که خیلی مهم است.

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران ادامه داد: ظاهراً عنوان همایش به این خاطر انتخاب شد که تلنگری باشد چرا که جهان میل ضد فلسفی یافته است. گاه شما نمی توانید کلام خود را مستقیم عنوان کنید و برای غلبه بر عادت باید عکس العملی کرد که حیرانی بوجود بیاورد. «رب زدنی فیک تحیرا» گاهی در جامعه ای که اندیشیدن را به عادت گرفته است وجود چنین تلنگرهایی لازم است. جهان عاری از فلسفه می خواهد بگوید که جهان بدون فلسفه را نمی توان متصور بود. فلسفه گره ای از گره های بشر می تواند باز کند. فلسفه اندیشه ورزی است. اگر بنیاد فلسفه بر عقل باشد جهان عاری از فلسفه در مخیله هیچ انسانی معنا نخواهد داشت. تصور جهانی عاری از فلسفه یعنی عقل هرگز در اندیشه هیچ کس وجود نداشته باشد. عقل و اندیشه جایگاهی ویژه ای دارد به شرط اینکه مراتب آن را بشناسیم.

مدیر گروه مطالعات عالی هنر در پردیس هنرهای زیبای دانشگاه تهران در پایان گفت: رسول اکرم (ص) خطاب به امیرالمومنین (ع) فرمود: اگر دیدی مردم به حضرت حق تقرب می جویند تو به انواع عقل به حق تقرب جو زیرا به این صورت از آنها سبقت می گیری. کلمه انواع عقل که در حدیث آمده است تقریر نبوی از مراتب عقل است. علی (ع) سنبل بی نهایت عقل است. عقل مقام فاخر بشریت است. جهان در حال ورود به عرصه نوینی است. جایگاه فلسفه در عرصه ها و علوم مختلف خیلی مهم است که فلسفه باید جدی تر در نقش پدری برای فلسفه های مضاف عمل کند.

اعوانی: علم اگر معقول نباشد علم نیست/ تبعات علم بی فلسفه

غلامرضا اعوانی گفت: علم اگر علم باشد، عقلی است. به بیان دیگر علم اگر معقول نباشد علم نیست. در تمام دیدگاه های قدیم علم موجب کمال نفس است. اگر علم را طوری که بعضی از اصحاب علم امروز تفسیر می کنند، تفسیر کنیم، نه تنها در برابر فلسفه قرار می گیرد بلکه در برابر بسیاری از علوم که قدما آن را علم می پنداشتند، قرار می گیرد. ابن سینا و فارابی و ... خیلی چیزها را علم شمرده اند و الان از حوزه علم خارج شده است. علم اگر علم باشد، عقلی است



گفتگو

حجت الاسلام کشوری در گفتگوی تفصیلی با مهر:

جریان توسعه گرا در تحلیل واقعیت ها دچار مشکل است نه تحلیل آرمانها

دبیر شورای راهبردی الگوی پیشرفت اسلامی گفت: مشکل جریان توسعه گرا این نیست که آرمان ها را نمی تواند تحلیل کند بلکه مشکل اول آن این است که واقعیت ها را نمی تواند تحلیل کند.

تا کنون تصویر ملموسی از الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در رسانه ها مطرح نشده است. تدوین این الگو مقدمه ای برای تشکیل تمدن نوین اسلامی است که به عنوان نقشه راهی در این خصوص عمل می کند. برای بررسی دقیق تر این موضوع به سراغ حجت الاسلام علی کشوری، دبیر شورای راهبردی الگوی پیشرفت اسلامی رفتم تا ضمن تبیین بهتر الگوی پیشرفت اسلامی، نگاه این الگو را در خصوص برنامه ششم توسعه به عنوان نمونه ای در برنامه ریزی کلان کشور مورد ارزیابی قرار دهیم. متن زیر مشروح مصاحبه مهر با حجت الاسلام کشوری است:

|| به عنوان مقدمه برای ورود به بحث توضیح دهید که تاکنون برای تولید الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت توسط شما چه اقداماتی انجام شده است؟

من برای ورود به بحث یک مقدمه ای را در مورد اولین نقشه راه تولید الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت ارائه می کنم. اصطلاح الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت اولین بار به صورت عمومی در سال ۸۵ در دانشگاه سمنان مطرح شد ولی مباحثات مربوط به اداره جامعه با نگاه دینی از اول انقلاب اسلامی در فضای گفتگمانی مطرح بوده است. در آن مباحثات که با نگاه اداره جامعه بر اساس دین بود، بیشتر بحث های بخشی مطرح می شده است. مثلا در همان اوایل انقلاب وقتی مسئله تعاونی ها به تصویب مجلس رسید، جریان هایی در قم اعتراض کردند که مسئله تعاونی ها با دین نسبتی ندارد. موضوع تعاونی ها پیشنهادی برای ساماندهی بخش اقتصاد کشور بود. چون اوایل انقلاب هم فضای تفکرات چپ حاکم بوده بالاخره این تصویب می شود. ولی این اعتراض بخشی مثلا در مورد حوزه تعاونی هیچ وقت به این مسئله منجر نشد که مثلا جریان هایی بیایند و کل فضای الگوهای غربی را به چالش بکشند و همیشه اعتراض ها به صورت بخشی بوده است.

البته بنده در حوزه کاربردی این مسئله را مثال می زنم و گرنه از دهه ۴۰ به این طرف جریان علامه طباطبایی و شاگردان ایشان را می بینید که مبانی مارکسیستی را به چالش می کشند و همه ابعاد نظری آن را نقد می کنند که مثلا ثمره آن کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی و شرح شهید مطهری در این خصوص است. با اینکه مقاله ششم این کتاب مربوط به اجتماعیات و اعتبارات است ولی ما این فضای نقد نظری را به فضای کاربردی که بر اساس آن تفکر مارکسیستی تئوریزه شده بود و بعد وارد کشور شده بود، تعمیم ندادیم.

در واقع ما تا قبل از سال ۸۵ هر وقت وارد نقد حوزه های کاربردی غرب شدیم به صورت بخشی ورود پیدا کرده ایم. ولی از سال ۸۵ با طرح اصطلاح الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت تقریبا فضا آماده شد تا به صورت همه جانبه و نظام مند الگوهای غربی به چالش کشیده شوند.

ما از اصطلاح الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت این مطلب را متوجه می شویم که انقلاب به جمع بندی رسیده که در همه حوزه ها الگوهای غربی جامعه اسلامی را به چالش کشیده است. شما در گفتمان انقلاب با این تعریف روبرو هستید که الگوی پیشرفت یعنی نقشه جامع اداره کشور.



ما وقتی داریم در خصوص الگوی پیشرفت اسلامی صحبت می کنیم فقط راجع به بخش اقتصاد نیست. انقلاب و فکر آن به این ظرفیت رسیده که بیاید و در همه حوزه ها حرف خود را مطرح کند.

مجموعه کار گروه پژوهشی ما از اواسط دهه ۷۰ شمسی درگیر نقد بخشی تئوری های کاربردی غرب شده است. به خاطر دارم که ما در آن مقطع بر مسئله ثروت های بادآورده و فسادهای اقتصادی که در دوره سازندگی اتفاق افتاد، حساس شده بودیم.

به صورت طبیعی در آغاز دوره پژوهش این سوال برای ما مطرح شد که چرا باید انقلاب اسلامی در حوزه اقتصادی به این بلیه ها و فسادها دچار شود؟

کارهای پژوهشی ما با یک سوال آغاز شد که انقلاب اسلامی در آینده با چه آسیب هایی روبرو خواهد بود؟ در همان سال ها جمع بندی پژوهشی ما به این نتیجه منتج شد که مهمترین مشکل انقلاب اسلامی نداشتن الگوهای اسلامی است و در پایان سال ۹۰ ما به یک الگوی خاصی برای اداره جامعه رسیدیم که این را ذیل نظریه پردازش موضوعات جهت ساز شرح دادیم.

بنابراین بنده وقتی در مورد اولین نقشه راه تولید الگوی اسلامی اسلامی پیشرفت صحبت می کنم مراد من حدود صد بسته بحث است که چگونگی اداره جامعه با نگاه دینی را در بخش های مختلف توضیح می دهد.

البته تبیین اداره جامعه با نگاه دینی شاید نیاز به هزار بسته بحث داشته باشد. اما به نظر من اولین نقشه راه الگوی پیشرفت اسلامی فعلا تفصیلی ترین سندی است که در این موضوع وجود دارد.

نکته دوم اینکه بعد از سال ۹۰ ما چند مسئله را در دستور کار قرار دادیم که در واقع این کارها به پرورش الگوی پیشرفت اسلامی در کشور منجر می شود.

یکی این بود که در مرحله پرورش الگوی پیشرفت اسلامی یعنی بعد از آن مرحله پژوهش ۱۵ ساله، داریم با نگاه الگوی پیشرفت نمونه سازی می کنیم. نمونه سازی یعنی اینکه یک موضوع عینی را در جامعه بر اساس مفاهیم الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، از حوزه نظری تا حوزه کاربردی تحلیل می کنیم. مطالبی که برای تحلیل یک موضوع لازم است بر اساس مفاهیم نقشه راه تدوین می کنیم.

|| مسئله ورود شما به برنامه ششم نیز از زاویه دید نمونه سازی بوده است؟

نیروهای انقلاب به یک آفت مبتلا هستند و این آفت این است که مباحث آنها به حوزه کاربرد نمی رسد و به نوعی

کلی گویی مبتلا می شوند

بله. ما چرا به مسئله برنامه ششم ورود پیدا کرده ایم و پیوست الگوی پیشرفت اسلامی را برای برنامه ششم مطرح کردیم برای اینکه می خواستیم با نگاه الگوی پیشرفت نمونه سازی کنیم. نیروهای انقلاب به یک آفت مبتلا هستند و این آفت این است که مباحث آنها به حوزه کاربرد نمی رسد و به نوعی کلی گویی مبتلا می شوند. هم دوستان طلبه ما در قم به این آفت مبتلا هستند و هم برخی دیگر از نیروهای انقلاب که در کسوت دانشگاهی هستند. همه کلمه حقی را مطرح می کنند و می گویند که الگوی غربی کارآمد نیست ولی مثلا کتاب آنها را که در نقد تئوری های غربی مطالعه می کنید می بینید که به مدل جایگزین نمی رسند.

معنای این سخن این است که اگر شما بر اساس مبانی نظری خود نمونه سازی نکنید، نقد نظری به تفکر طرف مقابل می زنید اما در عرصه عمل کماکان آن تفکر باقی می ماند. لذا ما برای عبور از این آفت که سال ها آن را با تلخی هم لمس کرده بودیم یک کار قابل توجهی را سعی می کنیم در حوزه نمونه سازی انجام دهیم.

|| در حوزه برنامه ششم دقیقا چه کاری بر اساس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت صورت گرفته است؟ آیا در حوزه های دیگری نیز این نمونه سازی را پیگیری کرده اید؟

ما از ابتدای سال ۹۴ یک سوال را مطرح کردیم و داریم به آن یک سوال جواب می دهیم که الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت چه برنامه ای برای برنامه ششم کشور دارد؟ در واقع داریم در این حوزه خاص نمونه سازی می کنیم. تا پایان سال ۹۴ این موضوع محوری ما بود. چون اولین نمونه سازی ما هم بود آن را محور فعالیت هایمان قرار دادیم و سعی کردیم روی آن تمرکز خاصی داشته باشیم. ولی از ابتدای سال ۹۵ موضوع دیگری هم به عنوان نمونه سازی دوم به آن اضافه کردیم و آن تحلیل مدیریت شهری با نگاه الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت است که به نظر آن موضوع به امنیت ملی کشور ربط دارد. اگر ما به مدل جدیدی از مدیریت شهری دست پیدا نکنیم، سکولاریسم در جامعه ما نهادینه می شود و معنای آن این است که انگیزه هایی که تا به حال کشور ما را حفظ کرده اند به صورت حداقلی در می آیند. حساسیت بنده در حوزه مدیریت شهری با نگاه الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت هم این است که نحوه فعلی مدیریت شهری زیرساخت های امنیت ملی را به چالش می کشد.

ما مهمترین عامل امنیت ملی را نگاه های همسویی مردم با انقلاب اسلامی می دانیم. چه چیزی این نگاه های همسو را به چالش می کشد؟ به نظر من موضوع اصلی، نحوه مدیریت شهری ماست. مدیریت شهری ما یک آفت مهمی ایجاد می کند و آن اینکه نحوه تامین نیازهای اصلی خانوار را به شکلی مدیریت می کند که اعضای خانواده برای تامین نیاز مجبورند مکرر از هم جدا بشوند. ما چهار سید نیاز اصلی داریم که شامل نیازهای روزمره، تفریحی، شغلی و تحصیلی است.

اگر شما برای هر خانواده ایرانی این چهار نیاز اصلی را در نظر بگیرید، مدیریت شهری ما این چهار سید نیاز را به نحوی تامین می کند که افراد برای رفع هر یک از این نیازها مجبور است از محیط خانه به صورت طولانی مدت دور شوند و ارتباط اعضای خانواده کم رنگ می شود. مثلا گسترش پدیده هایپرمارک و مدل tod در حوزه شهرسازی



یاد دارم که در مناظرات ریاست جمهوری سال ۹۲ آقای عارف به آقای حدادعادل اشکال کرد که اگر شما با برنامه چهارم مخالف بودید چرا در آن تغییری ایجاد نکردید؟ چرا دوستان تغییری در برنامه ایجاد نکردند؟ چون دوستان انقلاب بیشتر در حوزه نظری ورود می کنند و مبانی غربی را نقد می کنند. ناظر به این آفت اگر شما این ۵ ساختار بحثی را مرور کنید درک شما در مورد الگوی پیشرفت اسلامی اجرایی تر می شود. ما باید طوری وارد حوزه نقد شویم که بتوانیم بعداً مدل جایگزین ارائه کنیم. به نظر من این ۵ ساختار به این هدف دست پیدا می کنیم.

ساختار اول: نقد نظام برنامه ریزی کشور

نقد نظام برنامه ریزی کشور است. ما از سال ۱۳۳۷ تا الان ۶۸ سال سابقه برنامه ریزی داریم. این چند دهه برنامه ریزی در کشور چه معایبی دارد؟ این باید مورد بحث قرار گیرد

ساختار اولی که مرور آن را برای کسانی که می خواهند وارد الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت بشوند، لازم می دانیم، نقد نظام برنامه ریزی کشور است. ما از سال ۱۳۳۷ تا الان ۶۸ سال سابقه برنامه ریزی داریم. این چند دهه برنامه ریزی در کشور چه معایبی دارد؟ این باید مورد بحث قرار گیرد. در همه جلسات از جناب آقای نوبخت به خاطر صداقت و صراحت ایشان در نقد نظام برنامه ریزی کشور تشکر کردم. آقای نوبخت یک اعتراف تاریخی کردند و گفتند ما ده برنامه توسعه در کشور نوشتیم ولی به اهداف توسعه دست پیدا نکردیم. یعنی در حقیقت به ناکارآمدی توسعه غربی در ایران اعتراف کرده اند.

چند دهه است که داریم با مدل های مختلف برنامه ریزی می کنیم اما نظام برنامه ریزی کشور نتوانسته حتی اهداف توسعه را محقق کند. چرایی این اتفاق باید بررسی شود. لذا این عنوان ساختار مباحث ماست که چرا نظام برنامه ریزی در ایران ناکارآمد است؟ یک جا بین ما و جریان توسعه گرا اشتراک است و آن هم این است که هر دو اجماع داریم که نظام برنامه ریزی در ایران ناکارآمد است.

ساختار دوم: انتظار انقلاب اسلامی از حوزه برنامه ریزی

در ساختار دوم مباحث آدمیم انتظار انقلاب اسلامی را از حوزه برنامه ریزی تبیین کرده ایم. در ساختار قبل معایب نظام برنامه ریزی را گفتیم. در ساختار دوم موضوع بحث این است که انتظار انقلاب اسلامی از حوزه برنامه ریزی را به صورت تئوریک شرح دهیم. در این خصوص ما به دو بیان این را توضیح دادیم که مکمل هم هستند.

بیان اول این است که به نظر ما حوزه برنامه ریزی باید بتواند دولت سازی را بسط دهد. چون بر اساس فلسفه تاریخ انقلاب ما در مرحله سوم سیر تکاملی انقلاب یعنی مرحله دولت سازی هستیم. نظام برنامه ریزی کشور باید قدرت دولت سازی داشته باشد.

بیان دیگر برای تبیین انتظار انقلاب اسلامی از حوزه برنامه ریزی این است که گفتیم دولت سازی چیست؟ و مفهوم دولت سازی را بحث کردیم. به یک تعریفی رسیدیم که دولت سازی یعنی نظامات اجتماعی منتهی به هدایت. یعنی از نظر مفاهیم اولین نقشه راه تولید الگوی پیشرفت اسلامی، اداره جامعه هدایت بنیان است و ما اگر توانیم امر هدایت را فریه کنیم نمی توانیم جامعه را دینی اداره کنیم.

از منظر مفاهیم ما، بنیان اداره جامعه مفهوم هدایت است. هدایت یک موضوع است با سه محصول؛ محصول اول هدایت این است که سعادت اخروی فرد را تأمین بکند. ما نمی توانیم انتظار سعادت اخروی را داشته باشیم ولی در این دنیا اهل ضلالت باشیم. باید شاخصه های هدایت در ما وجود داشته باشد که نتیجه آن سعادت اخروی شود.

می کنید، آن وقت فردی که آرامش روحی و روانی او به چالش کشیده شده مشکل امنیتی و اجتماعی و اقتصادی و... درست می کند و ریشه آن فروپاشی نهاد خانواده است. به نظر من نمی توان بر سر منبر نشست و مردم را توصیه کرد که مثلاً با فرزند خود مهربان باشید و صرفاً توصیه های اخلاقی انجام داد.

وقتی اعضای خانواده فرصت ندارند در کنار یکدیگر باشند دیگر نوبت به عمل به توصیه های اخلاقی نمی رسد. چرا فرصت ندارد؟ ما ریشه این را در مدیریت شهری می دانیم. نمونه سازی دوم ما به صورت کاربردی در خصوص مدیریت شهری است که شهر را چگونه اداره کنیم که خانوار حفظ شود.

|| در نمونه سازی اول که مطرح کردید، الگوی پیشرفت مورد نظر شما چه پیشنهادی برای برنامه ششم کشور دارد؟

ما در قالب پنج ساختار بحثی به این سوال جواب دادیم؛ در واقع اگر کسی می خواهد فهم کند که برنامه ریزی کشور بر اساس الگوی پیشرفت اسلامی چگونه خواهد بود و چگونگی برنامه ریزی با نگاه الگوی پیشرفت اسلامی را درک کند به نظر من باید این ۵ ساختار بحثی را مرور کند. این ۵ ساختار بحثی کمک می کند که شما از کلی گویی نسبت به حوزه برنامه ریزی خارج شوید.

باز بنده اشاره می کنم به فصل تدوین برنامه چهارم کشور، که حتماً به یاد دارید که در آن ایام کتاب مبانی نظری برنامه چهارم کشور توسط آقای ستاری فر و دوستان ایشان نوشته شد. در آن کتاب در مبانی نظری، تعارض هایی با جهت گیری انقلاب دیده می شد. مثلاً یک بند آن این بود که در آنجا تقریباً با تصریح نوشته بودند که رهبران جمهوری اسلامی صحنه جهان را غیرواقعی ارزیابی می کنند. این حرف هم به نوعی در مذاکرات اخیر تلویحاً اشاره شد.

حالا که برجام اجرایی شده واضح شده که نگاه واقع بینانه آنها خیلی هم واقع بینانه نبود و واقعیت قضیه این است که ما بعد از برجام دو میلیارد دلار ضرر مالی کردیم. مشکل اول جریان توسعه گرا این نیست که آرمان ها را نمی تواند تحلیل کند بلکه مشکل اول آن این است که واقعیت ها را نمی تواند تحلیل کند که نمونه آن برجام است. آفتاب تابان برجام در حال سوزاندن تئوری های غرب در اذهان نخبگان و مردم است.

سند مبانی نظری برنامه چهارم وقتی نوشته شد، همه دوستان انقلاب به آن نقد نظری کردند ولی بحث ابجاست که خود برنامه چهارم کشور هیچ تغییری نکرد. بنده به

از این نمونه است. ممکن است مجتمع های اقتصادی قیمت تمام شده کالا را ارزان تر در اختیار خانوار قرار دهند ولی به دلیل بزرگی این مجتمع ها آنها را معمولاً در چند منطقه تنظیم می کنند و معنای آن این است که برای تأمین نیازهای خانوار مردم مجبورند وقت بیشتری را بگذارند.

بخش دیگر آن برای تأمین نیازهای تحصیلی است. الان در مدل فعلی آموزش و پرورش ما مدارس را در مناطق داریم تعریف می کنیم. با این بحث کیفیتی هم که برای مدارس مطرح شده و مدارس ما بعضاً در حوزه آموزش بی کیفیت شده اند، گاهی می بینید که محل تحصیل فرزند خانواده از محل زندگی آنها دور است. باز به بهانه تحصیل از خانواده فاصله می گیریم. همچنین به بهانه شغل این اتفاق می افتد و در نهایت هم به بهانه تفریح. وقتی خانواده ای برای تأمین سید نیازهای خود مجبور می شود چهار فرصت زمانی را هدر بدهد، فرصت زمانی خاص خانواده کجا می رود؟ اگر زمان ارتباط اعضای خانواده کاهش پیدا کرد مسئله تربیت به چالش کشیده می شود. در شهری مثل تهران بیش از پدر و مادر حوزه های دیگری بر نگرش های فرد تأثیر دارد.

پدر و مادر به دلیل کمبود وقت اصلاً فرصت تأثیرگذاری بر نگرش های فرزند خود را ندارند. در حوزه تأثیرگذاری بر نگرش ها و مسئله تربیت یک هرج و مرج اتفاق افتاده است. این است که ما عرض می کنیم مدیریت شهری در نهایت خودش به تغییر سبک زندگی و سکولاریسم منجر می شود.

|| ربط این مسئله به موضوع امنیت که به آن اشاره کردید، چیست؟

وقتی نگرش ها تغییر پیدا کرد یعنی مجموعه عواملی که بر نگرش و شکل گیری شخصیت متعدد شدند شما نمی توانید نگرش های پایدار و دائم و در راستای جهت گیری جامعه خودتان طراحی کنید. اگر مثلاً نسبت به اصل انقلاب اسلامی یک نگرش هایی ایجاد شد، چون داریم خانواده را با مدیریت شهری از محوریت شکل گیری به شخصیت خارج می کنیم، جریان های دیگری می آیند و مثلاً راجع به اصل انقلاب اسلامی و تغییر سبک زندگی و ده ها حوزه دیگر نگرش های جدید و خلاف اصول را جا می اندازند. پس بصورت بنیادین امنیت به چالش کشیده می شود.

من مثالی می زنم. مثلاً الان در شهر تهران ۳۸ درصد طلاق داریم. چرا نگاه دستگاه های امنیتی به مسئله طلاق امنیتی نیست؟ شما وقتی خانواده را دچار فروپاشی

تعادل اجتماعی تعریف می کند و هر امر ناهماهنگ با بخش اقتصاد، امر نامتوازن خواهد بود.

به عنوان مثال در همین مذاکرات برجام جریان توسعه گرا این را مطرح می کرد که سیاست خارجی ما ناهماهنگ با اقتصاد عمل می کند که اصطلاحی رسانه ای هم مطرح شده بود که تا الان اقتصاد ما به حوزه سیاست خارجی یارانه می داده است و از این به بعد باید حوزه سیاست خارجی به اقتصاد یارانه بدهد. این در واقع بیان عرفی همین عدم توازن اقتصادی است.

به عنوان مثال دیگر جریان توسعه گرا می گوید که بین تولید و محیط زیست ما عدم توازن وجود دارد. غرض تولید افزایش رفاه است ولی ما به نحوی داریم تولید جامعه را اداره می کنیم که محیط زیست را آلوده می کند و آلودگی محیط زیست یعنی به چالش کشیده شدن رفاه. پس تولید غیر پاک یک امر نامتوازن در جامعه ما خواهد بود.

حرف بنده این است که هر جا جریان توسعه گرا اصطلاح عدم توازن را استعمال می کند، مراد او امور نامتوازن و ناهماهنگ با بخش اقتصاد است. نگاه اقتصادی در جریان توسعه گرا یک عمومیتی دارد. حتی وقتی در مورد آموزش بحث می کنند به صراحت این سوال را مطرح می کنند که چرا نظام آموزشی ما قدرت ندارد کار آفرین تربیت کند؟ لذا در این نگاه همه بخش ها باید به نفع بخش اقتصاد تغییر بکنند.

اخیرا می گویند که بدون لیبرالیسم نمی توانیم به توسعه دست پیدا کنیم و با این بیانشان می خواهند بگویند که نظام حکومتی فعلی نامتناسب با بخش اقتصاد است و باید تغییر پیدا کند. در دوره اصلاحات این حرف ها را صریح تر می زدند و می گفتند نهادهای انتصابی و نهادهای انتخابی و دوگانه ای می خواستند بسازند که غرض آنها از این دوگانه، هماهنگ کردن سیستم حکومتی مترقی ما با بخش اقتصادی بود. جریان توسعه گرای حاضر نیز در روح مباحث خود به دنبال هماهنگ سازی بخش ها با اقتصاد هستند. ما مقابل این اصطلاح یک اصطلاحی تحت عنوان عدم توازن های فرهنگی را مطرح کردیم. تعریف ما از اصطلاح

نظامات اجتماعی منجر به هدایت معنا کردیم. چرا؟ چون به نظر ما اگر جامعه فقط بر مسئله هدایت تمرکز پیدا بکند بسیاری از مشکلات جامعه حل می شود.

اینکه انتظار انقلاب سلامی از حوزه برنامه ریزی چیست این است که ما در گام اول بحث داریم که انقلاب انتظار دارد، دولت سازی اسلامی بسط پیدا کند. آنچه می خواهم بر آن تاکید کنم این است که دولت سازی اسلامی یعنی نظامات اجتماعی منجر به هدایت.

بنابراین وقتی می گوییم نظام برنامه ریزی کشور باید تغییر کند مراد ما این است که برای زیرساخت های هدایت برنامه ریزی کنیم. در ساختار دوم ما به این نتیجه رسیدیم که نظام برنامه ریزی کشور باید قدرت دولت سازی اسلامی داشته باشد.

ساختار سوم: نقطه آغاز دولت سازی اسلامی کجاست؟

سوال سوم این است که اگر ما بخواهیم نظام سازی منتهی به هدایت داشته باشیم یا اگر بخواهیم دولت سازی اسلامی داشته باشیم دقیقا نقطه آغاز دولت سازی اسلامی کجاست؟ یا نظام سازی اجتماعی منجر به هدایت از کجا آغاز می شود؟

جریان توسعه گرا می گوید ما باید عدم توازن ها در کشور را برطرف بکنیم ولی مراد او از عدم توازن ها امور ناهماهنگ با بخش اقتصاد جامعه است. یعنی جریان توسعه گرا اقتصاد را محور تعادل اجتماعی تعریف می کند و هر امر ناهماهنگ با بخش اقتصاد، امر نامتوازن خواهد بود. جواب به این سوال ساختار سوم مباحث ماست، ما در ساختار سوم مطرح کردیم شناسایی و رفع عدم توازن های فرهنگی نقطه آغاز دولت سازی اسلامی است. این اصطلاح در مقایسه عدم توازن های اقتصادی که جریان توسعه گرا طرح کرده مطرح شده است. جریان توسعه گرا می گوید ما باید عدم توازن ها در کشور را برطرف بکنیم ولی مراد او از عدم توازن ها امور ناهماهنگ با بخش اقتصاد جامعه است. یعنی جریان توسعه گرا اقتصاد را محور

محصول دوم هدایت این است که آرامش فردی را تامین می کند. انسان هایی که نگاه سالمی به دنیا دارند آرامتر هستند. این میوه هدایت در عصر حاضر خیلی فایده دارد. بیماری عصر مدرن بیماری استرس است. خروجی مدرنیته این بوده که فرد را ناآرام تر از گذشته کرده است. ما به مسئله تامین آرامش فرد به عنوان یکی از شاخصه های رفاه نیاز داریم. به نظر ما با فریه شدن امر هدایت این میوه هم به دست می آید.

محصول سومی که از هدایت بنیانی به دست می آید این است که اگر یک جامعه ای از دیگران هدایت یافته تر باشد، دیگر یکسری از مسائل برای آن جامعه مطرح نیست تا به طبع آن مدیران جامعه بخواهند آن مسائل را حل و فصل کنند. مثلا جامعه هدایت یافته کمتر به مشکلات خانوادگی دچار می شوند. پس حکومت هم مجبور نیست برای دادگاه و مسائل اجتماعی ناشی از طلاق و فروپاشی خانواده ... هزینه ای کند.

همین الان در برنامه ششم یک سرفصل قابل توجهی از بودجه ها به مشکلات حاد اجتماعی اختصاص پیدا می کند که ریشه همه آنها هم متزلزل شدن نهاد خانواده است. هدایت در حوزه مسائل اقتصادی هم مطرح می شود. مثلا یکی از آثار هدایت گسترش وصف اشرار در جامعه است. فریه شدن امر هدایت در حوزه امنیت هم تاثیر می گذارد. نظریه بسیجی که امام خمینی(ره) در باب امنیت مطرح کردند الان کارآمدی خود را در منطقه نشان می دهد. اگر جامعه ایران به این میزان هدایت یافته نبودند ما نمی توانستیم تئوری بسیج را عملیاتی بکنیم.

بحث مفصلی داریم که فریه شدن هدایت در جامعه آثار اجتماعی دارد، به این معنا که بافت مبتلا به مدیران را به تدریج عوض می کند. یعنی مدیران یک حکومت در یک جامعه ضلالت یافته با یک مجموعه مسائل روبرو هستند و مسئله در جامعه هدایت یافته متفاوت می شود.

در اولین نقشه راه تولید الگوی پیشرفت اسلامی ما آمدم چونونگی تحقق این هدایت را در صد بسته بحثی شرح دادیم. همانطور که عرض کردم ما دولت سازی را به



عدم توازن های فرهنگی، امور ناهماهنگ با هدایت بنیان اداره کردن جامعه است. در واقع ما به هر امری که برای هدایت جامعه مضر باشد، اطلاق نامتوازن می کنیم و او را یک امر ناهماهنگ در حوزه اداره جامعه می شماریم. بنابراین نقطه آغاز دولت سازی اسلامی کشف عدم توازن های فرهنگی است.

مثلا یکی از زیرساخت های هدایت، دوران تربیت است. تربیت در نهاد خانواده اتفاق می افتد. یعنی اگر ما میوه های اجتماعی و فردی و اخروی هدایت را می خواهیم باید حتما دوران شکل گیری شخصیت و دوران تربیت را جدی بگیریم. اگر بخواهیم دوران تربیت را جدی بگیریم باید نهاد خانواده را جدی بگیریم. حال این سوال مطرح می شود که چه اموری با جدی گرفتن نهاد خانواده در تعارض است؟ به عنوان مثال برابر بودن قوانین اشتغال بانوان با قوانین اشتغال آقایان یک امر نامتوازن محسوب می شود. یعنی اگر زن ها با به پای مردها در جامعه کار نکنند، نهاد خانواده تضعیف می شود. پس قطعا ما به اصلاح قوانین اشتغال بانوان در جمهوری اسلامی نیاز داریم. عدم توجه به اصلاح قوانین اشتغال در حوزه بانوان منجر به تضعیف نهاد خانواده و آسیب زدن به آرامش بانوان ما می شود. این یک امر نامتوازن بر اساس تعریف الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت است. آنها عدم توازن را با رویکرد توسعه معنا می کنند. ما نیامدیم بگویم که زیرساخت اداره جامعه فرهنگ است. بلکه ما مطرح کردیم که زیرساخت اداره جامعه توجه به فرایند هدایت است. نتیجه توجه جدی به فرایند هدایت در اداره جامعه اصلاح فرهنگ خواهد بود. یعنی اصلاح فرهنگ میوه توجه به فرایند هدایت است. البته بعضی از بزرگان ما وقتی کلمه فرهنگ را استعمال می کنند آن را مترادف با هدایت در نظر می گیرند پس اگر ما بتوانیم عدم توازن های فرهنگی را کشف و رفع کنیم در واقع دولت سازی را بسط داده ایم. در واقع توانسته ایم امر هدایت را فربه کنیم.

|| بر اساس این ساختاری که توضیح دادیم چگونه عدم توازن های فرهنگی را شناسایی و رفع می کنیم؟

ساختار چهارم: چگونگی شناسایی و رفع عدم توازن های فرهنگی

به لحاظ جامعه شناسی دو دیدگاه در این خصوص مطرح است؛ یک دیدگاه با اتکا به تجربیات خود این کار را می کند که معمولا در میان نمایندگان مجلس خیلی شیوع دارد. یعنی فردی سال ها مثلا در حوزه خانواده کار کرده است و یک مسئله ای را در این حوزه بصورت تجربی لمس کرده و تجربه خود را تبدیل به قانون می کند. ما به این روال نقد داریم چون اگر به این روش عمل کنیم تجربه قانون گذار به وسیله قانون به افراد جامعه انتقال پیدا نمی کند و آن قانون قابلیت تفاهم پیدا نمی کند و به سرنوشت عدم اجرا مبتلا می شود.

نباید تصور کنیم که اگر امری تبدیل به قانون شد حتما در جامعه اجرایی می شود. امری که تبدیل به قانون می شود، باید نظریه پشتیبان داشته باشد که بتواند از قانون دفاع تئوریک بکند. ما قانون بد را قانونی می دانیم که نظریه پشتیبان نداشته باشد. ما آمدیم در پیوست الگوی پیشرفت برای برنامه ششم از این بحث دفاع کردیم که شناسایی و رفع عدم توازن های فرهنگی باید ذیل نظریات بخشی الگوی پیشرفت اتفاق بیفتد.

اگر نخیه و مدیر ما دقیقا بخواهد بداند که نظریات الگوی پیشرفت چه نظریات مادر و چه نظریات بخشی آن، کجا ورود پیدا می کنند و بر اداره جامعه تاثیر می گذارند، شناسایی و رفع عدم توازن های فرهنگی نقش خود را نشان می دهد. یعنی در حوزه تصمیم سازی به محوریت کشف و رفع عدم توازن های فرهنگی، شما می توانید

کارکرد نظریات بخشی الگوی پیشرفت را حس کنید.

چهار نظریه از نظریات بخشی الگوی پیشرفت

چون پیوست الگوی پیشرفت یک نمونه سازی محدود بود از نظریات مطرح در اولین نقشه راه تولید الگوی پیشرفت اسلامی چهار نظریه را از نظریات بخشی الگوی پیشرفت استفاده کردیم تا از آنها برای کشف و رفع عدم توازن های فرهنگی استفاده کنیم. مثلا برای کشف و رفع عدم توازن های فرهنگی در مورد ترجمه زبانی از علم، آمدیم از نظریه بانک سوالات جهت ساز استفاده کردیم. این نظریه به شما توضیح می دهد چگونه عدم توازن های فرهنگی در حوزه پایان نامه ها را مدیریت کنید.

۱- نظریه بانک سوالات جهت ساز

ما با یک عدم توازن فرهنگی حاد در حوزه علمی کشور مواجه هستیم که از یک طرف می دانیم که کشور را باید علمی اداره کنیم. از طرف دیگر در اکثر پایان نامه هایی که نوشته شده آمده برای رفع عدم توازن های اقتصادی راه حل ارائه داده است. ما به صورت مبنایی به دنبال عدم توازن ها فرهنگی و رفع آنها هستیم. لذا اینکه پایان نامه های ما نمی توانند عدم توازن های فرهنگی را توضیح بدهند و در مورد رفع آن بحث کنند خود یک عدم توازن است.

سعی کردیم این مشکل را حل کنیم. به این شکل که آمدیم ۲۴۳ مادر سوال را ناظر به عدم توازن های فرهنگی تشریح کردیم که اگر این سوالات در دانشگاه های ما تشریح شود خود این تبیین سوال باعث می شود که ظرفیت علمی موجود دانشگاه های ما برای ارائه راه حل فعال شوند.

یک اتفاق فراتر از نوشتن پایان نامه و کشف راه حل برای سوالات فعلی به دست می آید، چون سوال مشخص و روشن روی زمین وجود دارد، حتی می تواند زمینه فهم نظریه علم دینی را برای دوستان دانشگاهی ما تبیین کند. چون به اصطلاح لاکاتوش، هسته های سخت علمی وقتی نتوانند جواب یک سوال را بدهند مورد ترمیم واقع می شوند. پس بنابراین سوالاتی که ما مطرح کردیم هم منجر به این می شود که با ظرفیت علمی موجود بسیجی برای حل این سوالات ایجاد شود و هم باعث می شود زمینه برای کارهای بلند مدت آماده شود. ما از نظریه بانک سوالات جهت ساز برای کشف و رفع عدم توازن های فرهنگی حوزه علم استفاده کردیم. مشخصا وقتی می گویم که کشور به آفت ترجمه گرایی مبتلا شده، مراد این است که تئوری های غربی قدرت تبیین، کشف و رفع عدم توازن های فرهنگی را ندارند. این یک آفت برای حوزه علمی ما محسوب می شود که نمی توانند مسائل بومی مردم را تحلیل کنند.



۲- نظریه پیشگیری بنیادین اسلامی از جرم

از نظریه پیشگیری بنیادین اسلامی از جرم برای کشف و رفع عدم توازن های فرهنگی حوزه قضایی استفاده کردیم. ما سالانه ۱۵ میلیون خدمت قضایی انجام می دهیم. معنای آن این است که آمار جرم در جامعه ما بالاست. پس مسئله پیشگیری از جرم یک مسئله حیاتی در جامعه ماست و باید آن را رفع کنیم. برای پیشگیری از جرم و امور نامتوازن با این مسئله حیاتی، الان در کشور ما سه نظریه مطرح است. دوستان نیروی انتظامی از نظریه پیشگیری محیطی استفاده می کنند. که این نظریه منجر به کنترل جرم نخواهد شد بلکه منجر به تغییر بافت جرم می شود. نظریه پیشگیری ساختاری هم در کشور ما طرفدارانی دارد که نتیجه آن تشکیل شورای عالی پیشگیری از جرم شد. بعد از سال ها معطلی در مجمع تشخیص تبدیل به قانون شد و آخرین خبرها حاکی از این دارد که جناب آقای رئیس جمهور نامه ای به مقام معظم رهبری نوشتند و به این مضمون گفتند که این قانون اجرایی نمی شود. به هر حال این نظریه طرفدارانی دارد.

تئوری دیگر در این خصوص، نظریه پیشگیری توسعه ای

برای رفع این عدم توازن دو راه حل در جامعه ما مطرح شده است؛ عده ای گفته اند از تغییر معادلات علمی باید کار را شروع کرد. لذا گفته اند ما به روش تحقیق جدید نیاز داریم و به فلسفه علم جدید و فلسفه های مضاف جدید احتیاج داریم و یک مسیر طولانی را تعریف کردند که اگر این مسیر طولانی طی بشود بعدا پایان نامه های ما هم ناظر به مسائل فرهنگی و کشف عدم توازن های فرهنگی نوشته خواهد شد.

این نظریه چندین اشکال دارد و مهمترین اشکال آن این است که فعلا ما نمی توانیم در کوتاه مدت راه حلی برای رفع عدم توازن های فرهنگی ارائه دهیم. وقتی یک نظریه ای نتواند پشتیبانی علمی برای خود تامین کند عمر آن کوتاه می شود. مثلا دولت سازی اسلامی که به دنبال رفع عدم توازن های فرهنگی است، اگر پشتوانه علمی پیدا نکند متوقف می شود.

از یک طرف مسیری که دوستان پیشنهاد می کنند، یک مسیر طولانی مدت برای ایجاد علم دینی است و از طرف دیگر ما همین الان کشف و رفع عدم توازن های فرهنگی را نیاز داریم. ما آمدیم در نظریه بانک سوالات جهت ساز

و تربیت جامعه خواهد بود. ناظر بر این ملاحظه ما نظریه بنگاه های وقف محور را مطرح کردیم که می گوید به محوریت تحریک اشاره هم می توان جمع سرمایه کرد.

آیا می شود این تجمیع سرمایه را به بخش های دیگر تسری داد؟

به نظر ما می شود. مثلاً نظریه بنگاه های وقف محور می تواند در عرض ده سال مشکل مسکن را حل کند چون مزیت وقف بیشتر در حوزه املاک است. وقتی کالای مورد نظر ما به صورت ارزان قیمت ولو در بخشی از حوزه ها، در اختیار مردم قرار گرفت، این امر انگیزه می سازد برای اینکه تعمیم پیدا کند.

آدام اسمیت و کینز که متاسفانه نظریات آنها در بعضی از نهادهای جمهوری اسلامی منبای تصمیم گیری است، همه یک دروغ بزرگ گفتند و آن این است که نمی شود با توسعه اخلاق جامعه را اداره کرد و تولید ثروت کرد. مزیت نظریه بنگاه های وقف محور حتی نسبت به نظر مرحوم صدر این است که از بنیاد نظام سرمایه داری را به چالش می کشد.

در مجموع این چهار نظریه کمک می کند به شناسایی و رفع عدم توازن های فرهنگی که عبارتند از نظریه بنگاه های وقف محور، نظریه بهبود مستمر فضاهای حاکم بر نهادهای متکفل تربیت، نظریه پیشگیری بنیادین اسلامی از جرم، نظریه بانک سولات جهت ساز. به این صورت کارآمدی الگوی پیشرفت برای اداره جامعه در ساختار جامعه ملموس می شود یعنی از آن نگاه های نظری از ساختار چهارم به بعد فاصله می گیریم.

ساختار پنجم: بحث در مورد عدم توازن های فرهنگی حاد کشور

در ساختار پنجم آمدم عدم توازن های فرهنگی حاد کشور را مورد بحث قرار دادیم. چون مبتنی بر این نظریات و مباحث دیگری که در نقشه راه مطرح است با مسائل زیادی روبرو هستیم که ما اولویت دار ها را انتخاب کردیم. در متن احکامی که به مجلس پیشنهاد دادیم در مورد هفت تا از عدم توازن اولویت دار بحث کردیم.

من اگر یکی از اینها را بخواهم توضیح دهم این است که یکی از عدم توازن های مرتبط با مسئله تربیت همین قانون اشتغال بانوان است که ما پیشنهاد دادیم سازمان مدیریت و برنامه ریزی کشور تا پایان سال اول برنامه ششم لایحه قانون جدید اشتغال بانوان را به مجلس بیاورد.

این پنج ساختار بحث در واقع کمک می کند که نگاه الگوی پیشرفت اسلامی برای برنامه ششم تبیین شود. حالا اگر بتوانیم کاری کنیم که این در مجلس شورای اسلامی به تصویب برسد، توانسته ایم قانون های مبتنی بر پیشرفت اسلامی را هم برای اولین بار بصورت تجمیع شده داشته باشیم. چون این هفت قانون ذیل یک ماده واحده ای تعریف می شود که تثبیت رویکرد الگوی پیشرفت اسلامی در نظام برنامه ریزی کشور است.

اگر تصویب هم نشود ما توانستیم برای اولین بار یک تصویر روشنی از نحوه برنامه ریزی با نگاه الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را توضیح دهیم که ویژگی این پیوست این است که هم لایه مبانی نظری مفصلی دارد و هم تا لایه کاربرد داری حکم و برنامه هم شده است.

لازم است در پایان عرض کنم من نسبت به برنامه ششم نگرانی های زیادی دارم ولی مهمترین نگرانی من مسئله تراریخته هاست که به نظر بنده خطرناک ترین حکم توسعه ای در هفتاد سال اخیر است که حتی از حکم کنترل جمعیت هم برای آینده کشور خطرناک تر است. حکم کنترل جمعیت جمعیت های آینده را به چالش کشید ولی مسئله تراریخته ها سلامت جمعیت فعلی را به چالش می کشد.

سرمایه از منظر اسلام، مدل تشکیل سرمایه در نظام سرمایه داری را به چالش کشیدیم. همانظوری که از عنوان نظریه ما بر می آید ما گفتیم که در جامعه می توان با محوریت بخش وقف یکسری بنگاه های اقتصادی را ایجاد کرد.

می دانیم که هزینه تمام شده کالاها در بخش اقتصادی از سه محور افزایش پیدا می کند؛ هزینه بخش تولید، هزینه بخش توزیع و تبلیغات و سوم سود سرمایه دار است. سود سرمایه دار به هزینه تمام شده اضافه می شود. ما گفتیم که فعلاً با آن دو هزینه کاری نداریم و در گام اول نمی خواهیم مدل تولید و نحوه توزیع و تبلیغات را به هم بنیمیم. مرحوم صدر در مباحث خود می گویند که ما مالکیت را از تولید کننده محصول مستقیماً به مصرف کننده انتقال دهیم و این وسط کسی نباید مالک کالا شود. مرحوم صدر مالکیت کالا را برای توزیع کننده یا دلال ها حرام کردند و از این طریق خواستند که قیمت تمام شده کالا را کاهش دهند. ما با مرحوم آقای صدر در اینجا اختلاف داریم. نیامدیم ابتدا از مدیریت بخش توزیع کار را شروع کنیم، ما آمدم گفتیم که سرمایه تشکیل دهنده بنگاه ها را به هر میزانی که بتوانیم از بخش وقف تأمین بکنیم. لذا به همان میزان قیمت کالاهای تمام شده کاهش پیدا می کند و سود سرمایه دار را حذف کردیم.

چرا نقطه شروع را حذف سود سرمایه دار می دانید؟

رای اینکه آثار تربیتی حوزه اقتصاد برای ما خیلی مهم است. اساساً یک رویکردی در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت است که وقتی می خواهد یک مسئله را ارزیابی کند بررسی می کند که مثلاً این مسئله اقتصادی آیا اثر تربیتی سوء دارد یا ندارد؟ به نظر ما اثر تربیتی یک شاخص برای ارزیابی این است که یک نظریه را برای اداره جامعه بپذیریم یا نپذیریم. اگر یک مسئله یا طرحی در حوزه اقتصاد یک اثر سوء تربیتی داشت ما می توانیم به ملاحظه آن اثر سوء تربیتی کل طرح را به چالش بکشیم.

حذف سود سرمایه دار روی کالا چه اثر تربیتی دارد؟

وقتی می گویند که ما مدل تشکیل سرمایه خود را به محوریت بخش وقف انجام می دهیم، مشخص است که کاملاً بخش وقف بر منبای تحریک اشاره اتفاق می افتد. لذا شما اگر بخش وقف را زیر ساخت تشکیل سرمایه قرار دهید هم کار اقتصادی کردید و هم آثار تربیتی اشاره را در جامعه گسترش داده اید. در واقع نظریه مرفقی وقف می گوید که اشاره نه تنها سود فردی و اخروی دارد بلکه سود اجتماعی و اقتصادی هم دارد.

نظریه وقف نظریات اقتصادی کلاسیک و نئوکلاسیک از آدام اسمیت به این طرف را به چالش می کشد. می گویند فضائل فردی و رذائل اجتماعی. هم کینز این حرف را زده و هم آدام اسمیت و همه اینها به نوعی گفته اند که اگر جامعه ای حریص نباشد تولید ثروت در آن اتفاق نمی افتد. آمدند این تحریک حرص را تبدیل به بانک ها کردند بانک ها به شما وعده سود می دهند و سرمایه شما را تجمیع می کنند. درست است که بانک ها تجمیع سرمایه می کنند ولی دارند حرص جامعه را تحریک می کنند و ما در جامعه اسلامی به عنوان یک امر متقن داریم که حرص، پایه دوم کفر است.

سه چیز ریشه کفر اند و اگر ما اجازه دادیم که این سه چیز محقق شود هدایت جامعه به چالش کشده می شود و جامعه کافر می شود؛ ریشه اول کبر، ریشه دوم حرص و ریشه سوم حسد است. وقتی دانا و در مقیاس بزرگ در ذهن مردم القا می شود که پول خود را به بانک ها بیاورند و سود بیشتری بگیرند، نتیجه آن حرص خواهد بود. تجمیع سرمایه به قیمت وارد کردن ضربه سنگین به اخلاق

است. یک طرفداری هایی هم از نظریه پیشگیری کیفری می شود که طرفدار جدی ای ندارد. ما در مقابل این چهار نظریه که در حوزه پیشگیری از جرم مطرح است نظریه پیشگیری بنیادین اسلامی از جرم را مطرح کردیم که کمک می کند عدم توازن های فرهنگی مرتبط با مسائل قضایی را حل کند. در واقع مثل بقیه مسائل که در جامعه به وجود می آید و ریشه آن به نگرش های غلط برمی گردد، ریشه جرم هم همین است.

چگونه باید امور منجر به نگرش های ایجاد کننده جرم را شناسایی کنیم؟

این را در نظریه پیشگیری بنیادین اسلامی از جرم شرح دادیم که در نهایت اگر قوه قضائیه بر این مبنا عمل کند، بخش تصمیم سازی قوه قضائیه ارتقا پیدا می کند. ولی روح بحث این است که ما به تبع تفکر انبیا در این نظریه آمدم با بنیادهای ایجاد جرم مقابله کنیم. یعنی به نوعی به دنبال تحقق تزکیه در مقیاس یک تمدن و یک جامعه هستیم. شاید تا کنون وقتی در مورد تزکیه حرف می زنیم در مقیاس یک فرد صحبت شده است. ما در نظریه پیشگیری بنیادین اسلامی از جرم تزکیه را در مقیاس یک تمدن و جامعه تئوریزه کردیم.

۳- نظریه بهبود مستمر فضای حاکم بر نهادهای متکفل تربیت

نظریه سومی که ما در این پیوست استفاده کردیم این است که به سمتی رفتیم که امور نامتوازن با مسئله تربیت را شناسایی بکنیم. لذا به نظریه بهبود مستمر فضای حاکم بر نهادهای متکفل تربیت پرداختیم. ما عمداً در نامگذاری نظریه تربیتی نقشه راه، نام نظریه را شبیه نظریه بهبود مستمر به فضای حاکم بر کسب و کار انتخاب کردیم و خواستیم در نامگذاری این مسئله را القا کنیم که از نظر الگوی پیشرفت اسلامی نهادهای متکفل تربیت سلول های اولیه جامعه محسوب می شوند. بر خلاف جریان توسعه غربی که فضای کسب و کار را سلول اولیه جامعه تعریف می کند. اگر ما بخواهیم نهادهای متکفل تربیت را که عمدتاً نهاد خانواده است فربه کنیم، چگونگی این را در این نظریه شرح دادیم.

۴- نظریه بنگاه های وقف محور

نظریه آخری که ما در پیوست الگوی پیشرفت اسلامی برای برنامه ششم از آن برای رفع عدم توازن ها استفاده کردیم، نظریه بنگاه های وقف محور است. این نظریه می تواند برای ناکارآمدی های حوزه اقتصاد بسیار مفید باشد. ما در نظریه بنگاه های وقف محور آمدم در گام اول نحوه تشکیل سرمایه در نظام سرمایه داری را به چالش کشیدیم. الان زیاد نقد به نظام سرمایه داری وارد می شود و مثلاً می گویند در نظام سرمایه داری عدالت وجود ندارد یا خانواده به فروپاشی کشیده می شود. ولی این نحوه نقدها به نظر من به تغییر نظام سرمایه داری منجر نمی شود.

ما نقاطی را از نظام سرمایه داری به چالش کشیدیم که اگر آن نقاط به چالش کشیده شود در عمل هم نظام سرمایه داری با شکست روبرو می شود. یکی از آن نقاط مدل تشکیل سرمایه در نظام سرمایه داری است. شما می خواهید یک ساختمان فکری را به چالش بکشید برای این کار که از جهاتی شبیه به تخریب ساختمان است، اگر دو یا سه نقطه را به چالش بکشیم منجر به تخریب کل ساختمان می شود. شبیه به این مثال به نظر می رسد اگر سه نقطه از نظام سرمایه داری را به چالش بکشیم کل دستگاه نظام سرمایه داری به چالش کشیده خواهد شد.

یکی از این نقاط، مدل تشکیل سرمایه است. یکی دیگر از این نقاط مفهوم تعادل حول اقتصاد است. حالا در نظریه بنگاه های وقف محور ما آمدم با ارائه مدل تشکیل

در گفتگو با مهر عنوان شد:

مشابهت تشیع انگلیسی و اسلام داعشی/ معرفی جریان شبه تکفیری در شیعه

عباس بنشاسته



جریان موسوم به تشیع انگلیسی از جمله جریان‌های افراط‌گرا و انحرافی شیعه است. این جریان طی سال‌های اخیر با تفرقه افکنی در جهان اسلام به وسیله توهین به مقدسات اهل سنت و همچنین وهن تشیع به وسیله ترویج قمه زنی و عزاداری های موهن، اقدامات تخریبی زیادی را علیه تشیع اصیل سامان داده است. رهبر معظم انقلاب در چند سال گذشته با اشاره به تهدیدات این جریان فرمودند: «آن تسنی که آمریکا از آن حمایت کند و آن تشیعی که از مرکز لندن صادر شود به دنیا، اینها مثل هم هستند. هر دو برادران شیطان هستند و هر دو عوامل آمریکا و غرب و استکبار هستند». از این حیث بازخوانی ماهیت این جریان و احصای مختصات آن لازم به نظر می‌رسد. برای این منظور گفتگویی با صالح قاسمی نویسنده کتاب «مرجعیت موروثی یا تشیع انگلیسی» ترتیب دادیم که مشروح آن را در ادامه می‌خوانید:

معرفی بخش های کتاب «مرجعیت موروثی یا تشیع انگلیسی»

صالح قاسمی در مورد معرفی کتاب خود گفت: کتاب «مرجعیت موروثی یا تشیع انگلیسی» به جریان افراط‌گرایی شیعی می‌پردازد که از زبان رهبر انقلاب تحت عنوان تشیع انگلیسی نامیده شده است. این کتاب به بخش داخلی و طیف خارج نشین این جریان پرداخته است. به طور کلی تاریخچه جریان شیرازی ها، ماهیت و مختصات فکری و کارکرد آنها از جمله موضوعاتی است که در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته است. این کتاب در همین مدت به چاپ سوم رسیده و مورد استقبال عمومی قرار گرفته است.

وی ادامه داد: این کتاب به مطالبی همچون؛ شناخت تاریخچه شیرازی ها مانند مرحوم سید مهدی شیرازی پدر این آقایان مشهور به شیرازی، شناخت فرزند ارشد این خانواده به نام سیدمحمد شیرازی و ادعای مرجعیت او در سالی، عکس العمل مراجع عظام تقلید در حوزه های کربلا و نجف نسبت به رد مرجعیت سیدمحمد شیرازی، تقابل او با انقلاب اسلامی و امام راحل (ره) و در نهایت موروثی کردن مرجعیت در این خاندان می‌پردازد.

این پژوهشگر دینی گفت: در حال حاضر نیز سیدصادق شیرازی مدعی مرجعیت است. او بدون اینکه شاخصه های ققاهت و علمیت را داشته باشد امروز خود را میراث دار مرجعیت مردود برادر خود می‌داند و ادعای مرجعیت دارد.

تکفیری منسوب به شیعه است و قطعاً یکی از مسببین آتشی که امروز در منطقه شاهد آن هستیم همین جریان‌های شیرازی ها هستند.

مشابهت تشیع انگلیسی و جریان های تکفیری

صالح قاسمی در پاسخ به سوالی مبنی بر مشابهت جریان تشیع انگلیسی و اسلام داعشی، گفت: هر دو جریان تکفیری در اهل سنت و شیعه، بسیار قشری و سطحی با معارف اسلامی روبرو می‌شوند و برداشت های خود و تفسیر به رای خود را بر قرآن و روایات تحمیل می‌کنند. نتیجه این می‌شود که از دو طرف عده ای با تعصبات کور و هیجانات کاذب به جان هم می‌افتند و هر کدام فکر می‌کنند که حق دارند غیر خود را تکفیر کنند.

وی افزود: در هر دو تفکر علائم آشکار اخباری گری وجود دارد که به ظاهر روایات اکتفا می‌کنند. حتی اگر روایت سند محکمی نداشت و یا روایات معارض و تناقضاتی با سایر روایات داشت و با محکومات قرآن سازگاری نداشت به صرف اینکه این روایت در فلان کتاب نقل شده بدون توجه به سند و محتوا و دلالت، آن را معیار عمل قرار می‌دهند که این یکی از وجوه تشابهات این دو جریان است.

مرجعیت موروثی، بدعت خطرناک جریان شیرازی

این پژوهشگر دینی به بدعت هایی که این جریان تاکنون بوجود آورده اند اشاره کرد و گفت: این جریان به نحوی خود را میراث دار شیرازی شیرازی بزرگ می‌دانند

فرق اسلامی چیزی است که در قرآن آیات متعددی در مورد آن داریم. ضمن حفظ چارچوب ها در هر مذهب باید وحدت بین فرق اسلامی حفظ شود. این توصیه قرآن و سیره معصومین است که ما روایات بسیار روشنی در باب حفظ وحدت داریم. اما این جریان‌های امروز بر طبل تفرقه و تکفیر می‌کوبند و منکر وحدت است و این باعث شده که اینطور آب به آسیاب دشمنان اسلام که تفرقه در میان امت اسلام را می‌طلبند می‌ریزد و در واقع آتش بیار این جنگ ها و درگیری های فرقه ای که امروز در منطقه شاهد آن هستیم، شده اند.

صالح قاسمی که تحصیلکرده حوزه و دانشگاه است، افزود: کنار گذاشتن استکبارستیزی از دیگر شاخصه های این جریان است. شما کوچکترین واکنشی از این جریان علیه استکبار نمی‌بینید. آنها شعار جدایی دین و سیاست می‌دهند. البته در همین شعار هم دروغ می‌گویند چون علیرغم اینکه قائل به جدایی دین از سیاست هستند جایی که منافع غرب را تأمین می‌کند وارد سیاست می‌شوند مثلاً در تقابل با جمهوری اسلامی وارد سیاست می‌شوند ولی بطور کلی شعار جدایی دین و سیاست می‌دهند.

صالح قاسمی ادامه داد: آنها شیعیان را به صورت قشری و عوامانه بار می‌آورند. بعنوان مثال همه چیز را در تعظیم شعائر می‌بینند در حالی که ما علاوه بر تعظیم شعائر باید به اهداف قیام کربلا بپردازیم. آنها به یک قمه زدن در عزای سید الشهدا اکتفا می‌کنند بدون اینکه توجه کنند که همین قمه زنی امروز باعث وهن شیعه می‌شود.

وی افزود: این جریان یک جریان شبه

نویسنده کتاب مرجعیت موروثی یا تشیع انگلیسی در توضیح دیگر بخش های کتاب خود گفت: در ادامه کتاب به عقبه خارجی این جریان اعم از باسرا الحیب مقیم لندن، محمد هدایتی مقیم آمریکا و... که از حامیان و همراهان فکری جریان شیرازی ها است پرداخته شده است. به عنوان مثال فردی به نام المهدی البحرینی یکی از مبلغان مرجعیت سید صادق شیرازی در بحرین است که متأسفانه با پادشاه بحرین هم همراهی و همکاری می‌کند. لذا سعی کردیم در این کتاب به این افراد خارج نشین نیز پرداخته شود.

وی ادامه داد: در بخش های دیگر کتاب ضمن اشاره به موضوعاتی همچون قمه زنی و برائت، تعظیم شعائر و... که این جریان مدعی حفظ آن هستند، این موضوعات را از سوی علما و مراجع مورد بررسی قرار دادیم و ادعاهای این جریان را در این کتاب رد کردیم.

نگاه قشری و سطحی به معارف شیعه در جریان تشیع انگلیسی

صالح قاسمی در خصوص مختصات فکری این جریان انحرافی گفت: نگاه قشری و سطحی به معارف شیعه بزرگترین آفتی است که گریبان این جریان را گرفته است. اصل کردن فروع و فرع کردن اصول در مکتب اهل بیت آسیب زیادی به جامعه شیعی می‌زند که متأسفانه این جریان این خطا را مرتکب شده است. آنها فروعی را به اصل لایتغیر تبدیل کرده اند و اصولی که امهات مبانی شیعه است را به فرع و حاشیه بردند.

وی ادامه داد: به عنوان مثال وحدت بین

چگونه باید باشد. باید گفت راه مقابله با این جریان امروز متفاوت از دیروز است. تا مدتی قبل گمان می کردیم که فقط باید روشنگری کرد اما امروز قائلیم در کنار کار فرهنگی و روشنگری و معرفی ماهیت آن به مردم باید سازمان های ذربط امنیتی وارد شوند و وظیفه خود را انجام دهند. امروز دیگر چنین ملاحظه ای را نداریم. با توجه به اینکه رهبر انقلاب چند سالی است که در مورد تشیع انگلیسی صحبت کرده اند، جا دارد که مجموعه های فکری و فرهنگی در کنار مجموعه های امنیتی وارد عرصه شوند و این فتنه ای را که در آینده می تواند مشکل ساز و فتنه ای گسترده ایجاد کند را کنترل کنند.

صالح قاسمی با اشاره به نقش علما در مواجهه با این جریان گفت: نقش علما در این قضیه بسیار مهم است. پیرو فرمایشات رهبر انقلاب وظیفه علما و حوزه هاست که در این قضیه ورود کنند و از ساحت تشیع ناب حراست و حفاظت کنند.

صدای بلندی دارد که این هم بواسطه داشتن این همه رسانه است، البته این خود نیز یک علامت سوال است. این همه رسانه و پخش ماهواره ای زنده در دنیا توسط این جریان اعم از شبکه هایی که از عراق و لندن و آمریکا پخش می شود، خود علامت سوال است که هزینه آن از کجا می آید که پاسخ به آن نیز زیاد سخت نیست.

وی افزود: این جریان در ایران و حتی در عراق آنقدر که مدعی هستند طرفدار ندارند. با توجه به اینکه کسانی که به این جریان علاقه مند هستند با ماهیت این جریان آشنایی ندارند لذا بعد از اینکه ماهیت آنها کمی برای هواداران تشریح می شود، روشن و متنبه می شوند. لذا طرفداران اینها آنقدری که در رسانه های خود تبلیغ می کنند نیست.

نویسنده کتاب مرجعیت موروثی یا تشیع انگلیسی ادامه داد: نکته دوم این است که برخورد با طرفداران اندک این جریان

سامرا آمده و در درس حاضر شده است. او کسی بود که در جلسات و محاورات خود به مقدسات اهل سنت توهین می کند. میرزای شیرازی کسی را موظف می کند که آن طلبه را به کربلا برگرداند و شدیداً او را نهی می کند که در مجالسی که اهل عامه حضور دارند شرکت کند.

ضمن اینکه استکبار ستیزی میرزای شیرازی در آن یک خط فتوای میرزای شیرازی موج می زند که می فرماید: «لیوم استعمال توتون و تنباکو بای نحو کان در حکم محاربه با امام زمان (عج) است.» و با این یک خط منافع انگلستان در ایران را به مخاطره می اندازد و قدرت مرجعیت در شیعه را به رخ استکبار می کشد. اما ما در این جریان کوچک ترین حرفی که خلاف منافع غرب باشد ندیدیم.

نحوه مواجهه و مقابله با جریان انحرافی تشیع انگلیسی

وی در خصوص نحوه مواجهه با جریان تشیع انگلیسی گفت: این جریان تنها

و مدعی اند که مرجعیت در این خاندان نهادینه شده است. اولاً که این یک بدعت بسیار خطرناک است. ما در تاریخ تشیع هیچ نمونه ای نداریم که خاندانی مدعی شده باشد که مرجعیت در آن خاندان موروثی باشد. اما این جریان بدون داشتن صلاحیت های علمی این کار را انجام می دهد و مرجعیت را در این خاندان دست به دست می کند.

اینها در موروثی بودن مرجعیت از میرزای شیرازی هم صادق نیستند چراکه میرزای شیرازی یکی از منادیان تقریب مذاهب بوده است. او تمام اوقاتی که نجف یا سامرا یا کربلا بود دائماً مسئله تقریب بین مذاهب و وحدت را لحاظ کرده و رفتار خود را با آن تطبیق می داد. خاطرات فوق العاده ای در این باب وجود دارد.

وقتی میرزای شیرازی در سامرا مجلس درسی را تشکیل می دهند و جمعی از طلبه های اهل عامه در کنار شیعیان پای درس ایشان می نشینند ایشان متوجه می شوند که یکی از طلبه های شیعه از کربلا به

گفتگو با معاون فرهنگی دانشگاه علامه؛

بنیادهای فلسفی برنامه درسی باید بازنگری شود/ بوم اندیشی یا گرته برداری؟

اولین همایش ملی چستی و چگونگی بومی سازی برنامه درسی، در دانشگاه علامه طباطبائی برگزار شد. به این بهانه، با حسن ملکی، گفتگو کرده ایم تا چستی مفهوم بومی سازی و چگونگی این فرایند را بازخوانی کنیم. ملکی، استاد رشته برنامه ریزی درسی، دبیر علمی همایش و رئیس قطب علمی بومی سازی برنامه درسی دانشگاه علامه طباطبائی است. وی همچنین معاونت فرهنگی این دانشگاه را نیز بر عهده دارد؛

|| شما در مقاله مبانی فلسفی بومی سازی برنامه درسی اشاره کردید که مفهوم برنامه درسی را در معنای مرسوم و فنی کلمه به کار نمی برید. به دلیل این که از لغزشگاه اشتراک لفظی دور بمانیم، معنایی که از برنامه درسی مراد می کنید را شرح دهید تا درگاه گفت و گو شکل بگیرد.

برنامه درسی در یک تعریف علمی کلی و موجه عبارت است از: طرح تربیت؛ یعنی برای تربیت رسمی و نه تربیت غیررسمی، نقشه راه طراحی کنیم و در آن، هدف های تربیت، مفاد و محتوای تربیت، روش ها و شیوه های ارزشیابی، مختصات فضای تربیت، نیازمندی ها و صلاحیت های مربی، زمان و مکان و ابزار مناسب را روشن سازیم و در یک طرح منسجم بیان کنیم.

اگر برنامه درسی را برنامه تربیتی در نظر بگیریم، می توان گفت برنامه درسی، نقشه پرورش فطرت است؛ برنامه درسی در این نگاه، به معنای طرح به فعلیت رساندن قابلیت های فطری انسان است. ما اعتقاد داریم کودک دارای سرشتی خاص به نام فطرت است و برنامه درسی به عنوان طرح تربیت، باید بتواند این قابلیت های فطری را از قوه به فعل دریابورد.

اگر برنامه های درسی ما در جمهوری اسلامی ایران، فراگیران را تنها در دانش افزایی و مهارت آموزی رشد دهد اما در به فعلیت رساندن تمام ظرفیت ها و گرایش های فطری آن ها، توفیق لازم را به دست نیاورند، جای مناقشه و نقد دارد؛ باید در چنین برنامه هایی بازبینی کرد و آن ها را از نو ساخت. مهارت افزایی و دانش افزایی، بی گمان لازم است و کسی منکر فایده و ضرورت این دو نیست؛ سخن بر سر جامعیت



شما از این مفهوم، گویا بین طرح واره پرورش و برنامه آموزش هم پوشانی شکل می گیرد.

همین طور است؛ من اصالت و محوریت را به پرورش می دهم، افراد باید پرورش یابند و در مسیر پرورش یافتن به آموزش دیدن نیز احتیاج دارند. آموزش باید در جهت پرورش باشد و آن ها را به هدف غایی تربیت نزدیک کند. در محمل آموزش است که می توانیم افراد را به پرورانیم. آیا معنای این حرف این است که آموزش فقط در حکم مقدمه پرورش است و تنها، جایگاه وسیله دارد؟ خیر؛ باین که بخش چشمگیری از آموزش چنین کارکردی دارد و بیش از این نیست اما همه آموزش چنین چیزی نیست و

و اصالت برنامه درسی است.

مأموریت نظام تربیتی کشور نباید این قدر فرو کاسته شود که به مهارت آموزی بسنده کند و از شخصیت پروری بازماند. نباید فراموش کنیم که در فرایند تربیت، یک هدف غایی داریم و برنامه درسی باید آرام آرام فرد را به آن غایت نزدیک کند و بستر را برای حرکت آگاهانه و ارادی او مهیا سازد.

|| با مرور ادبیات رشته برنامه ریزی درسی، کم و بیش می توان گفت در تلقی رایج از مفهوم برنامه درسی، سویه های آموزشی بیش از سویه های پرورشی است اما در بازتعریف

ما هم بازسازی می‌شود؛ پس راهکار شما برای بازسازی برنامه درسی این است که در بنیادهای فلسفی برنامه‌ریزی درسی بازبینی کنیم؟

ادبیات مرسوم این رشته در بخش مبانی برنامه‌ریزی درسی چند نوع مینا را موازی یکدیگر رسم می‌کند: مبانی فلسفی، تاریخی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی، روان‌شناختی و... ولی بنده باور دارم مبانی فلسفی هم‌تراز و در ردیف دیگر مبانی نیست؛ بلکه صدرنشین و بالاتر از سایر مباحث است. در واقع سایر مبانی، خودشان مبنایی دارند که مبانی فلسفی است؛ چرا که سوالاتی که فلسفه پاسخ می‌گوید، ریشه‌ای‌تر از سوالاتی است که سایر مبانی به آن‌ها می‌پردازند.

به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی فلسفه، امام علوم انسانی است؛ یعنی هر یک از علوم انسانی، ریشه فلسفی دارند. با وجود این ناهم‌ترازی، آیا مبانی فلسفی را باید هم‌ردیف دیگر مبانی بدانیم؟ اگر این کار را انجام دهیم، مبانی فلسفی را از جایگاهش به زیر کشیده‌ایم و این چنین فروکاستن فلسفه، پیامدهای منفی‌ای دارد. برای نمونه ما به دلیل این که از بنیاد و ریشه‌های فلسفی خود دور شدیم، به سمت سکولاریسم حرکت کردیم. به هر میزان که از هویت و بنیان خود دور شویم به یک جامعه سکولار نزدیک می‌شویم؛ جامعه‌ای که دین به گوشه‌ای می‌خزد و کاری با علم و سیاست و اقتصاد و هنر و تربیت ندارد.

برای بازسازی برنامه‌های درسی باید به مبنای این برنامه‌ها بازگشت و در لایه مبانی نیز باید توجه داشت که مبانی فلسفی در ردیف دیگر مبانی نیست و مبنای سایر مبانی است؛ یعنی مبانی فلسفی، مبانی لایه زیرین است و سایر مبانی در لایه‌های روبنایی‌تر قرار دارد. اگر این قاعده را پذیرفتیم که جهت‌دهی اصلی برنامه درسی با فلسفه است، پس برای بازنگری در برنامه‌های درسی و نیل به برنامه درسی بومی باید به بنیادهای فلسفی برنامه‌ریزی درسی حساسیت ویژه‌ای نشان داد.

آیا توجه به این که در نگاه شما، برای بومی‌سازی برنامه درسی باید به پیوند میان فلسفه و برنامه درسی نگریست، میان این دو چه نسبتی می‌بینید؟

فلسفه با برنامه درسی به چهار صورت پیوند برقرار می‌کند و بر آن اثر می‌گذارد: ۱. فلسفه برنامه درسی؛ ۲. فلسفه در مقام مبنای برنامه درسی؛ ۳. فلسفه به‌منزله پالانده برنامه درسی؛ ۴. فلسفه به‌عنوان روش در برنامه درسی. فلسفه برنامه درسی یکی از مصادیق فلسفه مضاف است. فلسفه‌های مضاف در اصل یک مأموریت مشترک دارند و می‌خواهند ماهیت‌نگری کنند؛ یعنی ماهیت‌نگری، هسته مرکزی همه فلسفه‌های مضاف است. فلسفه برنامه درسی با یک نگاه عمیق به دنبال پاسخ به این سؤال است که برنامه درسی چیست و چه غایت و ماهیتی دارد؟ یکی دیگر از مؤلفه‌هایی که در فلسفه برنامه درسی باید تبیین شود، کارکرد و جایگاه برنامه درسی است؛ یعنی گمان نکنیم که تدوین برنامه درسی برای ما هدف است و فقط برنامه‌درسی‌آری کنیم!

از سوی دیگر اگر برنامه درسی را وسیله انگاشتیم، باید پاسخ دهیم که وسیله برای نیل به کدام هدف است؟ این جاست که وارد هدف‌گذاری و سنجش اعتبار اهداف برنامه درسی می‌شویم. پس ما در فلسفه برنامه درسی، غایت و ماهیت برنامه درسی را می‌شناسیم تا در برنامه‌ریزی درسی، موجه و کارآمد پیش رویم.

در نسبت دوم که پیشتر به آن اشاره کردیم، برنامه درسی به‌منزله یک بنا است و فلسفه در مقام مبنای آن قرار دارد. در این نگاه، مابه‌ازای هر فلسفه، یک برنامه درسی صورت‌بندی می‌شود؛ یعنی بخشی از ارکان و عناصر برنامه درسی را به‌عنوان یک سری پرسش، پیش روی نظام



|| بوم‌گرایی یک مفهوم تفسیرپذیر است و به این‌ها زدایی نیاز دارد، خواهش می‌کنم مفهوم بومی‌سازی در برنامه درسی را شرح دهید.

این واژه را در دو مقام به کار می‌برم؛ ۱. بومی‌سازی نظریه‌ها و الگوهای برنامه درسی؛ ۲. تولید علم بومی در برنامه درسی. در بومی‌سازی برنامه درسی فارغ از این که برنامه درسی از جانب کدام نظریه‌پرداز تولید شده است، باید بگوئیم نظریه‌های موجود را بسنجیم و ببینیم کدام یک یا کدام نوع از آن‌ها موجه‌تر است و با شرایط ما هماهنگی بیشتری دارد. چنین نظریه‌ای را باید فراگیریم و در جامعه به کار بیندیم؛ یعنی در مواجهه با مسائل و نیازهای بومی خود اجرا کنیم و سپس محک بزیم که چه میزان کارآمد است. باید از واقعیت بازخورد بگیریم و یک گزارش معتبر از بازتاب واقعیت‌ها به‌دست آوریم.

در مرحله بعد باید آن‌چه را از بوم، بازخورد گرفتیم در نظریه تزریق و آن را بازسازی کنیم. تغییراتی که در نظریه انجام شده، انعکاس واقعیت در نظریه است که البته نیازمند ارزیابی دقیق و پژوهش روشمند است. در نتیجه، بومی‌سازی در گرو بازسازی است و هر که نتواند بازسازی کند اما از بومی‌سازی حرف بزند، ساده‌انگار و قشری‌نگر است.

|| پس بومی‌سازی، در چالش با گرت‌ب‌رداری است.

درست است؛ به عبارت دیگر، بومی‌سازی یعنی هماهنگ کردن یک نظریه یا الگو با شرایط امروز ما در این جا. هر چند باید اشاره کرد بومی‌سازی راهکاری اساسی نیست و هر گره‌ای را باز نمی‌کند، باید آفق‌گشایی کنیم و تلاش اصلی خود را در راه تولید علم بومی به کار بیندیم؛ تولید علم بومی در واقع نوآوری علم است، نه بومی‌سازی علم.

ما در یک زیست‌بوم، با یک تاریخ و فرهنگ و فلسفه معینی روبه‌رو هستیم. هر زیست‌بوم، نیازها و خواسته‌های خود را دارد و این مسائل نیز در سایه ارزش‌ها و هنجارهای ویژه‌ای پاسخ می‌یابد. اگر یک برنامه درسی متناسب با شرایط همان زیست‌بوم تولید کردیم، می‌شود تولید علم بومی؛ یعنی از یک نظریه موجود که در زیست‌بوم دیگری ریشه دارد، شروع نکردیم؛ بلکه از شرایط بومی خود آغاز و نظریه‌پردازی کردیم. من در تحول و ارتقای رشته برنامه‌ریزی درسی بیشتر طالب این نگاه هستم و باور دارم باید علم اسلامی و ایرانی تولید کنیم.

بر مبنای هر فلسفه‌ای، می‌توانیم بنایی نو بسازیم؛ چراکه هر فلسفه‌ای، فلسفه تربیتی خاصی را به دنبال دارد؛ برای مثال ایده‌آلیسم به یک فلسفه تربیتی منتهی می‌شود و رئالیسم به یک فلسفه تربیتی دیگر. هر کدام از این فلسفه‌ها به یک برنامه درسی خاص منتهی می‌شود. خوب ما هم در سایه فلسفه اسلامی این امکان را داریم که از یک برنامه درسی ویژه و متمایز سخن بگوییم.

|| در نگاه شما اگر در مبنا بازنگری کنیم، بنای

نمی‌شود به بخش‌هایی از آموزش به‌دیده وسیله نگریست. بخشی از آموزش، موضوعیت دارد و نه طریقت و جداسازی این‌ها نیازمند خبرگی و کارشناسی است.

برنامه‌ریز درسی باید اهداف فرایند پرورش را به‌درستی بشناسد و بتواند تمییز دهد کدام دسته از اهداف و مفاد آموزش، وسیله پرورش است و کدام بخش از آموزش، ارزش مستقل دارد و وسیله نیست. باید با یک نگاه موشکافانه و ژرف‌بینانه درایم اهداف پرورش کدام است و برای رسیدن به آن اهداف، چه آموزش‌هایی لازم است. باید روشن کرد کدام آموزش‌ها وسیله‌ای بیش نیست و کدام آموزش‌ها، به‌خودی‌خود ارزش‌مند است.

پس باید هوشیار بود و دانست که همیشه و در هر موقعیتی، آموزش نسبت به پرورش، در جایگاه وسیله نمی‌نشیند؛ هر چند در بسیاری از امور، این چنین است. شما در فرایند پرورش، به آموزش نیاز دارید اما شماری از آموزش‌ها در این میان وجود دارد که بیش از مقدمه نقش ایفا می‌کند، اصالت دارند و موضوعیت می‌یابند. هر چند پاسخ به این سؤال که نسبت آموزش با پرورش بر اساس فلسفه تربیتی ما چگونه باید باشد، نیازمند یک هندسه متوازن است اما در کل می‌توان اشاره کرد آموزش در نسبت با پرورش هم طریقت و هم موضوعیت دارد.

|| تعریف شما از برنامه درسی با معنایی که از مفهوم تربیت در سند تحول بنیادین آموزش و پرورش ارائه می‌شود، مشابهت دارد. سند، دوگانه آموزش و پرورش را از بین می‌برد؛ یعنی آموزش را از لوازم پرورش می‌بیند و پرورش را دربردارنده آموزش می‌انگارد و پافشاری می‌کند نباید این امر یگانه را دوگانه پنداشت.

مأموریت اصلی نظام‌های تربیت دینی، رشد شخصیت و ارزش‌های انسانی در وجود افراد است؛ بنابراین پرورش در قیاس با آموزش اصالت می‌یابد. نمی‌گویم آموزش بی‌ارزش است اما نباید در ارزش‌گذاری وسیله و هدف اشتباه کنیم. باید مراقب باشیم و مرکب این اشتباه نشویم؛ نباید فرایند پرورش را به‌گونه‌ای برنامه‌ریزی کرد و پیش برد که وسیله جای هدف را بگیرد. این اشتباه، آموزش و پرورش را با بحران روبه‌رو می‌کند. هدف، هدف است و وسیله، وسیله؛ باید اصل و فرع را روشن کرد و مراقب بود فرع به جای اصل ننشیند.

پرورش در قیاس با آموزش اصالت دارد و آن‌چه برنامه‌های درسی ما را از دیگر برنامه‌های درسی جدا می‌کند، همین نوع نگاه به پرورش است. روشن است که باید از دانش و تجربه‌های جهانی بهره برد اما نباید فراموش کرد که ما باید نقشه راه خود را برای نظام آموزش و پرورش رسم کنیم. تجربه دیگران را باید به کار گرفت اما نقشه راه را نباید از آن‌ها بگیریم؛ یعنی باید الگو و برنامه درسی مناسب با امکان‌ها و نیازها و اهداف خود را طراحی کنیم.

ما هر چه‌قدر در این کار اهمال بورزیم و درجا بزنییم، به‌همان اندازه، در تربیت دچار پس رفت خواهیم شد ولی چون این واپس‌روی نامرئی است و خودش را زود نشان نمی‌دهد، کسی صدایش در نمی‌آید. اگر بیدار نباشیم و بومی‌سازی برنامه درسی را تبدیل به یک حرکت ریشه‌دار و و فراگیر نکنیم، مقهور نظریه‌ها و الگوهای ترجمه‌ای ناکارآمد می‌مانیم؛ ما باید دین و فلسفه خود را بشناسیم، باید از تاریخ و فرهنگ خود آگاه باشیم و فلسفه تربیتی خود را سامان دهیم و بر اساس این فلسفه، فرایند تربیت را برنامه‌ریزی کنیم. در برنامه‌ریزی درسی باید به خود برگردیم اما نباید دچار درخودماندگی شویم. هر چند نیاز است از تجربه‌های دیگران بیاموزیم و بهره ببریم اما در نهایت باید خود را ببینیم و نیاز خود را پاسخ دهیم.

فطرت است.

پاسخ دوم جداسازی اصل و فرع است. باید مراقب بود تا اصل و فرع با یکدیگر جابه‌جا نشود و اگر چنین شود ما با چالش‌های بسیاری روبه‌رو خواهیم شد. اگر فرع جایگزین اصل شود، با توجه به این که شایستگی چنین جایگاهی را ندارد، بی‌شک خسارت به‌بار می‌آورد.

پاسخ سوم این که ما در برابر واقعیت‌های اجتماعی، نباید دچار دوربینی یا نزدیک‌بینی شویم، چرا که هر یک از این دو، ما را در بومی‌سازی برنامه درسی و تولید علم بومی ناکارآمد می‌کند. اگر دوربین باشیم، نیازها و واقعیت‌های درون‌مرزی را نمی‌بینیم و خطر هضم‌شدن در فضای برون‌مرزی وجود دارد و چنان‌چه ملت و دولتی در شرایط جهانی هضم و ازخودبیگانه‌شد، مرده است.

جهانی‌سازی برنامه درسی، واژه‌ای است که برخی از هم‌رشته‌ای‌های ما و پژوهشگران برنامه درسی به‌کار می‌برند و از نگاه من جای مناقشه دارد. معنای این مفهوم چیست؟ اگر منظور این است که برنامه‌های درسی را تا حدی و وابسته به قیدوبندهایی، با دگرگونی‌ها و رشد جهانی هماهنگ کنیم، توصیه دارد چرا که به‌معنای توجه به امور متغیر است و ایرادی ندارد ولی لفظ بین‌المللی‌سازی برنامه درسی، گسترده‌معنایی و وسیع‌تری را پوشش می‌دهد و چیزی بیش از این را دنبال می‌کند؛ یعنی ما در برنامه‌های درسی محور را امور مشترک و هنجارهای مورد توافق جهان قرار دهیم و آن‌چه که آن‌ها می‌پسندند را در برنامه درسی ملی بگنجانیم.

|| او این نگاه، رنگ‌وبوی پیروی و دنباله‌روی دارد.

بله؛ ما با این باور که برخی ارزش‌ها، مشترک و فرامرزی است، مخالفتی نداریم. ایرادی هم ندارد ارزش‌های عام انسانی را مطلوب بدانیم و از آن‌ها دفاع کنیم اما در برنامه‌ریزی درسی، بخش عمده این برنامه باید جوشیده و برگرفته از اندیشه و هنر و تاریخ و ارزش‌های خودمان باشد، باید در بوم ایران ریشه بدواند و در سایه اسلام قرار گیرد.

|| او گویا منطق جهانی‌سازی نقطه مقابل منطق بومی‌سازی است؛ چرا که در بومی‌سازی دیگری را با خود همساز می‌کنیم اما در جهانی‌سازی خود را با دیگری هماهنگ می‌کنیم.

بله و این پیامدهای تربیتی فراوانی دارد؛ بنابراین اگر ما در نگاه به بوم دوربین باشیم، از داشته‌ها و نیازهای خودغافل می‌شویم و بومی‌سازی تهدید می‌شود و اگر در نگاه به بوم نزدیک‌بین باشیم و در داشته‌ها و مرزها و نیازهای خود محدود بمانیم، بهره‌گیری از یافته‌ها و تجربه‌های دیگران باچالش روبه‌رو می‌شود. در لغزش اول، دچار بوم‌گریزی و در لغزش دوم، گرفتار بوم‌زدگی می‌شویم.

|| یکی از محورهای این هماهنگی، پرسش از لوازم و فرایند بومی‌سازی برنامه درسی بود؛ از نگاه شما، بومی‌سازی برنامه درسی با چه روندی باید دنبال شود.

گام اول این است که در میان افرادی که اهداف و فرایند بومی‌سازی را دنبال می‌کنند، یک ادبیات مشترک حاکم شود، یک فهم درستی از چیستی و بایسته‌های بومی‌سازی پیدا شود. شکل‌گیری این ادبیات و فهم واحد و هم‌زبان شدن حرف اول را می‌زند.

در گام دوم باید جامعه هدف برنامه درسی را هوشیار و بیدار کنیم، افراد و فراگیرانی که برنامه درسی برای آن‌ها اجرا می‌شود، باید بدانند بومی‌سازی چه ضرورتی دارد؟ خاستگاه و اهداف برنامه‌ای که بومی می‌شود، چه بوده است و چه مناسباتی با بوم آن‌ها برقرار می‌کند؟ زیرا اگر این ضرورت را مخاطب متوجه نشوند، برنامه درسی بومی‌سازی شده را پس می‌زنند.

اندوخته اصل نیست؛ چرا که فرایند دانش‌اندوزی اصالت دارد.

|| این همان رویکردی است که امروز به شکل دیگری در برنامه فلسفه برای کودکان بازسازی شده است؟

بله، برنامه فلسفه برای کودکان از ایده‌های پیشرفت‌گرایان اثر پذیرفته است و همان نگاه را تکرار می‌کند. ما در این برنامه با منطقی مشابه منطق پیشرفت‌گرایان روبه‌رو هستیم. در فلسفه برای کودکان، داستان، زمینه و روش فکر‌پروری است و ابزار و روش را جایگزین مفاد و محتوا می‌شود.

|| در نگاه شما برنامه درسی در سایه فلسفه قرار می‌گیرد. منتقدان این رویکرد می‌گویند چنین الگویی در برنامه‌ریزی، برنامه درسی را برکنده از زمینه و بی‌توجه به امور انضمامی می‌کند چرا که فلسفه، فردزدایی می‌کند؛ یعنی به دنبال کل‌نگری است و سودای شمول‌پذیری دارد و همین ویژگی، فلسفه را در برابر زمان‌مندی و مکان‌داری امور، دچار کورنگی می‌کند، در حالی که برنامه درسی باید روزآمد باشد تا کارآمد



شود و توجه به نیازهای زمانه و ویژگی‌های زمینه از لوازم تیل به این دو رکن است.

اگر به اندازه کافی توجه کنیم و سهم هر چیزی را ادا کنیم، در برنامه‌ریزی دچار اشتباه‌های شکننده نمی‌شویم و این نقد وارد نیست. باید نسبت بین ثابت‌ها و متغیرها را به‌درستی تشخیص دهیم. امور ثابت یعنی آن بخشی از باورهای ما که ریشه در وحی و فطرت و سنت‌های الهی دارند. این‌ها تغییرپذیر نیست و گذر زمان و گشت مکان، این‌ها را تغییر نمی‌دهد. ممکن است نحوه مواجهه با آن‌ها را تغییر دهد اما خود آن‌ها را تغییر نمی‌دهد. ما باید ثابت و متغیر را توأمان بشناسیم تا از یک‌سو گرفتار جزم‌اندیشی نشویم و از سوی دیگر دچار بنیادگریزی و بی‌منایی نگردیم. یک تعبیری از امام علی (ع) است که می‌فرماید: «لَا تَقْسِرُوا وَلَا ذَكَّ» معنی آن این است که ما باید از اصول و امور ثابت مراقبت کرد، به امور که ثابت ندارند نیز باید توجه داشت.

پس پاسخ اول به این سوال، تمایز ثابت از متغیر است. اگر فقط در امور ثابت متوقف بمانیم و امور متغیر را متوجه نشویم، دچار تنگ‌نظری و واپس‌گرایی می‌شویم و اگر فقط امور متغیر را ببینیم و به امور ثابت بی‌اعتنا باشیم دچار اباحه‌گری و اصول‌گریزی می‌شویم؛ پس هر یک منهای دیگری، ناکارا و برهم‌زننده برنامه درسی مبتنی بر

فلسفی می‌گذاریم تا از آن فلسفه پاسخ بگیریم. هر کدام از فلسفه‌ها به یک برنامه درسی معینی منتهی می‌شود. در این نسبت، باید پاسخ دهیم که ریشه‌های فلسفی هر برنامه درسی چیست؟ و یک برنامه درسی از کدام منابع تغذیه می‌شود؟

برای مثال یک دیدگاه بنام بازسازی‌گرایی اجتماعی وجود دارد که در برنامه‌ریزی درسی از مسائل و چالش‌های اجتماعی فراتر نمی‌رود، مشکلات اجتماعی را مبنا قرار می‌دهد و برنامه درسی می‌سازد. این یک نگاه به برنامه‌ریزی درسی و سرچشمه برنامه درسی است اما برای هماهنگی و ارزیابی رهیافت‌ها در برنامه‌ریزی درسی، نیاز به معیار است تا به یک نظام منسجم رسید. این جاست که فلسفه پشتیبان برنامه درسی، اثرگذار و راهنما خواهد بود و به همین دلیل معتقد فلسفه، مبنای اساسی و خاستگاه اولیه در برنامه‌ریزی درسی است. با پرتو و نوری که از فلسفه می‌گیریم باید جهت را بیابیم و وارد جامعه شویم تا دریابیم ماهیت و غایت جامعه چیست و چگونه باید با چالش‌ها و نیازهای جامعه روبه‌رو شد؟

در سومین نوع پیوند میان فلسفه و برنامه درسی، فلسفه به‌عنوان صافی قرار می‌گیرد. برای نمونه در حوزه برنامه درسی، صاحب‌نظری بنام رالف تایلر (Ralph Tyler)

وجود دارد که به چنین رابطه‌ای باور دارد؛ یعنی در الگوی برنامه‌ریزی او، اهداف بر اساس نیازهای جامعه و یافته‌های علم مشخص می‌شود و برای این که از اعتبار این اهداف مطمئن شویم آن‌ها را با فلسفه پالایش می‌کنیم. در این نگاه، فلسفه نقش پالایشگر دارد نه منشاء و ریشه. اگر شما فلسفه را غربال‌گری دانستید، آن را از جایگاه اصلی‌اش پایین آوردید. فلسفه صافی نیست، چتر است؛ یعنی به هر چه می‌نگریم از چشم‌انداز فلسفه نگاه می‌کنیم. این رویکرد که فلسفه را موازی دیگر مبانی قرار می‌دهد، دیدگاه ناروایی است و من آن را متناسب با غایت تربیت نمی‌دانم. نسبت فلسفه با برنامه درسی، نسبت مبنا با بنیاست که در نگاه افرادی چون تایلر نادیده می‌ماند. در نسبت چهارم، فلسفه جایگاه روش در برنامه درسی را دارد. این نحو توجه به روش در برنامه‌ریزی درسی نیز بیشتر از دهان پیشرفت‌گرایان به‌گوش می‌رسد. در این نگاه باید فلسفیدن محور قرار بگیرد نه فلسفه؛ یعنی به مهارت و لوازم دانش‌اندوزی توجه می‌شود و نه دانش. این رویکرد بسیار از دیدگاه جان دیویی اثر پذیرفته و باور دارد برنامه درسی، چیزی جز زمینه‌بازسازی تجربه‌های کودک نیست. در نگاه او بزرگ‌سال نباید برای خردسال، اهداف پیشینی تعیین کند. این نگاه درواقع، سایه‌اندازی تندتیز فرایند یادگیری بر فرآورده یادگیری است؛ یعنی در برنامه درسی، دانش

استاد دانشگاه دنور آمریکا در گفتگو با مهر:

تبلیغات بنیادگرایان مسیحی از دلایل گسترش اسلام هراسی در غرب است

جلال حیران نیا



اسلام هراسی، از اصطلاحات تازه ای است که به تازگی و به طور خاص، در زمینه رابطه اسلام و غرب، نسبتاً تداوم یافته است. اما پدیده هراس از اسلام از زمان ظهور دین اسلام سابقه داشته است و می توان گفت این پدیده در تاریخ کهنی ریشه دارد که سرشار از سلسله درازی از روابط نا آرام میان غرب و اسلام است و در طی این روابط نا آرام، هراس از اسلام در ذهنیت غربی تثبیت شده و موجب شده اسلام را چنان خطری جدی بنگرند که تهدید کننده کشورهای غربی است.

جدای از عوامل تاریخی، نگرانی از ورود و گسترش اندیشه و تفکرات سیاسی اسلامی و اقدامات خشونت آمیز از سوی قلیلی از مسلمانان تند رو در ظهور و شکل گیری اسلام هراسی و در پی آن اسلام ستیزی اروپائیان در قبال مسلمانان ساکن در اروپا تأثیر گذار بوده است.

در گفتگو با پروفسور «لیاقت تکیم» استاد دانشگاههای مک مستر کانادا و دنور آمریکا به بررسی روند فزاینده اسلام هراسی در غرب و دلایل آن پرداخته ایم که در ادامه می آید؛ تکیم دکترای تاریخ ادیان خود را در سال ۱۹۹۰ از دانشگاه لندن اخذ کرده است. وی در حوزه مطالعات اسلامی صاحب آثاری است که به زبانهای مختلف ترجمه شده است. «مقدمه ای بر اسلام»، «راهنمای زیارت»، «راهنمای زوار»، «شیعیان در آمریکا» و «پرسشهایی از فقه» از جمله کتابهای او به شمار می روند. حوزه های تخصصی او عرفان اسلامی، اسلام کلاسیک و معاصر و مطالعات تطبیقی اسلام است.

نگاه عمده مردم در غرب و به ویژه آمریکا به دین اسلام چیست؟

بسیاری از مردم در غرب تصویری منفی از اسلام دارند. این تصویر منفی نزد مردم آمریکا بسیار بیشتر است. یکی از دلایل این تصویر منفی نسبت به اسلام رسانه ها هستند. در واقع رسانه ها عمده و قدرتمند غربی تصویری نادرست از اسلام را ترسیم می کنند.

در آمریکا علاوه بر رسانه ها که تصویری منفی از اسلام را ترسیم می کنند و به تصویر می کشند برخی از احزاب سیاسی این کار را با شدت بیشتری دنبال می کنند. برای نمونه حزب جمهوری خواه آمریکا اسلام هراسی را با شدت بیشتری در دستور کار خود دارد.

این حزب برای جلب نظر برخی مردم آمریکا سیاستهای ضد اسلامی بیشتری را در مقایسه با دموکراتها دنبال می کند.

غیر از این موارد چه دلایل دیگری در خصوص تشدید هجمه ها به مسلمانان و پیامبر اسلام (ص) در غرب در حال حاضر وجود دارد؟

یکی دیگر از دلایل حمله به اسلام و پیامبر اسلام دیدگاههای بنیادگرایان مسیحی است. بنیادگرایان مسیحی در خصوص این موضوع به غرب هشدار می دهند که جمعیت مسلمانان رو به افزایش است.

در واقع آنها با این استدلال مقامات غربی و لابی های قدرت را متوجه تهدیدی به نام مسلمانان می کنند. آنها همچنین در خصوص این موضوع هشدار می دهند که گرایش و تغییر دین به اسلام زیاد شده است. این در حالی است که آنها خواهان گرایش مردم به مسیحیت هستند. آنها در خصوص کشاندن مردم به مسیحیت تبلیغات زیادی

قدم سوم انتخاب الگوی یا نظریه ای است که می خواهیم بومی سازی کنیم. باید به دقت این برنامه را برگزید و در شرح معیارهای گزینش و توجیه این که چرا این برنامه را برگزیدیم نباید کلی گویی کرد. باید شفاف پاسخ گفت که چه چیز را می خواهیم بومی کنیم و چرا؟ آیا همه نظریاتی که در حوزه برنامه درسی وجود دارد، به یک اندازه قابلیت بومی شدن را دارند؟ خیر، این گونه نیست؛ پس ناچاریم دست به انتخاب بزنیم. نظریه و الگویی را باید انتخاب کرد که هماهنگی و شباهت بیشتری با بوم ما دارد.

در قدم دیگر باید به این سوال پاسخ دهیم که نظریه منتخب را می خواهیم با چه بخش از واقعیت های جامعه روبه رو کنیم و برای حل کدام مسائل یا پاسخ به کدام نیازها به کار ببریم؟ باید نظریه و الگویی را که بنیاد بومی شود، ظرفیت سنجی کنیم. ممکن است نظریه برگزیده، نظریه ای متناسب با جامعه ما باشد اما آن نظریه فقط در این حد توان دارد که با بخشی خاصی از مسائل و با مختصات محدودی از بوم مواجه شود تا برای حل یا کاهش مشکلات آن بتواند کارگر افتد یا این ظرفیت را داشته باشد که از آن، رهیافت ها یا راه کارهای ویژه ای به دست آوریم؛ یعنی انتخاب نوع واقعیت ها و مسئله هایی که آن نظریه انتخاب شده می خواهد با آن مواجه شود، قدم بعدی است. در نتیجه فرایند بومی سازی، یک فرایند انتخاب گری مداوم است.

مرحله بعد این که از کاربست آن نظریه در مواجهه با حل یک معضل یا رفع یک نیاز، بازخورد بگیریم و در قالب یک گزارش علمی مدون کنیم. باید روند و پیامدهای به کارگیری نظریه را توصیف علمی کرد و گفت این نظریه در چه مواردی پاسخگو بود و در کدام موارد پاسخگو نبود. در بخش هایی که جواب نداد، دلیل و علتش چه بود؟ این گزارش باید از عهده یک توصیف و تحلیل دقیق بر بیاید. این گزارش علمی در واقع، ثبت واکنش ها و انعکاس واقعیت است.

مرحله دیگر این است که بازخوردهای بوم و انعکاس واقعیت را در دل آن نظریه تزریق و نظریه را بازسازی کنیم؛ یعنی ورودی این فرایند، یک نظریه غیر بومی است و خروجی آن، بازسازی شده آن نظریه، کسی که می خواهد بومی سازی کند، باید انسان خبره و دانشمندی باشد؛ چراکه راهبری این فرایند، نیازمند تحریر علمی است. کسی که بومی سازی می کند باید یک نظریه پرداز باشد تا بتواند به درستی بوم و مسائلش را بشناسد، با نظریه ها و بنیادهای آن آشنا باشد و بتواند نظریه هماهنگ با بوم را از بین آن ها برگزیند. نظریه را به کار گیرد و بازخوردهای بوم را در یابد و در نهایت بتواند نظریه را بازسازی کند. باید بتواند تشخیص دهد کدام ارکان نظریه را تغییر دهد تا آن را از سازواری و انسجام نیندازد.

البته در انتها این را هم باید اضافه کنم که بومی سازی برنامه های درسی برای ما اصالت ندارد و در اولویت نیست، هر چند در مواردی ناگزیریم. آن چیزی که اصل است و باید به سوی آن پیش رفت، تولید علم بومی است و نه بومی سازی علم.

نیز می کنند. بنیادگرایان مسیحی از حامیان اسرائیل هستند و از این رو می خواهند مردم را از اسلام هراسان و روگردان کنند. بر این اساس تلاش خود را برای تشدید اسلام هراسی به خرج می دهند.

نقش گروههایی چون داعش و القاعده و سایر گروههای تروریستی که با نام اسلام فعالیت می کنند در دادن بهانه به غربی ها برای اسلام هراسی چیست؟

گروههای چون داعش، بوکوحرام و القاعده باعث تشدید روند اسلام هراسی شده اند. بر اساس اقدامات وحشتناکی که از سوی آنها سر می زند شاهد تشدید حملات به مسلمانان و دین اسلام هستیم.

اما این نکته از سوی کسانی که اقدامات این گروههای تروریستی را به اسلام پیوند می زنند و زمینه تشدید اسلام هراسی را فراهم می سازند تمعداً مورد غفلت قرار می گیرد که اسلام هیچ نسبتی با تروریسم ندارد. اقدامات این گروههای تروریستی اصلاً مورد تأیید مسلمانان نیست. حتی خود مسلمانان از سوی این گروهها لطمه و صدمه دیده و می بینند.

آنچه در پایان می توان گفت این است که مسلمانان در حال حاضر به سبب موج اسلام هراسی رنج زیادی می بینند.

وظیفه علمای اسلامی در خصوص اقدامات تروریستی که به نام اسلام انجام می شود چیست؟

اعلام براءت از این اقدامات و محکوم کردن این اقدامات تروریستی از وظایف اولیه علمای اسلام است. علمای اسلام باید به صورت فردی و چه از طریق مجامع و سازمانهای مرتبط با آنها این اقدامات را محکوم کنند.

وظیفه دیگر آگاهی بخشی به کسانی است که اسلام را با تروریسم یکی می دانند. برگزاری جلسات بحث و مناظره و دفاع از اسلام راستین می تواند در این زمینه بسیار مهم و اساسی باشد.

نکته دیگر در این خصوص وحدت علمای اسلام است. باید تروریسم را خارج از مباحث سیاسی و فرقه گرایانه دید و به محکومیت آن پرداخت.

جبار رحمانی در گفتگو با مهر:

تمدن اسلامی هند؛ گونه‌ای جدید از شکوفایی تمدن اسلامی است



جبار رحمانی، نویسنده کتاب «شکوفایی تمدن اسلامی در هند» گفت: تمدن اسلامی هند گونه‌ای جدید از شکوفایی این تمدن است، این تمدن نه در ویرانه‌های تمدن قبلی بلکه در کنار تمدن قبلی به شکوفایی رسید.

به تازگی کتاب «شکوفایی تمدن اسلامی در هند» تحلیلی بر فرایندها و سازوکار شکوفایی تمدن اسلامی - هندی نوشته جبار رحمانی توسط انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات منتشر شده است.

محتوای این کتاب بیانگر آن است که تمدن اسلامی هند، نه تنها مرحله‌ای جدید از تمدن اسلامی بلکه گونه‌ای جدید از شکوفایی این تمدن نیز بود. برخلاف ایران، مصر، عراق، شام و آفریقا که در آنها اسلام به واسطه سلطه جمعیت شناختی حداکثری مسلمانان به شکوفای رسید، در هند همیشه مسلمانان یک اقلیت بودند.

جباری در خصوص این کتاب گفت: معمولاً در مطالعه تاریخ علم، این فرضیه اولیه وجود دارد که علم مدرن محصولی اروپایی است و البته نمادی از شکوه منحصر به فرد این تمدن شمرده می‌شود که از یک‌سو در سایر تمدن‌ها امکان پیدایش و شکوفایی آن وجود نداشته و از سوی دیگر سایر تمدن‌ها نقشی مقدماتی و گاه واسطه‌ای برای شکوفایی علم مدرن داشته‌اند؛ از این منظر فرهنگ اروپا مادر علم مدرن است. در پس این حوزه مطالعاتی فرضیه دیگری نیز وجود دارد، مبنی بر اینکه علم مدرن معرفت برتر است، در این نگاه، علم مدرن وجه اساطیری پیدا کرده و معیاری برای سایر اشکال معرفت شده است.

وی افزود: علم مدرن، قله معارف بشری است که جامعه مبتنی بر این علوم مدرن، جامعه‌ای توسعه یافته است بر این مبنای می‌توان گفت که هنوز در مطالعات تاریخی علم، نوعی رویکرد تکامل گرایانه هست که در نردبان ترقی جوامع، جامعه غربی و علم مدرن در صدر قرار دارد و برای ترقی و توسعه باید علم در صدر قرار گیرد. با این مفروض است که در برخی مطالعات با رویکرد تمدنی، مانند کارهای هاف و نیدهام، مبنای کار این پرسش است که چرا علم مدرن در سایر تمدن‌ها مانند چین و اسلام و ... شکل نگرفته است. این پرسش در بطن خود متضمن یک قضاوت ارزشی در باب برتری علم و تمدن مدرن به‌مثابه یک معرفت معتبر و برتر است.

رحمانی اضافه کرد: در کتاب «شکوفایی تمدن اسلامی در هند»، بر حوزه تمدنی هند اسلامی تأکید شده تا نشان بدهم که در تمدن اسلامی هند، اگر علوم (به مفهومی که

امروزه در علم مدرن و تجربی مد نظر است) چندان توسعه نیافته‌اند، نه به دلیل ضعف آن تمدنها، بلکه به دلیل تفاوت دغدغه‌ها، انگیزه‌ها، نیازها، شرایط و بستر تمدنی و اجتماعی و فرهنگی خاص آن‌ها بوده است.

نویسنده «شکوفایی تمدن اسلامی در هند» گفت: مطالعات انسان‌شناسی بیانگر آن است که نظام‌های فرهنگی و اجتماعی صورت‌بندی‌های خاصی از نظام‌های معرفتی داشته و بر اساس این اشکال مختلف معرفت، حیات فرهنگی خاص هر جامعه‌ای شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، معرفت، امری فرهنگی است. بنابراین نمی‌توان از یک منطق یا شکل عام یا برتر معرفت صحبت کرد، نظام‌های معرفتی بر اساس مؤلفه نسبت‌گرایی اجتماعی - فرهنگی شکل می‌گیرند. رشد علم مدرن یک دغدغه فرهنگی و تمدنی است که از علاقه فنی بشر مدرن به ویژه در غرب سرچشمه گرفته است، علاقه‌ای که در تمدن مدرن، علاقه برتر است. اما این وضعیت بیانگر آن نیست که در همه تمدن‌ها لزوماً وضع به همین گونه باید باشد. بلکه می‌توان مدعی شد که در تمدن‌های دیگر، وضع به گونه‌ای دیگر بود و نظم نظام‌های معرفتی به اشکال دیگری بوده است. در این راستا تلاش کرده‌ام که در کتاب حاضر نشان دهم تمدن اسلامی هند، بیش از آنکه در صورت نمادین علم رشد کند، در صورت‌های نمادین زبان، عرفان، دین و هنر رشد داشته و جهان فرهنگی خودش را بیشتر از خلال این صورت‌های نمادین ساماندهی می‌کرده است.

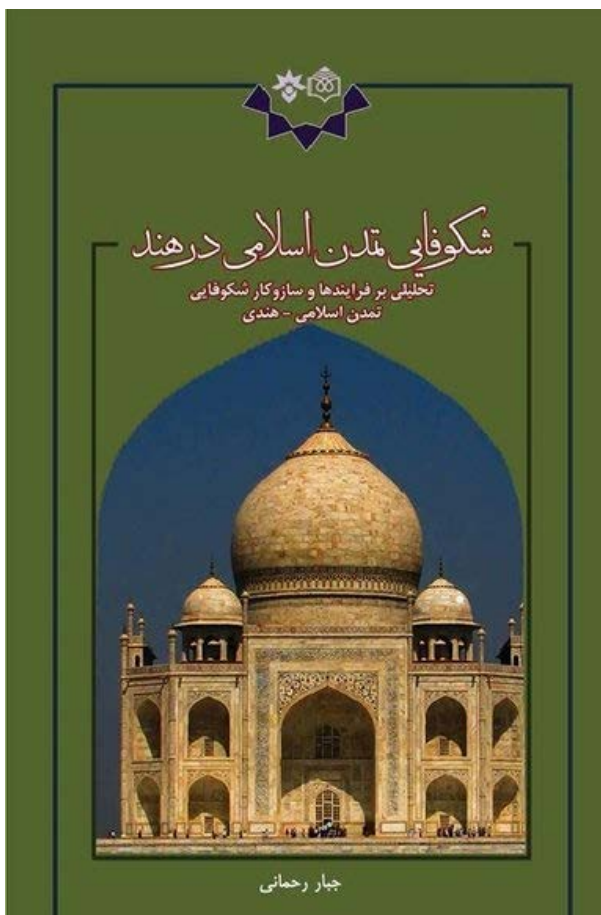
استادیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی اضافه کرد:

در سطح دوم، مدعای این کتاب این است که تمدن اسلامی هند، نه تنها مرحله‌ای جدید از تمدن اسلامی، بلکه گونه‌ای جدید از شکوفایی این تمدن نیز بود. به همین دلیل تمدن اسلامی هند، هم شکوفایی اسلام در آن سرزمین در بستر تمدن هندی بود و هم شکوفایی فرهنگ و تمدن هندی در قالب و روح جدیدی به نام اسلام (اسلام هندی) محسوب می‌شود. مهم‌ترین ویژگی خاص تمدن اسلامی هند که شکوفایی این تمدن را منحصر به فرد می‌کند، خلق یک زبان جدید است. در ایران، مصر، عراق، شام و ...، تمدن اسلامی متکی بر زبان عربی بود و در ایران، پس از قرن‌ها مبارزه، زبان فارسی توانست در کنار زبان عربی و گاه در سایه آن، محمل تمدن اسلامی ایران در زمینه‌های خاص بشود، در نتیجه نوعی دویلیگی زبانی و فرهنگی در ایران اسلامی شکل گرفت. اما در تاریخ اسلامی هند با وضعیت چند زبانی مواجه هستیم.

وی تصریح کرد: همان‌طور که پیشتر اشاره شد انگاره اصلی این کتاب آن است که تمدن‌های سنتی، بالاخص در جهان اسلام، بر منطق دیگری به شکوفایی می‌رسیده‌اند، منطقی که تمرکزش بر صورت نمادین علم (در مفهوم مدرن آن)

نبوده، بلکه جهان سنت، دغدغه فهم را بر دغدغه سلطه و تسخیر اولویت می‌داده، بنابراین چرخ سنت بر محوری غیر از علم طبیعی و دغدغه فنی می‌چرخیده است. بر این مبنای بود که صورت‌های نمادینی مانند عرفان، دین و هنر و ... بیشتر شکوفای می‌شدند، و مهم‌ترین نقش و هدف این صورت‌های نمادین، فهم جهان بود نه تسخیر آن.

رحمانی در پایان گفت: بخش اول این کتاب بر مبنای رویکرد انسان‌شناسی به فرهنگ و معرفت به زمینه‌ها و خصیصه‌های تمدن اسلامی هند و در نهایت شرایط و شکوفایی صورت‌های نمادین (زبان، اسطوره/عرفان، دین و هنر) در آن تمدن می‌پردازد. بخش دوم نیز شامل سه پیوست است. پیوست اول مربوط به سهم خاص تمدن هندی برای تمدن ایران است و دو پیوست دیگر، در راستای تأملاتی کوتاه در حیطه تشیع هندی و روند و شرایط شکوفایی نهایی آن در حکام اوده (یا حکام نیشابوریه) است؛ با توجه به اینکه این کتاب را نمی‌توان در منطق ساده کرونولوژیکی یک کتاب تاریخی خواند، این بخش تاریخی را بیشتر به‌عنوان حاشیه متن اصلی کتاب باید دید، با وجود اهمیت تاریخ نگاری دقیق، اما به دلایلی در بخش‌های دیگر کتاب نیاز داشتم اندکی از این ترتیبات تاریخ نگارانه پرهیز کنم. به عبارت دیگر سه پیوست کتاب حاضر، هرکدام به نوبه خود ابعدی از انگاره‌های اصلی بخش اول کتاب را مطرح کرده‌اند. همه این فصول نشان می‌دهند که چگونه اشکال معرفت و صورت‌های نمادین، نه در یک بستر تمدنی، بلکه در یک بستر میان تمدنی و در فضایی میان فرهنگی شکل می‌گیرند، شکوفای می‌شوند و حتی به انحطاط می‌رسند.



جبار رحمانی

در گفتگو با مهر عنوان شد:

انقلاب اسلامی محصول سفرهای چهارگانه عرفانی امام(ره) است



انقلاب اسلامی محصول سفرهای چهارگانه عرفانی امام(ره) بوده است و استمرار آن نیز به یک رویکرد عرفانی همانند آن نیازمند است. عرفانی که شریعت، طریقت و حقیقت را به هم پیوند می زند.

در عرفان سیاسی، هدف نشانیدن انسان کامل بر اریکه قدرت است. وقتی چنین شد انسان کامل خود الگو و مدل را به همراه خواهد داشت. در زمان غیبت حضرت ولی عصر(ع) حضرت امام خمینی(ره) با انقلابی عرفانی حکومت پهلوی را سرنگون کرد، الگو و ساختار حکومت توسط امام خمینی(ره) نه شباهتی به الگوهای شرقی داشت و نه غربی. امام خمینی به عنوان رهبر، ویژگیهای شخصی، شخصیتی، مدیریتی و نوع نگرش جهان بینی با رویکرد عرفانی داشت. ایشان الگویی از حکومت علوی و مدلی از حکومت پیامبران الهی را مد نظر داشت که هیچ منافاتی با عرفان سیاسی نداشت. در گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین بهرام دلیر، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و استاد خارج فقه، اصول و عرفان و نویسنده کتاب فلسفه عرفان سیاسی به گفتگو نشستیم تا برخی از سؤالات و شبهات این موضوع مورد بررسی قرار گیرد.

|| آقای دکتر! چه نوع ارتباطی میان عرفان و سیاست وجود دارد، به باور و ادعای برخی از افراد این دو علم از دیدگاه نظری و عملی با هم متفاوت هستند. بنابراین وجه اشتراکی بین آنها وجود ندارد؟

در نوع ارتباط میان عرفان و سیاست این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که برخلاف پندار برخی، اصول و مبانی عرفان با سیاست در تضاد نیست. به دیگر سخن هنگامی که در تعریف عرفان سخن از شناخت، معرفت حق، رسیدن به حقیقت از راه کشف شهودی مطرح است هیچ یک از این مفاهیم با سیاست مخالفتی ندارد. به تعبیر دیگر هر اندازه آگاهی و معرفت انسان بالاتر باشد دیگران را که بنده و عیال خداوند می داند بیشتر تحمل می کند و گستره تساهل با دیگران در عرصه سیاسی - اجتماعی بازتر می شود. با این نگرش پرداختن به امور سیاسی راحت تر، دقیق تر و استوارتر خواهد بود. بنابراین عرفان به گسترش معرفت و معنویت در عمل سیاسی کمک می کند.

کسانی که مدعی اند ارتباطی بین سیاست و عرفان نیست، دلیلی از معانی لغوی و اصطلاحی مفاهیم یاد شده در دست ندارند. آنها بخشی از عرفان را دیده یا به بررسی سلیقه عارفی می پردازند، سپس سلیقه آنها را به عرفان یا دیگر عرفا نسبت می دهند و در پایان قضاوت سطحی ارائه می دهند. عرفان سیاسی از بعدهای مختلف بنیادی و کاربردی پراهمیت است. از حیث بنیادی پژوهش درباره ماهیت عرفان سیاسی موجب افزایش و ارتقای علمی می شود و می تواند افقهای دانش سیاسی را گسترش دهد و نهادهای معرفتی سیاسی را تقویت کند. از حیث کاربردی با اجرایی شدن آموزه های بلند عرفان در عرصه سیاست، می توان به نوعی نظارت باطنی عمیق و کارکردی درونی دست یافت که هم عارف و هم

های عرفانی را مورد مطالعه قرار می دهیم، متوجه می شویم درمان دردهای سیاسی و گره گشای مسائل سیاسی اند، اما استفاده نکردن و یا مورد بی مهری قرار دادن آن آموزه ها از درمان بودن آنها نمی کاهد، چرا که این گزاره ها در تاریخ آزموده شده اند. معنویت بوده است که گره گشای مشکلات بوده و تمام ابعاد جامعه را در نظر می گرفته است نه آخرت فدای دنیا می شد و نه دنیای فدای آخرت؛ نه فرد، فدای جامعه و نه جامعه، فدای فرد.

با آموزه های عرفانی، بسیاری از رذیلت ها و بحران های اخلاقی کم رنگ می شود که می توانند سرچشمه بحران های سیاسی شوند. در این نگرش، قدرت برای قدرت یا ریاست به جهت ریاست نخواهد بود، همه مظاهر دنیا بهانه و وسیله خدمت به خلق خدا و دستیابی به رضایت حق، دغدغه مسئولان نظام سیاسی خواهد بود. با حضور نگرش عرفانی در سیاست، دست یافتن به سعادت دنیوی و اخروی، امری محسوس و دست یافتنی خواهد شد. وجدان بیدار اجتماعی شکل می گیرد و استعدادهای درونی شکوفا می شود.

کنترل غریزه های بشری با حراست درونی آدمی، امکان پذیر و به واقعیت نزدیکتر می شود. بنابراین در این زمانه از حیث نظری و عملی که بسیاری از راهکارهای ظاهری و بشری کارایی خود را یا از دست داده اند و یا با چالشهای جدی مواجه اند، رویکرد عرفانی می تواند یکی از بهترین جایگزینها باشد، زیرا هدف عرفان، استقرار و استمرار حاکمیت حق بر روح و زندگی انسان است.

|| چه نمونه های تاریخی می توان از حکومت عارف سیاستمدار نام برد؟

شکل تکامل یافته تمام دولتهای عرفانی در دولت نبوی بوده است که از جامعه عقب افتاده و جاهلی، جامعه ای ساخت که فضیلت ها جایگزین رذیلت ها گشت، انتقام جاهلی از یکدیگر رخت برپست و به جای او بخشش ها

جامعه را به سوی سعادت رهنمون سازد. **|| معمولاً گفته می شود عرفان موافق عشق و شهود و مخالف عقل است، اگر این ادعا درست باشد عرفان چگونه می تواند با سیاست که پر از تصمیمهای مهم است ارتباط برقرار کند؟**

در عرفان مخالفتی با عقل نشده است، بلکه در مقام مقایسه بین معرفت عقلی و معرفت شهودی معرفت شهودی مقدم بر معرفت عقلی دانسته شده است در عرفان سیاسی، تعاون و تفاهم بین عقل که رسول باطنی است با رسول ظاهری که شریعت محمدی است حاصل می گردد. با این نگرش و بینش مباحث عقل ابزاری رخت برمی بندد و انگاره جدایی دین از سیاست رنگ می بازد.

|| عرفان در تصمیم گیری سیاسی چه نقشی می تواند ایفا کند، یعنی عرفان چه کمکی به سیاست می کند؟

همان طور که گاه انسان در مسائل کم اهمیت زندگی اش، دقت و مشورت می کند، مگر می توان نسبت به امور بااهمیتی چون سیاست که مهندسی اجتماعی است، بی اهمیت بود. کار عرفان و عرفا این است که انسان را به سمت باطن امور هدایت می کند، افق دید را باز می کند و به دنبال آن تصمیم گیریها و سیاست ورزیها را عمیق تر و دقیق تر می سازد، البته این امر موجب نمی شود که به امور ظاهری توجه نداشته باشند. عرفان توانایی جریان سازی سیاسی و رهبری جامعه و مدیریت در سطح کلان را دارد و صاحب منصب چنین مدیریتی، انسان کامل است.

در عرفان تعریف، تبیین و تعیین انسان کامل از جمله کیستی، ویژگی ها، آثار و کارآمدیهایش، اندازه دانایی و توانایی آن و اینکه دارای چه مقامی است، به تصویر کشیده می شود. زمانی که برخی از گزاره ها و آموزه

هدف عرفان سیاسی از به دست گرفتن حکومت چیست؟

اندیشمندان عرصه سیاست هر یک سیاست را برای نیل به امری می دانند؛ یکی برای رسیدن به سعادت، دیگری برای فضیلت و گروهی برای رسیدن به خیر. عرفان سیاسی نیز برای رسیدن به خیر برین، گزاره ها و آموزه های برتر را که شاید قابل تطبیق با راهکارهای موجود ندانند، ارائه می کند و مفاهیم عرفانی را دور از واقعیت تلقی کنند؛ مفاهیمی نظیر اخلاص، عبادت و مواظبت بر طاعت، آدمی را به خیر مطلوب می رساند، در امور سیاسی نیز همین مفاهیم، دولت و حکومت و تمام حوزه های متعلق به سیاست را می تواند به خیر مطلوب خود برساند، البته این توانایی فقط در عرصه سیاسی نیست، در تمام زوایای زندگی وجود دارد؛ چه، عبادت حق از روی خلوص و مواظبت بر طاعت و اوامر الهی توأم با موفقیت در انسان، نورانیت ایجاد می کند و قلب به نور حق منور و به بصیرت معنوی مزین می شود.

در پایان نیز حقایق ملک و ملکوت بر باطن وجود انسان افاضه می شود. روح انسانی تا به کدورت خود باقی است و غرق در عالم طبع است، تا سالک از منازل و مراتب طبع و نفس عبور ننماید، درهای خیر بر او گشوده نمی شود و از علوم صافی از کدورت استفاده نمی کند.

بسیاری از چالش ها و نگرانی هایی که در قلمرو سیاسی و در حوزه صاحبان قدرت وجود دارد در عرفان سیاسی یا نخواهد بود و یا به حداقل خواهد رسید. نگرانی هایی که از استبداد، دیکتاتوری، سوء استفاده از قدرت، خیانت به ملت و دستبرد زدن به منابع مالی وجود دارد، در عرفان سیاسی با حضور انسان کامل در رأس هرم قدرت، کم و کمتر می شود.

عرفان سیاسی از چه طریق مشکلات اخلاقی و رفتاری را حل می کند؟

عارف کامل در عرفان سیاسی، دارای ولایت معرفتی می شود؛ این تلقی امری اعتباری نیست بلکه واقعیت است؛ یعنی اگر نظام تشریع را در وفای نظام تکوین بدانیم و هر دو هماهنگ باشند، ولایت از آن انسان کامل خواهد بود؛ زیرا صاحبان ولایت تکوینی واصلان به حق هستند و قدرت باید در اختیار آنها قرار گیرد تا وحدت حاکم در نظام تکوین در حوزه سیاست نیز ظهور داشته باشد.

اگر در بحران های سیاسی و اجتماعی ریشه یابی کنیم به عواملی می رسیم که مهمترین آنها عدم هماهنگی میان دو نظام تکوین و تشریع خواهد بود. گاهی عدم انسجام بین دو امر نتیجه اش آسیب های سیاسی و اجتماعی است؛ مثل عدم هماهنگی دل با زبان و یا ظاهر با باطن که منجر به نفاق های فردی، اجتماعی و سیاسی خواهد شد. عدم هماهنگی ولایت تکوینی با ولایت تشریعی می تواند سیاست را با چالش های جدی مواجه کند.

تمام بحران های سیاسی امروز در جهان، از همین ناهماهنگی نشئت می گیرد. برای هماهنگی میان این دو جهان، می توان به درون و باطن عرفان سفر کرد؛ چرا که معنای لغوی عرفان، شناخت، معرفت و کسب آگاهی عمیق است و معناس اصطلاحی آن شناخت خداوند، اسماء الحسنی و صفات های اوست. تمام بحثهایی که به طور مستقیم به خدا مربوط می شود و نیز بحثهای انسان کامل و خودشناسی، اگر به معنای واقعی طرح شوند، شناخت مطلوبی به دست می آید و دیگر جایی برای طاغوت نمی ماند.

طاغوت همگان را به خود دعوت می کند و عارف همگان را به خدا. برخی از نظامهای سیاسی تمام

بر روی زمین می داند و هرگز روا نمی دارد که بر چنین موجودی هواهای نفسانی (در جان انسان) و طاغوتهای زمان (در بعد خارجی) حکومت و سلطه جویی کنند. از دید او، انسان عصاره هستی است؛ جلای آئینه وجود است و او اشراف مخلوقات است. جای چنین نگرشها و بینشها نسبت به انسان و جهان در میان رهبران جهان سیاست خالی است؛ نگرشی که می تواند گوشه ای از مشکلات امروز جوامع بشری را حل کند.

با وجود عرفان در سیاست، افق دید به سمت آسمان معطوف خواهد شد، کونه نظریها رخت بر خواهد بست و هدف اصلی، رسیدن به حق و وصال پروردگار عالم خواهد شد. با رویکرد عرفانی حقوق انسانها به راستی رعایت می شود، آدمی برابر با عالم خواهد بود و کشتن یک انسان با از بین بردن جهان مساوی خواهد بود. در این نکتب دروغ، تهمت، فریب، حیرانی و سرگردانی وجود ندارد. آینده به مراتب روشن تر از گذشته است.

آغاز و انجام هستی معنا پیدا می کند، انسانها صاحب حقوق مسلم انسانی اند، فرداستی متعلق به ملت است. دولت به معنای واقعی نه ظاهر سازی و ربای در خدمت بندگان خدا هستند. با وجود چنین ارزشهایی، بینشها و ارزشها دگرگون می شود، نگرشها از تک سویی و مادی صرف به نگرش در ساحتی (هم معاش و معاد، هم روح و ماده) تبدیل می گردد.

عرفان چه کمکی می تواند به حل مشکلات و مسائل دنیای سیاست امروز بکند؟

در دنیای امروز توجه به آغاز و انجام جهان و رعایت واقعی حقوق انسانها کم رنگ شده است و حقوق بشر با چالشهای جدی مواجه است. انسان دوران مدرن، انسانی است که پیوسته به دنبال رفاه مادی خود است. امروزه در سیاست به خصوص در عرصه جهانی، معنویت و اخلاق کم رنگ شده است و تمام منافع ملی در منابع مالی و مادی خلاصه شده است. همچنین پیامدهای وحشتناکی برای بشر به وجود آمده که قابل چشم پوشی نیست، از جمله اینکه افراد برای کسب قدرت دست به هر کاری می زنند و کرامت انسانها را بازی می انگارد.

اگر به طور جدی نظریه پردازان دانش سیاست، آموزه های عرفانی را تحلیل و بررسی کنند و صاحبان قدرت آنها را به اجرا دریاورند، می توان برخی از دردها و بحرانهای پیچیده را درمان کرد. پیوستگی سیاست، عرفان، اخلاق و معنویت می تواند در زندگی قدرتمندان این دغدغه واجب را که خداوند هر لحظه بر اعمال و زندگی او ناظر است برجسته سازد. پس خلأهایی که هست همچون نادیده گرفتن خدا و صفتهای او، اخلاق و فضیلت های انسانی، عالم واپسین و نقش آن در حوزه زندگی را پر می کند.

با عرفان سیاسی، بستر روش شناسی نو و نگرش جدید به مسائل به وجود می آید. موضوع سیاست اگر قدرت باشد با رویکرد عرفان سیاسی، قدرت در راستای قدرت خدا و در طول آن دیده می شود و این قدرت مورد نظر نه اقتزای می شود و نه صاحبان آن، اقتزده؛ بلکه صاحب قدرت، تلقی جدیدی از قدرت پیدا می کند و قدرت را به عنوان یکی از اسامی مهم خدا می شناسد و سعی دارد که خود را آراسته به اسماء الحسنی کند. برای خداوند قادر بنده عاجز مطلوب نیست پس به قدرت رسیدن یعنی آراسته شدن به اسم حق. این همه ناشی از آن است که میان عملکرد موحد و غیر موحد، تفاوت اساسی وجود دارد که ناشی از اختلاف جهان بینیهاست؛ اختلافی که سر از اختلاف کنش و واکنشهای اجتماعی و سیاسی درمی آورد.

و برادری ها جایگزین شد. نمونه دیگر در زمان معاصر رهبری عارفانه و عالمانه امام راحل (ره) بوده است؛ هم در دوره مبارزه و هم در دوران پیروزی و جنگ که با مدیریت سیاسی الهی او درهای بسته، گشوده می شد و اضطراب ها را تبدیل به آرامش می کرد.

چه رابطه ای میان نظریه ولایت فقیه امام خمینی (ره) و حکومت عارف سیاستمدار یا عرفان سیاسی وجود دارد؟

در عصر کنونی نظام اسلامی براساس نظریه ولایت فقیه شکل گرفته است. از حیث نظری در ارتباط با موضوع ولایت فقیه و اینکه ولایت از آن کیست، اگر بحث براساس تکامل و پیشرفت باشد، ولایت عرفانی مطرح می شود که مصداقش انسان کامل است.

از دیدگاه نظری، ولایت فقیه با آموزه های عرفانی، به ولایت عرفانی می رسد که بسیاری از چالش ها را حل خواهد کرد. از این منظر، قدرتمند از استبداددوری و عمل براساس خواسته ها و امیالش دور و ویژگی های متصلبانه کم رنگ می شود. اینجااست که هدایت منافق و از راه به در رفته هم مورد دغدغه قرار خواهد گرفت. صاحبان قدرت اگر خود را به معنویت آراسته کنند، فضیلت های اخلاقی در شهروندان نیز جاری خواهد شد.

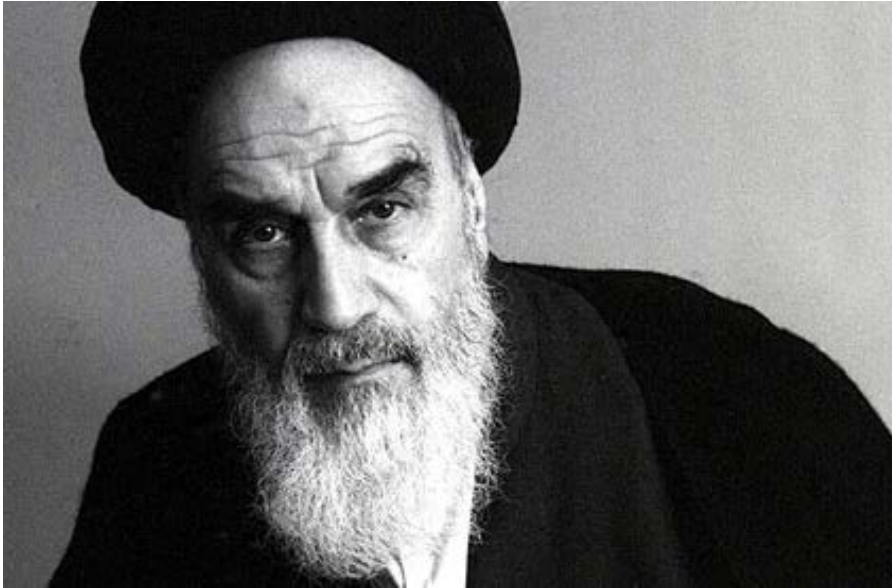
اگر حکومت عارف سیاستمدار را ایده آل بدانیم، تحقق این امر به چه عواملی بستگی دارد؟

تحقق چنین آرمانی مستلزم سعی و مبارزه و جهاد دائمی است؛ هدف عرفان، تکامل هر لحظه انسان است و حرکت او را به سوی بی نهایت می داند؛ حرکتی برای به کمال رساندن دو وجهه روحانی و جسمانی انسان؛ زیرا جسم انسان، مرکبی است برای صعود و تعالی روح؛ پس باید در اندیشه اصلاح این مرکب نیز بود که مبدا خود، هدف قرار گیرد زیرا در این صورت بزرگ ترین دام و زندان انسان است و مسلم است که زندانی و اسیر هواهای نفسانی بودن، یعنی گرفتار «دنی» مرتبه وجودی خویش بودن شایسته مقام انسانی نخواهد بود. از دیدگاه امام خمینی (ره) در وجود آدمی دو لشکر رحمان و شیطان در ستیزند و برای سرکوب کردن لشکریان کفر، ابلیس و حاکمیت بخشیدن به لشکریان الله، تلاش و مبارزه مستمر ضروری است؛ اما به ما می آموزد که انسانیت انسان و دیانت او به میزان آگاهی، خرد، آزادی و آزادگی او بستگی دارد.

آزادی و آزادگی امری است که زمینه را برای ارتقای انسان و رسیدن به جایگاه رفیعش آماده می سازد ... به نظر امام (ره) اگر پدیده ها و حیات به وسیله علم شناخته می شوند و حقیقتها و کلیات به وسیله عقل ادراک می شوند، اما با عرفان مشهود می گردند. در حقیقت، عرفان رسیدن و یافتن است و به تعبیر رسای امام، رفع حجب است نه جمع کتب. از آنجا که عارف نمی تواند حکومت پلیدی، زشتی، زورگویی و خودمداری را بر انسانها تحمیل کند، جهاد در اینجا معنای حقیقی خود را می یابد و پیوستگی ذاتی اش را با عرفان به اثبات می رساند.

صاحب قدرت و حکومت در حکومت عارف سیاستمدار یا عرفان سیاسی با بقیه نظامها و مدلها چه تفاوتی دارد؟

در عرفان سیاسی صاحب قدرت و سیاست، عارفی مجاهد و مبارزی دلاور است که هدفی جز کمال طلبی و نیل به مقام معنوی و فانی شدن در مطلق و ابدیت ندارد. رویکرد چنین سیاستمداری نسبت به انسان، او را جانشین خدا



همتشان این است که قدرت محور باشند و آنچه را که خود می خواهند همه همت ها با آن متمرکز شود، اما با رویکرد عرفانی حق محور خواهد بود. تمام همت عارف این است که بین این دو نظام پیوند ایجاد کند و سیاستهای او، هدایت محور خواهد بود نه قدرت محور. عارف سیاستمدار کسی است که عرفانش در خدمت سیاستش و سیاستش در خدمت عرفانش باشد. این دو با رویکرد عرفان سیاسی از یکدیگر جدا نخواهد بود و عرفان و سیاست نخواهیم داشت. از حیث مفهومی، جدای از یکدیگرند اما از حیث خارجی و عینی متحدند و هیچ دوگانگی ای را نخواهند پذیرفت. می توان برای نمونه از دولتهای قرآنی یاد کرد: دولت حضرت موسی (ع)، حضرت عیسی (ع)، حضرت سلیمان (ع)، حضرت داوود (ع) و حضرت محمد (ص) و در عدم هماهنگی به دولت های نمرودی، فرعون، قارونی، ابوجهل، معاویه و یزید اشاره کرد.

|| اثرات و نتایج بکارگیری عرفان سیاسی در حکومت چه خواهد بود؟

عرفان سیاسی می تواند زبان مشترک جهانیان باشد، سیاست جهانی یا بار فرهنگی آن تنها با زبان عرفانی ممکن خواهد بود، زیرا همه با هر دینی، به عرفان گرایش دارند. به خصوص در زمان معاصر جریانهای بزرگ در عرفان یهودی یا عرفان مسیحی مورد توجه محققان و پژوهشگران است. خود عرفان از زبان جهان شمولى برخوردار است و البته با انقلاب شکوهمند اسلامی به رهبری عارفی فرزانه چون امام خمینی (ره) این جهان شمولى بیشتر اهمیت پیدا کرد و معنویت با مادیت و مبحثهای عرشی با فرشی پیوند خورد. امام، عرفان و به خصوص محتوای آنرا در مسائل نظامی و جنگ، امنیت، سیاست داخلی و خارجی جاری کرد و از این رو بیشتر رویکردهای سیاسی امام (ره) با زبان سیاسی صرف، بی عرفان، قابل تجزیه و تحلیل نیست اینکه گفت: «خرمشهر را خدا آزاد کرد». برای کسانی که با منطق مادیت نفس کشیده اند و می کشند، قابل درک نخواهد بود. یا برخورد ایشان با سران دنیا و نامه ای که به گورباچف نوشت، ثابت می کند که هدفی ماورای این عالم دارد و مقام او برای رهایی مردم ستم دیده از دست ستم پیشگان و رساندن دست عید به دست حق بوده است. اگر او بر مسند رهبری نشست، بهانه ای بیش نبود، بی شک هدف خدا بوده است.

هنگامی که دستورها و آموزه های عرفان سیاسی در جامعه همه گیر شود، نوعی اعتماد و صمیمیت در جامعه حکمفرما می شود و نگاه به شهروندان نیز نگاهی مثبت و باز خواهد بود بی آنکه شخص حاکم گرفتار محدودیت ها و انحصارگرایی شود، چه زیباست این جمله حضرت علی به مالک اشتر که «ای مالک! اگر شب هنگام کسی را در حال گناه دیدی، فردا به آن چشم به او نگاه نکن؛ شاید که سحر توبه کرده باشد».

با این منطق گذشت از لغزش ها، بزرگترین عامل پیوند و موجب هماهنگی و الفت های مختلف در میان حاکمان و شهروندان می شود. عرفان سیاسی ظرفیتی بالا برای گفتگو و تفحص دارد، در هم گرایی منطقه ای، درونی و جغرافیایی مسلمان، می تواند بهترین زبان باشد زیرا زبان عرفان، جهانی است. زبانی که می توان برون رفتی از بحر ان های انسانی در دوره معاصر باشد. همین زبان است که به نوبه خود می تواند گسست هایی که در روابط بین الملل ایجاد شده، به پیوستگی و بی اعتمادی ها را به اعتماد رهنمون سازد.

|| عارف سیاستمدار چگونه به این درجه از شناخت و توانایی می رسد که می تواند با تدبیر و بینش خود مسائل و مشکلات جامعه را حل کند؟

عرفان، شناخت حق و اسماء الحسنی یا معرفت شهودی خداوند سبحان و تعینات و تجلیات وجودی اوست که دارای دو بخش عرفان نظری و عملی است. عرفان نظری، ترجمه و تعبیر تجربه عرفانی عارف، در مقام فنا و بقا بعد از فنا فی الله است، به عبارت دیگر سالک الهی پس از طی مقامات معنوی و اسفار اربعه، عرفان خود را به اسمای الهی آراسته می سازد و از ویژگیهای غیرالهی پیراسته می شود.

پس از سفر سوم و چهارم رسالت هدایت، دستگیری عبدالله را به عهده می گیرد و از مستعدان سیر و سلوک، به طور ویژه دستگیری کرده و دست آنان را به حق می رساند، یعنی از هجران جان سوز به درآورده و به وصال دلنشین رهنمون می سازد. در نهایت به اصلاح امور و علوم اهتمام می ورزد. آنگاه در زمره متعهدترین افراد جامعه به شمار می آیند.

عارف مسلمان، تنها به درون گرایی نمی پردازد و کنج خرابات نمی نشیند، بلکه بایسته است که برون گرا نیز باشد به خصوص در عرفان شیعی این امر بیشتر دیده می شود. بنابراین در عرفان ناب اسلامی، تعهد و مسئولیت پذیری نسبت به فرد و جامعه است. تنها به تنظیم رابطه خود با خدا نمی پردازد، بلکه به تنظیم رابطه خود با جامعه و تلاش در راه اقامه عدالت اجتماعی، تربیت معنوی فرد فرد انسانها نیز همت می گمارد.

نمونه های کل چنین عرفان جامع و کاملی در سیره عملی و رفتاری پیامبر اعظم (ص) و امامان معصوم (ع) تجلی یافته است. نمونه های تربیت یافته چنین مکتبی نیز کسانی چون سلمان فارسی، ابوذر غفاری، مقداد، کمیل بن زیاد نخعی، میثم تمار و ... هستند که چهره عرفان حقیقی را ترسیم کرده اند و در طرفداری از مظلوم و شوریدن بر ظالم کار بزرگی کرده اند. در حقیقت عارف مسلمان همان عالم ربانی است که رسالت انبیا و ولایی بر دوش گرفته و از راه ولایت باطنی دارای ولایت ظاهری نیز می شوند. همچنین در شرایط مقتضی و احساس تکلیف به انجام آن، اهتمام جدی می ورزند.

عارف ولایی، عارفی اجتماعی - سیاسی نیز هست و عرفان سیاسی و سیاست عرفانی را در متن جامعه متبلور می سازد. در واقع عارفی جهادی، حماسی و مدیریتی

است که در شرایط خاص، شایسته است به جامعه و سیاست ورود یافته و به وظایفش عمل کند. بنابراین عرفان ولایی، عرفانی است که از متن قرآن، احادیث، نهج البلاغه، صحیفه سجادیه، ادعیه و آموزه های علمی و عملی و سنت و سیره معصومین (ع) دریافت شده است که با اندک تأملی در زندگی سیاسی - اجتماعی امامان، هدایت و نور تفکر یادشده به اثبات می رسد.

|| چگونه می توانیم مطمئن شویم که یک عارف سیاستمدار از قدرت به نفع خود بهره نمی گیرد، یعنی آیا احتمال خطای عارف سیاستمدار وجود دارد؟

یکی از اصول اساسی عرفان، تزکی و خودسازی است، باید این امر قبل از ورود فرد به عرصه قدرت انجام گیرد، در غیر این صورت، قدرتمند بی اخلاق یا قدرتمندی که خودسازی نداشته باشد به بسیاری از امور جامعه آسیب می رساند، لذا اگر عرفا و استادان عرفان، به عزلت نشینی دعوت می کنند، برای پاکسازی و خودسازی فرد است زیرا اگر این خودسازی صورت نگیرد و داخل جامعه شود چنین فردی هم خودش و هم جامعه سوز خواهد شد. اگر خودسازی را به کمال خود برساند آن وقت است که هم جامعه را به سامان می رساند و زمینه ساز رشد و کمال آن خواهد شد؛ زیرا اصلاح جامعه و سیاست از مسیر اصلاح فرد عبور می کند و اگر فرد آن هم فرد انسانی که در رأس هرم سیاست و قدرت قرار گرفته است خود ساخته نباشد و لشکر رحمانی در وجودش بر لشکر شیطانی غلبه نکند، همه پیرامون و زیرمجموعه خود را به تباهی خواهد کشاند. این امور مسائلی هستند که در طول تاریخ تحقق یافته اند و بشر تمام اینها را تجربه کرده است.

عارفی که به دستگیری اجتماع می پردازد کسی است که سفرهای عرفانی را پشت سر گذاشته است، اکثر ویژگیهای که در روایات اهل بیت (ع) در پیرامون آنان آمده است، مطابقت با گزاره های عرفانی دارد. در عرفان شیعی باطن نبوت مطلقه، ولایت مطلقه است آن باور در ذهن و ضمیر امام خمینی (ره) منجر شد که ایشان با گذار از سفرهای عرفانی به جامعه سفر کند و هدایت آنرا برعهده گیرد. بنابراین می توان گفت انقلاب اسلامی محصول سفرهای چهارگانه عرفانی امام خمینی (ره) بوده است و استمرار آن نیز به یک رویکرد عرفانی همانند او نیازمند است یعنی عرفانی که شریعت، طریقت و حقیقت را به هم پیوند می زند.

حجت الاسلام حاجتی در گفتگو با مهر:

نمی توانند امام را انکار کنند؛ به سراغ تحریف می روند/ ضرورت بازخوانی اندیشه های امام (ره)

عباس بنشاسته

به مناسبت ایام رحلت بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، حضرت امام خمینی (ره) و نهضت ۱۵ خرداد، با حجت الاسلام میراحمد رضا حاجتی، امام جمعه موقت اهواز، گفتگویی انجام داده ایم. اصول گفتمان امام خمینی (ره)، ضرورت بازخوانی و بازشناسی اندیشه های امام (ره) و علل شکل گیری پروژه تحریف اندیشه های امام، از جمله محورهای مصاحبه پیش روست؛

|| به عنوان اولین سوال بفرمایید سیرت و صورت انقلاب اسلامی از منظر امام خمینی (ره) چگونه است و انقلاب اسلامی از منظر ایشان چگونه تحلیل می شود؟

در همین ابتدای سخن عرض کنم واقعا انقلاب اسلامی دارای یک صورت و یک سیرت است. انقلاب اسلامی یک پدیده عجیب و یک واقعیت غیر قابل انکار در دنیای معاصر است. سیرت انقلاب اسلامی همان چیزی است که حضرت امام (ره) بارها از آن با عنوان پدیده عظیم انقلاب اسلامی و موهبت انقلاب اسلامی برای جهانیان نام برده است. سیرت انقلاب اسلامی را در فرمایشات حضرت امام وقتی بررسی می کنیم می بینیم امام در سالگرد پیروزی ۲۲ بهمن در یکی از سالها فرمودند که ۲۲ بهمن سرآغاز حکومت الله در زمین است.

امام (ره) انقلاب اسلامی ایران را سرآغاز پیروزی حکومت الله در زمین می دانند. حضرت امام (ره) به صراحت فرمودند هدف ما تشکیل حکومت جهانی اسلام است. حضرت امام فرمودند جهان اسلام در انتظار به ثمر نشستن کامل انقلاب اسلامی در سطح جهان است و این نکته بسیار بسیار مهمی است که نباید از آن غافل بشویم. پس انقلاب اسلامی در صورتش یک تحول در سطح کشور ایران و تغییر یافتن رژیم حاکم به یک حکومت مردمی است اما در سیرت خودش یک تحول بزرگ در جهان بین الملل بوده است و بر اساس همین واقعیت انقلاب اسلامی و این سیرت نورانی است که حضرت امام با اطمینان فرمودند که اسلام سنگرهای کلیدی جهان را فتح خواهد کرد.

در واقع سیرت انقلاب اسلامی محدود در مرزهای ایران نبوده گرچه صورت انقلاب اسلامی محدود به مرزهای ایران بود. سیرت انقلاب اسلامی همان واقعی است که حضرت امام با همین تعبیر یا قریب



می شود که چرا ما امروز هم باید به امام بپردازیم. چرا باید اندیشه های امام را مورد بررسی و کند و کاو و پژوهش قرار دهیم؟ به صراحت عرض می کنم ما امروز به شدت نیازمند به تفسیر و تالیف و پژوهش و بازخوانی دوباره حضرت امام (ره) و شخصیت نورانی ایشان و اندیشه های والای ایشان هستیم. به شدت نیازمندیم.

در همین راستا این تکلیف بسیار مهم و عظیمی است که بر دوش ما است که این شخصیت والا و اندیشه نورانی را هم به نسل جوان خودمان و بلکه به نسل جوان منطقه و بلکه به جهانیان معرفی بکنیم. پیام حضرت آقا به جوانان غربی را باید در همین راستا تفسیر و تحلیل کرد. این پیام ناشی از احساس و وظیفه ای است که ایشان نسبت به انتقال اندیشه های نورانی حضرت امام (ره) به جهانیان داشتند که همان اندیشه اسلام ناب محمدی (ص) است.

در همین رابطه من دو سه نکته را باید عرض بکنم؛ ما قطعاً و حتماً در این رابطه دچار غفلت هایی شده ایم. متأسفانه ما در تاریخ نگاری قیام حضرت امام و پیروزی انقلاب اسلامی تا حدی موفق بودیم اما در تحلیل و رصد آثار مهم این قیام بزرگ الهی و دایره نفوذ و عمق نفوذ و انتقال آن به نسل جوان جامعه مان نقایصی داشتیم. این جالب است که در اولین سالگرد رحلت حضرت امام یعنی در سال ۶۹ حضرت آقا

بین الملل اسلامی است، خداپاوری و دین باوری است. اعتقاد عمیق و آگاهانه امام به آموزه های فقهی، سیاسی و اخلاقی شریعت اسلام، باور عمیق به آموزه های اهل بیت عصمت و طهارت (ع). در واقع باید بر همین اساس گفت که گفتمان امام (ره) یک گفتمان قرآن محور و فقه محور و اخلاق محور است.

به تعبیری دیگر، گفتمان امام خمینی (ره) تلاقی قرآن عترت است. مهمترین سفارش پیامبر اکرم (ص) قبل از رحلتشان این بود: کتاب الله و عترتی. پیامبر به دو چیز مهم امتش را سفارش کرد. قرآن و عترت. امام و افکار امام، امام و شخصیت امام، امام و اندیشه های امام و لذا امام و انقلابش و گفتمانش تلاقی قرآن عترت بوده است. امام تجلی باورهای قرآنی است. امام تجلی آموزه های عترت (ع) است. در واقع در اندیشه امام (ره) خصلت هایی را می بینیم که این خصلت ها و این صفات همه در واقع تجلی صفات قرآنی و صفات اهل بیت عصمت و طهارت هستند.

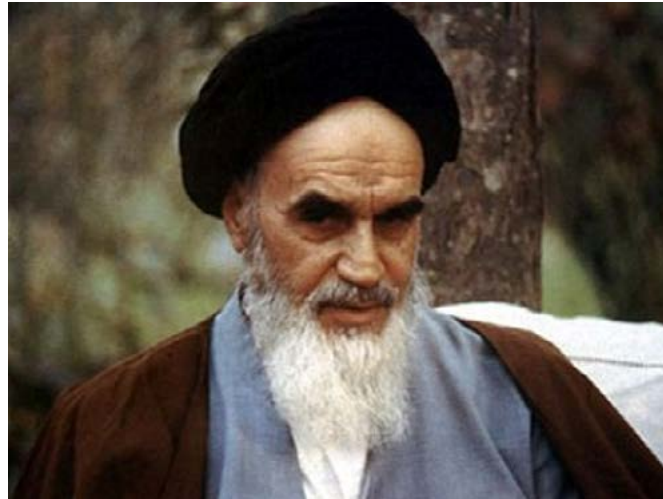
|| اکنون بیش از نیم قرن از آغاز نهضت امام می گذرد. امام سال ۱۳۴۱ و ۴۲ قیام خودشان را آغاز کردند و ما الان در سال ۱۳۹۵ هستیم. ۲۸ سال از رحلت حضرت امام (ره) و بیش از ۳۷ سال از پیروزی انقلاب اسلامی دارد می گذرد و این سؤال برای ما مطرح

به این تعبیر فرمودند: که این قرن، قرن اسلام است و فرمودند: اسلام ابرقدرت ها را به خاک مذلت خواهد نشاند، به چه صورت؟ از پایگاه انقلاب اسلامی! انقلاب اسلامی که ام القری آن ایران اسلامی بوده اما دایره اثرگذاری اش بسیار فراتر از مرزهای جمهوری اسلامی و ایران اسلامی است.

من در یک جمله برای پایان سخنم در بخش سؤال اول شما این را عرض بکنم که این نکته ای که حضرت امام به صراحت آن را مطرح کردند و بر آن تأکید کردند عبرت آموز و رهگشاست و همه دوستداران و یاران انقلاب اسلامی نسبت به این نکته باید حساس باشند و الزامات آن را رعایت بکنند و در صدد تقویت این الزامات باشند. حضرت امام (ره) در یکی از بیانات شریفشان تقریباً یک ماه و ۱۲،۱۰ روز قبل از رحلتشان فرمودند: به مسئولان نظام جمهوری اسلامی تذکر می دهم که این انقلاب محدود به مرزهای ایران نیست. این انقلاب نقطه شروع انقلاب بزرگ جهان اسلام به پرچمداری حضرت حجت (ص) است.

|| ویژگی های گفتمان امام خمینی (ره) و محوری ترین اصول گفتمانی حضرت امام چه بوده است؟

اصلی ترین ویژگی حضرت امام و اصلی ترین ویژگی گفتمان حضرت امام خمینی (ره) که امروز گفتمان غالب در جهان



کرد. با معیارهای رایج نمی شود انقلاب اسلامی را تحلیل کرد.

امام خمینی (رض) گفتمان نویسی را در رهبری بزرگترین انقلاب اجتماعی جهان به جهانپان ارائه دادند که در این گفتمان عناصری مثل عدالت خواهی و استقلال طلبی در کنار عناصری مثل انتظار فعال کنار هم گذاشته شده بود. عناصری مثل مردمی بودن، توجه به محرومان، در کنار ساده زیستی بسیار عجیب رهبر بزرگ ترین رهبر سیاسی جهان قرار گرفته و رهبری سیاسی جامعه در کنار مفهوم بسیار بلندی که از آن به عنوان «ولایت فقیه» یاد می شود قرار گرفت و امام در اوایل پیروزی انقلاب اسلامی بیش از پیش ما را با این مفهوم نورانی آشنا کردند.

نقل می کنند از بوش پدر، رئیس جمهور ایالات متحده آمریکا، که روزی به رئیس سازمان سیا و رئیس وقت سازمان سیا گفته بود چطور شد که شما انقلاب امام خمینی را توانستید پیش بینی کنید و غافلگیر شدید. رئیس جمهور وقت آمریکا، جیمی کارتر چند ماه قبل از پیروزی انقلاب اسلامی وقتی به ایران آمده بود از شاه ستمگر ایران تجلیل کرده بود و از مملکت تحت مرزها و مملکت تحت حکومت این رژیم سابق به عنوان جزیره ثبات یاد کرده بود و آنها در پیروزی انقلاب غافلگیر شدند.

وقتی بوش پدر این سوال را از رئیس سازمان سیا طرح می کند او در جواب می گوید تحلیل گران ما با یک «بی تعریف» مواجه بودند. در واقع اشاره به این داشته است که تحلیل های مادی گرایانه های آنها هیچ گاه قادر به شناخت رهبر سیاسی این قیام و گفتمان الهی امام نبودند و به همین جهت غافلگیر شدند. امروز و بعد از گذشت سالها پس از پیروزی انقلاب اسلامی و پس از رحلت امام (ره) هنوز هم ملت ما امام را در میان خودشان احساس می کنند. ما امامی را داریم که در بین ما حاضر است ولو جسمش از بین ما رحلت کرده است.

بزرگترین دستاورد امام چه بود؟

بزرگترین موهبت امام و هدیه امام برای ما و ملت ایران و بلکه ملت های مسلمان و تشنه عدالت، موهبتی بود به نام ولایت فقیه. یعنی ادامه و استمرار جریان امامت ائمه اطهار (ع) و جانشینی امام زمان (ع) که امروز این جریان در امت اسلامی زنده است.

هیچ تحلیلگری حتی بدبین ترین و مغرض ترین تحلیلگران این را انکار نمی کنند که ایران اسلامی امروز یک جزیره ثبات در بین دریای آتش، خون و ناامنی است و حتی دشمنان ما امروز این را تایید می کنند که تدبیر و درایت ولی فقیه این امنیت بی نظیر امروز را به جامعه ما عطا کرده است؛ تدبیری که باعث شد که خاکریز دفاعی ما ۲ هزار کیلومتر آن طرف تر در شرق دریای مدیترانه در مقابل نیروهای مزدور استکبار جهانی و صهیونیسم

مرجعت شان به عنوان یک اسلام شناس بصیر با ۵۰ عنوان کتاب تألیفی ادامه دارد. این مرجعیت به این معنا هیچگاه تمام نشده و نخواهد شد. ما اگر امام را درست تحلیل کنیم و به جامعه معرفی کنیم، در این زمینه خدمت بزرگی هم نسبت به نسل فعلی هم نسبت به نسل آینده انجام داده ایم.

وقتی تحلیل می می کنیم می بینیم پیروزی انقلاب اسلامی در یک تحلیل همه جانبه کار بسیار دشوار و سختی است، مگر اینکه از واژه ای به نام غیب مدد بگیریم. کار ساده ای نیست لذا حضرت امام (ره) می فرمایند انقلاب اسلامی یک معما است. من خلاصه تعابیر ایشان را عرض می کنم؛ فرمودند انقلاب اسلامی یک معما است، دست غیب است، بارقه الهی است، تصرف ربوبی است. حضرت امام (ره) در یک بیان بلندی فرمودند همچون نهضتی فقط یک بار در طول تاریخ اتفاق می افتد. تقریباً دو مرتبه در صحیفه امام آمده است که ما در حساس ترین نقطه تاریخ به سر می بریم. در حساس ترین نقطه تاریخ! امام (ره) هیچ گاه اهل مبالغه نبوده و قطعاً هم در این زمینه مبالغه نکرده اند. این مرد اندیشمند، فکور، تحلیلگر و اهل اشراف به خوبی اوضاع را می دید و فراتر از زمان می اندیشید. فلذا باید ببینیم که چرا این جمله را به زبان جاری کردند.

پس اگر ما امام را و انقلاب امام را به درستی بشناسیم و معرفی کنیم مرجعیت امام برای جامعه ما و جامعه جهانی تثبیت خواهد شد و نسل جوان ما با امام بیشتر و بهتر آشنا خواهد شد. تحلیل همه جانبه انقلاب اسلامی نشان از آن دارد که انقلاب از سایر انقلاب های جهانی به شدت متمایز بوده و مدیریت امام هم در این انقلاب یک مدیریت متمایز بوده است و اساساً گفتمان انقلاب اسلامی یک گفتمان متمایز با تمام گفتمان هایی است که در دنیای مادی امروز رایج هستند. بی دلیل نیست که خاتم اسکاچیل به عنوان یک پژوهشگر انقلاب های معاصر جهان بودند می گفت که انقلاب اسلامی تحلیل هایی رایج ما را در تحلیل انقلاب های اجتماعی مخدوش

امام، ولو ۲۸ سال بعد از رحلتشان، ولو ۳۷ سال بعد از پیروزی انقلاب شکوهمندی که ایشان معماری کردند. به جهت اینکه ما برای ادامه این مسیر نورانی و راه امام در شکوفایی انقلاب اسلامی، به یک نقشه راه نیاز داریم. نقشه را را از کجا باید تهیه کنیم؟ داشتن نقشه راه برای ادامه مسیر نورانی امام در گرو درک ماهیت انقلاب اسلامی و همان سیرت انقلاب اسلامی است که در سؤال جنابعالی آمده بود.

نقشه راهی که ما باید داشته باشیم در گرو اطلاع از اهداف بزرگ انقلاب اسلامی است. یعنی چپستی و چپایی انقلاب اسلامی را باید درک بکنیم. درک چپستی و چپایی انقلاب اسلامی بی شک بدون معرفت همه جانبه معمار بزرگش، امام خمینی (ره) ممکن نیست و حاصل نمی شود. لذا امام خامنه ای، امام حاضرمان به صراحت فرمودند: از بزرگترین وظایف نسل جوان ما و محققان ما این است که اصل شخصیت امام را بازشناسی کنند و آثار عظیم امام را شناسایی و تالیف کنند.

ما به بررسی شخصیت امام، ویژگی های شخصیتی حضرت امام، دلایل اصلی قیام و نهضت الهی حضرت امام، دلایل خستگی ناپذیری حضرت امام و تسلیم ناپذیری بودن ایشان، دلایل تأکید امام بر آرمان های بزرگ اسلامی و مسائلی از این قبیل، بسیار نیازمندیم چرا که باخوانی و بازشناسی این موضوعات و این عناوین و این مفاهیم ما را کمک می کند تا در تحلیل همه جانبه امام موفق بشویم.

ما اگر بتوانیم به خوبی شخصیت معمار بزرگ انقلاب را تحلیل کنیم، توانا می شویم تا انقلاب اسلامی را به خوبی بشناسیم. اگر ما خوب امام را شناختیم و به جامعه معرفی کردیم اگر خوب امام را توانستیم تحلیل بکنیم و به نسل جوان ارائه کنیم، آنگاه دیگر امام برای نسل جوان ما و نسل های آینده هم مرجعیت پیدا می کند. منظورم از مرجعیت یعنی مرجعیت فکری و مرجعیت عملی.

امام مرجعیشان در تقلید برای کسانی که مقلدشان نبودند با رحلتشان به اتمام رسید. این حکم مشروع فقهی شیعه است. اما

در مرقد حضرت امام سخنرانی داشتند و در آن سخنرانی اولین سخنرانی شان در سالگرد امام از آغاز دوران و عصری جدید به نام دوران و عصر امام خمینی یاد کردند و فرمودند امروز یک دوران و عصر جدید آغاز شده که آن را باید عصر امام خمینی بنامیم. حضرت آقا در بهمن ۷۷ که البته در این فاصله یعنی بین سال ۶۹ و ۷۷ مکرر و پی در پی در این رابطه سخنرانی کردند و سخنرانی هایی با موضوع عصر امام خمینی و لزوم شناخت این عصر، آثار امام و لزوم شناخت اندیشه های حضرت امام ارائه فرمودند و رهنمودهایی دادند.

در بهمن ۷۷ حضرت آقا فرمودند: این دوران و این جریان یعنی انقلاب اسلامی و انقلاب حضرت امام سرگذشتی ناگفته و عمداً مکتوم دارد. خواهش می کنم عزیزانی که مطالب که دقت می کنند به این عبارت دقت کنند؛ ناگفته و مکتوم. حضرت آقا ادامه دادند: سزاوار است محققان جوان پیگیر ما در رشته های سیاسی و اجتماعی و تاریخی درباره آن به کنکاش برخیزند.

خوب موضوع، موضوع مهمی بوده و هست اما در این رابطه متأسفانه کوتاهی و غفلت هایی صورت گرفت و ما در این رابطه باید کار کنیم و تولید فکر بکنیم. اندیشه امام باید بازشناسی شود و شخصیت امام باید باخوانی بشود. آثار منطقه ای و جهانی امام باید مورد کنکاش قرار بگیرد. خوب پس ما امروز هم به تفسیر و تالیف و پژوهش باخوانی امام نیازمندیم.

امروز دشمن در این رابطه دارد کار می کند. دشمن و اتاق های فکرش، دشمن و اندیشکده هایی که در این رابطه تاسیس کردند به خوبی امروز متوجه عظمت تفکر و دایره نفوذ حضرت امام شده اند. به همین دلیل است که امروز با سرمایه گذاری میلیاردری به دنبال یافتن شیوه مقابله با نفوذ این افکار در بین ملت های مسلمان بلکه ملت های مستضعف و غیر مسلمان هستند. به همین جهت راهکارهایی را هم دارند پیگیری می کنند؛ مثل اینکه الان در صدد هستند که القا کنند دوران امام خمینی به اتمام رسیده است. لذا می بینیم که جریانی در داخل و خارج کشور با همین هدف به تولید فکر و محتوا و آثار فرهنگی پرداخت که القاء کند دوران امام خمینی به اتمام رسیده است. بر همین اساس دهها شبکه ماهواره ای غربی و آمریکایی و صهیونیستی یک منطقه بسیار وسیعی را در جهان اسلام از مراکش تا پاکستان مورد هدف قرار داده اند و با بمباران فکری و فرهنگی شبانه روزی به دنبال القاء این تفکر باطل بودند. یادمان نمی رود که در همین زمان و بر همین اساس بعضی از افراد، از مرزهای ایران خارج شدند و در مصاحبه با آن نشریه آلمانی اعلام کردند که خمینی را باید به موزه های تاریخ سپرد.

خوب پس عرض من این بود ما امروز به تفسیر و تالیف و پژوهش پیرامون امام نیازمندیم ولو نیم قرن بعد از آغاز قیام

امام را وارونه جلوه دهند. مثال می زنم؛ یکی از اصلی ترین شاخصه های گفتمان امام خمینی (ره) که همان گفتمان انقلاب اسلامی است، شاخصه استکبار ستیزی و آمریکا ستیزی است. امام بارها این جمله را یا به صراحت یا تلویحا یا به عبارت های مختلف فرمودند که امروز جنگ ما جنگ بین اسلام و الحاد و جنگ بین اسلام و کفر است. اگر امروز دیدیم صدایی برخاست که این قاعده و این اصل مهم و این شاخصه مهم تفکر امام را نادیده بگیرد و آن را وارونه جلوه بدهد، باید بفهمیم این صدا و این ندا از هر کس که باشد خواسته یا ناخواسته در مسیر تحریف امام است.

به همین جهت بود که سال گذشته در سالگرد رحلت حضرت امام (ره)، حضرت آقا شاخصه های گفتمان تفکر امام را که بیان کردند فرمودند از جمله این بود که امام، آمریکا را شیطان بزرگ می دانست و تا آخرین لحظات عمر مبارکشان به این گفته اعتقاد اصیل و محکم داشت.

پس امروز تحریف امام یعنی تحریف اندیشه حضرت امام، تحریف امام یعنی تحریف شاخصه های فکری حضرت امام و گفتمان انقلاب اسلامی. یکی دیگر از این شاخصه ها، شاخصه عدالت خواهی حضرت امام بود. جای جای فرمایشات حضرت امام این بود که ما باید به قشر محروم جامعه توجه کنیم. امام به عنوان بزرگترین اسلام شناس می فرمودند عبادتی بالاتر از خدمت به محرومان نیست. اگر ما دیدیم جریانی در صدد فربه کردن قشر مرفه جامعه و فراموشی قشر مستضعف هست باید بدانیم این شخص یا این جریان، این گوینده و یا این نویسنده از امام و افکار امام و شاخصه های فکری امام فاصله گرفته و اگر اغراض خود را به امام استناد بدهد در حال تحریف امام هست.

اگر پایان اگر جمع بندی و نکته ای دارید بفرمایید.

امروز به صراحت دارم عرض می کنم الان که در سالگرد ایام رحلت حضرت امام (ره) قرار داریم اندیشه امام اندیشه فراگیر و جهانی شده است. چندی قبل یک نشریه غربی با استناد به سخنان الوین تافلر، نویسنده کتاب موج سوم، به مقامات اروپایی هشدار داد که سران اتحادیه اروپا نباید فراموش کنند که برانگیختی و انقلاب این مرد یعنی امام خمینی فراتر از ایران است. تحلیلگران و اتاق های فکر و اندیشکده های دشمن، امروز به این واقعیت دست پیدا کرده اند که با استمرار ولایت فقیه با رهبری امام خامنه ای اندیشه امام روز به روز در جهان نفوذ بیشتری دارد پیدا می کند و زبان هم زبان مبالغه نیست و عرایض بر اساس پژوهش و تحقیق است. دنیای امروز ما این واقعیت را دارد نشان می دهد که هویت جامعه فرادای جهانی معنویت، دین، دین باوری و دین مبین اسلام ناب محمدی (ص) خواهد بود.



و مکتب امام دایره نفوذش در دنیا بسیار بسیار گسترده تر شد. امروز بنا بر اعتراف صریح بسیاری از تحلیلگران از باب المنند در یمن تا شرق سواحل مدیترانه جبهه انقلاب اسلامی گسترده شده است. امروز در آمریکای لاتین بسیاری با رهنمودهای جانشین شایسته اش به حضرت امام اقتدا کرده اند. امروز آمریکای لاتین، دیگر حیات خلوت آمریکای شمالی و ایالات متحده آمریکا نیست. امروز بسیاری از رهبران موثر سیاسی جهان به اندیشه حضرت امام اقتدا کرده اند و شعار عدالت خواهی و آزادی خواهی سر داده اند. به همین جهت دشمن، نوع جدیدی از تحریف را در دستور کار خودش قرار داد؛ تحریف البته این دفعه تحریف از درون است. تحریف از زبان بعضی به ظاهر خودی ها. امام حاضرمان یعنی امام خامنه ای اخیرا فرمودند: دشمن تصمیم گرفته انقلاب اسلامی را به شکست بکشاند اما به دست آنهایی که سوابق انقلابی دارند.

وقتی نمی تواند پیوند امام و امت را قطع کند، وقتی نمی تواند افکار نورانی امام را سانسور کند و وقتی نمی تواند بر اساس سیاست های شکست خورده سابق امام را انکار کنند، طبعاً امروز این سیاست جدید با هدف جدید پی گرفته می شود که از درون به تحریف امام دست بزنند. به این صورت که شاخصه های اصلی تفکر

حادثه ۱۵ خرداد که رخ داد هیچ نشریه غربی حتی برای یک مورد به این واقعه اشاره نکرد و در این رابطه حتی یک عکس حضرت امام را چاپ نکردند. هیچ نشریه غربی به حادثه به این مهمی که دهها یا صدها نفر در آن به شهادت رسیدند به این موضوع نپرداخت. امروز این یک واقعیت پژوهش شده و با قضاوت دقیق است که تبعید امام خمینی در سال ۱۳۴۳ و بعد از قضایای ۱۳ آبان ۱۳۴۳ با دستور مستقیم آمریکا صورت گرفت.

خط سانسور امام تا آنجایی پیش رفت که حتی نشریات معروف غربی هیچگاه حاضر به چاپ پیام حضرت امام به گورباچف نشدند و باز هم برای اینکه از حوصله این مصاحبه خارج نباشد من به جزئیات آن نمی پردازم. حتی دانشجویان ما در اروپا موفق نشدند در کشورهای اروپایی از جمله آلمان پیام امام را منتشر کنند و به آنها به صراحت می گفتند ما دستور داریم از انتشار پیامی که متعلق به آیت الله خمینی است جلوگیری کنیم. این جریان ادامه پیدا کرد و وقتی دیدند نمی توانند امام را سانسور کنند، در زمان حیات حضرت امام کتابها و مقالات فراوانی بر علیه امام نوشتند و باز هم موفق نشدند این نور الهی را خاموش کنند.

بعد از رحلت حضرت امام (ره) با رهبری حکیمانه جانشین شایسته شان یعنی امام خامنه ای، نام امام، یاد امام، اندیشه امام

و تکفیری ها کشیده شود و آنها را از تعرض به سرزمین اسلامی و ام القریای جهان اسلام یعنی ایران اسلامی باز دارد. امروز ما واقفیم بر این نکته که امام نه یک پدیده تاریخی که به تاریخ سپرده شده بلکه یک عنصر فعال تاریخ ساز هستند و این نکته ای است که از دید تحلیلگران نباید پنهان بماند که پنهان هم نمی ماند. چند سال قبل در نیویورک در موزه ای به نام موزه «هنر مدرن» نشریه معروف آمریکایی، نیویورک تایمز یک نمایشگاهی به عنوان یکصدمین سالگرد انتشارش برگزار کرده بود. در این نمایشگاه مفصل تنها یک عکس از ایران وجود داشت و آن عکسی بود که خبرنگار این نشریه از صحنه تشییع جنازه حضرت امام برداشته بود و به تصویر کشیده بود و در زیر آن تصویر نوشته شده بود من آن خبرنگاری هستم که صحنه استقبال آیت الله خامنه ای را هم به تصویر کشیدم و بعد اشاره کرده بود به راستی مردی که با ۵ میلیون نفر استقبال می شود و بعد از ۱۰ سال با آن همه فراز و نشیب های عجیب و غریب با ۱۰ میلیون نفر تشییع جنازه می شود، باید مورد مطالعه قرار بگیرد. الان هم عرض ما همین است که امام یک حقیقت زنده، سیال و بالنده در جامعه امروز ماست. فکر و تفکر امام زنده است و لذا ما هم در این زمینه باید امام را بیشتر مورد مطالعه قرار بدهیم.

رهبر انقلاب سال گذشته به مسأله تحریف شخصیت و اندیشه های امام اشاره کردند. به نظر شما تحریف امام با چه اغراضی صورت می گیرد؟

خدمت شما عرض کنم ببینید از پیش از انقلاب اسلامی سالها پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، قدرت ها و ابرقدرت های فاسد جهان که قدرت و منافع نامشروع خودشان را در استعمار و استثمار ملت های مظلوم جهان می دیدند برای بیلیدن جهان برنامہ ریزی کرده بودند که این خود یک در واقع داستان مفصلی است که در جای خودش باید به آن پرداخته شود. تاریخ مدونی در این رابطه وجود دارد که باید به آن مراجعه بشود.

نکته اینجاست که با آغاز نهضت حضرت امام در سال ۱۳۴۲ این قدرت ها و ابرقدرت های فاسد که احساس کردند یک رهبر دینی و مذهبی در مقابل یکی از فاسدترین و دژخیم ترین رژیم هایی که نوکر آنها در منطقه است، ایستاده به سانسور و حذف امام روی آوردند. ما قبل از اینکه با پدیده تحریف امام در سالهای اخیر مواجه شویم در سالهای دور گذشته یعنی در سالهای آغازین شروع نهضت امام در سال ۴۲ با توطئه حذف فیزیکی امام مواجه بودیم؛ این واقعیت ثبت شده است که رژیم پهلوی تصمیم به اعدام امام گرفت که به شرح آن نمی پردازم.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی عنوان کرد؛

ترکیب عرفان و سیاست در اندیشه امام خمینی (ره)



و ثروت و مهیا کردن زمینه استکمال نفس و خلاقیت باید جستجو کرد و باید آتش جهنم را در همین جهان خاموش نمود.

|| مقدمات ورود به سیاست، انسان شناسی است، انسان از دیدگاه امام خمینی چه موجودی بود؟

در هر اندیشه سیاسی، قرائت خاصی از انسان - خواه آشکار و خواه ضمنی - مندرج است و این قرائت، نقش مهمی در هندسه فکری آن اندیشه دارد. توضیح اولیه بسیاری از مسائل ثانویه در اندیشه های سیاسی را باید در برداشت خاص آن ها از طبع بشر جستجو کرد. اینکه آدمی دارای چه اجزا و عناصری است، غایت و وجودی انسان (Telos) یا معضل وجودی او (Ontological Problematic) چیست؟ آیا سرشت آدمی، نیک است یا شر؟ آیا هیوط او بر زمین، نتیجه فطرت ناپاک انسان و مالا دنیا محل عذاب او به شمار می رود؟ و بالاخره این که آیا دنیا در تمام لایه ها و سطوح آن، مسبوق به غایت وجودی انسان است یا معطوف بر غلبه آن؟ پاسخ به مجموعه این پرسش ها، در شناخت ما به نقطه عزیمت هر اندیشه سیاسی نقش به سزایی دارد.

«انسان» در معرفت عرفانی امام خمینی، خلاصه و عصاره عالم خلقت است که ماهیتا رو به سوی کمال دارد. کمال، غایت وجودی انسان است که در ترجمان امام خمینی (ره) به مفهوم عشق ذاتی و فطری آدمیان به جمال باری تعالی و هویت مطلقه آمده است. هرچند آدمی از وجود چنین عشق سرشاری در نهاد خود غافل است، لکن این میل، فطرت و معرفتی است که او را ناخواسته به جمال الله رهنمون می سازد؛ یکی از فطرت هایی که جمیع سلسله بنی آدم، مخمّر بر آن هستند، فطرت عشق به کمال است. اگرچه در تشخیص کمال و آن که کمال در چیست و محبوب و معشوق کجا است، مردم اختلاف دارند ولی باید دانست که با همه وصف، هیچ کدام از آن ها عشقشان و محبتشان راجع به آنچه گمان کردند، نیست و معشوق آن ها و کعبه آمال آن ها آنچه را توهم کردند، نمی باشد؛ زیرا که هر کس به فطرت خود رجوع کند، می یابد که قلبش به هرچه متوجه است، اگر به مرتبه بالاتر از آن دست بیابد، فوراً قلب از اوّلی منصرف گردد و به دیگری که کامل تر است، متوجه شود.

ایشان در ادامه با استقهایم انکاری، کمال مطلق را در وراي همه توهمات، چنین بیان می کنند: آیا در جمیع سلسله موجودات در عالم تصور و خیال، و در تجویزات عقلیه و اعتباریه، موجودی که کمال مطلق و جمال مطلق داشته باشد، جز ذات مقدس مبدأ عالم، سراغ دارید؟ و آیا جمیل علی الاطلاق که بی نقص باشد، جز آن محبوب مطلق هست؟ با این همه، به دیده امام خمینی (ره)، پیمودن راه

را در سلوک جمع می دانست؛ جمعی که در سایه حکومت ظالمانه، از رسیدن به غایت وجود خود بازمانده بود و می بایست با رفع چنین سایه ای، قرین غایت خود گردد. بیانات انتقادی امام علیه برخی از دیدگاه های عرفا نشان می دهد که ایشان هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی، به ما آموختند که تمام راه آن نیست که آن بزرگان رفته اند؛ چنان نیست که هر ارزشی که آنان پیش نهاده اند، روش خوبی هم در کنارش نهاده اند. ما با حفظ ارزش های آنان می توانیم با به دست گیری قدرت، در کالبد روش ها نیز به روح تازه ای برسیم.

جالب آن است که ایشان در اولین اطلاعیه سیاسی خود که در سال ۱۳۳۲ منتشر گردید و در مقدمه آن نیز آورده بود که بخوانید و عمل کنید به آیه مبارکه «قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِزْيَةٍ تَقَرَّبَتْ إِلَيْكُمْ» استناد کرده بود. این همان آیه ای است که آغازگر فصل بیداری (باب البقظه) است و در ابتدای کتاب منازل السائرین انصاری نیز آمده است؛ کتابی معنوی در باب سلوک که از همان ابتدای شروع درس در خدمت مرحوم شاه آبادی، محبوب امام خمینی (ره) واقع شد. پس «قیام لله» یک نقطه اساسی عزیمت برای سلوک به حساب می آید.

|| آیت الله شاه آبادی تا چه حد بر دیدگاه های عرفانی امام مؤثر بودند؟

شاید هیچ یک از اساتید امام به اندازه مرحوم شاه آبادی - که همواره امام (ره) از ایشان به عنوان «استاد الهیه ما» نام می برد - بر تفکر عرفانی ایشان و نیز ورود به سلوک جمعی و تعامل برقرار کردن بین عرفان و سیاست، بر ایشان تأثیر گذاشته است. مرحوم شاه آبادی یکی از معدود عالمان عارفی بود که در زمان رضاشاه به عملکرد خاندان پهلوی اعتراض کرد، او در مراسم عاشورا، پیوسته علیه پهلوی اول سخنرانی می کرد و در یک مورد با اعتکافی یازده ماهه در حرم شاه عبدالعظیم، ناراضیتی خود را شدیداً ابراز نمود.

این تمهد سیاسی در یکی از کتاب های او تحت عنوان شذرات المعارف، اثر مختصری که به عنوان یک اثر اجتماعی و عرفانی شناخته شده است، به خوبی آشکار است. ایشان در این کتاب به تحلیل علل انحطاط و ناراضی در جوامع اسلامی می پردازد و گسترش تعالیم ناب اسلامی را به عنوان وسیله ای برای درمان دردهای اجتماعی و ایجاد وحدت پیشنهاد می کند و نتیجه می گیرد که اگرچه استقرار حکومت اسلامی به طور کامل، وظیفه ای است که برای صاحب الزمان (عج) محفوظ نگه داشته شده، اما بُعد سیاسی اسلام را که احکام قضایی به آن ها دلالت دارند، نمی توان نادیده گرفت؛ زیرا اسلام مطمئناً یک دین سیاسی است.

وجود چنین نگرشی در امام خمینی نه تنها او را از جمع سایر عرفای اسلامی جدا می ساخت بلکه او را نیز مجبور می ساخت تا بر چنین تفکری بشورد و تعمیق و گسترش آن را مترادف با غربت اسلام بداند. به همین دلیل امام خمینی در جایی اشاره به این موضوع می فرماید: اسلام غریب است؛ از اول غریب بوده و الان هم غریب است؛ برای اینکه غریب آن است که نمی شناسند او را، در یک جامعه ای هست او، اما نمی شناسند... همیشه یک ورق را گرفته اند، آن ورق دیگر را حذف کرده اند یا مخالفت با آن کرده اند. امام خمینی (ره) در این عصر، عارفی بود که شفقت بر خلق و غم خلائق، دغدغه او به حساب می آمد. در واقع او معتقد بود که سلوک عرفانی خویش را تنها در مهار زدن بر قدرت

فراتی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی گفت؛ برخلاف عارفان که دنیا و سیاست را محل اشراقات نفسانی و مانع سیر و سلوک فردی می دانستند، امام تداوم سلوک خویش را در سلوک جمع می دانست. امام خمینی (ره) بنیانگذار کبیر انقلاب اسلامی سر سلسله عارفان متعددی است که به عنوان مصلحی انقلابی این مهم را در اندیشه و عمل به اثبات رساند که ساحت عرفان، تنها حوزه های فردی را در بر نمی گیرد، بلکه ترکیب عرفان و سیاست به مثابه الگویی است که جز عمل صالح قلمداد نمی شود. آنچه در ادامه می آید گفت و گویی است با دکتر عبدالوهاب فراتی عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی که در این موضوع دارای پژوهش های متعددی است.

|| آقای دکتر! چرا در سنت عرفان اسلامی معمولاً عرفا وارد عرصه حرکت های سیاسی و اجتماعی نمی شدند، مثلاً به غیر از نجم الدین کبری عارفی را نداریم که با جریان غالب روز مواجه شود و مبارزه کند؟

اینکه چرا عرفای اسلامی غالباً علاقه ای به حرکت های سیاسی و اجتماعی از خود نشان نداده اند، در واقع به تفسیر آنها از دنیایی که صحنه ظهور فعالیت های اجتماعی بود، باز می گشت. در سنت عرفای اسلامی ما، مسئولیت تاریخ برعهده عارفان نیست و خداوندی که این جهان و مردم را آفریده است، خودش بهتر می داند که جهان را چگونه اداره کند و با کنار رفتن کسی مثل من و تو، امور این عالم مختل نخواهد شد.

غزالی می گوید: من حدیث معروف پیامبر اسلام (ص) را که فرموده بود: «یک روز امارت و حکومت بر مسلمین، معادل شصت سال عبادت است» شنیده ام، اما آن را برای دنیاپرستان یا توانایان و مخلصان می گذارم. آن قدر ریاست طلب و سلطنت جو در این عالم هست که با پند ما هیچ گاه آتش حب مال و جاه، خاموشی نخواهد گرفت. زیرک آن است که در میان نزاع دیگران، به کار خود مشغول گردد و از نصیب خود غافل نماند و آنان را در نزاع واگذارد. حافظ شیراز در این زمینه می فرماید بیا که رونق این کارخانه کم نشود؛ به فسق همچو تویی یا به زهد همچو منی. از این رو اگر بر حسب تصادف، عارفی مثل امام خمینی، از درون به برون نظر کند و خواستار شکستن اسطوره قدرت شود، تا راه را برای سلامت همگان هموار کند، قاعدتاً باید این معنا را حل کرده باشد تا بتواند قدم به عرصه مبارزات اجتماعی بگذارد و در خویش، تنوری را با عمل سازگار نماید.

|| چرا حضرت امام خمینی (ره) با اینکه در سنت ابن عربی بوده و علاقه وافری به او دارد و در جاهای مختلف به او استناد می کند اما این سنت را شکسته و وارد مسائل سیاسی و اجتماعی روز جامعه می شود؟

اگرچه امام خمینی (ره) در امتداد مکتب عرفانی پیشینیان به ویژه محی الدین بن عربی، به تلهیر نفس و اشراق دل می پرداخت و نیز اغلب نوشته های عرفانی او شرح و بسط اسرار و رموز کتب عرفانی گذشتگان بود با این همه او به طور کامل در اختیار فکر عرفانی آنان نبوده است؛ او برخلاف عارفان که دنیا و سیاست را محل اشراقات نفسانی و مانع سیر و سلوک فردی می دانستند، تداوم سلوک خویش

خود را از مارکسیسم به عاریت گرفته بودند و نیز بر خلاف نیروهای شبه مارکسیست - مانند سازمان مجاهدین خلق ایران و نیروهای لیبرال که به ترتیب علاقه مند به تلقیق آموزه های دینی با مارکسیسم و لیبرالیسم بودند - نظریه سیاسی و حتی تاکتیک مبارزه خود را از درون آموزه های کاملاً سنتی استخراج نمود و با به حاشیه راندن گروه های دیگر، رهبری بالامنابع انقلاب را برعهده گرفت.

بی گمان کسی باور نمی کرد که از درون یک نهاد علمی - سنتی (حوزه علمیه) که به قول پاره ای از متفکران غرب، یکی از نهادهای فرو رفته در فضای علمی، قدیمی و روحی است، مردی بیرون آید که انقلاب بزرگی را رهبری و دولتی هماهنگ با زمانه تأسیس نماید و غرب را نه تنها محکوم کند، بلکه با آن از موضوعی سخن بگوید که برای همگان، رسالتی جهانی به ارمان آورده است.

|| چرا امام خمینی(ره) در آستانه پیروزی انقلاب، در بیانات خود به فلسفه تغییر حکومت اسلامی از «ولایت فقیه» به «جمهوری اسلامی» اشاره نکرده است، نیازمند فرصت دیگری است، مهم آن است که اولاً ترکیب «جمهوری اسلامی» چه مفهومی دارد؟ و تا چه حد به دغدغه امام خمینی در مبارزه با استبداد خاتمه می دهد؟

اجمالاً باید دانسته شود که جمهوری در بیانات امام خمینی(ره)، یعنی دولتی که قدرت در آن ارثی نباشد، اگر توارث در قدرت را ملاک سلطنتی شدن آن بدانیم، نفی آن، جمهوری می شود. در واقع، دولت پلیتی دولتی است که توسط مردم برگزیده می شود و جابه جایی نخبگان از انحصار یک خاندان بیرون می آید. با این حال، خارج شدن قدرت از مکانیسم توارث، به مفهوم ترادف جمهوری با دموکراسی نیست؛ چه بسا رژیم های سلطنتی ای که دموکراتیک هستند، مثل انگلستان، و رژیم های دموکراتیکی که ساختاری کاملاً توتالیترستی دارند، مثل دولت ادولف

هیتلر در آلمان.

از این رو ورود ایران به عصر جمهوریت صرفاً به معضل توارث در قدرت خاتمه می بخشد، اما درباره این که آیا ساختار جمهوری الزاماً نظامی دموکراتیک خواهد بود، و آیا جمهوریت، خود به روایتی دیگر به استبداد نخبگان برگزیده و انحصار قدرت توسط احزاب و جناح های سیاسی درون نظام مبدل نخواهد شد، پاسخ امام خمینی(ره) منفی است. در واقع «جمهوریت» ممکن است به واهمه همیشگی ایشان از استبداد پایان ندهد و مانعی برای انتقال آن از سلطنت و مدین مجدد آن در کالبد جمهوریت به حساب نیاید.

هر چند حذف توارث در نظر امام خمینی اولین گام برای برقراری نظامی مردم سالار در ایران به حساب می آید، اما بقا و استمرار آن و مهم تر از همه، حفظ اسلامیت نظام در ذیل یا عرض آن، نیازمند مکانیسمی است که نه در آموزه های سیاسی عصر مدرن، بلکه در منظومه سنت یافت می شود.

اگر در نظام سلطنتی، مشکل دیکتاتوری به نهاد سلطان رجوع می کرد، همان علل و عوامل نفسانی می تواند جمع برگزیدگان را به استبداد گروهی کشاند و مانع تحقق اسلامیت نظام شود؛ اگر برای زایل ساختن خصلت رذیله استبداد، ساخت مشروطیت نمی توانست به راه کار مناسبی برای به کنترل درآوردن آن تبدیل شود، طبعاً جمهوری هم نمی تواند آن ملکه انباشت شده گروهی را سر و سامان دهد؛ اگر عزل شاه و جایگزینی فردی عادل و وارسته می توانست به مشکل رأس هرم پایان دهد، در عصر جمهوریت نیز حاکمیت همان فرد، بهترین روشی است که می تواند سلامت دو رکن جمهوریت و اسلامیت را در پروسه های توأمان حفظ کند.

هرمی می بیند که دارای رأس و قاعده ای مخصوص به خود می باشد؛ هر چه بر سر قاعده نازل می شود، از آن رأس هرم است.

ثانیاً استبداد، یا به عبارتی مشکل اصلی رأس هرم، نه به عنوان یک ساخت، بلکه به عنوان ملکه ای نفسانی مسئول بلیات در قاعده است که باید به گونه ای زایل گردد. هرمی بودن قدرت و نهانی شدن استبداد سبب شد تا امام خمینی دغدغه پاسخ به سؤال فلسفه سیاسی کلاسیک را، یعنی «چه کسی باید حکومت کند؟» و «قدرت از آن کیست؟» پیدا کند. ایشان در میانه سال ۱۳۴۸ شمسی و اوج اندیشه سیاسی خود «ولایت فقیه» را پاسخی دینی به این پرسش قلمداد می کند. در واقع مهم ترین پرسش امام خمینی(ره) در باب قدرت و مشروعیت آن همین سؤال است که بر کلیت اندیشه سیاسی ایشان سیطره هژمونیک دارد.

هر چند ایشان در مدت اقامت خود در پاریس با دغدغه های فلسفی - سیاسی عصر مدرن، یعنی چگونگی



حکومت کردن، مواجه و در بحث «جمهوری اسلامی» به آن نزدیک می شود، لکن پس از استقرار حکومت دینی در ایران و احتمال بروز مجدد استبداد و نیز واهمه های ایشان در دینی بودن یا ماندن جمهوریت، سلامت دغدغه مدرن خود را در ذیل دغدغه سنتی خود، یعنی ولایت فقیه، مستقر می سازد و در فرجام اندیشه سیاسی خود به عمل صالح و تهذیب نفس در کنترل دیکتاتوری باز می گردد.

او هیچ گاه در انتقاد از رژیم پهلوی نه به بحران های عمومی اردوگاه امپریالیسم اشاره کرد و نه از واژه هایی مانند بورژوازی، الیاسیون اجتماعی، مدرنیسم، افزایش انتظارات، ناسازگاری سلطنت با توسعه صنعتی، فقدان جامعه مدنی و تفکیک شدن قوا، که در زبان سیاسی نیروهای مارکسیست، شبه مارکسیست و ناسیونالیست مخالف شاه متداول بود، در روایتی خود با رژیم بهره جست. این واژه ها و مفاهیم تنها نزد گروهی اندک، آن هم تحت تأثیر گرایش های عمومی و جهانی مارکسیسم به کار برده می شد و بدین وسیله از همخوانی و همزمانی با توده های سنتی مردم محروم می شدند.

این در حالی بود که امام خمینی در انتقادات خود از واژه هایی استفاده می کرد که دارای مفهومی پیچیده و تئوریک نبود و تمام لایه های اجتماعی نیز آن ها را به خوبی لمس می کردند. «ستمکار و ظالم بودن شاه»، «توکری شاه برای اجانب» و «بی دینی او» سه محور عمده در حملات امام خمینی به رژیم شاه بود که از مفهومی روشن و همه گیر برخوردار بودند. در واقع ناب و سنتی بودن اندیشه و عمل سیاسی امام خمینی خصلت مهمی بود که سایر نیروهای اپوزیسیون فاقد آن بودند.

امام خمینی برخلاف مخالفان چپ که ایدئولوژی مبارزه

وصول به کمال مطلق، معضل وجودی انسان است و این نه جبر، بلکه اراده و اختیار انسان است که وصل به کمال را برای او میسر می سازد.

ایشان با بیان این مطلب که دو راه در پیش روی انسان وجود دارد؛ یکی راه الوهیت و دیگری راه طبیعت، و انتخاب هر یک از این دو بسته به اراده آدمی است، انسان را موجودی می داند که می تواند با تکیه بر خصلت وجودی خویش (اراده) به معنای موجودی خویش (کمال) تحقق بخشد. از این رو توجه و حرکت کمال جویانه، مفهوم ماهوی زندگی انسان و اراده انسانی، وسیله ماهوی او در پیمودن مسیر کمال است.

هر مانعی بر سر این راه یک ضد ارزش است و باید در پروسه های سخت و پی گیر و تلاشی وافر توأم با آگاهی، از میان برداشته شود. در نظر امام خمینی عشق به کمال، بسته به اراده انسانی و انجام عمل صالح است. عمل صالح نیز که تجلی نیت آدمی به حساب می آید، متکی بر اختیار انسان در انتخاب عمل خیر یا شر است.

هر عمل صالح یا فاسدی بر نفس انسان تأثیری نورانی یا ظلمانی می گذارد و آن را همواره متغیر می سازد. در واقع استکمال نفس آدمی یا سعادت او چیزی جز تجسم اعمال صالح او نیست؛ چرا که سعادت و شقاوت، یا به تعبیر امام خمینی بهشت و دوزخ، حاصل عمل انسان است نه جزو یا لازم ماهیت او. سعادت و شقاوت، هر دو امری وجودی اند که محتاج به علت و مبدانند.

|| امام خمینی(ره) از چه منظری به «استبداد» می نگرد؟ آیا استبداد در فهم سیاسی ایشان، همانند برخی از مفاهیم عصر مدرن، مثل پارلمنتاریسم، دموکراسی و مشروطیت، یک ساخت است که دارای ساز و کار ویژه ای است و بدون این که به آمد و شد افراد بسته باشد، نهادینه شده است؟ یا این که امام خمینی از منظر کاملاً سنتی به آن می نگرد؟ دانستن پاسخ این سؤال از آن جهت اهمیت دارد که نقطه عزیمت امام خمینی از مشروطیت به ولایت فقیه را تبیین و توصیف می کند.

اساساً استبداد، دیکتاتوری و در تعبیری سنتی تر از امام خمینی، قلدری، صفت رذیله ای است که بر اثر عدم تهذیب نفس آدمی ظهور می کند و به تدریج به ملکه ای پایدار تبدیل می شود. اگر دارنده چنین خصلتی بر اریکه قدرت تکیه زند و دولتی برپا کند که منویات و خواسته های نفسانی خود را به فعلیت برساند، این همان مانعی است که نمادهای بیرونی آن در جامعه، غایت وجودی انسان را به مخاطره می اندازد.

از این رو استبداد در نظریه سیاسی امام خمینی، وصف سلطان است، نه خصلت سلطنت و چنان که بعداً خواهد آمد، وجود دو دسته از سلاطین عدل و جور در احادیث اسلامی، حاکی از روایتی است که امام خمینی از استبداد به عنوان امری عارضی و وصفی نفسانی در نهاد سلطان دارد. این که حاکم یا سلطان وقت، عادل است یا ظالم، یک پرسش است؛ و این که سلطنت به عنوان شیوه و قالبی برای حکومت اسلامی، مستند شرعی دارد یا نه، پرسشی دیگر است.

مهم آن است که شاه فعلی، دیکتاتور است و زیر بار ستم او ماندن حرام و برخاسته از عدم تهذیب نفوس آحاد ملت است. با این حساب، اندیشه سیاسی امام خمینی(ره) از بنیان های کاملاً سنتی سرچشمه می گیرد و ناب بودن وجه سنتی آن بر اجزا و عناصر آویز شده مدرن، غلبه جدی دارد. دلیل این مسأله نیز برخاسته از آن است که اولاً پدیده قدرت در منظر امام خمینی(ره) فرمی هرمی دارد و ایشان همانند فلاسفه سیاسی عصر کلاسیک، قدرت را به مثابه

میثم سفیدخوش در گفتگو با مهر:

هیچ زبانی ذاتاً زبان علم نیست/ دیالکتیک اندیشه و زبان



چندی پیش رهبری معظم انقلاب فرمودند: «متأسفانه در برخی مواقع به جای ترویج زبان فارسی، زبان انگلیسی ترویج می‌شود و اکنون کار به جایی رسیده است که آموزش زبان انگلیسی به مهد کودک‌ها کشیده شده است. زبان علم فقط انگلیسی نیست. اصرار بر ترویج انحصاری انگلیسی ناسالم است. زبان‌های دیگر مثل اسپانیولی، فرانسه، آلمانی و کشورهای شرقی هم زبان علمند. کشورهای دیگر جلوی نفوذ زبان بیگانه را می‌گیرند. نمی‌گویم از فردا آموزش انگلیسی را تعطیل کنیم، اما بدانیم چه می‌کنیم.»

اینجا جملاتی از رهبر انقلاب بود که از ترویج انحصاری زبان انگلیسی انتقاد کرده بودند. به همین بهانه به سراغ میثم سفیدخوش، عضو هیأت علمی گروه فلسفه و کلام دانشگاه شهید بهشتی رفتم تا نظر وی را در این خصوص جویا شویم. متن زیر مشروح گفتگوی مهر با این استاد دانشگاه است:

نسبت زبان با موضوع پیشرفت چیست و

بر آن چه تاثیری دارد؟

نخست اینکه به نظر می‌آید که هیچ زبانی به صورت ذاتی هیچ مناسبت خاصی با هیچ یک از ارکان مهم فرهنگ ندارد. اشتباه است که فکر کنیم یک زبانی در امکانات درونی خود ذاتاً ارتباط تنگاتنگی با یکی از ارکان فرهنگ یا تمدن مثل پیشرفت و اقتصاد و سیاست و... داشته باشد. تجربه تاریخی نشان می‌دهد که رابطه زبان‌ها با علم و تمدن و فرهنگ رابطه‌ای نسبی است، یعنی در یک شرایط مشخص تاریخی و به دلایل مشخصی، آرام آرام یک زبانی ارتباط تنگاتنگ‌تری با پیشرفت علمی یا اقتصادی و... برقرار می‌کند.

برای مدت‌ها زبان علمی بخش مهمی از دنیای یونانی بوده است و یا در مقطعی بخشی از دنیا با زبان عربی به کار علمی و فرهنگی اقدام می‌کرده است، مثل آن دوره‌هایی که به اسم تمدن اسلامی می‌شناسیم. دوره‌هایی هم زبان لاتین این نقش را در فرهنگ و تمدن بشر ایفا می‌کرده است. در یکی دو سده اخیر هم فراز و نشیبی را می‌بینیم که زبان فرانسه یا آلمانی و انگلیسی مطرح بوده‌اند. لذا باید گفت مسئله به ذات زبان بر نمی‌گردد و اهمیتش به این جهت است که نسبت به امکانات زبانی متنوع قدری حساس می‌شویم.

ما سر کلاس یا برای نوشتن مقالات با این مسئله روبرو هستیم که مثلاً دانشجویان از واژه‌های خارجی استفاده می‌کنند. لذا باید آنها را دعوت کرد که به زبان فارسی نگاه علمی‌تری کنند و تلاش کنند آن را قدری ارتقا دهند. به خاطر اینکه بنا نیست که اگر فارسی تا الان زبان علمی نبوده برای همیشه همین وضعیت باقی باشد. این زبان می‌تواند در شرایطی ارتقا پیدا کند و موقعیت جدید بیابد.

زبان علم است به روشنی سخن درستی است ولی اگر منظورمان این باشد که چیزی در انگلیسی هست که این وضعیت را برای این زبان ازلی و ابدی کرده است نه، به عبارت دیگر هیچ زبانی ذاتی همیشگی ندارد. البته این دیدگاه طرفدارانی دارند. آنها تاریخ را از همین الان شروع می‌کنند و فکر می‌کنند اتفاقی که برای زبان فارسی در طول ۶۰۰ سال افتاده معطوف به کل تاریخ آن است.

عربی هم برای مدت‌ها زبان شعر محلی بوده است. اگر متفکران قرن سوم ما هم می‌خواستند درباره زبان عربی قضاوت کنند، باید می‌گفتند عربی زبان عامیانه است و بیشتر برای شعر عامیانه استفاده می‌شود. اما مسئله این است که اندیشمندان مسلمان قرن سوم شروع کردند در یک فرآیند جدی در چند سده زبان ساده عربی را ارتقا دادند. یعنی زبان‌ها خود، کاری نمی‌کنند، زبان‌ها تابعی از تفکر ما هستند. تفکر ما اگر با حساسیت ویژه به زبانی بپردازد، آن زبان هم ارتقا پیدا می‌کند و برای اهداف مختلفی که تفکر ما پیگیری می‌کند، کمک می‌کند.

زبان تابع اندیشه است. البته زبان گاهی چیزهایی را بر اندیشه تحمیل می‌کند و این دو از هم جدا نیستند. اولاً زبان خودش چیز مستقل از دایره آگاهی ما نیست. زبان یک حقیقتی مربوط به آگاهی است و در واقع لباس اندیشه‌های ماست. اندیشه کسانی که برای مدت‌ها فقط در روابط خانوادگی و قومی و طایفه‌ای سیر می‌کند واژه‌هایی برای همین روابط می‌سازد و ساختارهایی برای همین روابط طراحی می‌کند و زبان آنها بازتابی از احساسات و عواطف آنها و افکارشان نسبت به همین روابط عامیانه است.

به این ترتیب است که یک زبان به یک زبان فولکلوریک تبدیل می‌شود. اگر آرام آرام به مسائلی فراتر از روابط قومی فکر کنند، نیازمند واژه‌ها و ساختارهای جدید به عنوان لباس جدید برای اندیشه خود خواهند شد. این به طور طبیعی زاده می‌شود. این اتفاق برای زبان عربی افتاده است. قرآن به زبان عربی آمده و مسلمانی که به قرآن نگاه می‌کند، آن را صرفاً واجد مجموعه‌ای از سخنان مربوط به روابط عامیانه نمی‌بیند. بسیاری از تعابیر و آیات قرآن هست که از فهم عامیانه بیرون‌اند.

یا اینکه در طول تاریخ فهم‌های والاتری نسبت به آنها

از طرف دیگر با اینکه هیچ زبانی ذاتاً زبان علم نیست ولی هیچ زبانی هم بی دلیل زبان علمی نمی‌شود. علمی شدن یک زبان تابعی از اراده جزئی من و شما یا دستور کسی نیست. یک فرآیند تاریخی منجر به رشد زبان می‌شود و همین دلایل تاریخی می‌توانند باعث سقوط آن شوند.

هرچقدر شما اندیشه‌های بهتری به زبان فارسی پیش اندازید، به شرط اینکه شرایط دیگر را نیز فراهم کنید، قطعاً یک زمانی مراجعه به زبان شما اتفاق می‌افتد. خیلی از کسانی که در دنیا اوستایی یا پهلوی و فارسی خوانده‌اند تنها برای فهمیدن متون زرتشتی یا شعر مولوی و حافظ و مانند آنها بوده‌اند. شما با این متون و اندیشه‌ها می‌توانید دیگران را وادار کنید که فارسی یاد بگیرند، کمالات کتاب افلاطون هزار و اندی سال است که متفکرین اسلامی را وادار کرده که یونانی یاد بگیرند.

ما برای اینکه یک زبان را تبدیل به زبان علمی دنیا کنیم باید چه فرآیندی طی شود؟

اینکه یک زبانی به زبان علمی تبدیل شود به اراده فردی کوتاه مدت ما ربطی ندارد و این گونه نیست که چنین چیزی تابع مطلق از اراده‌های جزئی ما باشد. البته می‌تواند تابع اراده‌های کوچک و بزرگ بلند مدت ما باشد. اما اگر یک اراده بلندمدتی وجود داشته باشد شرط اولیه برای اینکه این زبان چنین نقشی را در آینده پیدا کند برایش رقم می‌خورد.

زبان هر چند ذات ویژه‌ای ندارد اما مولفه‌ها و ویژگی‌هایی دارد که قدرت‌هایی به آن می‌دهد و یا نقاط ضعفی برای آن به وجود می‌آورد. این قوت‌ها و ضعف‌ها به صورت تاریخی پدید آمده‌اند، یعنی شرایط پیچیده تاریخی در طول چند سده یک زبان را داری امکاناتی می‌کنند. مثلاً تجارب تاریخی ما زبان فارسی را در طول سده دارای امکانات مناسبی جهت شعر گفتن کرده است. به صورت تاریخی این امکانات و نقاط ضعف برای آن پدید آمده است، لذا تغییر آن هم به صورت تاریخی است.

پس نمی‌توانیم بگوییم که ذاتاً زبان فارسی زبان شعر است و یا انگلیسی زبان علم است و...

اگر منظورمان این است که امروزه مثلاً زبان انگلیسی

پدید آمده، بسیار فراتر از آن چیزی که یک تازه مسلمان عرب از آن آیات می فهمید. در قرن سوم در جهان اسلام، یک اتفاق سیاسی در حال رقم خوردن است و بحث مرزهای اسلامی و جهان اسلام و مسئله سیاست اسلامی و تمدن اسلامی مطرح است و مجموعه همه اینها فکر عربی را رشد داد و برای آن واژه ها و ساختارهای جدید و تجربه های جدید رقم خورد و زبان عربی را زبان علمی و فرهنگی و تمدنی کرد.

البته زبان محدودیت هایی را بر تفکر تحمیل می کند، مثلاً اگر شما بخواهید به زبان فارسی در مورد مسائل پیچیده علمی صحبت کنید، اولین مشکلی که زبان به ما تحمیل می کند این است که دایره لغات، تکافوی فکر جدیدی که شما دارید را نمی کند. مشکل بعدی این است که لغات موجود دایره معنایی ای دارند که تضادهایی با فکر جدید که شما می خواهید بیان کنید، دارند. سوم اینکه ساختارهای صرفی و نحوی، شما را در تنگنای ادبی قرار می دهند. همین ها واقعیات زبان اند. اینها خودشان تابعی از تفکر پیشینیان بودند ولی الان بر فکر ما فاعلیتی پیدا می کنند یعنی ما را محدود می کنند.

لذا جامعه شناسی موفق در اهواز جامعه شناسی ای است که به زبان مناسبی برای فهم مناسب مردم اهواز دست پیدا کند. این زبان می تواند در دو سطح مطرح باشد؛ نخست اینکه خود پژوهشگر با زبان طبیعی زیست بومی که قرار است بشناسد ارتباط معناداری بگیرد و دوم اینکه با زبان علمی مناسبی آن را صورتبندی کند و به طور عمومی عرضه کند.

این در حالی است که زبان اکثر علوم انسانی در ایران به شدت ریاضی است. مسئله بنیادی تر از آن چیزی است که تصور می شود. بحران علوم انسانی از حیث زبان در این نیست که تابع شرایط زبان های غربی است، که نیست. بحران علوم انسانی در ایران این نیست که غربی اند، بلکه بحران شان برای این است که از الگوی ریاضی تبعیت می کنند. مسئله این است که در غرب تنوعی از روش های مطالعاتی در علوم انسانی وجود دارد. ما از میان روش های موجود، آن روش هایی که بهتر می توانستند ما را معطوف به خودمان کنند کنار گذاشتیم و روشی که بیشتر زیست بوم تاریخی ما را تعلق می کند انتخاب کردیم که آن روش، روش ریاضیاتی پوزیتیویستی است.

حیث در علوم طبیعی به نظر نمی رسد که مسئله زبان بومی به اندازه زیادی تأثیر خاصی داشته باشد. اما در علوم انسانی نگاه به زبان بومی فوق العاده اهمیت دارد. زبان علوم طبیعی تأثیرات فراعلمی دارد. ولی روی علم تأثیر خاصی ندارد. چون زبان علم طبیعی، زبان ریاضی است، نه انگلیسی است نه فرانسه است و نه آلمانی است. اما چون قالب ثانویه است و زبان در یک دوره ای فرانسوی یا انگلیسی بوده است، می تواند تبعاتی خارج از علم مثلاً تبعات فرهنگی داشته باشد. اینکه شما به زبان آلمانی درباره آن علم صحبت می کنید یا فارسی، می تواند از حیث حس وطن دوستی روی شما تأثیر مثبت یا منفی داشته باشد. مثلاً اگر شما به استرالیا بروید و ببینید به زبان فارسی در دانشگاه ها تدریس می کنند، حس فرهنگی شما بر قدرت فرهنگی شما تأثیر زیادی دارد ولی روی خود آن علم ممکن است تأثیر خاصی نداشته باشد. اما بر اوضاع فرهنگی-تمدنی بیرون از علم حتماً تأثیر دارد.

|| زبان علم در اروپا از چه موقعی از لاتینی تغییر کرد؟ این تغییر زبان از لاتین به نظر شما تحت چه عواملی و چه فرآیندی اتفاق افتاد؟

دو دلیل عمده برای این وجود دارد؛ یکی تنگنای آگاهی و زبانی است که در آن دوره برای اندیشه اروپایی به زبان لاتینی پدید آمده بود. یعنی اینکه فکری که به زبان لاتینی در اروپا مورد بررسی قرار می گرفت به بن بست رسیده بود. بن بست است که در تفکر اتفاق می افتد در زبان تجلی دارد. زبان آن قدر با تفکر درهم تنیده است که هر بن بست برای تفکر، بن بست در زبان هم هست. متفکرانی که به نحو دیگری فکر می کردند متوجه شدند که مشکلی با زبان لاتین هم دارند. یعنی از هر واژه جدیدی که می خواهند برای فکر جدید خود استفاده کنند در بند معناهای ثابت شده قبلی آن واژه می افتند.

فکری که به زبان لاتینی مطرح می شد در حال تغییر بود، به طور طبیعی زبان آن هم باید تغییر می کرد. به نظر من این دلیل درونی اصلی است. یعنی بحران در تفکر لاتینی بود که به طور طبیعی زبان لاتینی را تحت تأثیر قرار داد. اما دلایل بیرونی هم دارد. یکی پیدایش دولت-ملت های جدید است. این امر که اروپای یکپارچه را بر هم زد، تعیین زبان علم را تابعی از شرایط فرهنگی و سیاسی و اجتماعی می کرد. یعنی مثلاً وقتی یک دولت-ملت در هلند در حال تاسیس بود، باید استقلال خود را نسبت به سیاست رم نشان دهد لذا آرام آرام به فکر نو کردن سایر ارکان فرهنگ خود می افتد. لذا با عرق ملی جدیدی که پیدا کرده است، دوست دارد که مثلاً اگر مردم به زبان هلندی صحبت می کنند با همین زبان، دیوان اداری خود را سامان دهد و یا با همین زبان، دانشگاه مخصوص محل قلمرو خود را نیز سامان دهد. باید گفت در اروپا دانشگاه ها خیلی مهم اند. در قرن ۱۳ تا ۱۶ همه زیر مجموعه کلیسا و سیاست رم اند. از قرن ۱۶ به بعد با شکسته شدن دیانت مسیحی و پیدایش دولت ملت ها، هر دولت-ملتی دانشگاه مخصوص به خود را تاسیس کرد.

یک پدیده ای در اروپای قرن ۱۷ داریم که تنوع عجیب دانشگاه هاست. این دانشگاه ها بر اساس عرق ملی و دولتی که پیدا کرده بودند تلاش می کردند که کارها را با زبان خودشان پیش ببرند البته همه نیز موفق نبودند.



روش پوزیتیویستی زیست بوم یا مولفه های فردیت اجتماعی ما را تعلق می کند و من و شما را موجوداتی قابل شمارش تلقی می کند. دیانت و خلقیات و عواطف ما را اموری قابل شمارش می بیند و زبان آن زبان ریاضیات است که برای مطالعات انسانی یک علم مرده است. ما در علوم انسانی یک موجود زنده را بررسی می کنیم نه کوه را. کوه نه عاطفه دارد و نه ترس و نه آرزو... بلکه تعدادی حجم و اندازه... دارد. البته برخی چنان سخن می گویند که همه چیز در غرب پوزیتیویستی است در حالی که جریان اصلی علوم انسانی در جهان اروپایی تا جایی که من می شناسم غیر پوزیتیویستی است.

نتیجه این است که ما در علوم انسانی نیازمند زبانی هستیم که پابند زیست بوم ما باشد تا بتوانیم آن جامعه را بشناسیم. این بیشتر در علوم انسانی است. در علوم طبیعی وضع قدری متفاوت است و دست کم برای ۴۰۰ سال است که روش شناسی ریاضی در مطالعات علوم طبیعی چنان پاسخگو است که علم طبیعی را از حالت بومی شناسی خارج کرده است. مثلاً کانی شناسی منطقاً دارد که در ایران، آمریکا و آفریقا یکی است. نقطه قدرت علوم طبیعی یا مهندسی این است که قبلاً انتزاعی و عقلی بودند و الان تجربی و عقلی شدند. از این

از این جا به بعد دوباره باید دیالکتیک من و زبان یا فکر و زبان شکل بگیرد، باید آن قدر با زبان بازی کنیم و آن قدر تجربه کنیم و امکانات آن را باز و بسته کنیم تا در دراز مدت احتمالاً افق هایی باز شود. دیالکتیکی بین فکر و زبان برقرار است که هم محدودیت هایی برای فکر رقم می زند و هم امکاناتی.

|| آیا می توانیم بین تولید علم بومی و زبان آن بوم نسبیتی برقرار کنیم؟ آیا لزوماً نسبیتی بین این دو برقرار است؟

پاسخ بنده با چند شرط و قید توضیحی مثبت است. به نظر می آید که اندیشه نسبیتی با شرایط زیست بوم ما دارد و به همین ترتیب زبانی مناسب با زیست بوم ما را می طلبد. مخصوصاً در مسائل انسانی، چون علم ما ناظر به روابط انسان هاست به طور طبیعی ناظر به شرایط زیست بوم آنها نیز هست. به عنوان نمونه جامعه شناسی ما قاعدتاً چون مثلاً مردم زاهدان را جامعه شناسی می کند، در بند واقعیات زیست بومی مردم اهواز می شود و هر سخن معناداری که درباره آنها بگوید نیازمند این است که موانست و تفهمی با شرایط زیست بومی آن منطقه برقرار بکند.

فارسی در راه علمی شدن آن بحث های زیادی مطرح است.

برخی مطرح می کنند که یکی از دلایلی که اجازه نمی دهد، زبان فارسی زبان علمی شود این است که فعل در زبان فارسی به آخر جمله می رود و این امر تاثیر زیادی در ابهام جمله ایجاد می کند. باید جمله را تا انتها ادامه داد تا ابهام برطرف شود. برخی زبان شناسان می گویند زبان علم باید زبان شفاف و روشن باشد و فعل زود بعد از فاعل در جمله بیاید. به هر روی مسئله مهم این است که گرامر زبان ما هم باید یک گرامر مناسبی باشد. زبان انگلیسی از همان اول گرامری به این صورت نداشت و تا همین الان هم بر روی آن کار می کنند.

بعضی می گویند گرامر مناسب برای زبان علمی باید الگوی سادگی داشته باشد و بعضی می گویند الگوی دقت. مثلاً یکی از رموز موفقیت و فراگیر شدن زبان انگلیسی سادگی آن بوده است. آلمان ها می گویند این مخل علمی بودن زبان انگلیسی است و زبان ما بهتر است چون ما دقیق تر هستیم. حرف بنده این است که اگر بخواهید زبانی را ارتقا دهید بخش مهمی این است که به گرامر آن بپردازید و درباره گرامر آن با حساسیت فکر کنید.

فرآیندهای دیگر بیرونی هم در این مسئله دخیل است. مثل فرآیندهای اقتصادی، سیاسی و... در آلمان قرن نوزدهم که زبان آلمانی زبان علم می شود، شروع این اتفاق از قرن هجدهم بوده است که سیاستمداران به خوبی حمایت کرده اند و شما نمی توانید نقش فردریک کیپر را در گسترش و علمی شدن زبان آلمانی نادیده بگیرید. یعنی اراده حامی سیاستمداران کمک زیادی کرد.

اگر برای جمع بندی بحث خاصی دارید، بفرمایید؟

متأسفانه بحث هایی که در ایران مطرح می شود همه تاریخ مصرف دارند در حالی که همگی مسائل مهمی هستند. مثلاً مسئله علم بومی، علوم انسانی، زبان و... مسائل بسیار مهمی است ولی گرفتاری ما در جامعه این است که به صورت مقطعی به این بحث ها پرداخته می شود. خاستگاه این بحث ها هرچه باشد دانشمندان نباید آن مطالب را رها کنند. سیاست گذاران فرهنگی ما باید نظام اولویت های پژوهشی خود را معرفی کنند. این درست نیست که به صورت مقطعی به یک موضوعی پرداخته شود و رها شود.

مثلاً در قرن نوزدهم، مسئله اروپا، بحران علوم انسانی است. یکی از کسانی که برای این مسئله اقدام می کند، دیلتای است که کل عمر خود را بر روی علوم انسانی متمرکز می کند. برای صد سال از ۱۸۵۰ تا ۱۹۵۰ مسئله متفکرین بحران علوم انسانی در اروپا است. آلمان پس از جنگ جهانی اول و دوم با خاک یکسان می شود اما چرا دوباره بر می خیزد؟ به خاطر اینکه برای هر یک از بحران های خود صد یا دویست سال پشتوانه کار فکری دارد.

این در حالی است که در جامعه ما مسائلی به این مهمی پشت سر هم مطرح می شود و تپی را پدید می آورد و با مسکنی هم فراموش می شود. در واقع این مباحث بیشتر کاربرد خبری و سیاسی و گاهی اقتصادی پیدا می کنند در حالی که مسئله ای مانند زبان به راستی گریبان فرهنگ ما را گرفته است و اگر در کارمان صداقت داشته باشیم باید به صورتی مستمر و آزاداندیشانه و فراگیر به کندوکاو درباره آنها اقدام کنیم.

پیوند اجتماعی بسیار نزدیکی با هم داریم. اتفاقاً اگر ما کمک می کردیم که ترکی رشد می کرد می توانستیم از امکانات آن در فارسی استفاده کنیم. زبان ها یک چیز خالص نیستند. زبان عامل رابطه فرهنگی است نه فقط عامل تشخیص من از شما.

اگر کمک می کردیم که زبان ترکی در ایران رشد پیدا می کرد به یاری شرایط دیگر می توانست در رشد زبان فارسی هم موثر باشد. به لحاظ فردی هم آموختن هر زبان به فرایند آموزش زبان دیگر هم یاری می رساند.

در دوره مشهور به دوره شکوفایی تمدن اسلامی، زبان عربی چه فرآیندی طی کرد و چه دلایلی باعث شد که به عنوان زبان علم شناخته بشود؟

این یک فرآیند خطی ندارد. هر زبانی باید به صورت جداگانه بررسی شود. جزئیات آن لازم به پژوهش دارد. اما کلیت آن را می توان حدس زد. اول این است که شما به تفکراتی می رسید که واژه های موجود برای شما تنگ است. مثلاً متفکران ما در قرن دوم و سوم به یک مفهوم انتزاعی رسیدند که امروزه به آن وجود می گویند. تا قبل از سده دوم هجری واژه مناسبی در

مهمترین جایی که خیلی موفق بود در قرن ۱۸ و در آلمان است. آلمان یک از موفق ترین دولت ملت ها در قرن ۱۸ است بخاطر اینکه مسئله ارتقای زبان را تبدیل به یک تجربه تاریخی کرد. دانشمندان مهی مخصوصاً در دانشگاه هاله و دانشگاه گوتینگن شروع کردند به اینکه کتاب ها و مطالبی را به زبان آلمانی هم برای دانشگاهی ها و هم برای عموم بنویسند.

میشائیلیز نقش بسیار زیادی در عمومی کردن زبان آلمانی در دربار و بین توده ها داشت. یکی از پیشنهاد های او این بود که استادها برای عموم هم کتاب بنویسند، کتاب هایی به زبان ساده ولی به زبان آلمانی. لذا او این بخشی از ادبیات علمی عمومی را برای مردم درست کرد. به یاد داشته باشید آلمان قرن ۱۶ کاربرد چندانی جز کاربرد عامیانه ندارد. یکی میشائیلیز بود که زبان آلمانی علمی عمومی را پدید آورد و دوم دانشمند خیلی مهم به نام کریستین ولف که زبان علمی تخصصی آلمان را پدید آورد. ولف به تنهایی چند هزار صفحه کتاب دانشگاهی نوشت. وقتی ولف این کتاب ها را می نویسد زبان آلمانی زبان خیلی ضعیفی است ولی با فعالیت او زبان آلمانی ارتقای علمی قابل توجهی یافت.



زبان عربی برای توضیح وجود نداریم. این فکر در سده دوم پدید آمده که مستقل از موجودات چیزی داریم به اسم وجود.

لذا صد سال روی آن کار شده که واژه وجود در زبان عربی ساخته شده است. کریستین ولف در آلمانی واژه Bewusstsein را به جای consciousness آلمانی تبار ساخت. در زبان فارسی معاصر واژه ای مثل گفتمان را داریم که تا چند دهه پیش نداشتیم. این واژه ساخته شده و پر کاربرد شده است. این سینا کلی واژه در دانش نامه علانی خود ساخته است.

پس یک بخش ماجرا تنگنای واژه است که شما یک فکری دارید ولی برای آن واژه ندارید و باید واژه های جدیدی بسازید. مسئله دوم هم ساختار صرفی و نحوی است. مثلاً در خصوص زبان عربی در تمدن اسلامی، متفکرین ما متوجه شدند عربی گرامر ندارد. متفکرین ایرانی مثل ابن سبویه گرامر زبان عربی را نوشتند. همین الان درباره مشکلات گرامر زبان

ما الان در دانشگاه های خود فارسی حرف می زنیم ولی خیلی از اصطلاحات تخصصی ما در علوم انسانی، عربی است. اگر ترک ها بخواهند یک مقدار خارج از مواضع روزمره حرف بزنند، همه فارسی صحبت می کنند. یعنی اگر یک استاد جامعه شناسی به ترکی ایرانی برای شما حرف بزند ۸۰ درصد واژه های او فارسی است. چون واژه ندارد و کسی به زبان ترکی کار علمی نکرده است و رسم الخط ندارد و ارتقا پیدا نکرده است.

آیا ضرورتی دارد که ما زبان های دیگر مثل زبان ترکی را هم در کشور خودمان پرورش دهیم؟

حتماً. به نظر من لازم بوده که به زبان ترکی بپردازیم و آن را ارتقا دهیم. اشکالی ندارد که شما چند زبان را با هم رشد دهید. حتی می خواهیم بگویم اگر فارسی رشد نمی کند به خاطر این است که رقبای قدری در محیط خودش ندارد. ما ایرانی ها و ترک ها و عرب ها

محسن حسام مظاهری در گفتگو با مهر:

خلاء دانشنامه تخصصی آئین های عزاداری احساس می شد



کتاب فرهنگ سوگ شیعی، اثری است که اخیراً توسط انتشارات خیمه منتشر شده است. این اثر دانشنامه تخصصی آیین عزاداری شیعیان است که تدوین و نگارش آن از پاییز سال ۱۳۸۹ آغاز شده و تا زمستان ۱۳۹۴ ادامه داشته است. ویراست یکم این دانشنامه ۲۳۷ مقاله (۲۸ مقاله ارجاعی) را شامل می شود که توسط ۴۳ نویسنده نگاشته شده اند و مدیریت این پروژه و سرپرستاری آن را محسن حسام مظاهری برعهده داشته است. برای آشنایی بیشتر با این اثر گفتگویی با محسن حسام مظاهری ترتیب داریم که در ادامه مشروح آن را می خوانید؛

محسن حسام مظاهری گفت: هدف این پروژه که نوعی دانشنامه نویسی است این بوده که ما یک دانشنامه تخصصی با موضوع آیین های عزاداری شیعیان داشته باشیم. همه مقالات این اثر مرتبط با آئین ها است و تمرکز آن بر ایران است، البته به این معنی نیست که به مناطق دیگر شیعه توجهی نشده باشد.

وی افزود: از حیث موضوعی یک شیونامه ای برای این کار تدوین شد و مداخل مختلفی شناسایی شدند. از بین آن مداخل و مقالات یک فهرستی برای ویراست اول مشخص شدند که دارای اولویت بودند. لذا مجموعاً ۲۳۷ مقاله برای ویراست اول در این کتاب منتشر شده است.

وی با بیان اینکه هر ۵ سال این کتاب ویرایش می شود، گفت: در طول این ۵ سال هم مقالات منتشر شده بازنگری و در صورت نیاز تکمیل و اصلاح می شود و هم مداخل و مقالات جدیدی اضافه می شود. لذا از الان اعلام کرده ایم که ویرایش دوم این کار سال ۱۴۰۰ منتشر می شود.

محسن حسام مظاهری در خصوص گروه های تخصصی این اثر گفت: این کار یک شورای علمی دارد که شش گروه دارد. گروه دین، تاریخ، مردم شناسی، ادبیات، هنر و جغرافیای فرهنگی از این جمله است. هر مقاله در شورای علمی گروه مورد بررسی و ارزیابی قرار می گیرد.

وی ادامه داد: ما ده گروه موضوعی داریم که این مداخل در این موضوعات نگاشته شده است. اول مفاهیم و اصطلاحات هستند که در مورد ادبیات عاشورایی تعریف می شوند. مثلاً مفاهیمی مثل اشک، اسطوره، شفاعت، غلو و... از جمله این مفاهیم و اصطلاحات است. در عرف دانشنامه ای هر کدام از این واژه ها خود یک مداخل و شناسه حساب می شود که

مظاهری در مورد ضرورت تدوین چنین دانشنامه ای گفت: مسئله ای که در انتشارات خیمه به عنوان انتشارات تخصصی که در حوزه عاشورا فعالیت می کند، احساس کردیم، موضوع خلا چنین فرهنگ نامه ای بود، به این معنا که ما تعریف واحدی در مورد آئین ها و خیلی از مقولاتی که ذیل عزاداری ها می گنجد نداشتیم و خیلی تشنگ وجود داشت. مضافاً کارهایی که بعضاً انجام شده بود کارهایی بودند که با روش علمی انجام نشده بودند به همین دلیل اعتبار علمی نداشتند.

وی افزود: نکته مهم در این دانشنامه نویسی این است که آئین ها را شناسایی کنیم و در مرحله بعدی یک معرفی معتبر و مطابق با معیارهای علمی از آنها ارائه کنیم که هم به چشم میراث فرهنگی به این مقوله پرداخته باشیم و هم از حیث یک پدیده مهمی که باید ابعاد مختلف آن احصا شود.

وی در پایان اظهار داشت: نویسندگان این دانشنامه، نویسندگان جوان و دانشگاهی هستند که در این حوزه فعالیت می کنند و این کار در بخش خصوصی انجام شده است.

وی گفت: هر ۵ سال بناسست این کار ویرایش شود و به مرور زمان مقالات جدیدی به آن اضافه می شود. این امر باعث می شود که با نقد و نظر حاجنظران، زمینه برای اعمال نقدها هم فراهم باشد.

وی گفت: گروه چهارم آئین ها و آداب و رسوم عزاداری هستند، مثلاً سینه زنی یا زنجیر زنی مقاله های جداگانه ای دارد. گروه پنجم واحدهای جغرافیایی است اعم از کشورها و شهرهای مختلف که عزاداری در آنها مد نظر است. در ویراست اول مداخل این گروه با اینکه بعضاً نوشته شده بودند اما آنها در ویراست دوم اضافه می شود.

وی ادامه داد: گروه ششم اماکن هستند که اعم از حسینیه ها و تکایای مشهور است. گروه هفتم نیز اشیاء و ابزار عزاداری است که مثلاً علم و طبل و... از این جمله است. گروه هشتم زمان ها و مناسبت های عزاداری است و گروه نهم سازمان ها و نهادهای مرتبط با مقوله عزاداری و دوره های تاریخی و دولت ها هستند که عزاداری در هر دوره خود یک مقاله مجزایی است. لذا مقالات ذیل این گروه ها قرار می گیرد.

مظاهری با بیان اینکه ادبیات دانشنامه نویسی و روش آن استاندارد دارد گفت: یکی از مباحث دانشنامه مورد نظر این است که چون قرار است دارای رویکرد علمی باشد، ارزش داورى متاثر از اختلافات کلامی و فقهی و سیاسی و... در آن وجود ندارد.

وی افزود: ممکن است در مقاله ای بنابر احساس ضرورتی که بوده به این اختلافات پرداخته شده باشد ولی در حد یک گزارش بوده و سوگیری ندارد. بخاطر اینکه جایگاه آن جایگاه یک کار دانشنامه ای است.

ذیل آن مقاله تعریف می شود. وی افزود: سعی شده در مورد یک مفهوم درون دینی، تعریفی که ارائه شود که دیدگاه های مختلف مطرح شود و حتی الامکان بدون سوگیری و ارزش داورى باشد. بخش مهمی از این مقالات از حیث دانشنامه ای مقالات بدیعی هستند و تا حالا در مورد آنها در دایره المعارف های دیگر چیزی نوشته نشده بود. بخشی از منابع مورد استفاده نویسندگان، تجارب و پژوهش های شخصی خودشان بوده است.

محسن حسام مظاهری ادامه داد: دسته دوم آثار مکتوب اند که خود به چند دسته تقسیم می شود. کتاب های مقتل، کتاب های متون مذهبی مانند زیارت عاشورا و... پژوهش های مهم و موثر در خصوص عاشورا و کتاب های اثر گذار بر آئین های عزاداری از این جمله اند.

وی افزود: در معرفی کتاب ها، اطلاعات دایره المعارفی که لازم بوده آمده است. موافقان و مخالفان کتاب ها و ویژگی ها و اعتبار اسنادی کتاب ها هم در برخی مقالات مورد بررسی قرار گرفته است. ملاک انتخاب این کتاب ها تابع اثر و جایگاهی بوده که در فرهنگ عزاداری داشته اند.

مظاهری ادامه داد: دسته سوم اشخاص هستند که چند دسته می شوند. از معصومین گرفته تا علما و مداحان، مقتل نویس و شاعران و کسانی که با فرهنگ عزاداری مرتبط هستند.



جلال حیران نیا

عضو انجمن فیلسوفان آمریکا در
گفتگو با مهر:

شناخت دیر هنگام سهروردی در غرب/ شیخ اشراق از طریق «کربن» معرفی شد

استاد پیشین دانشگاه هاروارد گفت: از آنجایی که آثار سهروردی به زبان لاتین ترجمه نشد مواجهه اندیشمندان اروپایی تا قرن بیستم با آراء و آثار این فیلسوف ایرانی به صورت غیر مستقیم صورت گرفت.

شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک ابوالفتح سهروردی، ملقب به شیخ اشراق فیلسوف نامدار ایرانی اهل قیدار از استان زنجان ایران است. سهروردی مکتب فلسفی اشراق را بوجود آورد که بعد از مرگش وسعت یافت. او نظریه خود را در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم ارائه کرد. سهروردی را رهبر افلاطونیان جهان اسلام لقب داده‌اند. او خود فلسفه‌اش را حکمت اشراق نامیده بود که به معنای درخشندگی و برآمدن آفتاب است و اقوام لاتین آن را aurora consurgens نام نهاده‌اند. اما این تفکر فلسفه خاص افلاطونی نیست و در آن آرای افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان و زرتشت و هرمس و اسطوره تحوت و آرای نخستین صوفیان مسلمان در هم آمیخته است.

مکتب سهروردی هم فلسفه هست و هم نیست. فلسفه است از این جهت که به عقل اعتقاد دارد، اما عقل را تنها مرجع شناخت نمی‌داند. عرفان است از این نظر که کشف و شهود و اشراق را شریف ترین و بلندمرتبه ترین مرحله شناخت می‌شناسد. او به سختی بر این سینا می‌تازد و از کلیات و مثل افلاطون دفاع می‌کند. بر وجودشناسی ابن سینا ایراد می‌گیرد که چرا اظهار داشته که در هر شیء موجود، وجود امری حقیقی است و ماهیت امری اعتباری، و برای تحقق محتاج وجود است. در حالی که طبق حکمت اشراق، ماهیت امری حقیقی است و وجود امری اعتباری.

کتاب حکمه الاشراق مهم ترین اثر فلسفی سهروردی در واقع به نظریه ابن سینا برای تاسیس حکمت مشرقی جامه عمل پوشانده. او را زنده کننده عرفان آریایی و پدیدآورنده حکمت خسروانی می‌دانند.

در گفتگو با پروفیسور «چارلز تالیافرو» به بررسی شناخت متفکران غربی از سهروردی و آثار وی پرداخته ایم که در ادامه از نظر می‌گذرد. «چارلز تالیافرو» استاد دانشگاه‌های آکسفورد، کلمبیا، پرینستون، کلمبیا و نتردام آمریکا بوده و در حال حاضر

در خصوص اشاعه و رواج آراء و اندیشه های سهروردی و معرفی آن به مغرب زمین همه ما مدیون «هانری کربن» فیلسوف فرانسوی هستیم. این «هانری کربن» بود که با ترجمه آثار سهروردی در اشاعه و معرفی آرای این فیلسوف ایرانی به مغرب زمین نقش اساسی ایفا کرد. «کربن» همچنین در فهم و غنای ما غربی ها در خصوص فلسفه اسلامی نقش بسیار مهمی ایفا کرد.

آیا می توان گفت سهروردی در تاریخ فلسفه یک نقطه عطف بوده است؟

بله سهروردی در تاریخ فلسفه یک نقطه عطف بوده است. سهروردی سنت فلسفی را مورد حمایت قرار داد که این سنت فلسفی نقش مهمی را برای تخیل (imagination) و وحی (revelation) قائل بود که آشکارا در تقابل با سنت فلسفی ارسطو قرار می گرفت. در واقع سنت فلسفی مورد توجه سهروردی با سنت فلسفی ارسطویی در تضاد بود چرا که سنت فلسفی ارسطو مبتنی بر خردگرایی (rationalism) و تأکید ویژه بر این مقوله داشت.

در حال حاضر شناخت متفکران غربی از سهروردی به چه اندازه است و آیا آثار او در غرب به صورت گسترده در اختیار قرار دارد؟

همانگونه که اشاره کردم آثار سهروردی چون به لاتین ترجمه نشده بود تا همین اواخر در غرب شناخته شده نبود. اما در حال حاضر آثار او در اختیار است و در غرب ترجمه شده است.

من در یک سمینار فلسفه از ترجمه «شکل گیری نور» سهروردی استفاده کردم که بسیار مورد توجه قرار گرفت. بیان شاعرانه ای که سهروردی از رفتار نور ارائه می دهد و توصیفی که او از روشننگری ارائه می دهد تمایز آشکاری با زبان خشک فلسفه تحلیلی در این مقولات دارد.

ویژگی مکتب فلسفی سهروردی چیست؟

سهروردی بنیانگذار مکتب اشراق است. همانگونه که اشاره کردم به او شیخ اشراق گفته می شود. مکتب اشراق مکتبی عرفانی و فلسفی است. در واقع سهروردی میان عرفان و فلسفه پیوند برقرار می کند. به عقیده او روح نهایتاً به خدا می پیوندد و با الله یکی می شود.

استاد فلسفه کالج سنت اولاف در مینه‌سوتای آمریکاست. 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 دانش آموخته دانشگاه براون و هاروارد بوده و عضو انجمن فیلسوفان آمریکاست.

جایگاه شیخ شهاب الدین سهروردی در تاریخ فلسفه چیست؟

سهروردی فیلسوف بسیار مهم و شاخص و برجسته ای بود. او در قرن ۱۲ میلادی می زیست و فیلسوفی ایرانی بود که روش شناسی فلسفی را بنا نهاد که مبتنی بر اشراق و نور الهی بود. بر همین اساس است که او را شیخ اشراق می نامند. سهروردی به رغم اینکه عمر کوتاهی داشت و تنها ۳۸ سال زندگی کرد ولی حدود ۵۰ اثر به زبان فارسی و عربی به نگارش درآورد.

از حیث فلسفی می توان سهروردی را با متفکران مسیحی چون آگوستین، بوناوتوره قدیس یا بوناوتورا و «هنری گنت» (Henry of Ghent) مقایسه کرد. همه این متفکران نظریه ای قوی درباره اشراق الهی را بسط و گسترش داده اند.

سهروردی از جمله فیلسوفانی بود که سهمی در معرفت شناسی، متافیزیک و فلسفه دین دین با دادن نقش مهمی به وحی و تجربه داشت.

آراء و اندیشه های سهروردی تا چه میزان در فلسفه غرب حائز اهمیت است؟

از آنجایی که آثار سهروردی به زبان لاتین ترجمه نشد مواجهه اندیشمندان اروپایی و انگلیسی زبان تا قرن بیستم با آراء و آثار این فیلسوف ایرانی به صورت غیر مستقیم صورت گرفت. به این معنا که آشنایی متفکران اروپایی و غربی و انگلیسی زبان با آرای سهروردی در قالب سنت صوفیسم صورت گرفت.

یعنی از رهگذر مطالعه و تحقیق در سنت صوفیگری بود که با آرای این فیلسوف ایرانی به صورت غیر مستقیم آشنایی حاصل شد.

حجت الاسلام میر معزی در گفتگو با مهر:

چالش های تدوین و تحقق الگوی پیشرفت / معنویت و عدالت؛ حلقه مفقوده توسعه غربی



عضو شورای عالی مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت گفت: فرق پیشرفت اسلامی و توسعه غربی در نقطه مطلوب و چارچوب و قواعد فرآیند حرکت به سمت نقطه مطلوب است و معنویت و عدالت حلقه مفقوده توسعه غربی است. پنجمین کنفرانس الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت ناظر به الگوی پایه چندی پیش برگزار شد، به این بهانه برای بررسی دقیق تر موضوعات معطوف به الگوی پیشرفت مانند چیستی و ماهیت آن، فلسفه و غایت پیشرفت، ویژگی های الگوی پیشرفت و در نهایت چالش های تدوین و تحقق این الگو به سراغ حجت الاسلام سیدحسین میر معزی عضو شورای عالی مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت رفتیم تا نظرات ایشان را در این خصوص جویا شویم. متن زیر مشروح گفتگوی مهر با این استاد حوزه و دانشگاه است؛

|| برای شروع بحث خوب است یک تصویری از الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت ارائه دهید و بفرمایید منظور ما از این الگو چیست؟ ||

مقام معظم رهبری الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت را در اولین نشست راهبردی با اندیشمندان نخچه در این زمینه مطرح فرمودند و سخنرانی مفصلی در این نشست ارائه کردند و در ارتباط با این الگو و چیستی آن صحبت فرمودند. آنچه که ما باید در تفسیر الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت بگوییم چیزی است که ایشان از اندیشمندان مطالبه نمودند.

پیشرفت یک معنای عام و فرامکتبی دارد، یعنی هر مکتبی می تواند این معنا و مفهوم را بپذیرد و آن هم عبارت است از: حرکت به سمت جلو و به عبارت دقیقتر فرآیند حرکت از وضعیت موجود به سمت وضعیت مطلوب. پیشرفت یک معنای عام و فرامکتبی دارد، یعنی هر مکتبی می تواند این معنا و مفهوم را بپذیرد و آن هم عبارت است از: حرکت به سمت جلو و به عبارت دقیقتر فرآیند حرکت از وضعیت موجود به سمت وضعیت مطلوب. اختلاف مکاتب و نگاه های مختلف در این مفهوم نیست بلکه در توضیح نقطه مطلوب و چارچوب و قواعد فرآیند حرکت است. بنابراین پیشرفت به همین معنای عام مورد نظر است اما اگر وضعیت موجود و مطلوب و چارچوب ها و اصول حاکم بر فرآیند حرکت از وضعیت موجود به سمت وضعیت مطلوب را بر اساس

نمی شود و همیشه رو به جلو است. این حرکت به سوی خدا هم برای جهان تکوین است و هم برای انسان و جامعه انسانی است. جهان تکوین حرکت جبری به سمت خدا دارد ولی انسان و جامعه انسانی حرکت اختیاری دارند. پیشرفت در اندیشه اسلامی حرکت به سمتی است که خداوند متعال برای انسان و جامعه اسلامی ترسیم کرده است.

در آیات و روایات هدف از خلقت انسان رسیدن به مقام عبودیت الهی، قرب الهی و خلافت الهی بیان شده است. این مقام حد یقف و حد ایستا ندارد. در حقیقت اینها جهات حرکت هستند و هرچه قدر شما در این جهات جلو بروید باز هم امکان پیشروی وجود دارد. از این رو در تفکر اسلامی برای پیشرفت نمی توانیم مقصد تعیین کنیم، بلکه جهت تعیین می کنیم. حرکت در این جهت رخ می دهد، البته در مقاطع زمانی مختلف، به یک مقاصدی که مراتبی از آن حرکت به سمت خدا است، دست می یابیم.

|| بر این اساس اگر بخواهیم مقاصد پیشرفت را در مقاطع مختلف ترسیم کنیم، چه می توانیم بگوییم؟ ||

الگوی اسلامی پیشرفت مقطع زمانی ندارد. الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت می تواند مشتمل بر مقطع زمانی باشد. اما به دلیل اینکه الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

فطری انسان است. از این رو، تحول و تغییر در انسان و جامعه یک امری است که تحقق پیدا می کند و گریزی از آن نیست. ما نمی توانیم جلوی تحول را بگیریم بلکه کاری که ما باید بکنیم این است که این تحول را مدیریت کنیم. یعنی بر اساس یک نقشه راه، حرکت جامعه را به سوی وضعیت مطلوبی که خودمان می خواهیم، تنظیم کنیم.

اگر تحول را رها کنیم ممکن است به مقاصد مختلفی بیانجامد ولی اگر آن را مدیریت کنیم به سمت مورد نظر هدایت می شود. به هر حال هم از نظر روحی و هم از نظر جسمی در ما و جهان تغییراتی رخ می دهد، مهم این است که ما خود را در چارچوب تربیت اسلامی قرار دهیم و در این چارچوب، این تحولات را مدیریت کنیم.

اگر این کار صورت نگیرد تحول، انسان را مدیریت می کند و به راه هایی که دیگران این تحول را مدیریت می کنند، هدایت می کند.

|| غایت پیشرفت در اندیشه اسلامی چیست؟ در بحث پیشرفت می توانیم غایتی تعریف کنیم یا اینکه پیشرفت دارای مراتبی است که غایتی برای آن قابل تصور نیست؟ ||

در تفکر اسلامی، جهت پیشرفت، خداوند متعال است. چون خداوند متعال بی انتهایست، این حرکت هیچ وقت متوقف

مبانی و آموزه های اسلامی تحلیل و ترسیم و تعریف کردیم، در اینصورت آنچه که به دست می آید پیشرفت اسلامی است و اگر الگوی پیشرفت اسلامی را بر شرایط جغرافیایی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی و اقلیمی ایران منطبق کردیم به الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت دست خواهیم یافت.

الگو هم در این ترکیب به معنای مرسوم در ادبیات علمی نیست و فراتر از آن است. الگو در ادبیات علمی به عنوان مدل و طرح به کار برده می شود و بیشتر ناظر به قالب هایی در مقام عمل و کاربرد است. در اینجا منظور از الگو نقشه راه جامع و کلان حرکت از وضعیت موجود است. در حقیقت در مجموع این ترکیب الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت به معنای «نقشه راه جامع و کلان حرکت از وضعیت موجود به سمت وضعیت مطلوب مبتنی بر قوانین و آموزه های اسلامی و منطبق بر شرایط ایران» است. به این ترتیب ما یک الگوی اسلامی-عراقی یا مصری و...

پیشرفت هم می توانیم داشته باشیم. بر این اساس الگوی اسلامی پیشرفت یک الگوی فرا زمانی و مکانی است و وقتی بر شرایط کشور تطبیق می شود، الگو اسلامی-ایرانی خواهد بود.

|| فلسفه پیشرفت چیست و بر اساس چه تفکری پیشرفت لازم است؟ ||

پیشرفت ورزی از ویژگی های ذاتی و

بلوغی رسیده و تازه بعد از بیش از دو قرن شاهد کتاب‌هایی تحت عنوان بحران در علم اقتصاد هستیم و هنوز این علم با مشکلات اساسی روشی دست و پنجه نرم میکند.

اینطور نیست که تاسیس علوم انسانی در زمان کوتاهی انجام بگیرد بلکه در یک فرایند تدریجی و تاریخی باید شکل بگیرد و ما باید فضای دانش را از حاکمیت تفکر غربی به حاکمیت تفکر اسلامی برگردانیم در یک حرکت بلند مدت، هر چه پیش رویم به الگوی اسلامی تر و ایرانی تر دست پیدا می‌کنیم و این جریان در طول تاریخ ادامه خواهد داشت. ما خدمت مقام معظم رهبری که رسیده بودیم ایشان فرمودند که در تدوین الگو عجله نکنید و تدوین سند الگو اهمیت بعدی را دارد و اهمیت اول این است که این گفت‌وگو علمی را در کشور مدیریت کنید.

تعبیر من این است که بطوری این کار باید صورت بگیرد که ذهن‌ها به جای اینکه بر اساس مبانی تفکر غرب بخوانند نظریه پردازی کنند، عادت کنند که بر اساس مبانی اسلامی فکر کنند. فضای دانش باید به سمت فکر کردن بر اساس اسلام متحول شود. هر مقدار این فضا بیشتر به سمت اسلامی شدن متحول شود، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت هم الگوی دقیق تر و کامل تری در تدوین و اجرا خواهد بود.

از این رو، مقام معظم رهبری این را مطالبه نمودند که الگو در یک گفتگوی بین‌نخبگانی حوزه و دانشگاه، در سطح کشور و در چنین فرایند گسترده‌ای تبیین و تدوین شود. در حال حاضر نخبگان دانشگاهی غالباً مجهز به علوم انسانی سکولار هستند و برای فکر کردن بر اساس مبانی اسلامی آمادگی کامل را ندارند.

نخبگان حوزوی کاملاً آشنا به مبانی و آموزه‌های اسلامی هستند و از این جهت مشکلی ندارند اما در رابطه با مفاهیمی که برای تولید علوم انسانی اسلامی و الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت لازم است نیازمند مطالعه بیشتر هستند.

همانطور که مقام معظم رهبری مکرر فرمودند بحث الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت یک بحث بلند مدت است و بحثی نیست که در کوتاه مدت به نتیجه برسیم، ما باید طوری مسیر را طی کنیم که همه نخبگان، اعم از حوزه و دانشگاه را درگیر این تفکر و نظریه پردازی و تولید فکر نسبت به این بحث بکنیم. همه این نخبگان دلسوز کشور باید در فکر کردن و تولید نظریه و مشارکت برای تولید علوم انسانی اسلامی و تدوین الگو مشارکت کنند.

در مقام تحقیق هم یکی از چالش‌های اصلی ما این خواهد بود که کسانی که می‌خواهند این الگو را اجرا و محقق کنند باید اولاً این الگو را فهم کرده باشند و ثانياً باید به آن باور داشته باشند.

غیب و مجردات و جهان آخرت داریم. آن چیزهایی که ما نمی‌توانیم با حس خود به آن دست پیدا کنیم، توسط وحی از طریق پیامبران نازل شده است تا ارتباط این عالم با غیب و آخرت را توضیح دهد. یک بخش مهم ایمان باور به عالم غیب و جهان آخرت است. باور به عالم معنا و تاثیر آن در این عالم، معنویت است. الگوهای توسعه به این مسئله اصلاً توجه نکردند و ما در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت این مسئله را کاملاً باید ببینیم. مسئله دوم عدالت است که در تفکر اسلامی جزء مهمترین ارزش‌های اجتماعی است. در تفکر حاکم بر غرب یعنی لیبرالیسم، ارزش محوری آزادی است و می‌گویند که اگر جامعه آزاد باشد و هر کس کاری را که تشخیص می‌دهد برای خودش نافع است انجام دهد، هر وضعیتی که تحقق پیدا کند عین عدالت است. در حقیقت عدالت را در پناه آزادی می‌بینند و تفسیر می‌کنند.

ما عکس این نگاه را داریم. عدالت ارزش محوری ماست و آزادی را در چارچوب عدالت فهم و تفسیر می‌کنیم. بنابراین فرق اساسی دوم در الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت و الگوی توسعه بحث عدالت است.

چنانکه بیان شد این تفاوت‌ها بسیار کلی و اجمالی‌اند. با یک نگاه تفصیلی وضعیت مطلوبی که ما برای انسان و جامعه انسانی تصویر می‌کنیم به کلی متفاوت از الگوهای توسعه است. در اصول حرکت به سمت وضعیت مطلوب نیز با آنها تفاوت‌های بسیار داریم که این البته باید در تفصیل الگو دیده و بیان شود. اما علت این اختلافاتی که با مدل توسعه داریم در مبانی نظری است. وقتی از ریشه جدا شدیم در نتایج و شاخه‌ها هم به طور منطقی جدا خواهیم شد.

|| به نظر شما چالش‌هایی که بر سر تدوین و تحقق الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت داریم چیست؟ ||

آنچه موجب می‌شود الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت به صورت کامل تدوین و اجرا شود تولید علوم انسانی اسلامی است. لذا بزرگترین چالش ما چه در تدوین و چه در اجرا و تحقق این است که ما علوم انسانی اسلامی را تاسیس نکردیم. ما به علوم انسانی متعارف که بر اساس مبانی غرب تولید شده است، مبتلا هستیم.

البته تاسیس علوم انسانی اسلامی کار بلند مدتی است و غرب در طول چند قرن توانست علوم انسانی سکولار را تولید کند. مثلاً در اقتصاد، از آن زمان که آدم اسمیت کتاب ثروت ملل را نوشت تا امروز بیش از دو قرن می‌گذرد. علم اقتصاد سرمایه داری الان به یک

وو... پیاده کند، مرجع و پایه قرار گیرد. لذا الگوی پایه اسلامی ایرانی پیشرفت را در ۵ محور ترسیم کردیم. محور اول مبانی است. مبانی مربوط به جهان بینی است که به نوعی زیربنای این نقشه است. ما مبانی را به دو دسته نظری و عملی تقسیم کردیم که منظور از مبانی نظری همان مبانی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه است و مبانی عملی الزامات این مبانی است. نگاه ما به خداوند متعال، هستی، انسان، جهان و معرفت و... مبانی نظری و الزامات این نگاه مبانی عملی است. بخش دیگر الگو نظام آرمان‌ها است که همان جهات فراعرصه‌ای، فرامکانی و فرازمانی را در نظر می‌گیریم. نظام آرمان‌ها را اینطور ترسیم کردیم که آرمان اصلی عبارتست از انسان و جامعه‌ای که به مقام اخلاقت الهی رسیده‌اند و این را بر اساس ابعاد وجود انسان و روابط انسان تجزیه کردیم. مثلاً انسانی که می‌خواهد در مسیر خلیفه الهی حرکت کند، آرمان او در بعد رابطه انسان با انسان دیگر چیست؟ رابطه این انسان با انسان مسلمان بر اساس آرمان اخوت است و با رابطه این انسان با انسان غیر مسلمان معاند، بر اساس آرمان جهاد خواهد بود. اگر آن انسان غیر مسلمان، غیر معاند باشد، آرمان رابطه با او را همزیستی بر محور توحید با حفظ عزت و کرامت انسانی می‌دانیم. به این صورت نظامی از آرمان‌ها ترسیم شده است.

محور سوم رسالت ایران در راستای این حرکت است. رسالت مأموریت کلانی است که ملت ایران در راستای ساخت تمدن اسلامی دارد و اولین قدم برای ایرانی کردن الگوی پایه است. محور چهارم افق است که همان بازه ۵۰ ساله است و محور پنجم هم محور تدابیر است، یعنی سیاست‌های کلانی که باید در همه برنامه‌ریزی‌ها رعایت شود.

این عناصر الگوی پایه اسلامی ایرانی پیشرفت به عنوان نقشه راه ساخت تمدن اسلامی است. مبانی نظری این الگو و به تبع آن مبانی عملی و آرمان‌ها و به تبع این سه، افق و تدابیر الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت با الگوی توسعه که نقشه راه تمدن غرب است متفاوت است. بیان تفصیلی این تفاوت‌ها در قالب یک کتاب مفصل میسر است.

اما اگر بخواهیم در یک نگاه کلان و اجمالی تفاوت‌های اصلی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را از الگوی توسعه غرب بیان کنیم، می‌توان گفت که دو تمیز اساسی با آنها در جهات حرکت داریم.

فرق اول در رابطه با معنویت است. ما بر اساس نگرش اسلامی که جهان را دویعدی می‌بینیم، انسان را دارای یک بعد مجرد و یک بعد مادی و زندگی را دارای دو مرحله دنیا و آخرت می‌بینیم و معتقدیم که بر اساس همین نگاه، جهانی به نام جهان

سند بالادستی برای همه اسناد کشور حتی سند چشم‌انداز است، باید مقطع زمانی به گونه‌ای در نظر گرفته شود که بر اساس آن چشم‌اندازهای بیست ساله نوشته شود. الان در الگوی پایه مقطع زمانی که در نظر گرفته شده است فراتر از ۵۰ سال است.

در الگوی پیشرفت اسلامی صرف نظر از ایران، باید وضعیت مطلوب جامعه اسلامی را با آرمان‌هایی تعیین کنیم. مقصود از آرمان‌ها همان جهانی است که فرازمانی و فرامکانی‌اند. در حقیقت آرمان‌ها جهت‌های فرازمانی و فرامکانی حرکت جامعه را بیان می‌کنند. آرمان‌ها به ما نشان می‌دهند که اگر جامعه بخواهد در مسیر مطلوب حرکت کند باید چه جهت‌گیری‌ای داشته باشد. مثلاً یکی از آرمان‌های اصلی در انسان و جامعه انسانی رسیدن به مقام عبودیت و قرب و یا خلافت الهی است. این سه جهت مختلف یک امر را تبیین می‌کنند: پیامبر اکرم (ص) انسان کامل و خلیفه کامل الهی و مقرب‌ترین فرد و عبد کامل خداوند بود. پیامبر اکرم و ائمه معصومین علم‌هایی هستند که جهت را نشان می‌دهند. ما می‌خواهیم انسان‌ها را در جامعه به آن سمت حرکت دهیم. البته این آرمان وقتی که در جهات مختلف وجود و روابط انسان تجزیه می‌شود به نظامی از آرمان‌ها تبدیل می‌شود.

وقتی می‌خواهیم این آرمان‌ها را بر شرایط ایران تطبیق دهیم، ناچاریم یک پهنه‌ای از زمان را در نظر بگیریم که در الگوی پایه آن را افق نام نهادند و حدود ۵۰ سال است. لذا افق، وضعیت حرکت ما را در یک حرکت در پهنه ۵۰ سال و در جهت آرمان‌ها ترسیم می‌کند. افق پاسخ به این پرسش است که اگر ما در جهت آرمان‌های الگوی پیشرفت ۵۰ سال حرکت کنیم به کجا می‌رسیم؟ این سند، بالا دست همه اسناد کشور خواهد بود و ذیل آن ۵ چشم‌انداز ۱۰ ساله و برنامه‌های ۵ ساله و برنامه‌های کوتاه مدت قرار می‌گیرد.

|| ویژگی‌های الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت از نظر شما چیست؟ الان اجماعی در این خصوص صورت گرفته است؟ ||

در مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت به این نتیجه رسیده‌ایم که الگوی اسلامی ایرانی به الگوی پایه و الگوهای عرصه‌ای تقسیم می‌شود. الگوی مادر و اصلی را الگوی پایه نام گذاشتیم. یکسری الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در عرصه‌های مختلف مثلاً اقتصادی و سیاسی و... نیز داریم. الگوی پایه اسلامی ایرانی پیشرفت یک الگوی فراعرصه‌ای است و به عرصه خاص توجه ندارد. الگوی پایه می‌خواهد نقشه راهی را تبیین کند که به نوعی برای کسی که بخواهد این نقشه راه را در عرصه‌های مختلف مثلاً اقتصاد و فرهنگ

علیرضا صدرا در گفتگو با مهر عنوان کرد:

حکمت متعالیه ملاصدرا؛ آمیزه‌ای از عقلانیت، دیانت و تدبیر



مکتب فلسفی صدرالمآلهین همچون همه فلسفه‌ها در محدوده ملیت و جغرافیا نمی‌گنجد و متعلق به همه انسانها و جامعه‌هاست ولی ما ایرانیان بیش از همه به این فلسفه الهی و مدار و بیش از همه در برابر آن مکلفیم. ظرفیت حکمت متعالیه و شایستگی آن در بنای فرهنگ و تمدن نوین اسلامی به حدی است که سرانجام «جای خالی خویش را در اندیشه انسان این روزگار خواهد یافت و در آن پابرجا خواهد گشت.

علیرضا صدرا استاد دانشگاه تهران معتقد است: همان طور که امامت، اکمال نبوت است؛ حکومت هم برای تحقق حکمت است. حکمت بدون حکومت تحقق نمی‌یابد از جمله در بحث مدنیت. این استاد دانشگاه می‌گوید ملاصدرا در کتاب مبدا و معاد مطرح می‌کند که انسان مدنی الطبع است و می‌گوید انسان حیاتش منتظم نمی‌گردد؛ مگر به تمدن، تعاون و اجتماع. یعنی این انسان بعد از سه سفر تازه وارد سفر چهارم می‌شود. ما می‌خواهیم تمدن سازی کنیم چون بدون آن اصلا نمی‌توان زندگی مدنی داشت. بعضی‌ها این را پایان می‌دانند اما ما در آغاز سفر چهارم هستیم در گفتگویی با وی ظرفیتهای حکمت سیاسی متعالی در تمدن‌سازی نوین اسلامی بررسی شده است؛ این گفتگو به مناسبت سالروز تولد ملاصدرا که مصادف با اول خرداد ماه است انجام شده است.

آقای دکتر! چه ظرفیت‌ها و مبانی و مبادی ای برای ایجاد تمدن در حکمت ملاصدرا وجود دارد؟

مسئله و سوال اصلی در بحث ظرفیت حکمت سیاسی متعالی در تمدن‌سازی نوین اسلامی همان ظرفیت، ضرورت و زمینه سازی حکمت است؛ به ویژه حکمت اسلامی که حکمت توحیدی است، بالاخص حکمت صدرا و صدرایی که تا حضرت امام(ره)، علامه جعفری و علامه جوادی آملی را در برمی‌گیرد و تداوم دارد و هم‌چنان زنده و بالنده است.

در تفسیر سوره العصر «وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» خواجه نصیر طوسی دو جریان و دو تفکر را نشان می‌دهد؛ یکی که رو به قهقرا و خسران است و دیگری مبتنی بر این است که اگر کسی ایمان دارد، باید «تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» داشته باشد. خواجه «تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ» را حکمت نظری «و تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» را حکمت عملی مد نظر قرار می‌دهد.

به قول مولوی «حسن دنیا نردبان این جهان، حس دینی نردبان آسمان / صحت این حس بجوید از طیب، صحت آن حس بجوید از حبیب» در این جا دو نگاه، تمدن و تفکر است که یکی دنیوی و دیگری متعالی است که الان بحث ما روی این است. ما یک تفکر مدنی و غیرتوحیدی داریم که تک‌ساحتی و تنازعی، نامتعادل و نامتناهی است و ابعادی را پوشش داده و در ابعادی هم خلا دارد و واجد یک نگاه داروییستی است که منجر به فروپاشی شده است که امپریالیسم، نماد بیرونی آن است که این نگاه دو مشکل اساسی دارد که یکی خلأ معنوی است و دیگری مشکل ناسازواری است.

دو نامه‌ای هم که اخیراً رهبری به جوانان غرب نوشتند یکی بر خلا غرب نگاه دارد و نامه دوم بر جنبه هژمونیک و جنبه تبعیض آمیز تأکید دارد. یعنی این دو نامه هم کڑی و هم کاستی غرب را مد نظر قرار داده است والا غرب در

ابعاد مادی تلاش کرده و موفقیتی را هم داشته است ولی ناموفقیت‌هایش از بابت این خلا معنوی، تنازع و تعارض ذاتی بوده که خودش را در عرصه‌های سیاسی و اقتصادی نشان داده است که بیشتر این موارد کمی و ایزاری و مادی است که به صورت کاپیتالیستی و سرمایه‌سالاری و سوسیالیستی شکل گرفته است و در مدرنیسم غربی این‌ها غالب هستند.

در قبال این تفکر مدنی، توسعه مدنی و تمدن توحیدی است که دوساحتی و به تعبیر حضرت امام(ره) دو بعدی است؛ یعنی هم بخش مادی و هم بخش معنوی را در بر می‌گیرد که رسا و سازوار است. رسا یعنی اینکه آن خلا را ندارد و سازواری یعنی اینکه ارتباطی بین این دو بعد باشد.

در مورد نقش انسان که بالاخره بخش اصلی تمدن بر مبنای تفکر و ایده انسان شکل می‌یابد، حکمت اسلامی و خصوصاً حکمت متعالی صدرا چه دیدگاهی ارائه می‌دهد و اساساً تفاوت نگاه به نوع انسان در حکمت متعالیه و اندیشه‌های غربی چیست؟

در این بحث چند محور داریم؛ اول اینکه هر پدیده‌ای از جمله انسان به تناسب جامعه انسانی و انسان‌ها دارای ظرفیت خاص خودش است. صورت و حد نهایی پدیده‌ها از جمله انسان و جامعه انسانی بروز و باروری این ظرفیت خاص است یعنی دنبال بروز این ظرفیت است. کما اینکه جامعه بشری باید خودش را به جامعه مهدوی برساند؛ این ظرفیت انسان است. دوم اینکه در حکمت اسلامی، به ویژه در حکمت متعالی ما یک کمال اولی و یک کمال ثانوی داریم. الف) زندگی، جامعه و نظام مدنی ملی، بین‌المللی تا جهانی. این نخستین حد انسان و انسانی غایی است. این کمال است اما کمال نخستین محسوب می‌شود. قیل از آن بدوی بودن کمال نیست به ویژه که ما در اسلام رهبانیت را نمی‌پذیریم.

در بحث کمال ثانوی به تعبیر ملاصدرا انسان بر خلاف سایر پدیده‌ها نوع است. این موضوع در قرآن هم پذیرفته است. یعنی انسان نوع متولد می‌شود ولی خروجی آن انواع است. حقیقت فکری و ماهیت نفسانی و روحانی و حتی

واقعیت جسمی و بدنی انسان طوری است که هم وجود، هم بقا و هم کمالش مدنی است یعنی زندگی اجتماعی و مدنی را می‌طلبد. حالا بعضی‌ها گفته‌اند اگر بقا پیدا کند، کمال نمی‌تواند بیابد یعنی نمی‌تواند پهریستی داشته باشد اما از فارابی تا ملاصدرا می‌گویند اصلاً نمی‌تواند زیست هم داشته باشد. وجود هم نمی‌تواند داشته باشد تا چه برسد به اینکه بقا و کمال داشته باشد.

به همین سبب تمدن‌ها دارای انواع هستند در نتیجه انسان و جوامع انسانی و تمدن‌ها از ماده تک‌ساحتی، بل تنازعی تا متعالی را در بر می‌گیرد. درست است که انواع است اما انواع آن سه دسته است یا تک‌ساحتی است یا تنازعی یا متعالی. در ترکیبات که بی‌نهایت هستند اما کلان این‌ها، سه نوع است به تعبیر قرآنی حضرت امام، از اعلی‌علین تا اسفل سافلین انسان یک بردی دارد و می‌تواند طبیعی زندگی کند و تمدن طبیعی داشته باشد یا تنازعی باشد و یا متعالی باشد. بنابراین این کمال انسانی از آسایش جسمانی آغاز می‌شود اما دنبال آرامش مدنی و باطنی و روحانی است. انسان دنبال کرامت است از طرفی دیگر انسان خیلی وقت‌ها دچار سعادت ظنی می‌شود.

سوم اینکه زندگی و نظام جامعه مدنی، ملی، فراملی تا بین‌المللی و جهانی صورت غایی و کمال نهایی انسان‌ها است. خود زندگی مدنی حد و صورت و کمال نخستین هر انسانی است و روبه‌روی بدوی و رهبانی قرار می‌گیرد. اما کمال ثانوی زندگی متعالی است؛ یعنی تمدن متعالی و زندگی متعالی و توسعه مدنی متعالی است.

ما وقتی سخن از مکتب مدنی می‌گوییم روشن است که نقشه راه، فعلیت و فعالیت این ظرفیت‌هاست. نقشه راه نشان می‌دهد که چگونه می‌توان این ظرفیت‌ها را فعال کرد و راه را از چاه تشخیص داد؛ این راهبرد برای تاسیس و تجدید تمدنی در حکمت اسلامی و حکمت متعالیه چگونه صورت می‌پذیرد؟

اینکه چگونه خسران را از «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا» تشخیص داد و چگونه می‌توان صراط مستقیم را از ضلالت تشخیص داد؛ این نقشه راه و راهبرد بنیادین است. حکمت مدنی در واقع

بنیاد راهبری این تبیین است. این نقشه راه، هم چگونگی دارد، هم چپستی و مبنایی دارد و هم مبنایی دارد. مبنایی و مبنایی آن حکمت است. مظاهر آن هم همین دانش و روش، کنش و سنت‌هاست اما مبنایی و مبنایی این‌ها، یعنی چپستی‌شناسی نقشه راه و چرایی و هستی‌شناسی حکمت می‌شود. پس حکمت، بنیاد راهبردی تبیین علمی - نظری، ترسیم راهبرد علمی - عملی به منظور تحقق علمی، عینی و اجرایی همین است یعنی آمده که این را اجرا و پیاده بکند.

برای همین است که ما در کنار نبوت، امامت را هم داریم حکمت و حکومت هم چنین رابطه‌ای دارند. همان‌طور که امامت، اكمال نبوت است، حکومت هم برای تحقق حکمت است. حکمت بدون حکومت تحقق نمی‌یابد از جمله در بحث مدنیت. من به عنصر چهارم هم اشاره بکنم که جزو پیش‌درآمدهاست؛ یکی از مباحث من نگاه و نظریه تمدن‌سازی حکمت متعالی صدایی است. یکی دیگر از این مباحث ضرورت تمدن‌سازی مدنی است و بحث سوم هم ظرفیت تمدن‌سازی مدنی است که این موضوع اصلی بحثمان است. ملاصدرا مطرح می‌کند که انسان مدنی‌الطبع است.

در جلسه‌ای بودیم که بسیاری از بزرگان فلسفه هم حضور داشتند. آقای دکتر دینانی هم بودند که من توفیق شاگردی ایشان را داشتم. ایشان در آن جلسه به من گفتند که آقای صدرا این موضوع سیاسی حکمت صدرا چیست که شما راه انداخته‌اید؟ آیا ملاصدرا اصلاً وارد این فازها شده است؟! بعد فرمودند که حداکثر ملاصدرا در سفر چهارم یک چیزهایی گفته است. گفتیم آقای دکتر پس قبول است که در سفر چهارم یک چیزهایی گفته است؟ گفتند: بله! گفتیم آیا به نظر شما اگر آن را نمی‌گفت آیا سفر اول و دوم و سوم عقیم نبودند؟ تا این را گفتیم، گفتند

بله عقیم هستند. باز پرسیدیم آیا این سفر و اول و دوم و سوم، همه مقدمه سفر چهارم نیستند؟ گفتیم این تحصیل حاصل است، ضمن اینکه ما این ادعا را هم نمی‌کنیم از اینجا شروع می‌کنیم. اگر این گونه نبینیم که ما هم تارک دنیا و رهبانی می‌شویم. ملاصدرا در کتاب مبدا و معاد مطرح می‌کند که انسان مدنی‌الطبع است. از صفحه ۵۵۷ تازه این بحث را شروع می‌کند. قبلش را به مراحل سه‌گانه اول می‌سپاریم. ملاصدرا می‌گوید انسان حیاتش منتظم نمی‌گردد، مگر به تمدن، تعاون و اجتماع. یعنی این انسان بعد از سه سفر تازه وارد سفر چهارم می‌شود. ما می‌خواهیم تمدن‌سازی کنیم. بدون آن اصلاً نمی‌شود. بعضی‌ها این را پایان می‌دانند اما ما در آغاز سفر چهارم هستیم. این‌ها سفر اول که نیستند. ملاصدرا می‌گوید: «یا یتنظم». این یتنظم از باب تعافیل است تعامل بین انسان، تکوین، طبیعت و تدبیر را می‌گوید بعد تعامل بین خود انسان‌ها را می‌گوید یعنی نوعی تعامل بین این‌ها وجود دارد هم تکوین است، هم طبیعت است و هم تدبیر. یک مثلثی است که خروجی آن تمدن و توسعه می‌شود. من نمی‌خواهم وارد این ظرایف شوم. ما وارد در تمدن اسلامی شدیم و نمی‌خواهیم از صفر شروع کنیم ما باید تجدید کنیم مدنیتی را که منحرف شده است.

|| با این تصویری که شما ارائه می‌دهید و با این وضعیت انحرافی‌ای که شما معتقدید با آن مواجه هستیم الان در این فضا می‌خواهیم چکار کنیم و چگونه آن را از انحراف برگردانیم؟

اتفاقاً اول باید از تمدن شروع کنیم اما دیگر این تعاون، تعاون بدوی نیست. در جوامع بدوی هم تعاون وجود دارد اما سنتی است دینی و قانونی نیست. اما اجتماع شما متعالی است و ملاصدرا برای این دلیل هم می‌آورد و می‌گوید:

زیرا نوعش منحصر در فرد نیست و وجودش با افراد ممکن نیست. نگفته کمالش ممکن نیست گفته اصلاً وجودش ممکن نیست. در شواهد هم عیناً آن را مطرح می‌کند. انسان در وجود و بقای خویش می‌تواند به ذات خود اکتفا کند و از دیگران بی‌نیاز باشد. انسان نمی‌تواند در دار دنیا زندگی کند مگر به وسیله تمدن و اجتماع؛ لذا وجود او به تنهایی ممکن نیست. پس همین است که تمدن شکل می‌گیرد. برخی‌ها که تمدن را مساوی شهرسازی می‌دانند، ملاصدرا بلاد را تمدن می‌داند یعنی اخص از تمدن می‌گیرد یعنی عمران و توسعه را جزئی از تمدن می‌داند. قانون را هم نقطه اول تمدن می‌داند یعنی اگر ما می‌خواهیم تمدن تولید کنیم قانون و ابزار اولیه ما قانون است.

منظور از قانون چیست؟ الان غرب هم قانون دارد. حتی یاسای چنگیز هم نوعی قانون است اما ظالمانه است. ما الان قانون متعالی نیاز داریم. فوکو وقتی انقلاب اسلامی را می‌بیند می‌گوید که در غرب مردم معتقدند که قانون حق است ولی در انقلاب اسلامی می‌گویند حق، قانون شود. اینجا خیلی فرق است. در غرب از آن جمله سکولاریسم بیرون می‌آید ولی در انقلاب اسلامی توحید و تعالی استخراج می‌شود. ملاصدرا ادامه می‌دهد که بدون قانون جمع فاسد و مختل می‌شود. منظور ملاصدرا از قانون هم قانون شرع است؛ یعنی دین از باب قانونگذاری این‌جا وارد می‌شود اما به ناچار شاعری می‌خواهد که منهجی باشد و معیشت فرد را در دنیا منتظم کند.

بعد باید توجه کرد که توسعه مادی ابزار و مقدمه است و کافی نیست. غرب به توسعه مادی اعتقاد دارد و این امر تک‌ساختی است. اما اینجا می‌گوید توسعه مادی لازم است اما کافی نیست چرا که در بند سوم توضیح می‌دهد که این دنیا مزرعه آخرت است اما باید این را آباد کرد.



و چنین است که به گمان ما فلسفه اسلامی به‌ویژه در اسلوب و محتوای حکمت صدرایی، جای خالی خویش را در اندیشه انسان این روزگار می‌جوید و سر انجام آن را خواهد یافت و در آن پابرجا خواهد گشت.»

این بحث‌هایی که مطرح کردم، مربوط به ظرفیت نیست. این‌ها یک نظریه هستند شبیه این را البته نه به دقت ملاصدرا، در فارابی می‌بینیم. کسانی که تقبل نمی‌کنند معتقدند که این را فارابی هم گفته است. این حرف درستی است اما اگر جابه‌جا کنیم مسائل دیگری رقم می‌خورد. کامیون هم چرخ و موتور و ... دارد اما نمی‌تواند پرواز کند. این متعالی است. البته نظریه فارابی هم تعالی دارد اما فارابی در حال تاسیس تمدن است و ملاصدرا

تجدید تمدن می‌کند. فرق معماری یزدی و مازندران این نیست که یکی در و پنجره ندارد و آن یکی دارد بلکه ساختار و سازه فرق می‌کند. اینجا سازه حکمت فرق می‌کند. مکتب‌داران معمولاً معمار هستند یعنی با مواد ساده معماری ایجاد نمی‌شود. مثلاً اديسون برق را اختراع کرده و یکی هم رایانه را اختراع کرده است. حالا نمی‌توان گفت که رایانه را اديسون اختراع کرده است. حکمت صدرایی هم یک اختراع است و ما باید در سازه‌های خودمان معماری کنیم و بالنده سازیم.

|| آیا این شرایط شما ظرفیت تمدن‌سازی این حکمت را در چه چیزی می‌بینید؟ و اساساً نقش حکمت ایرانی را در این زمینه چگونه ارزیابی می‌فرمایید؟

من متن مقام معظم رهبری را خواندم. در متن مشاهده می‌کنیم که ایشان یک به یک به این ظرفیت‌ها اشاره می‌کند. البته این را هم بگویم که نه اینکه من نظرات حضرت آقا را خوانده و این‌ها را استخراج کرده‌ام، به این‌ها رسیدم و بعد دیدم همه این‌ها را آقا گفته است. من چندین سال پیش به این نتایج رسیدم و الان می‌بینم آقا کاملش را گفته است. اولین ظرفیتی که ملاصدرا ایجاد کرده، تجمیع و تعالی حکمت است. این حکمت متعالی آمیزه‌ای است از سه عنصر «عقلانیت»، که تعادل ایجاد می‌کرد، «دیانت» که تعالی ایجاد می‌کرد و «تدبیر» که توسعه ایجاد می‌کرد. می‌گفتند حکمت جاولیان ایران شرقی مثلث و هرمی از سه عنصر است: عقلانیت، پیامبری، پادشاهی. خروجی آن تمدن ایرانی و شرقی شد. شرقی از قدیم هیچ‌گاه خلا معنوی نداشته است. دچار استبداد می‌شده اما هم مدنی بوده و هم تمدن‌ساز بوده و هم معنویت را داشته است. اینجا تاکید می‌کنم که عنصر شیعی و ایرانی هر جا بوده تمدن ایجاد کرده است. هر کجا تمدن را دست سمی داده‌اند خراب کرده است. این را کریم می‌گوید و شما اگر تاریخ را هم نگاه کنید می‌بینید که عقلانیت و تمدن را این‌ها تولید کرده‌اند. تا زمانی که ال‌زهر مصر دست شیعه بود، جلو می‌رفت بعد از اینکه دست سنی‌ها افتاد دیگر تمدنی تولید نشد. تمام مکاتب عقلانی هر چه قدر به سمت ایران می‌آیند عقلانی‌تر می‌شوند. هر چه از ایران فاصله می‌گیریم اشعری‌گری بیشتر می‌شود. بعداً همین حکمت جاولیان به یونان رفت و شد فلسفه و سوفیسم که الان بر دنیای تفلسف و سوفیسم غالب است و بعداً به دامن اسلام برگشت و بر مبانی و زبان قرآنی و بر ذهنیت و منطق ایرانی استوار شد. حالا ملاصدرا توانسته همه این مشارب را تجمیع کند. حکمت اساساً حقیقت و حقیقت هم توحیدی و تعالی است.



را در هزاران صفحه با تقریر رسا و پرجاذبه خویش، تبیین کرد. و باز در همین مدت کسان زیادی از متحلمان عقاید او در ابواب وجود و الهیات خاص و معاد و غیره، به همان سرنوشتی دچار شدند که وی در دوران زندگی‌اش آن را به تلخی آزموده و موطن مألوف را به خاطر آن ترک کرد. البته نقد علمی و تحقیقی آراء او به دور از توسل به طعن و جنجال نیز از دوران یکی از دو شاگرد بلافضل و مقربش تا امروز ادامه داشته و نام‌آورانی چند از حکمای مثاله، در برخی از اصلی‌ترین مبانی دستگاه فلسفی شامخ صدرایی، مناقشات جدی وارد کرده‌اند. تردید نباید کرد که هم آن تأثیر خاضع‌کننده بر روی بزرگانی از سرآمدان فلسفی و هم این برانگیختگی عقیدتی با علمی از سوی منتقدان و مخالفان، به نقطه یگانه‌ای اشاره می‌کند که همانا جز عظمت فکری و نیروی ابداع و بنیان رفیع فلسفه این حکیم بزرگ، چیز دیگری نیست.

مکتب فلسفی صدرالمآلهین هم‌چون شخصیت و زندگی خود او، مجموعه در هم تنیده و به وحدت رسیده چند عنصر گرانبها است. در فلسفه او از فاخرترین عناصر معرفت یعنی عقل منطقی و شهود عرفانی و وحی قرآنی، در کنار هم بهره گرفته شده و در ترکیب شخصیت او تحقیق و تأمل برهانی و ذوق و مکاشفه عرفانی و تعبد و تدین و زهد و انس با کتاب و سنت، همه با هم دخیل گشته و در عمر علمی پنجاه ساله او رله‌های تحصیلی به مراکز علمی روزگار، با مهاجرت به کهک قم برای عزلت و انزوا، و با هفت نوبت پیاده احرامی حج شدن، همراه گردیده است.

همان‌گونه که فلسفه صدرایی – که خود او بحق آن را حکمت متعالیه نامیده – در هنگام پیدایش خود، نقطه اوج فلسفه اسلامی تا زمان او و ضربه‌ای قاطع بر حملات تخریبی مشککان و فلسفه‌ستیزان دوران‌های میانه اسلامی بوده است، امروزه پس از بهره‌گیری چهارصدساله از تنقیح و تحقیق برجستگان علوم عقلی و نقد و تبیین و تکمیل در حوزه‌های فلسفه و ورز یافتن با دست توانای فلاسفه نامدار حوزه‌های علمی به‌ویژه در اصفهان و تهران و خراسان، نه تنها استحکام بلکه شادابی و سرزندگی مضاعفی گرفته و می‌تواند در جایگاه شایسته خود در بنای فرهنگ و تمدن، بایستد و چون خورشیدی در ذهن انسان‌ها بدرخشد و فضای ذهنی را تابناک سازد.

مکتب فلسفی صدرالمآلهین هم‌چون همه فلسفه‌ها در محدوده ملیت و جغرافیا نمی‌گنجد و متعلق به همه انسان‌ها و جامعه‌ها است. همواره همه بشریت به یک چهارچوب و استخوان‌بندی متقن عقلایی برای فهم و تفسیر هستی نیازمندند.

هیچ فرهنگ و تمدنی بدون چنین پایه مستحکم و قابل قبولی نمی‌تواند بشریت را به فلاح و استقامت و طمأنینه روحی برساند و زندگی او را از هدفی متعالی برخوردار سازد.

نباید تارک دنیا بود یا به دنبال تنازع و تسلط. این‌ها را ادامه می‌دهد تا به کمالاتی برسد که به خاطر آن‌ها مخلوق شده است یعنی به آن ظرفیت‌هایی که در ابتدای بحث گفتیم، برسد.

عنوان فصل هفتم سیاست و ریاست مدنی است. می‌گوید که در این شکی نداریم که انسان به کمالاتی برسد چه مدنی اولیه و چه مدنی تعالی و ثانویه که تقسیم کار نباشد. می‌گوید به این سبب است که اجتماع بر انسان حاصل شده است که بعضی از آن کامل و بعضی از آن غیر کامل است. اجتماع کامل را به سه دسته تقسیم می‌کند که یکی عظماسست و جامعه بین‌المللی و جهانی است دومی وسطاست که امت را در بر می‌گیرد و سومی صغراسست که اجتماع یک شهر را شامل می‌شود.

فارابی به این موضوع خطه می‌گوید که منظور همان دولت – ملت امروزی است. اینجا توسعه می‌تواند ملی باشد. مثل تمدن اسلامی – ایرانی، تمدن جهان اسلام، تمدن بشری. توسعه هم همین‌گونه است.

بعد نتیجه می‌گیرد که خیر افضل و کمال اقصی که همان کمال ثانوی است به مدینه فاضله می‌رسد و ما با نگاه تعالی می‌توانیم آن را ببینیم که همه مردم آن امت هم‌دیگر را به غایبی حقیقی میل می‌کنند که سعادت یقینی است و خیر حقیقی هم فضیلت است نه در مدینه ناقصه و امت جاهله که تمدن و توسعه و تفکر هست. شیطان هم علم داشت ولی تفسیرش گلی بود نه دلی. یعنی بشری تفسیر کرد. الان ما هم تمدن بشری داریم که مقدمه ورود به تمدن انسانی است برای همین است که در تفسیر تمدن اولیه، می‌گوید این تمدن جاهله است نه اینکه علم ندارد. اتفاقاً هوشمند است اما خردمند نیست. این تمدن بر اساس شعور طبیعی و غریزی انجام شده است. بسیار هم قریحه‌دار است اما خرد ندارد مثلاً به مریخ می‌رود اما به معراج نمی‌رود و گرفتاری اصلی اینجا است.

|| یک بحث دیگر هم مربوط به ضرورت جهانی تمدن‌سازی حکمت مدنی تعالی است. آیا این یک ظرفیت جهانی دارد؟ اگر می‌گوییم حکمت تعالی آیا ظرفیتی دارد؟ یا این فقط یک ظرفیت داخلی و ملی دارد؟ آیا مثلاً وقتی می‌گوییم معماری اسلامی؛ منظور معماری ایرانی و اسلامی است؟ یا می‌تواند برای کل دنیا باشد؟

مقام معظم رهبری در پیامی که به کنگره بزرگداشت ملاصدرا می‌دهند، می‌فرمایند: «اگر چه دانسته‌های دنیای غرب و حتی بخش‌هایی از دنیای اسلام از این شخصیت کم‌نظیر چندان وسیع نیست، ولی حوزه‌های فلسفی ایران لااقل در سه قرن اخیر – یعنی تقریباً از صد سال پس از تألیف کتاب اسفار تا کنون – یکسره از آراء فلسفی صدرالمآلهین تغذیه شده و کتاب‌ها و آراء مهم او که بسیاری از آن‌ها حداقل در قالب استدلالی و عقلانی‌اش از ابتکارات اوست – محور درس و تحقیق و شرح و تنقیح بوده است. از طرفه‌های زمانه این است که صدرالمآلهین، هم بیشترین پیروان و متحلمان فلسفی و هم بیشترین منتقدان و مخالفان را در مدت چهار قرن گذشته داشته است. در این مدت بیشترین مشعل داران فلسفه الهی در ایران، دنباله‌روان و شارحان فلسفه‌ای به شمار می‌روند که او با نبوغ و ابتکار خود هم‌چون ناسخ شیوه‌های معروف مشایی و اشراقی و مشتمل بر همه برجستگی‌های آن، بنیان نهاد و مبانی آن



یادداشت

یادداشت رضا ماحوزی؛

شریعتی؛ معلم انقلاب یا معلمی به رسم فارابی و میرداماد



متن زیر یادداشتی از رضا ماحوزی، عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی است که از نظر می گذرد.

همه به یاد داریم که اواخر حکومت پهلوی و اوایل انقلاب، روی کتاب‌های مرحوم شریعتی و یا روی پلاکاردها و نوشته‌هایی که توسط انقلابیون و معترضان در راهپیمایی‌ها حمل می‌شد، از آن مرد بزرگ تحت عنوان «معلم شهید» و یا «معلم انقلاب» یاد می‌شد. به راستی مرحوم شریعتی برای بسیاری از انقلابیون دهه پنجاه و حتی شصت، معلم بود؛ معلمی که شاگردان فراوانی داشت و شاگردانش نیز نسبت به او تعصبی تام و تمام داشتند. اما به راستی مرحوم شریعتی به کدامین معنا معلم بود؟

این پرسش از آن رو قابل طرح است که خود آن مرحوم، تاریخ انقلاب‌ها و به تبع آن، تمامی انقلاب‌های قرن بیستم و در حال وقوع را محتوم به گذر از وضعیت تحول و پویا و مبارزه و خودسازی (ماومت) به وضعیت استقرار و تثبیت و نهادسازی و محافظه‌کاری (انستیتویشن) می‌دانست. حال بنا به این تفکیک می‌توان پرسید، مرحوم شریعتی خود را معلم کدام یک از این دو دوره می‌دانست؟

بنا به بازخوانی تاریخ شیعه در سده نخست هجری و برجسته کردن شخصیت‌های مبارزی چون پیامبر صل الله علیه، علی علیه السلام، فاطمه سلام الله، عمار، ابودر، امام حسین علیه السلام، زینب سلام الله و چند تن دیگر از یکسو و بازخوانی تاریخ مبارزاتی شیعه در مقابل تاریخ دوران تثبیت و استقرار شیعه در عصر صفوی و پر رنگ کردن این تقابل در قالب تشیع علوی و تشیع صفوی و نقدهای شدید به شیعیان صفوی عصر حاضر از سوی دیگر، و از همه برجسته‌تر، انس و الفتی که میان شخص مرحوم شریعتی و حسینیه ارشاد و مبارزان انقلابی آن دوران وجود داشت و این انس و الفت دو طرفه، ایشان را در مقام یک روشنفکر متعهد و آن‌ها را در قامت ابودرها و زینب‌های روزگار متجلی ساخته بود، در وهله نخست به نظر می‌رسد که عنوان «معلم» برای ایشان بیشتر ناظر به دوران نخست است و نه دوران نهادسازی و تثبیت فرهنگی و تمدنی.

اما آیا شریعتی به هیچ عنوان شایسته عنوان معلم برای دوران پس از انقلاب نیست؟ آموزه‌های ایشان صرفاً محدود به دوران پیش از انقلاب است؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است پیش از آن دو پرسش دیگر مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. اول آنکه وضعیت انقلاب که شریعتی آن را به وضعیت تشیع علوی تشبیه کرده است، وضعیتی همیشگی است و لذا یک فرهنگ و تمدن باید دائماً در وضعیت انقلاب و تحول باشد و روی تثبیت و نهادسازی و آرامش و استقرار را به خود نبیند؟ دیگر آنکه آیا در جریان انقلاب و تحول، مبنایی برای پیوستگی هویتی و فرهنگی میان نسل فعلی و نسل گذشته و به همین قیاس، نسل آتی و نسل فعلی وجود خواهد داشت و این نسل‌ها می‌توانند مدعی بهره‌مندی از پشتوانه‌های تاریخی، اعم از علمی و فرهنگی و آیینی و فکری و رفتاری باشند یا خیر؟

از آنجا که مرحوم شریعتی مبنای صرفاً اقتصادی موردنظر مارکسیست‌ها در جریان انقلاب‌های اجتماعی را قبول نداشت و بیش از همه به نوعی از شیعه سیاسی و اسلام ایدئولوژیک برگرفته از مدل تشیع علوی، برای ترسیم آینده نظام فرهنگی و اجتماعی ایران می‌اندیشید لذا در پاسخ به پرسش نخست، مبنی بر اینکه چگونه می‌توان پس از رسیدن به هدف و سرنگونی نظام موجود و در نتیجه، رسیدن به وضعیت نهادسازی، از آفت‌ها و آسیب‌های ناشی از نهادسازی، بویژه خوددگی و توقف حرکت انقلابی جلوگیری

متحد ساخته است- حذف گردیده و کنار زده می‌شود. اگر بر این باور باشیم که یک معلم- در معنایی که این واژه برای فارابی و ارسطو نیز بکار رفته است- ارکان علمی و فرهنگی یک تمدن را بنحو عقلانی بنا می‌نهد و در این پایه‌گذاری، از در گفتگوی عقلانی با سنت‌های پیش از خود وارد می‌شود و تلاش می‌کند مسائل زمانه خویش را با نظر به همان گفتگوی عقلانی با پیشینیان مورد فهم و تحلیل قرار دهد و برای آن‌ها پاسخ و یا پاسخ‌هایی معقول ارائه دهد و نسبت میان حال و آینده خویش را با گذشته ملی و جهانی روشن سازد و در این راه، همواره عقل و تفکر نظری را بر اقدام عملی مقدم دارد- هرچند در تمامیت، همه این تلاش‌های عقلانی را در خدمت همان خواسته‌ها و نیازهای عملی تنظیم می‌کند- آنگاه شریعتی را نمی‌توان معلمی دانست که رویه مذکور را طی نموده و سنت گذشته این سرزمین و دیگر سرزمین‌ها را به زمان حال آورده و از قابلیت‌های متعدد آن‌ها برای فهم و تفسیر و حل مسائل زمانه استفاده کرده باشد.

با این ملاحظه، مرحوم شریعتی هرچند مطابق پرسش نخست می‌تواند معلم دوران انقلاب و پس از انقلاب- در همان معنایی که ایشان از انقلاب مراد می‌کردند- باشد اما مسلماً ایشان را نمی‌توان به همان معنایی معلم دانست که ما فارابی و یا میرداماد را معلم می‌دانیم. به دیگر سخن، معلم خواندن شریعتی در فضای انقلابی قابل فهم است زیرا در این فضا وی شاگردانی را پرورده و ادبیاتی را بوجود آورده است که کم و بیش مدرن است.

اما مطابق معنای موردنظر حکمای ایرانی و غیرایرانی از واژه «معلم»، هرچند مسائل اصلی حیات بشری شامل رفتار، خانواده و جامعه به‌عنوان سه رکن حکمت عملی تقدیمی تام و تمام دارند، اما گوناگونی فهم و تفسیر مسائل هر یک از این سه حوزه مستلزم پرداختن به مسائل و موضوعاتی نظری است که تنها از طریق عقل و استدلال عقلانی می‌توان به تقریر درستی از سرشت انسان و نسبت آن با امور پیرامونی دست یافت.

به این معنا، مباحث متافیزیکی بوعلی و یا تأملات نظری و درون‌نگرانه حلاج و دیگر عارفان و یا حتی توجه التفات‌های فقها و متکلمان، نه مخدرهایی برای افیون توده‌ها، بلکه وجوه متعددی از همان تقدم نظر بر عمل است که یک «معلم» باید بتواند جایگاه هر یک را مشخص داشته و تصویر دقیقی از نظام طبقه بندی علوم و مناسبات آن‌ها با یکدیگر و سپس یافتن راه‌حل‌هایی برای مسائل بشر در سه حوزه فردی و خانوادگی و اجتماعی ارائه دهد.

اینها مواردی است که در چارچوب اصالت عمل و در قالب کلی سیطره تکنیک و عمل، مورد غفلت قرار می‌گیرد و همسو با بسیاری از مکاتب منتقد تفکر متافیزیکی در قرن بیستم، به‌نوعی از تقدم عمل بر نظر منجر می‌شود؛ چیزی که در اندیشه مرحوم شریعتی نیز نمود یافته بود و لذا بر اساس همین رویه بود که استخوان در دست ابودر را بر کل فلسفه نظری بوعلی و یا عرفان حلاج و یا اشعار غنایی و زندیات حافظ و اشعار حماسی فردوسی ترجیح می‌داد و آن‌ها را در پروژه پروتستانتیسم اسلامی خود وارد نمی‌کرد.

با همه این ملاحظات، شریعتی را نمی‌توان معلم چهارم نامید زیرا انقطاع فرهنگی و تمدنی و عدم بهره‌گیری از روش گذشتگان در کشاندن گذشته به حال و بهره‌گیری از قابلیت‌های آن برای پردازش مسائل حال بصورت جدی در اندیشه و عملکرد شریعتی دیده می‌شود و لذا نمی‌توان وی را به این معنا، معلم خطاب کرد؛ خواه برای دوره انقلاب و خواه برای دوره پس از انقلاب یا همان دوران نهادسازی.

کرد و اصل نهادسازی و دوران مربوط به آن را بنحو ایجابی پذیرا شد، در مقابل تز «انقلاب در انقلاب» نلین، به نوعی از خودسازی انقلابی و پروتستانتیسم اسلامی ذیل برنامه «بازگشت به خویش» روی آورد.

در این رویکرد، شریعتی با قبول دوره نهادسازی به‌عنوان نتیجه منطقی دوران تحقق اهداف توحیدی و انقلابی، به‌منظور برکنار ماندن از آسیب‌هایی که وی به تفصیل آن‌ها را در قالب تشیع صفوی و اقتضات نهادسازی برشمرده است، بر استمرار آگاهی معطوف به تحقق انقلاب به دوره پس از انقلاب یا همان دوره نهادسازی تأکید ورزیده است. به دیگر سخن، شریعتی برای فراموش نکردن اهداف انقلاب و مبارزه دائمی برای رسیدن به آزادی و رهایی واقعی- که به عقیده ایشان هم در غریزه اصلی آدمیان ریشه دارد و هم خواسته اندیشه توحیدی و انبیاء و رسول الله و اهل بیت بوده و هست- لازم است در دوره تأسیس نیز خودآگاهی معطوف به عرفان، برابری و آزادی استمرار یابد. با این ملاحظه، بخشی از وجوه معلمی شریعتی در دوره انقلاب و مبارزه برای پیروزی انقلاب و سرنگونی نظم موجود با هدف برپایی نظم جدید، به دوره پس از انقلاب و نهادسازی نیز قابل تعمیم است و آموزه‌های ایشان در حوزه خودآگاهی و بازگشت به خویش و آزادی و معنویت و عدالت، برای دوره اخیر نیز قابل طرح و استفاده است و لذا برای این دوران نیز شایسته عنوان معلمی است.

با این حال، برخلاف پرسش فوق، به اقتضای انقلاب و گسست‌های جدی میان خواسته‌ها، افکار، شیوه عملکرد و نحوه انتخاب اشخاصی که به نوعی از خودآگاهی انقلابی و تفکر دینی ایدئولوژیک برخوردار هستند، در این چارچوب، نسل فعلی ادامه دهنده سنت پیشینیان نبوده و لذا گسستی جدی میان نسل فعلی و نسل گذشته و حتی نسل آتی و نسل فعلی وجود خواهد داشت.

در این مورد، خودآگاهی موردنظر مرحوم شریعتی و تأکید وی بر تیپ «عملگرایی» حسین (ع) و ابودر و زینب در مقابل دو تیپ تخیلی «اندیشه‌ورز» یا همان بوعلی و «زاهدانه» یا همان حلاج، از میان تاریخ هزار و چهارصد ساله اسلامی این سرزمین، به گزینش‌هایی جدی دست می‌زند که در نتیجه آن، بخش قابل توجهی از تاریخ فرهنگی و تمدنی این دین و سرزمین- که از قضا از زمره باشکوه‌ترین نمونه‌های اندیشه و عرفان ما است و به گونه‌های متعددی مردم این سرزمین را ذیل اشعار حماسی شاهنامه و یا عارفانه مولوی و نظامی و عطار و حافظ و سعدی و غیره به هم گره زده و

قرآن؛ دیالکتیک، متن و تاریخ/نگاهی به دعوی «روباهای رسولانه»

محمد رضا مرادی طادی *

بر مبنای آیات قرآن و تاکید سنت اسلامی در طی پانزده قرن گذشته پیامبر عین کلماتی را که از جبرئیل می شنیده کتابت می کرده و قرآن نازل شده نسخه ای از متن اصلی است که در عالم ملکوت وجود دارد.

در قرن هفتم میلادی محمد بن عبدالله (ص) به جهانیان اعلام نمود که حامل دیانت جدیدی است که سه مدعی رادیکال دارد:

۱- به دلیل شمول و جامعیت، ناسخ تمامی شرایع پیشین است؛

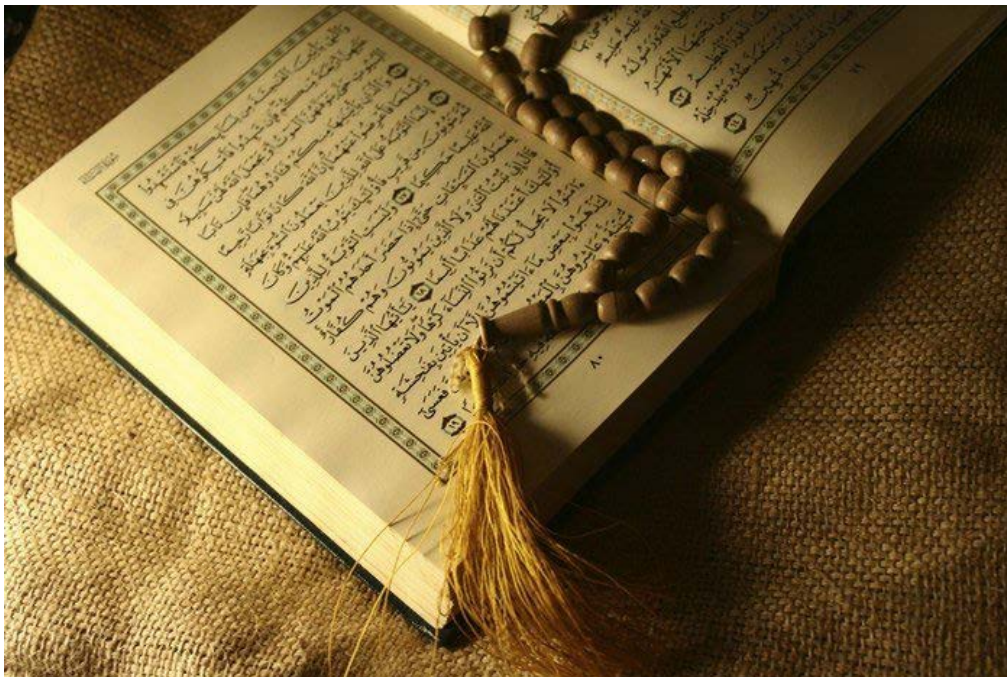
۲- معجزاتی جز کتابت ندارد؛

۳- با ابلاغ آن باب نبوت برای همیشه بسته خواهد شد؛

این سه مدعی بنیادین، سوای از فحوائی درونی این دین، می توانستند جدال های بسیار عظیمی را برانگیزاند که برانگیختند. در این میان مسئله اثبات راستی و صحت این نبوت از لونی دیگر بود. چرا که در حالی که دیگر انبیاء با تکیه بر معجزاتی همچون احیای مردگان یا تبدیل عصا به اژدها به اثبات نبوت پرداخته بودند (یعنی با تمسک به امور عینی و ملموس) ولی راستی آزمایی آخرین پیامبر خدا به واسطه کتاب صورت گرفته بود.

اسلام؛ دیانت کتاب

می توان به سیاق نظر عابد الجابری که تمدن اسلامی را تمدن فقه نامیده بود (تکوین عقل عربی، فصل پنجم)، اسلام را دیانت کتاب خواند. در خود متن قرآنی بارها بر این نکته که تجسد وحی چیزی جز کتاب نیست تاکید شده است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَهْلُ الْكِتَابِ / اوست که این کتاب را بر تو نازل کرد. بعضی از آیه ها محکمانند، این آیه ها ام الكتابند، و بعضی آیه ها متشابهانند. اما آنها که در دلشان میل به باطل است، به سبب فتنه جویی و میل به تاویل از متشابهات پیروی می کنند، در حالی که تاویل آن را جز خدای نمی داند و آنان که قدم در دانش استوار کرده اند می گویند: ما بدان ایمان آوردیم، همه از جانب پروردگار ماست و جز خردمندان پند نمی گیرند (آل عمران/۷)» ذلک الکتاب لا ریب فیہ هدی للْمُتَّقِینَ / این است همان کتابی که در آن هیچ شکی نیست. پرهیزگاران را راهنماست (بقره/۲)



تقدیر کلام در سیاق بزرگداشت امر قرآن است، می خواهد قرآن را تجلیل کند و از همینجا می فهمیم که منظور از مس قرآن دست کشیدن به خطوط آن نیست، بلکه علم به معارف آن است که جز پاکان خلق کسی به معارف آن عالم نمی شود، چون فرموده: قرآن در کتابی مکنون و پنهان است و آیه شریفه انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم [زخرف/۳ و ۴] نیز به آن اشاره می کند.

پس بر مبنای متن قرآنی این کتاب دقیقاً کلام الله است که بر پیامبر نازل شده و حضرت آن را کلمه به کلمه به مردمان ابلاغ کرده است. کتاب موجود نسخه ای از «کتاب مکنون» و ام الکتابی است که در عالم ملکوت و در نزد ذات اقدس الهی موجود است. این استدلالات درون دینی تقریباً بن مایه ثابت گفتمان اسلامی در طی سده های گذشته بوده که به چالش کشیدن آنها به منزله ارتداد و خروج از دین و توهین به ساحت مقدس وحی لحاظ می شده است. اما در کنار این گفتمان هژمون، حاشیه ستیزنده ای نیز علیه آن وجود داشته که تلاش می کرده تا ماهیت متن قرآنی را به صورتی دیگر روایت کند.

ماجرای تشکیک عبدالله بن سعد ابی سرح در قرآن

شاید یکی از اصلی ترین و مهمترین چالش ها، علیه این تلقی از ماهیت وحی، در زمان خود پیامبر شکل گرفت؛ وقتی که عبدالله بن سعد ابی سرح، کاتب وحی و برادر خوانده عثمان بن عفان،

می شنیده است کتابت می کرده است. بر اساس این آیات، قرآنی که نازل شده نسخه ای از متن اصلی است که در عالم ملکوت وجود دارد: در سوره واقعه می فرماید: فِی کِتَابٍ مَّکْنُونٍ (۷۸) لَا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (۷۹) تنزیل مِنْ رَبِّ الْعَالَمِینَ (۸۰) / که در لوح محفوظ سر حق مقام دارد. که جز دست پاکان (و فهم خاضان) بدان نرسد. تنزیلی از پروردگار عالم است.

قرآن در لوح محفوظ و مصون از هر دگرگونی و تبدیل

علامه طباطبایی در تفسیر این آیات به این مطلب که وحی منزل کلام الله است و بیان خود پیامبر نیست اشاره دارد: "... به بیانی آن را اثبات نمود که در عین اثبات مطلب، کلام الله بودن قرآن را نیز اثبات می کند، و مسجل می سازد که قرآن کلام خدا و محفوظ نزد او و نازل شده از ناحیه او است و بالاخره آن را به بهترین وصفی توصیف کرد". علامه در ادامه آیه فی کتاب مکنون را در پیوند با آیه ۲۲ سوره مبارکه بروج می بیند و می فرماید: "و جمله (فی کتاب مکنون) توصیف دوم قرآن است، می فرماید: قرآن محفوظ و مصون از هر دگرگونی و تبدیل است، چون در کتابی است که آن کتاب اینطور است و آن کتاب عبارت است از لوح محفوظ، همچنان که در جای دیگر فرموده: بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ [بروج/۲۲].

علامه با طرح سوال مراد از مس و مطهرین در آیه: لا یسمه الا المطهرون چیست در پاسخ می گوید: "به هر

تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِینٍ / این است آیات کتاب [آسمانی] و قرآن روشنگر (حجر/۱) و هذا کتاب أنزلنا مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِی بَیْنَ یَدَیْهِ وَ لَنُنَزِّلَ أَمَّ الْقُرْی وَ مَنْ حَوْلَهَا وَ الَّذِینَ یُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ یُؤْمِنُونَ بِهِ وَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ یُحَافِظُونَ / و این کتابی است مبارک که فرو فرستاده ایم و همخوان با کتابی است که پیشاپیش آن است، تا [مردم] مکه و پیروانین آن را هشدار دهی و مؤمنان به آخرت، به آن ایمان می آورند و آنان مواظبت بر نمازهای خویش دارند (انعام/۹۲)

امی بودن پیامبر (ص)؛ یکی از دلایل اثبات معجزه بودن متن قرآن

در اینجا نکته ای حائز اهمیت پیش می آید و آن پرسش از چیستی و ماهیت این کتاب است. پیامبر به اجماع تمامی تاریخ نگاران فردی امی بوده و خواندن و نوشتن نمی دانسته است. پس چگونه کسی که نوشتن نمی دانسته است کتابی را تدوین کرده است؟ از منظر تاریخ اسلام این نکته خود یکی از دلایل اثبات معجزه بودن متن قرآنی است. پیامبر وحی را روایت می کرده است و بعضی از صحابه آن را کتابت می کرده اند و سپس آن را بر پیامبر قرائت می کردند تا صحت آن دوباره مورد تایید حضرت قرار گیرد. اما پیامبر چه چیزی را بر آنان کتابت می کرد: واژه به واژه وحی را؟

بر مبنای بعضی از آیات قرآنی و تاکید سنت اسلامی مسلط در طی پانزده قرن گذشته پیامبر عین کلماتی را که از جبرئیل

داماد پیامبر و خلیفه سوم مسلمانان، بر سر چگونگی کتابت آیه ۱۴ سوره مبارکه مومنون، (ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَنَيْنَاكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ) مرتد شد. تقریباً در تمامی منابع تاریخ اسلام داستان ارتداد ابی سرح بر سر چگونگی نگارش این آیه روایت شده (نگاه کنید به المغازی و اقدی) و در تاریخ تمدن اسلامی موضوعی زنده و زایا بوده تا جایی که حتی هفت قرن پس از آن نیز مولانا خود را موظف می دیده تا به تشکیک او پاسخ گوید:

پیش از عثمان یکی نسخا بود

کو به نسخ وحی جدی می نمود

چون نبی از وحی فرمودی سبق

او همان را و نبشتی بر ورق

پرتو آن وحی بر وی تافتی

او درون خویش حکمت یافتی

عین آن حکمت فرمودی رسول

زین قدر گمراه شد آن بوالفضول

کأنج می گوید رسول مستنیر

مر مرا هست آن حقیقت در ضمیر

پرتو اندیشه اش زد بر رسول

قهر حق آورد بر جانش نزول

هم ز نسخاوی بر آمد هم ز دین

شد عدو مصطفی و دین پکین

مصطفی فرمود کای گبر عنود

چون سیه گشتی؟ اگر نور از تو بود

گر تو ینبوع الهی بودی

این چنین آب سیه نگشودیی

روایت زمخشری تصریحی بر این قضیه است: «همچنین روایت شده که ابی سرح آیات را برای رسول خدا می نوشت و پیش از املائی آن همین عبارت (فَبَنَيْنَاكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ) را بر زبان آورد و رسول خدا فرمود: "کتب هکذا نزلت/ بنویس، چنین نازل شده است". ابی سرح گفت اگر محمد پیامبر بود به او وحی می شد، پس من پیامبر هستم که دارد به من وحی می شود. کافر شد و به مکه بازگشت، آن گاه باز روز فتح مکه مسلمان شد (کشف، ج ۳، ص ۲۸۵). آن گونه که از گزارشهای تاریخی بر می آید ظاهراً ابی سرح بر سر این موضوع بسیار قیل و قال کرده بوده و خشم پیامبر را برانگیخته بوده است تا جایی که حضرت دستور داده بوده که او را حتی در حرم امن الهی و حتی اگر بر پرده های کعبه آویخته باشد با شمشیر بزنند. طبری از قول ابن اسحاق روایت می کند:

ابن اسحاق گوید: و چنان بود که پیامبر به سران سپاه خویش گفته بود: تا کسی به جنگشان نیاید با وی جنگ نکنند. ولی تنی چند را نام برد و گفت: «اگر آنها را زیر پرده های کعبه یافتید خونشان را بریزید.» عبد الله بن سعد بن ابی سرح از آن جمله بود و سبب آن بود که وی اسلام آورده بود و از مسلمانی بگشته بود، و به روز فتح مکه فرار کرد و پیش عثمان رفت که برادر شیرینی وی بود و عثمان او را نپاها کرد و چون مردم

مکه آرام گرفتند، وی را پیش پیامبر آورد و برایش امان خواست. گویند: پیامبر مدتی دراز خاموش ماند و سپس گفت: «چنین باشد.» و چون عثمان عبد الله را ببرد پیامبر به اطرافیان خویش گفت: «به خدا خاموش ماندم مگر یکی تان برخیزد و گردن او را بزند.» یکی از انصاریان گفت: «ای پیامبر خدا چرا به من اشاره نکردی؟» گفت: «پیامبر کسی را به اشاره نمی کشد.» (تاریخ طبری، ج ۳، ص ۱۸۷). خداوند در سوره انعام پاسخ ابی سرح را می دهد و او را ملامت می کند: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَ مَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُخْرَجُونَ عَذَابُ الْهَوْنِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَ كُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ/ و چه کسی ستمکارتر از کسی است که به خدا دروغی ببندد یا بگوید، به من وحی شده در حالی که به او وحی وحی نشده و یا بگوید بزودی من نیز مانند آنچه خدا نازل کرده، نازل می کنم؟ اگر ببینی ستمکاران را که در گردیهای مرگ هستند و فرشتگان دستهای خویش را گشوده و می گویند، جانهای خویش برآورید، امروز به گناه آنچه به ناحق در باره خدا می گفتید و از آیه های او تکبر می ورزیدید به عذاب خفت و خواری جزا داده می شوید) (انعام/۹۳)

زمخشری در ذیل این آیه قیل از آن که بگوید مَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ابی سرح است نکته ای را متذکر شده که برای بحث ما جالب توجه است. او می گوید پیامبر در رابطه با مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ رویایی دیده است که "دو دستبند سنگین زرین در دست دارم و این بر من گران آمد و از آن اندوهگین شدم. آن گاه خدای متعال به من وحی کرد که در آنها بدمم و من در آنها دمیدم و آنها پر گرفتند [و از پیش من رفتند]. من این خواب را به دو کذاب تعبیر کردم که در بین آنها قرار دارد. کذاب یمامه، مسیلمه و کذاب صنعاء، اسود عسی" (کشف، ج ۲، ص ۶۳).

پس اولاً دلالت آیه بر مدعیان دروغین نبوت و دریافت وحی یقینی است. در ثانی تشکیک در کلام الله بودن وحی حکم قتل را از پی نداشته (بنابر متن قرآنی و نه سنت نبوی)، ثالثاً در رویا بر پیامبر وحی شده است، یعنی بین وحی و رویا تفکیکی قائل شده اند و رابعاً حداقل در یک مورد (آیه ۱۴ مومنون) گزارش شده است که میان «معنا و لفظ» افتراق و شکافی وجود داشته است. بدین معنا که پیامبر معنا را دریافت کرده اما به دنبال لفظ مناسب می گشته است ولی ابی سرح که در دایرهٔ زُشحات انوار فیض وحی قرار گرفته بوده عبارتی را بر زبان آورده

قرآن را فراموش کند و دیگر آن که بخشی از معانی بر او دشوار می آمده و دربارهٔ ایضاح آنها از جبریل پرسش می کرده است، تو گویی که می خواسته بهترین بیان ممکن را برای آنها جستجو کند. این معنا در آیه ۱۱۴ سوره طه نیز مورد تأیید قرار گرفته است: فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَ لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا/ پس برتر است خدای یکتا آن پادشاه راستین و پیش از آنکه وحی به پایان رسد در خواندن قرآن شتاب مکن و بگو: ای پروردگار من، به علم من بیفزای

اگر بگویم که محذور تعجیل نکردن تنها ناظر بر ابلاغ وحی در زمان مقتضی است سخنی چندان مقبول نیست بلکه این عدم عجله به احتمال قوی برای یافتن بهترین بیان ممکن بوده است.

پس می توان تا به اینجا به جمع بندی این نکات خطر کرد که اولاً قرآن و مسأله کتابت کانونی ترین محور دیانت اسلام است که به واسطهٔ وحی بر محمد (ص) نازل شده است و او آن را به مردمان زمانه اش ابلاغ کرده است. اگرچه در میان آیات قرآنی تصریح شده که قرآنی ماهیتی دارد به نام «کتاب» که نسخه و رونوشتی از ام الکتاب و کتاب مکنون الهی است ولی این کتاب در گذار از لاهوت به ناسوت در قول رسول کریم در قامت لفظ بازخوانی شده اگر چه در معنا دخل و تصرفی نشده است.

این اجتهادات نظری مشخصاً وامدار نصر حامد ابو زید است؛ ولی در تاریخ دارا دامن تمدن اسلامی گروه ها و افراد بسیاری در ذیل چنین خوانش فراگیری از قرآن قرار می گیرند. برای مثال بحث معتزله در مخلوقیت قرآن که اجازه می داد متن الهی در دیالکتیک تاریخ قرار بگیرد و با زمان حرکت کند، در مقابل نظر قائلان به قدم قرآنی که به متن رکود و سکون لازمانی را می بخشیدند، یا تلاش گسترده تأویل کرایان در تاریخ اسلامی (از اسماعیلیه تا ابن عربی و پیروانش) که کوشیدند تا بسیاری از مفاهیم و تمثیلات قرآنی را در چارچوب تأویل به مجاز تفسیر کنند و معانی ای دیگرگون برای آنها قائل شوند را می توان توالی منطقی چنین تنش هایی در چگونگی فهم ماهیت وحی دانست.

اما این ماهیت وحی چه بود که در کتاب مقدس متجلی شده بود؟ پیامبر (ص) می شنید یا می دید یا بر جان او وحی می شد و او "ترجمانی زبانی از شهودی وحیانی" را روایت می کرد؟

در تواریخ روایت شده که پیامبر برای انجام اعمال حنیفانه یا آن چه که به «تَحَنُّت» مشهور بوده به غار حراء می رفته است و از یک زمانی به بعد صدای بسیار مهممی را به صورت وزوز زنبورها یا صدای خش خش می شنیده است بعد از آن از بلاذری در انساب الاشراف روایت شده که پیامبر "از هیچ درختی نمی گذشت،

جمع بندی دلایل بی مبنا بودن نظریه رویاهای رسولانه

برای جمع بندی سخن می توان گفت که بنا به دلایل عدیده ای نظریه رویاهای رسولانه سخنی بی مبناست، چرا که:

۱- موضوعی بسیار کهنه است و سخن جدیدی را در بر ندارد؛

۲- کاملاً منحول است و مدعی آن هیچ اشاره ای به مقدماتی نکرده است که بسیار بهتر و منسجم تر از او به این موضوع پرداخته اند؛

۳- شواهدی درون متنی له و علیه آن وجود دارد و می تواند به راحتی به «تکافوی ادله» برسد؛

۴- هیچ موضوعیتی برای ایران معاصر ندارد. در حالی که بسیاری از مسائل حیاتی سیاسی و اقتصادی مهمتری در جامعه معاصر ایران وجود دارد که پرداختن به آنها بسی واجب تر است، نیش قبر کردن موضوعات کلامی ای که تنها می توانند تنش آفرین باشند، طیره عقل است و جز نامجویی و شهرت طلبی قصد دیگری را نشان نمی دهد؛

۵- راه حل نیست. همان گونه که محققینی چون سید جواد طباطبایی و داود فیرحی نشان داده اند برای بر گذشتن از بن بست های فکری در تمدن ایرانی- اسلامی رجوع به اصول فقه و بررسی شیوه های فقهی اندیشیدن درباره امر سیاسی است که می تواند بن بست های موجود را بشکند. بدیهی است که اگر چه در عرصه فقه متن قرآنی جایگاهی حائز اهمیت دارد ولی در کنار آن سنت نبوی و سنت ائمه به عنوان مجاری تولید حق و تکلیف بر گفتمان فقه شیعیه سلطه دارند که حتی اگر اقتدار متن مقدس را مخدوش کنیم باز هم تغییری در چگونگی تولید احکام فقهی نخواهد داشت (همان مثال ایی سرخ را در نظر بیاورید که متن حکم قتل نمی دهد ولی سنت پیامبر او را مهذور الدم می انگارد)؛

۶- و نهایتاً آن که رویا اقسامی گوناگون دارد که طبق طبقه بندی قرآنی (سوره یوسف) اضغاث الاحلام یا خواب های پریشان نیز بخشی از آنها است. اگر بپذیریم که ماهیت و کیفیت وحی رویا بوده است پس این احتمال نیز طرح می شود که بخشی از آنها می تواند تابعی از خواب های پریشان یا احوالات نفسانی پیامبر باشد. تالی منطقی چنین حکمی این است که هر بخشی از متن مقدس را می توان از مصادیق آن دانست و آن را از دایره متون حجّت آفرین در سنت خارج کرد که چنین نتیجه ای به لاغر شدن متون دینی و علی القاعده تنگی دایره اجتهاداتی منتهی خواهد شد که می تواند راه خروجی از بن بست های فکری جهان اسلامی معاصر باشند.

*دانشجوی دکترای اندیشه سیاسی دانشگاه تهران

از خواب برخاستم و گویی نوشته ای در خاطر من بود (ج۳، ص ۸۴۸). در این روایت پیامبر به صراحت اعلام کرده که ماهیت وحی بصری بوده و او آن را در رویا دریافت کرده است.

اگر این مدعا و شاهد درون متنی را بپذیریم و بخواهیم که آن را مبنایی برای نظریه پردازی درباره «روایات رسولانه» قرار دهیم عمیق ترین پارادوکس ممکن سر باز می کند، چرا که پیامبر در عالم رویا کتاب یا ورقه ای از کتاب (نوشته شده بر دیبا) دیده است که با توجه به دیگر شواهد درون متنی بی تردید بخشی از

اسلامی از چگونگی صعود عقل انسانی از عقل هیولانی تا اتحاد و اتصال با عقل فعال (که معادل فلسفی جبریل است) ارائه کرده اند، کاملاً یکسان است. یعنی آن که روح پیامبر در طی مراحل سیر و سلوک به سوی امر معنوی هر لحظه شفافیت بیشتری پیدا می کرده و می توانسته است که معانی وحیانی را با وضوح بیشتری دریافت کند. در این مسیر رویای صادقه بخشی از فرایند دریافت وحی در مراحل اولیه بوده و نه ماهیت اصلی آن. معهذا در بیشتر روایتی که از کیفیت

جز این که می گفت: السلام علیک یا رسول الله! پس آن حضرت به چپ و راست و پشت سر می نگریست ولی کسی را نمی دید (ج۱، ص ۱۰۴). در مراحل بعد ظاهراً کیفیت این ارتباط ارتقاء پیدا کرده و پیامبر از شنیدن صداهای نامفهوم به دیدن رویاهای صادقه گذر کرده است. حتی گزارش شده که پیامبر هنگام دریافت وحی حالات عجیبی می یافت. او بر خود احساس سنگینی می کرد و بدنش داغ می شد. پیشانی مبارکش عرق سرازیر می گشت. اگر بر شتری یا اسبی سوار بود، کمر حیوان خم می شد و به نزدیک



زمین می رسید (طبقات الکبری، ج ۱). ماهیت وحی چیزی سوا از دیدن رویاها بوده است

طبری می نویسد: "از عایشه روایت کرده اند که نخستین وحی که به پیامبر خدا آمد رؤیای صادقه بود که همانند سپیده دم بود آنگاه به خلوت راغب شد و به غار حرا می رفت و شبهای معینی را در آنجا به عبادت می گذرانید آنگاه سوی کسان خود باز می گشت و برای شبهای دیگر توشه می گرفت (ج۳، ص ۸۴۶)". در این روایات آشکارا میان شنیدن صداهای نامفهوم و سپس شنیدن عباراتی از گوینده ای نامعلوم و دیدن رویاهای صادقه تفکیکی لحاظ شده است که با توجه به روایاتی که بعداً پیامبر درباره پیامبران دروغین دیده و در بالاتر ذکر کردیم نشان می دهد که ماهیت وحی چیزی سوا از دیدن رویاها بوده است.

این ارتقایی که در کیفیت دریافت امور شهودی و معرفتی در ارتباط با پیامبر ذکر شده که نهایتاً به نزول وحی منتهی شده است با توصیفی که بعداً فلاسفه

وحی سخن گفته شده بیشتر بر حالت شنیداری آن تاکید شده است که پیامبر چیزی شبیه به «صدای جرس» یا «صلله الجرس» (طبقات الکبری، ج ۱، ص ۱۵۵) را می شنیده است.

با این حال از آنجایی که شواهد تاریخی نافی رویا بودن بخشی از وحی نیست نمی توانیم این احتمال را کنار بگذاریم که شاید تمامی فرایند نزول وحی در رویا بوده است، پس بهتر است که از نزدیک آن را بررسی کنیم:

طبری در ضمن روایات مختلف چگونگی نزول وحی به این روایت اشاره می کند که: "پیامبر گوید: پیامد و صفحه ای از دیبا به دست داشت که در آن نوشته بود و گفت: «بخوان» گفتم: «چه بخوانم؟» جبریل مرا چنان فشرده که پنداشتم مرگ است، آنگاه گفت: «بخوان». گفتم: «چه بخوانم؟» و این را گفتم که باز مرا نفشارد. گفت: «اقرأ باسم ربک الذی خلق». تا آخر سوره علق». گوید: و من خواندم و بسر بردم و او از پیش من برفت و من

همان ام الکتاب و کتاب مکنونی بوده که در ملکوت الهی است. پس در تمام دوران نزول وحی جبریل بر محمد (ص) نازل می شده و هر بار ورقه ای می آورده تا پیامبر با آن که امی بوده ولی به اذن الهی آن ورقه را که بخشی از کتاب مکنون بوده است بخواند و حفظ کند و سپس بر مردم ابلاغ فرماید تا این که نهایتاً تمامی قرآن از اصل آسمانی آن، تدریجاً بر بشریت ابلاغ شده و به همین سیاق نیز در شب نزول یکباره قرآن جبریل تمامی آن کتاب را در رویا به محمد (ص) نشان داده است.

با پذیرش این مقدمه و آن نتیجه نه تنها ماهیت الهی بودن قرآن اثبات می شود بلکه خواننده مجبور است که لاجرم تمامی دعاوی قائلان به غیر تاریخی بودن متن قرآنی را بپذیرد و تاریخمندی لفظ، علی رغم غیر تاریخی بودن معانی، را رد کند. این چرخه میبوس نه تنها به روشنفکری دینی و خوانشی مدرن از متن منتهی نخواهد شد بلکه بی تردید می توان از آن بنیادگرایی ای خشونت بار را استخراج کرد.

یادداشت مزدک رجبی؛

حوزه عقل محض حوزه کنش است و نه نظر/ تقدم نظر بر عمل



چندی پیش نشست «نسبت میان عقل نظری و عملی (ارسطو-کانت)» با سخنرانی مزدک رجبی، پژوهشگر حوزه فلسفه و عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در محل این پژوهشگاه برگزار شد. متنی که در پیش رو می‌خوانید خلاصه‌ای متن سخنرانی رجبی است که توسط وی در اختیار خبرنگار مهر قرار گرفته است.

از افلاطون و به ویژه ارسطو نسبت میان قلمرو شناخت و قلمرو عمل همواره از مسائل و دغدغه‌های بنیادین فکر فلسفی بوده است. چگونه میان آنچه می‌شناسیم و حوزه کنش‌های ما نسبت برقرار است؟ نزدیک شده به این دغدغه از ارسطو تا کانت و یا Arete سپس متفکران معاصر را به خود مشغول کرده است. ارسطو فراتر و بالاتر از همه ارزش‌ها یا فضائل اخلاقی فضیلت عقلانی را میدید که نظروری بود که غایتش در خود بود. این نظروری بالاترین فضیلت انسانی است و حوزه کنش انسانی که حوزه انتخاب‌آزاده است یعنی اخلاق و سیاست به هیچ رو ارزشمندی و فضیلت آن را دارا نیستند.

پس از ظهور مسیحیت متفکران مسیحی از آگوستین تا توماس آکویناس با این مسئله و دغدغه مواجه بودند که نسبت میان عقل و ایمان یا فلسفه یونانی و مسیحیت چیست. از اریگن که فلسفه یونانی را ظهور و تمهید تجسد میدانست تا آگوستین که اینگونه می‌فهمید که باید ایمان

داشت تا فهمید یعنی ایمان بی‌پایه تا بفهمی در جستجوی آن بودند که میان عقل و ایمان یا فلسفه و مسیحیت نسبتی بیابند. توماس آکویناس با تمایز عقل و کلام طبیعی از سویی و وحی و کلام وحیانی از سوی دیگر آن دو را نافی هم نمیدانست بلکه متمایز میدانست.

این تجلی دیگر فکری بود که آرام آرام از سده سیزدهم رخ داده بود یعنی تکثر معرفت‌شناسانه که بنابه آن کلام وحیانی مسیحی و فلسفه دو راه متمایز شناخت و فهم هستند که نافی هم نیستند ولی از دو منظر به هستی نگاه میکنند. همزمان و کمی پیشتر از سده سیزدهم در جهان تمدنی اسلام فارابی با همین دغدغه نسبت میان عقل و اسلام یا فلسفه و ایمان مواجه بود. وی هر دو را از منشأی واحد یعنی عقل فعال الهی میدانست که نبی از طریق خیال به آن متصل است و فیلسوف به واسطه قوه عاقله اش بدان متصل است و مدینه فاضله مدینه ایست که واضع التوأمیس آن کسی است که به عقل فعال الهی متصل است یعنی همان نبی-فیلسوف است. به نظر من نسبت میان نظر و عمل در جهان مسیحیت و اسلام با صورت بندی نسبت میان عقل و ایمان خود را آشکار کرده است.

در جهان جدید اما آن مسئله بنیادین خود را به صورت نسبت میان عقل نظری و عملی آشکار کرد و در صورت بندی کانتی که آشکارترین بیانگری دوران مدرن است آن را می‌یابیم. برای کانت سه ایده خدای، نفس و جاودانگی نفس یا جهانی باقی سه ایده بنیادین عق محض هستند که

در قلمرو شناخت پدیداری تنها نقش تنظیم کننده دارند ولی کارکرد اصلی آنها در قلمرو کنش آزادانه یعنی اخلاق است. این سه ایده مقوم بینگذاری اخلاق در بنیاد سوژه خودمختار هستند و از این رو حوزه عقل محض حوزه کنش است و نه نظر. در دوران مدرن به گونه‌ای با جدایی نظر و عمل و شکاف میان عقل نظری و عقل عملی مواجهه رخ داده است و تفکر کانتی بیان سلیس و فلسفی این رخداد است و پس از هگل و پایان یافتگی تفکر متافیزیکی با غلبه عمل مواجهه بوده ایم. در دوران معاصر غلبه عمل بر شناخت به صورت گوناگون تبلور یافته در هرمنیوتیک، اگزیستانسیالیسم، تحلیل تبارشناسانه نیچه از اخلاق و تاریخ تا فوکو و از سویی دیگر د ساخت شکنی دریدا تا دلوژ که دوباره از آغاز متافیزیک تازه سخن گفته شده است

با دلوژ از ضرورت و اهمیت مفهوم و شناخت سخن به عمل آمده که به نظر نگارنده نشان دهنده گونه‌ای تقدم نظر بر عمل است که در سرآغازهای تفکر فلسفی قابل جستجو است. تفکر فلسفی حوزه عقل نظری است و فعالیت فلسفی خالص چیزی جز نظروری محض نیست که همان آرمان ارسطویی است.

یادداشتی از سید سلمان صفوی

امام خمینی تفکر فلسفی - عرفانی مطرود شده را احیا کرد



تشیع بود.

نظریه جمهوری اسلامی و قانون اساسی ایران مهم ترین اجتهاد عصری امام خمینی است که اسلام را وارد گفتمان سیاسی و اجتماعی در روابط بین الملل نمود. این نظریه با نظریه خلافت اسلامی، تئوکراسی مسیحیت و جمهوری سکولار و لائیک غرب متفاوت است و راه جدیدی را برای جهان اسلام گشود.

امام خمینی تفکر فلسفی - عرفانی را که در حوزه های علمیه مطرود شده بود، احیا کردند و این دو شاخه سترگ فرهنگ اسلامی امروز تحت تأثیر شخصیت عرفانی

پارچگی ایران شدند. امام خمینی (ره) در مقابل تهاجم همه جانبه نظامی عراق با پشتیبانی غرب و شرق؛ برای نخستین بار پس از قاجار و پهلوی، موفق شدند با شکست دشمن، حدود خاک ایران را حفظ کنند که از بطن آن حماسه دفاع مقدس و فرهنگ مقاومت، سپاه و بسیج مقتدرانه و درخشان ظهور کردند.

جانشینان شیخ صفی الدین سپاه قلباش را تأسیس کردند که اولین سپاه مکتبی ایران پس از اسلام بود. امام (ره) سپاه پاسداران را بنیان نهادند که همواره مدافع انقلاب بوده و امروز نیز مقتدرانه مقابل تکفیری ها و استکبار جهانی؛ از شرف و عزت ملت ایران در منطقه خاورمیانه دفاع می کند. اگر شیخ صفی الدین عرفان اسلامی را تبدیل به یک جنبش اجتماعی و سپس تأسیس نخستین حکومت شیعه اثنی عشری در ایران نمود؛ امام (ره) موفق شدند در دوره اوج سیطره سکولاریسم، با ارائه نظریه جمهوری اسلامی، حکومتی مقتدر بر آن اساس تأسیس کنند که جمع بین تجربه عقل جمعی بشری بعد از قرون وسطی (تفکیک قوا و جمهوریت) و فقه سیاسی

مطلب پیش رو یادداشت اختصاصی حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید سلمان صفوی، رئیس مرکز بین‌المللی مطالعات صلح لندن درباره تأسیس جمهوری اسلامی ایران از سوی امام خمینی است. او در این یادداشت تأسیس جمهوری اسلامی ایران از سوی امام خمینی را یک نقطه عطف برای تغییر سرنوشت ایران دانسته است.

در تاریخ ایران پس از اسلام، دو نقطه عطف کلیت سرنوشت ایران را متحول کرده است. استقلال ایران پس از حمله عرب ها و مغول ها به رهبری معنوی شیخ صفی الدین اردبیلی و تأسیس جمهوری اسلامی ایران از سوی امام خمینی. نکته شگفت انگیز این دو جریان تاریخی سرنوشت ساز این است که هر دو رهبر یگانه و بی نظیر، از سلاله امام موسی کاظم (ع) و عارف هستند. صفویه با سه دشمن خارجی و مهاجم در گیر شدند: حکومت عثمانی در غرب، ازبک ها در شرق و پرتغالی ها در جنوب. لیکن علیرغم این تهاجمات گسترده، موفق به تثبیت استقلال و یک

- فلسفی امام (ره) نقش مهمی در تعمیق و معرفی اسلام در تقابل با افراط گرایی دینی تحت عناوین وهابیت، طالبان و داعش در جهان ایفا می کند. شخصیت فلسفی امام (ره) در حکومت داری؛ خردگرایی را در تقابل با تمسک جستن به ظواهر ترویج داد. تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام یکی از آرای مهمی فلسفه سیاسی امام خمینی است که مبتنی بر گفتمان بین دو «متن» نصوص و نیازهای سیاسی - اقتصادی جامعه است.

میراث سازنده پیر جماران در حوزه امنیت ملی؛ تشکیل سپاه پاسداران، حمایت گفتمانی و عملی از نهضت های آزادی بخش جهان، مبارزه خستگی ناپذیر با امپریالیسم و صهیونیسم است و در حوزه فلسفه سیاسی؛ تأسیس جمهوری اسلامی، طرح گفتمان جهانی حکومت مستضعفین و جمهوری اسلامی به مثابه راه سوم بین حکومت های سکولار و خلافت اسلامی و مردم را در رأس امور دانستن است. میراث پیر جماران در حوزه فرهنگی؛ احیای اهمیت اخلاق و معنویت در حکومت داری و احیای فلسفه و عرفان اسلامی است.

یادداشتی از حجت الاسلام خسرو پناه؛

خاتم اولیاء در عرفان ابن عربی

متن زیر یادداشتی از حجت الاسلام عبدالحسین خسرو پناه، رئیس موسسه حکمت و فلسفه ایران است که از نظر می گذرد؛

نبوت انبایی و نبوت تشریعی

عرفا نبوت را بر دو قسم نبوت انبایی و نبوت تشریعی تقسیم کرده اند. نبوت انبایی نیز به نبوت انبایی عام و نبوت انبایی خاص تقسیم می گردد. خبرهایی غیبی که به مادر حضرت موسی شد نمونه ای از نبوت انبایی عام، است. همچنین خبرهایی که به زینب عسل می رسد نبوت انبایی عام است. نبوت انبایی خاص، مخصوص انبیاست. اگر نبوت انبایی خاص تحقق پیدا کند، نبوت تشریعی نام دارد. بحث اکنون ما نیز درباره ی نبوت تشریعی است. انسان کاملی که نبوت تشریعی پیدا می کند، رسول خدا نیز می شود و باید پیام خدا را به مردم برساند تا انسان ها هدایت شوند.

مقام ولایت

انسان کامل به خاطر مقام ولایت این حقیقت را پیدا می کند. مقام ولایت، مقام فنا و اتصال به صقع ربوبی است. زیرا انسان کامل، جامع صقع ربوبی و عالم کونی است. او با اتصال به صقع ربوبی مقام فنا و ولایت می یابد. لذا اهل عرفان معتقدند؛ ولایت باطن نبوت است. یعنی نبوت یک ظاهر دارد. مثلا معجزه می کند و مردم را به توحید دعوت می کند. همچنین نبوت باطنی دارد، باطن آن ولایت است.

انسان در قوس صعود سیر من الخلق الی الحق می کند، یعنی از عالم ماده به عالم مثال و به عالم عقل، تعیین اول و ثانی صعود می کند. در این عبارت، خلق یعنی عالم ماده و حق یعنی صقع ربوبی.

در مرحله بعد عارف، در صقع ربوبی سیر می کند یعنی سیر من الحق الی الحق می کند. در این مرحله عارف، در اسماء و صفات الهی (تعیین اول و ثانی) سیر می کند.

بعد از این که سیر دوم عارف تمام شود، اتصال به تعیین اول پیدا می کند. این مقام، مقام فنا و ولایت است. هنگامی که عارف به تعیین اول می رسد، مقام ولایت پیدا می کند. این ولایت، تکوینی، تشریعی، سیاسی و اجتماعی است. لذا در این جا سیر من الحق الی الخلق بالحق شروع می شود. یعنی چنین انسانی باید برگردد.

فرق انبیاء و عرفا

فرق عارف با انبیاء در این است که عارف وقتی به حق برسد، بازگشتی ندارد. اما پیامبر به نزد مردم برمی گردد. این به دلیل ولایت سیاسی پیامبر است. سیر

بازگشتی پیامبر، تنزل نیست، زیرا سیر او بالحق است. یعنی با همان اسماء و صفات بر می گردد. سیر چهارم، سیر من الخلق الی الخلق بالحق است. در این مرحله انسان کامل با خلق در ارتباط است. اما تمام این مرحله بالحق است. لذا انسان کامل خود را علت هیچ کار نمی داند، بلکه همه چیز را در دست خدا می داند.

عدم خاتمیت ولایت

عرفا معتقدند که ولایت سیاسی بعد از مرتبه ولایت تکوینی و مرتبه فناست. توجه داشته باشید که همه عرفا وقتی سیر می کنند از خلق به حق می روند، خیلی از آن ها هم در حق سیر می کنند و از حق هم به خلق برمی گردند. ولی این طور نیست که همه آن ها در سیر دوم که سیر من الحق الی الحق است، همه اسماء تا تعیین اول را سیر کنند. چنین سیری مخصوص حقیقت محمدیه است. لذا عارف بر آن است که رسالت و نبوت تشریعی قطع می شود ولی ولایت هرگز قطع نمی گردد.

قیصری در شرح فصوص صفحه ۴۳۸ می فرماید: فیان الرساله و النبوت، اعنی نبوت تشریع و الرساله تنقطعان رسالت و نبوت تشریعی تمام می شود و خاتمیت دارد. ولی ولایت ادامه دارد البته این ولایت مداوم ولایت سیاسی نیست بلکه ولایت تکوینی است. این ولایت را اهل سنت برای خلیفه ی اول، دوم و سوم قائل نیستند. ذلک لأن الرساله و النبوت من الصفات کونی الزمانیه فیقطع بانقطاع الزمان النبوت و الرساله رسالت و نبوت جزء صفات وجودی زمانی است.

لذا وقتی زمان نبوت و رسالت تمام شود، طبیعتا خاتمیت پدید می آید. ولایت صفت الهیه... فهی غیر منقطعه از لا و ابدا و لا یمكن الوصول لأحد من الدنیا و غیر من الحضرت الهیه الا بولایت التی هی باطن النبوت مقام ولایت پایان پذیر نیست. از لا و ابدا قطع نمی شود. وصول به این مقام برای احدی امکان پذیر نیست. یعنی اگر کسی بخواهد به حضرت الهی یا صقع ربوبی برسد، باید از طریق ولایت که باطن نبوت است، برسد.

خلافت برای انسان کامل است زیرا مظهر اسم تام الهی است. عرفا ختم نبوت و رسالت را قبول دارند. سوال این است که آیا ختم ولایت را هم قبول دارند؟ بله. ولی در این جا معنی ختم، ختم زمانی نیست بلکه ختم رتبی است. زمانا هیچگاه ولایت ختم نمی شود. در هر زمانی ولی به ولایت تامه ی الهی هست. زمین خالی از حجت نیست. وگرنه زمین ساقط می شود و همه چیز از بین

می رود. ختم، ختم رتبی است. یعنی می توان گفت شخص خاصی کسب کننده ی عالی ترین مرتبه ی ولایت شده است.

خاتم اولیاء

در این راستا عرفا، بحثی به نام خاتم اولیا دارند. ابن عربی و شاگردانش معتقدند که دو نوع ختم ولایت داریم؛ ختم ولایت به ولایت مطلقه یا عامه و ختم ولایت به ولایت محمدیه یا خاصه.

ولایت خاصه، همان ولایت محمدیه است. ولایت عامه ولایت مطلقه است. یعنی همه ی اهل عرفان می توانند به این ولایت برسند. اما خاتمی برای ولایت عامه و خاتمی نیز برای ولایت خاصه هست. گفته اند: خاتم ولایت عامه شخصی است که در سیر و سلوک به آخرین مرتبه ی ولایت غیر محمدی برسد.

اگر بخواهیم با اصطلاحات عرفانی، این مطلب را توضیح دهیم، می توان گفت، آخرین مرتبه ی ولایت غیر محمدی، تعیین ثانی است. یعنی آخرین مرتبه ای که عرفا با تلاش می توانند به آن برسند، تعیین ثانی است. اما آخرین مرتبه ی ولایتی که پیامبر به آن رسید، تعیین اول بود. بنابراین آخرین مرتبه ی ولایت خاصه محمدیه، تعیین اول است. ختم ولایت محمدی، آخرین مرتبه ی ولایتی است که پیغمبر یافته است.

مصادیق عالی ترین درجه ی خاتم ولایت عامه و خاصه

بحث های ولایت عامه و خاصه ای که در این جا مطرح می کنیم، بحث های مفهومی است نه مصداقی. عرفا در این موضوع، بحث های مصداقی هم دارند. ابن عربی می گوید عالی ترین درجه ی خاتم ولایت عامه را حضرت عیسی بن مریم پیدا کرده است. یعنی اگر انبیا و اولیای دیگر را هم در نظر بگیرید، حضرت عیسی بالاترین، شخصیت این ولایت است. با این حال حضرت عیسی، به تعیین اول که حقیقت محمدیه است، نرسید. خاتم ولایت محمدیه، بعد از نبی اکرم (ص) اشخاصی هستند که وارثان محمدی اند و به طور مستقیم از روح



رسول الله علوم نبوی را به ارث می برند. (شرح جندی صفحه ی ۱۳۷) ذکر شد که ابن عربی مصداق خاتم ولایت را عیسی بن مریم می داند. بقیه ی عرفا نیز بعد از حضرت عیسی می توانند به درجاتی برسند. هنگامی که به مقام ولایت برسند، سیر دوم آن ها که سیر من الحق الی الحق است، تمام می شود و سیر سوم یا سیر من الحق الی الخلق آغاز می گردد.

سوال بعدی این است که مصداق خاتم ولایت خاصه و ولایت محمدیه چه کسی است؟

درباره این سوال ابن عربی دو بیان دارد. در یک بیان خود را مصداق ولایت خاصه می داند. در فتوحات، جلد اول، صفحه ۳۱۸، حکایت رویای دیوار ساخته شده از خشت طلا و نقره را ذکر می کند. بعد می گوید: جای دو خشت خالی بود که من آن را پر کردم. این عبارت نشان می دهد که خودش را خاتم ولایت محمدیه می داند. ابن عربی در عبارت دیگر که در فتوحات، جلد دوم، صفحه ۴۹ آمده است، از دیداری در سال ۵۹۵، در شهری به نام فاس حکایت می کند و می گوید که خاتم اولیای محمدی را در آن جا مشاهده کرد که در زمان ابن عربی، خاتم اولیای محمدی او بوده است. اما نمی گوید که او چه کسی است؟

در جلد سوم فتوحات صفحه ۳۲۸ در شعری مصداق ولایت خاصه را مشخص می کند و می گوید: آن شخص حضرت مهدی است: الا ان ختم الاولیا شهید/ و عین الامام العالمین فقیه.

هو سید المهدی من آل احم/ هو صارم ... حین بیید... یعنی آگاه باشید که خاتم اولیا شهید است یعنی گواه و شاهد است. وجود امام جهانیان هست که پنهان است. او شمشیر برانی است هنگامی که به دشمنانش را به هلاکت می رساند.

ابن عربی در کتاب عنقای مقرب نیز یادی از حضرت مهدی کرده است.

قونوی، شاگرد ابن عربی نیز در وصیت نامه خویش، بیان می کند که من امام مهدی را دیدم. اگر کسی، بعد از من او را دید، سلام مرا به او برساند. یعنی قونوی به حیات امام مهدی (ع) قائل است. در

ماجرای یک تفوق زبانی/نگاهی به تاریخچه سلطه زبان انگلیسی در جهان

رضا نساجی



مسلمان یا غیرمسلمان؛ به جز معدود کشورهای همچون اتیوپی که هرگز مستعمره نشد، کنگوی کینشاسا که به بلژیک تعلق داشت، کامرون که مستعمره آلمان بود، لیبی که توسط ایتالیا استعمار شد، مراکش که اسپانیا بخشی از آن را در اختیار گرفت و چند مستعمره دیگر مربوط به پرتغال و هلند - بقیه مستعمره انگلستان و فرانسه بودند. در نتیجه این استعمار درازمدت است که می‌بینیم در کشورهای لبنان، سوریه، الجزایر، تونس و... همچنان فرانسوی رواج دارد و در بسیاری دیگر هم انگلیسی. به این لیست، کشورهای مسلمان بنگلادش و پاکستان را هم باید افزود که از دوران استعمار شبه‌قاره هندوستان تاکنون، زبان انگلیسی را در نظام آموزشی خود (از دبستان تا دانشگاه) پذیرفته‌اند.

دوم؛ دوران حاکمیت استعمار نو (Néocolonialisme) و فرانسوی بریتانیا در بخش بزرگی از کشورهای آفریقا و آسیا که در کنار حاکمیت ایالات متحده جدا شده از بریتانیا (اما همپیمان در یک سده اخیر که بر بریتانیا پیشی گرفته است) علی‌رغم استقلال و حفظ زبان‌های محلی خود همچنان زبان انگلیسی را هم به‌عنوان زبان اول یا دوم حفظ کرده‌اند. به‌ویژه کشورهای مشترک‌المنافع (Commonwealth of Nations).

سوم؛ پیروزی آمریکا و انگلیس به‌عنوان دو کشور از سه کشور اصلی متفق در جنگ جهانی دوم که موجب شد زبان آن‌ها در جهان فراگیر شود. در ادامه رونق اقتصادی و علمی آمریکا به‌عنوان کشور پیروزی که کمترین آسیب را در جنگ جهانی دیده بود (به جهت دور بودن مرزهایش از صحنه اصلی جنگ در اروپا) هم مزید بر علت شد و زبان‌های دیگر و بخصوص آلمانی و فرانسه را کنار زد.

اما در مورد خود کشور آمریکا که مجموعه‌ای از اقوام گوناگون است، ظاهراً بیشترین جمعیت آن را اقوام انگلیسی‌زبان و آلمانی‌زبان تشکیل می‌دادند، به‌طوری که آلمانی‌ها بزرگترین شهر آلمانی را شهر میلوکی در ایالت ویسکانسین در آمریکا می‌نامیدند. این حضور گسترده آلمانی‌ها، خود را بالاخص هنگام تصمیم و رأی‌گیری درباره زبان ملی آمریکا نشان داده که در آنجا زبان آلمانی با تفاوت بسیار کمی پائین‌تر از زبان انگلیسی قرار گرفت.

در نتیجه قابل درک است اگر در هنگام جنگ جهانی دوم که آمریکا هنوز وارد جنگ نشده بود و جنگ در واقع بین آلمان و بقیه کشورهای معتبر اروپایی بود، عده‌ای در آمریکا به نفع آلمان تبلیغ می‌کردند. اما از زمانی که آمریکا وارد جنگ شد تاکنون در هنگام طرح مسائل نظامی و تضاد منافع، در بسیاری مواقع، آلمان و هیتلر مترادف و متقارن با هم مورد استفاده قرار می‌گیرند و یک جو و فشار هنجاری بر ضد تمایلات آلمانی وجود دارد (رفیع‌پور، ص. ۱۱۱).

بدین ترتیب جنگ جهانی دوم نه تنها رویای نازی‌ها برای سلطه آلمان بر جهان را تحقق بخشید که موجب شد آلمانی‌زبان‌ها در آمریکا، فرانسه (الزاس و لورن)، لهستان و داننزیگ، چکسلواکی (بوهم)، مجارستان، روسیه (کرانه ولگا) و... به اقلیت تحت فشار تبدیل، یا به کلی تبعید شوند (همچنان

سخن گفتن از دهکده جهانی (Global Village)، جهانی شدن (Globalization) و تأییدی از این دست، با معانی خنثی و یا مثبت‌اندیشانه در شریانی که تاریخ پیشینی، دلالت‌های ضمنی و نتایج پسینی آن را نادیده می‌گیرد؛ و از جمله جهان‌آموزی را در مسیر پیشرفت و تجدد جلوه می‌دهد که تمام ملل و فرهنگ‌ها را در برخواهد گرفت - جذب همگانی نه هضم همه در یکی - امروز شاید دیگر چندان خریدار نداشته باشد، خاصه اینکه به وضوح می‌توان سیطره یک فرهنگ (متکی بر یک زبان خاص) و یک سیاست جهان‌گستر (متکی بر منافع سیاسی یک یا چند قطب، که متأثر و تأثیرگذار بر منافع اقتصادی آنان نیز هست) مشاهده کرد.

ابرقدرت سیاسی-اقتصادی آمریکا؛ که جانشین استعمار کهن بریتانیا در جهان شده است. مهمترین ابزارهای آن سیطره اقتصادی واحد پولی خود به‌عنوان پول واحد جهان است، همچنان که سیطره فرهنگی از طریق زبان رسمی خود به‌عنوان زبان مسلط علمی و فرهنگی، و در عین حال انواع ابزارهای سیاسی همچون میزبانی، تأمین بخش مهمی از هزینه‌ها و نفوذ همه‌جانبه در سازمان‌های جهانی همچون سازمان ملل متحد را پی می‌گیرد.

اما آنچه در اینجا مورد تأکید است؛ بعد فرهنگی این سلطه است، که به‌رغم مدعای چندفرهنگ‌گرایی (Multiculturalism) درون این کشور و کشورهای هم‌زبان، عملاً سیاست سرکوب درون و بیرون مرزهای جغرافیایی را در پی گرفته و فرهنگ آنکولساکسون را نه فقط از طریق زبان علمی، که ابزارهایی چون تولیدات سینمایی خود ترویج می‌کند. در این مجال اما تنها به زبان خواهیم پرداخت؛ که چگونه زبان انگلیسی که خود در طول قرن‌ها سیطره نورمن‌ها، با آمیزه‌ای از زبان فرانسه و نیروی باستان آمیخت و به شکل امروزی - که ناهمخوانی بسیار میان نوشتار و گفتار را شامل می‌شود - درآمد، اکنون برای چند دهه است که بر فرهنگ و علم غلبه دارد.

از جنگ استعماری تا جهانی‌سازی

حاکمیت انحصاری زبان انگلیسی بر نظام آموزشی و جهان فرهنگی ایران و بسیاری از کشورهای جهان، محصول چند دوره تاریخی در جهان و به‌تبع آن در ایران است. ادوار تاریخی این هژمونی زبانی را کمابیش می‌توان به این شرح برشمرد:

نخست؛ گسترش استعماری بریتانیا در جهان، که حاکمیت زبان انگلیسی بر چند کشور بزرگ دنیا را علاوه بر مجموعه کنونی کشورهای پادشاهی متحد بریتانیا (انگلستان، ولز، اسکاتلند و ایرلند شمالی) در پی داشت؛ از جمله ایالات متحده آمریکا، کانادا (به جز ایالت فرانسه‌زبان کبک)، استرالیا (و نیوزلند) و... که محصول شکل نخستین استعمار انگلستان بودند.

در این زمان، عمده کشورهایی که اکنون به «جهان سوم» شهرت یافته‌اند - به جز کشورهای آمریکای لاتین که در ابتدای قرن نوزدهم از استعمار نخستین اسپانیا و پرتغال رهایی یافتند - در سیطره دو استعمار نوظهور بریتانیا و فرانسه قرار داشتند، که شامل کشورهای مسلمان خاورمیانه هم می‌شد. این مسئله از زمان انعقاد معاهده سایکس-پیکو (Sykes-Picot) (۱۹۱۶م/۱۳۳۴ه.ق) میان دولت‌های انگلستان و فرانسه شروع شد که بر طبق آن سوریه و لبنان به فرانسه واگذار گردید و در مقابل اردن و عراق سهم انگلستان گردید و فلسطین هم یک منطقه بین‌المللی شناخته شد که کمی بعد تحت قیمومت انگلیسی‌ها در آمد و نهایتاً آن‌ها هم به دولت نوظهور اسرائیل واگذار کردند.

همچنین در این دوره بیشتر کشورهای آفریقایی - اعم از

حالی که هیچ سنی، این عقیده را قبول ندارد. اهل سنت مهدی موعود را قبول دارند ولی به حیات ایشان قائل نیستند. ایشان معتقدند که مهدی موعود در آینده متولد خواهد شد.

ابن عربی معتقد است که خاتم ولایت محمدی، وارثان رسول الله هستند در زمانی امیرالمومنین وارث رسول الله است، ولی در این زمان مهدی موعود وارث رسول الله است، لذا در فتوحات جلد دوم صفحه ۲۲۷ چنین می‌فرماید: اقرب الناس الیه، علی ابن ابیطالب رضی الله عنه، امام العالم و سر الانبیاء اجمعین.

قیصری نیز در شرح فصوص صفحه ۱۱۸ می‌فرماید: یوید مما ذکرنا قول امیر المومنین، ولی الله فی الارضین، قطب الموحیدین علی بن ابیطالب...

نفس و رحمانیه

اهل عرفان یک اصطلاح، به نام نفس رحمانیه دارند. در این که حقیقت نفس رحمانیه چیست، بیانات مختلفی وجود دارد. از آن جا که اصطلاحات عرفانی مشترک لفظی هستند، گاهی نفس رحمانیه به معنای تعیین اول، گاهی نیز به معنای تعیین ثانی است. همچنین در برخی متون مشاهده می‌کنیم که نفس رحمانیه مترادف با حقیقت واحدی است که در تعینات خلقی سریان دارد ولی به نظر ما، نظر نهایی اهل عرفان این است که نفس رحمانی شامل همه ی مراتب و تجلیات الهی از تعیین اول تا عالم ماده است.

در تمهید القواعد، صفحه ی ۲۹۳ درباره ی نفس رحمانی چنین آمده است: السرائت فی هذه المراتب الخمس و ظهور بحسبها یعنی نفس رحمانی، شامل تمام تجلیات و مراتب الهی می‌شود. به تعبیر دیگر وحدت اطلاقی ذات و هویت غیبیه، جلوه ی واحدی دارد که نفس رحمانی است.

اسامی دیگری نیز برای نفس رحمانی ذکر کرده اند. صادر اول، جوهر اول، هیولای اول، طبیعت کلی و... از اسامی دیگر نفس رحمانی است. نفس رحمانی یک حقیقت وحدانی سریان یافته از تعیین اول تا عالم ماده است.

تفاوت نفس رحمانی با انسان کامل

انسان کامل کون جامع است، یعنی از صقع ربوبی تا تعینات خلقی را شامل می‌باشد. نفس رحمانی نیز شامل تمام تجلیات و مراتب الهی است. سوالی که مطرح می‌شود این است که فرق نفس رحمانی با انسان کامل چیست؟ نفس رحمانی صادر اول و کل این عوالم در قوس نزول است. ولی انسان کامل جامع این دو مرتبه در قوس صعود است. نفس تعبیری تشبیهی است شما وقتی نفس می کشید، یک نفس می کشید که دارای کثرت است. گویا خداوند یک نفس کشیده است و عالم خلق و صقع ربوبی به وجود آمده است.

که در پی شکست در جنگ جهانی اول بخشی از نقاط مرز شرقی را به لهستان و دانزیگ/گدانسک را به عنوان منطقه مستقل، و نیز موزل پِن سفلی و علیا را به فرانسه واگذار کرده بودند که مجدداً تبدیل به ایالات آلزاس و لورن شد. همچنین بخش‌های دیگر به دانمارک، چکسلواکی، لیتوانی و بلژیک واگذار گردید. در نتیجه آلمان محدود به کشورهای آلمان غربی، آلمان شرقی (که خود تحت سیطره فرهنگ شوروی قرار گرفت)، اتریش و چند کانتون آلمانی-زبان سوئیس شود، و همچنین زبان و فرهنگ آلمانی که سیطره ادبی و فلسفی در اروپای مرکزی و شمالی داشت، جای خود را به زبان آکادمیک انگلیسی و زبان‌های ملی آن کشور بدهد.

اما این وضعیت برای زبان فرانسه هم که در ابتدای جنگ از آلمان شکست خورد و تسلیم آنان شد، وجود داشت، به نحوی که فرهنگ و زبان فرانسه محدود به خاک فرانسه، بلژیک (والونی)، و چند کانتون فرانسوی سوئیس (و نیز مستعمرات خارجی فرانسه و بلژیک) شد، که آن هم در پی استقلال کشورهای آفریقایی و آسیایی کم‌رنگ‌تر از گذشته شد.

چهارم: دوران جنگ سرد. در پایان جنگ جهانی دوم، آمریکا ابرقدرت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان غرب شد که رقیبی جز اتحاد جماهیر شوروی در شرق نداشت، و جنگ سرد رقابت بلوک غرب و شرق را در تمام زمینه‌ها دامن زد که البته شوروی هرگز نتوانست - یا نخواست - زبان و فرهنگ روسی را در رقابت با زبان و فرهنگ انگلیسی به عنوان خط مقدم مطرح سازد. آمریکا هم که در تلاش بود تا دیگر کشورها را از پیوستن به اردوگاه کمونیسم بازدارد، با برنامه‌های توسعه همچون «اصل چهار» (Point Four Program) به ابتکار پرزیدنت هاری ترومن در جهان سوم و از جمله ایران به اجرا درآورد، که وابستگی اقتصادی و البته فرهنگی را در پی داشت.

پنجم: موج جهانی‌سازی. این جریان پس از فروپاشی شوروی و بلوک شرق در پایان جنگ سرد هم به صورت پروسه جهانی‌شدن تاکنون ادامه یافته که به زعم صاحب‌نظران، در واقع پروژه جهانی‌سازی (که برخلاف واژه جهانی‌شدن خنثی نیست، و یک برنامه است نه فرآیند خودبه‌خودی) و آمریکایی‌سازی (Americanization) است.

رقابت زبان‌ها ادامه دارد

برخلاف وضع کنونی ایران که دانشگاه‌های آن همچون روشنفکراش، در بهترین حالت از رقابت و روزآمدی علمی و فرهنگی، در احاطه کامل فرهنگ انگلوساکسون هستند، در مقابل سیطره زبان انگلیسی در غرب، هنوز هم مقاومت وجود دارد و جریانات دیگر زبانی هرگز تسلیم نشده‌اند. به عنوان مثال در اروپا با پذیرش زبان‌ها و فرهنگ‌های متعدد اروپایی به ویژه آلمانی که بیشترین متکلمین در اروپا را دارد، تلاش شده تا بر زبان‌های دیگر نیز تأکید رسمی شود. در نتیجه کتاب سفید اتحادیه اروپا درباره آموزش و پرورش در ۱۹۹۵ صریحاً اعلام کرده که یکی از اهداف اصلی آموزش و پرورش در کشورهای اتحادیه اروپا این است که همه شهروندان این کشورها باید قادر باشند به سه زبان اروپایی تکلم کنند، و بنابراین آموختن دست‌کم دو زبان خارجی برای همه کودکان و نوجوانان لازم است.

البته از آنجاکه زبان انگلیسی در عمل به زبان رایج در تجارت و صنعت و دنیای دانشگاه‌ها در سراسر جهان بدل شده، زبان‌های خارجی در برنامه‌های درسی مدارس بریتانیا کمتر مورد توجه قرار می‌گیرند و به همین دلیل دانش‌آموزان انگلیسی نسبت به بقیه کشورها راحت‌ترند. در مدارس انگلستان و ایرلند به‌طور متوسط به هر دانش‌آموز یک زبان خارجی تدریس می‌شود، در حالی که در لوکزامبورگ، هلند و فنلاند همه مدارس بیش از دو زبان خارجی به هر

دانش‌آموز تدریس می‌کنند (گیدنز، ص. ۷۱۸).

بر همین اساس تلاش برای آموزش زبان و ترویج فرهنگ آلمانی و فرانسوی در رقابت با زبان انگلیسی جدی است، چنانچه سفارت فرانسه که از دوران پیش از انقلاب «انجمن فرهنگی ایران و فرانسه» (ابتدا با نام فرانکوپرسان و سپس کامساکس) را در تهران داشت، امروزه «بخش همکاری و اقدام فرهنگی» سفارت (SCAC) و مرکز زبان فرانسه (CENTRE DE LANGUE FRANÇAISE) را اداره می‌کند. بر اساس همین سیاست فرهنگی است که می‌بینیم یک از سه مترجم مورد تأیید سفارت فرانسه در ایران، نویسنده و مترجم مشهوری به نام مدیا کاشیگر است که حضور وی در این مسند، در جریان سفر سال گذشته وزیر خارجه فرانسه به تهران به چشم آمد.

همچنین موسسه آموزشی گوته (Goethe-Institut) در کشورهای مختلف جهان (در ایران با نام «موسسه آموزش زبان آلمانی (Dsit)» به آموزش زبان و ترویج فرهنگ و ادبیات آلمانی همت گماشته و سفارت‌های آلمان و اتریش (که انجمن فرهنگی اتریش Österreichisches Kulturforum Teheran) و موسسه زبان ÖKÖF را نیز در ایران اداره می‌کند) در این زمینه پیشگام‌اند. چنانچه وبسایت سفارت آلمان در ایران زبان آلمانی را چنین معرفی می‌کند: «آلمانی به عنوان زبان اول یا دوم بیش از ۱۲۵ میلیون نفر، از زبان‌های مهم فرهنگی، علمی و محاوره‌ای دنیاست.

در اروپا زبان مادری ۱۰۱ میلیون نفر آلمانی است: آلمانی علاوه بر آلمان، اتریش و بخش‌هایی از سوئیس، در لیشتن اشتاین، لوکزامبورگ و بخش‌هایی از شمال ایتالیا، شرق بلژیک و شرق فرانسه نیز صحبت می‌شود. در سطح بین‌المللی آلمانی پس از چینی، انگلیسی، اسپانیایی، روسی و هندی در رتبه ششم است. در نهادهای اتحادیه اروپا، آلمانی پس از انگلیسی، در کنار زبان فرانسه در زمره زبان‌های مهم کاری می‌باشد.»

و نیز: «کسی که آلمانی می‌داند، می‌تواند نوشته‌های نویسندگان بزرگ قرن‌های گذشته مانند گوته، شیلر و برشت را به زبان اصلی بخواند، در شرح زندگی‌نامه خود به این مطلب خاص اشاره نماید (بسیاری از شرکت‌ها در پی داوطلبانی‌اند که زبان آلمانی می‌دانند)، در دانشگاه‌های آلمان، اتریش و سوئیس به‌طور رایگان تحصیل کند، به فستیوال فیلم برلین برود، در جشن اکبر در مونیخ و یا در کارناوال کلن شرکت کند، آخرین مقالات و کتاب‌های علمی را مطالعه کند (در زمینه مقالات علمی آلمان در مقام دوم است. ۲۸ درصد تمام کتاب‌های علمی که در سطح بین‌الملل منتشر می‌شود، آلمانی است)، در سطح بین‌المللی اعلام داوطلبی نماید.»

و از همین روست که می‌بینیم در همان سایت، از اقدام مشترک وزرای امور خارجه و کشور آلمان برای گسترش آموزش زبان آلمانی در جهان گفته شده است: «وزیر امور خارجه آلمان دکتر گیدو وستروله قصد دارد با ایجاد کمپین «آلمانی - زبان نوآوری‌ها» از رواج زبان آلمانی در خارج پشتیبانی نماید. وزیر کشور آلمان، پیپر، این پروژه را به وزارت خارجه آلمان معرفی کرده است. پیپر یادآور شد که نهادهای آلمانی زبان آلمانی به عنوان زبان خارجی مستلزم آن است که بتوانیم اهمیت چند زبانه بودن را به عنوان زیربنای ارزشمندی برای توسعه فرهنگی و اقتصادی مورد توجه قرار دهیم. همچنین لازم است که در سطح کل اروپا نیز به این امر پرداخته شود. پروژه‌های آموزش زبان، پروژه‌های نسلی و در نتیجه مستلزم سرمایه‌گذاری‌های درازمدت می‌باشند.

برای این که بتوانیم سیاست‌های یادگیری زبان را به صورت ضربتی اجرا نماییم، لازم است که بودجه مالی برای حمایت از زبان به صورت درازمدت تدوین شوند. به طور تقریبی ۱۵ میلیون نفر در سراسر جهان آلمانی را به عنوان یک زبان خارجی گفتگو کرده و یا می‌آموزند. با وجود این از

تعداد نوآموزان این زبان در سال‌های اخیر کاسته شده است. پیپر این روند را به «زنگ خطری» برای معطوف ساختن توجه دولت آلمان به مشکلی تعبیر کرده است که لازم است در جهت برطرف ساختن آن اقدام نماید.»

بر همین اساس، دانشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی در کشورهای آلمانی‌زبان و فرانسه‌زبان (و تا حدودی اسپانیولی‌زبان) علاوه بر دوره‌های کارشناسی و کارشناسی ارشد، دوره دکترا را نیز در بسیاری رشته‌ها (به خصوص در رشته‌های علوم انسانی که اندیشمندان آلمانی و فرانسوی سابقه و تأثیر عمده داشته‌اند) به زبان‌های ملی خود برگزار می‌کنند، و نه انگلیسی. عمده مقالات علمی در مجلات پژوهشی این کشورها هم به آلمانی و فرانسه منتشر می‌شود، حتی با پذیرش این ریسک که موجب کاهش ارجاع (Citation) پژوهشگران ناآشنا به این دو زبان به مقالات آن‌ها و نزول جایگاه مجلات و دانشگاه‌های آلمانی و فرانسوی در رنکینگ‌های جهانی خواهد شد.

همچنین برخلاف کشوری مانند ایران و کشورهایی که تحت استعمار بریتانیا بوده‌اند، در بسیاری کشورها زبان‌های ملی و خارجی متعدد در رقابت با زبان انگلیسی آموزش داده می‌شوند، و از جمله همچنان که گفته شد در اتحادیه اروپا، مدارس موظف‌اند دو زبان خارجه را به دانش‌آموزان بیاموزند، که البته سیستمی پذیرفته شده و فرایندی طبیعی است، چنانچه در برخی کشورهای چندقومیتی، زبان‌های دوگانه یا چندگانه رسمی وجود دارند که آموزش و استفاده رسمی از آن اجباری است؛ همچون کانادا (دو زبان انگلیسی و فرانسه)، سوئیس (چهار زبان آلمانی، فرانسه، ایتالیایی و رومانش) و بلژیک (دو زبان فلمیش و فرانسوی).

سخن پایانی

حال که این مقاومت جهانی در برابر تفوق زبان انگلیسی - به ویژه به عنوان ابزار علم - و نیز فرهنگ انگلوساکسون وجود دارد، آیا نباید ما نیز در سطح ملی از این رقابت برای شکستن انحصار زبان و استیلای فرهنگی آن در کشور خود بهره ببریم؟ (همچنان که در مسائل سیاسی و اقتصادی این دقت وجود دارد که تنها روی یک رابطه تمرکز نشود و یا از ارزش‌های معادل در مقابل دلار آمریکا، پوند بریتانیا و یورو اروپا استفاده گردد). چه‌بسا اگر ایران و نیز دیگر کشورهای جهان اسلام بار دیگر خیزش علمی و فرهنگی خود را از سر گیرند، با تکیه بر زبان‌های ملی خود و نیز زبان دینی مشترک، می‌توانند با جهان غرب رقابت کنند، همچنان که بسیاری از خیزش مجدد آفریقای مستعمرات فرانسه و سلطه زبان فرانسه بر جهان هراس دارند، و نیز از خیزش ملل آمریکای لاتین که می‌تواند زبان اسپانیولی را - که به تبع افزایش جمعیت مهاجران لاتین در ایالات متحده آمریکا نیز روبه گسترش است، تا جایی که اندیشمندی چون برژینسکی نسبت به خطر آن هشدار می‌دهد - بر جهان علم و جهان فرهنگ حاکم کند. و نیز خطر بالقوه ازدهای زرد در شرق آسیا، که با توجه به رشد شتابان اقتصادی و جمعیت انبوه جمهوری خلق چین - در کنار اقتصادهای کوچک‌تر تایوان، هنگ کنگ و ماکائو - زبان چینی را به عنوان مهم‌ترین رقیب زبان انگلیسی در جهان مطرح ساخته است.

و البته این پرسش همچنان باقی می‌ماند که آیا نباید در کنار تلاش برای رفع انحصار انگلیسی به عنوان زبان خارجی بین‌المللی، به فکر آموزش بهتر و گسترش کاربرد زبان فارسی در سطح جهان باشیم؟

منابع:

رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۸۲). تکنیک‌های خاص تحقیق در علوم اجتماعی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
گیدنز، آنتونی (۲۰۰۳). جامعه‌شناسی (ویراست چهارم). ترجمه حسن چاوشیان (۱۳۸۶). تهران: نی.



اخلاق سیاسی امام خمینی (ره) فضائل اخلاقی راه غلبه بر جنود شیطان

متن زیر یادداشتی از علی اکبری معلم، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی است که از نظر می‌گذرد.

اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) بر اساس الگوی تقسیم سه بُعدی اسلام به سه قسم فلسفه سیاسی، فقه سیاسی و اخلاق سیاسی تقسیم می‌شود. بُعد اخلاق سیاسی اندیشه امام به دلیل پرداختن به مباحث رابطه اخلاق و سیاست، ضرورت تهذیب نفس در موفقیت حاکمان و سعادت جامعه و تقدم اخلاق بر سیاست، از اهمیت خاصی برخوردار است.

بحث مربوط به اخلاق سیاسی را به دو قسم شاخصه های اخلاق سیاسی در بُعد فضایل و شاخصه های اخلاق سیاسی در بُعد ردایل، تقسیم کردیم و براساس اندیشه سیاسی امام به توضیح مختصر هر یک از آنها پرداخته و تأثیر آنها را بر انسان، جامعه و سیاست مورد بررسی قرار می‌دهیم.

شاخص های اخلاق سیاسی در بُعد فضایل

از نظر امام انسان زمانی می‌تواند بر جنود شیطانی غلبه نماید که از شاخص های فضیلت اخلاقی مانند ایمان، عدالت، توکل، تواضع، صداقت و زهد برخوردار باشد. در این جا، با بهره گیری از آثار و سیره عملی ایشان، به تبیین برخی از شاخص های مورد نظر می‌پردازیم. ایمان از جنود عقل و از شاخص های اخلاق سیاسی است؛ چون موجب تزکیه نفس، اصلاح احوال و خالص شدن اعمال و سعادت می‌شود. ایمان برای همه به ویژه برای صاحب منصبان و صاحبان قدرت سیاسی ضروری است. چون

قدرت سیاسی در دست انسان بی ایمان مثل اسلحه در دست انسان دیوانه است؛ یعنی قدرت سیاسی در دست افراد بی ایمان، موجب سوء استفاده، فساد، تباهی، انحطاط و سقوط جامعه می‌شود. بنابراین هر کسی که از ایمان بیش تری برخوردار است، صلاحیت بیشتری نیز برای کسب قدرت سیاسی دارد؛ چون ایمان است که موجب بهره مندی از عقل در اداره جامعه و در نتیجه سبب انسجام، وحدت، ترقی و بالندگی جامعه و کشور می‌شود. ایمان، قلب مردم را نسبت به هم مهربان و فعالیت های آنان را در مسیر پیشرفت و تعالی قرار می‌دهد. چون ایمان باعث هدایت انسان می‌شود و هدایت یافته خدا به نحوای شیطان گوش نمی‌کند و هر آن چه که سبب اختلاف و بدبینی شود، از آن پرهیز می‌نماید. ایمان، نور خدایی را در قلب و روح انسان زنده می‌کند و منور شده نور الهی، مصالح را از مفاسد تشخیص داده و به دام شیطان نمی‌افتد. پس اداره جامعه توسط زامداران با ایمان، موجب وحدت، مهربانی، استفاده از تمامی امکانات برای حفظ منافع ملی و حقوق دیگران می‌شود.

امیدواری: رجاء و امیدواری از جنود عقل است. از نظر امام، رجاء از فطریات و مبدأ حصول آن، حسن ظن به خدای تعالی است. کسی که معرفت به سعه رحمت و بسط نعمت حق داشته و به آن ایمان دارد، حالت رجاء و امیدواری به او دست می‌دهد و همین معرفت، او را به تزکیه اعمال و تصفیه اخلاق و جدیت در اطاعت اوامر الهی دعوت می‌کند. افراد امیدوار نه تنها از عمل باز نمی‌مانند بلکه جدیت

آن ها بیش از دیگران است. امیدواری، انسان و جامعه را به نعمت و موفقیت می‌رساند. انسان امیدوار با جدیت و توکل به خدا، به رفع مشکلات خود و جامعه پرداخته و موجب سعادت و پیشرفت جامعه می‌شود. امید، از نشانه های انسان موفق و به تبع آن، از ویژگی های جامعه پویا و با سعادت است. چنین جامعه ای دارای هویت منسجمی است و می‌تواند در برابر مشکلات و نفوذ بیگانگان مقاومت کند و با استقامت و پایداری خود، به اهدافش دست یابد.

عدالت: عدالت از شاخص های مهم اخلاق سیاسی به حساب می‌آید که رعایت آن، جامعه را از انحطاط و انسداد نجات می‌بخشد و موجب شکوفایی انسان و جامعه می‌شود. از نظر امام، عدالت عبارت است از حد وسط بین افراط و تفریط. عدالت از امهات فضایل اخلاقی و بلکه عدالت مطلقه، تمام فضایل باطنی و ظاهری و روحی و قلبی و نفسی و جسمی است. به اعتقاد ایشان، عدالت خط مستقیم و سیر معتدل است و اعتدال حقیقی جز برای انسان کامل میسر نیست.

از نظر وی، تعدیل قوای نفسانی از مهمات امور است که غفلت از آن، خسارت غیرقابل جبران است. انسان می‌تواند قوای سرکش خود را تعدیل کند و نفس چموش سرکش را در مهار عقل و شرع درآورد. بنابراین، اگر انسان و جامعه در خط مستقیم حرکت کنند و راه عدل و اعتدال را پیمایند، به سعادت رهنمون خواهند شد. رفیق و مدارا: رفیق از شاخص های اخلاق سیاسی و از جنود عقل است. رفیق به معنای مدارا و ملائمت است. از دیدگاه امام، این شاخصه در امور مادی و معنوی انسان دخالت دارد؛ در معاشرت؛ هدایت و

ارشاد خلق و انجام امر به معروف و نهی از منکر. تحلیل امام از این حدیث که گفته است، «رفیق میمنت دارد و خرق و عُنف، شوم است»، این است که شاید اشاره به بعض این امور باشد؛ مثلاً در انجام امور دنیایی آن طور که با رفیق و مدارا ممکن است، انسان قلوب مردم را تصرف کند و آن ها را خاضع و رام کند، با شدت و عُنف ممکن نیست.

اگر کسی با شدت و سلطه، از انسان اطاعت کند، چون قلب او همراه نشود، انسان از خیانت او در امان نخواهد ماند؛ ولی رفیق و دوستی، دل را رام می‌کند. با رام شدن دل، تمام قوای ظاهره و باطنه رام می‌شود و فتح قلوب از فتح ممالک بالاتر است. امام معتقد است، خدمت هایی که از روی صداقت و جانفشانی ها انجام می‌شود و حتی فتح ممالک نیز ناشی از فتح قلوب بوده است؛ مثل فتوحات اسلامی که در اثر فتح قلوب صورت گرفت.

بنابراین، این یک مسأله و درک عقلی است که باید برای پیشرفت امور و دستیابی به اهداف، از رفیق و مدارا برخوردار باشیم. چون در ذائقه انسان، امر و نهی تلخ و ناگوار است و موجب تحریک غضب و عصبیت انسان می‌شود. بنابراین، امر به معروف و نهی از منکر به ویژه حاکمان بایستی این تلخی و ناگواری را با شیرینی بیان و رفیق و مدارا و حُسن خُلق، جبران کنند تا کلام و اوامرشان اثر کند و دل سخت معصیت کار و شهروندان را نرم و رام نماید تا به آن عمل کنند. این نوع حکومت کردن از بهترین نوع حکومت است. که ریشه در قرآن و سنت داشته و اقتضای حکم عقل است.

تواضع: امام، تواضع و کبر را از صفات

نفسانی دانسته و در تعریف آن می فرماید: «تکبر اظهار کبر کردن است و تواضع اظهار کوچکی کردن است.» به اعتقاد ایشان قلب انسان اگر عظمت و بزرگی کسی را ادراک کند، ناچار از روی جبلت و فطرت (بدون اعمال رویه) از او تعظیم می کند و در پیشگاه او سر کوچکی فرو می آورد و متواضع و فروتن می شود و به تبع این تواضع و فروتنی برای آن بزرگ، برای توباع و بستگان او نیز متواضع می شود.

پس انسان به حسب فطرت اصلیه غیر مجبویه به احکام طبیعت، برای حق تعالی بالذات و برای مظاهر جمال و جلال او بالعرض، متواضع است و تواضع برای بندگان عین تواضع از حق است. در واقع امام، تواضع به خلق را عین تواضع به خدا می داند. اگر انسان نسبت به دیگران با حسن ظن رفتار کند و به خودش سوءظن پیدا کند و خود را همان طور که هست ببیند، بلکه نسبت به خود با نظر خورده گیری نگیرد، کم کم در نفس، حالت تذلیل و سرافکنندگی پیدا می شود و خود را از دیگران کوچک تر می شمارد و این حالت، تواضع قلبی است که آثار آن در ملک بدن که ظاهر شد، می گویند: تواضع کرد و متواضع شد.

با اصلاح نفس و ایجاد تواضع قلبی و ظاهر شدن آثار آن بر نفس، می توانیم با استفاده از نظرات کارشناسان موافق و مخالف، از ثمرات ارزشمند تضارب آراء عقل و خرد جمعی برخوردار شویم و اشتباهات خود را به حداقل برسانیم و از جامعه ای سالم، امن، همبسته و موفق برخوردار باشیم.

صداقت: از ویژگی و صفاتی که حضرت امام برای زمامداران و سیاستمداران ضروری می داند صداقت است. مفهوم صداقت در سیاست دارای معنای عام است که معانی ضمنی امانت، صمیمیت، ثبات و درستی را دربر می گیرد و رعایت آن موجب اصلاح جامعه می شود. به عبارت دیگر، صداقت در سیاست، به معنای راستگویی، رو راست بودن با مردم و پایبندی به پیمان ها و امانتداری است. سیاستمدار صادق کسی است که از اعتماد مردم سوء استفاده نمی کند و از اعتراف به اشتباه هراسی ندارد.

در واقع، اعتراف به اشتباه از جلوه های صداقت است. امام معتقد است اعتراف به خطا موجب می شود تا در نظر ملت ها بزرگ شوید. این که قنتم باید بشود ولو این که کشور را به تباهی ببرد، از بزرگ ترین دیکتاتوری ها است. از دیدگاه امام، اقرار به خطا، از کمال انسانی است و پافشاری در امر خطا، نقص و از شیطان است. پس، از فضیلت های لازم برای دولتمردان صداقت است؛ تا بتواند جامعه را با راستگویی و امانتداری و با هدایت و راهنمایی به سوی سعادت به پیش ببرد.

ساده زیستی و زهد: ساده زیستی همان مفهوم زهد در فرهنگ اسلامی است؛ یعنی این که زهد یک حالت روحی و نوعی آزادگی درونی و تسط بر خویشتن و مدیریت احساسات خویش است. زاهد کسی است که وابستگی داشته و به دارایی های خود تعلق خاطر نداشته و دلبسته آن ها نمی باشد. امام که خود نمونه بارز انسان مهذب، زاهد و ساده زیست در عصر حاضر بود، مدام مسئولان و صاحبان قدرت را به زهد و ساده زیستی دعوت می کرد و اتصاف زمامداران را به این شاخص مهم اخلاق سیاسی ضروری می دانست.

از نظر ایشان، زهد و ساده زیستی موجب قدرت روحی انسان می شود و می تواند در برابر ظلم و ستم و بی عدالتی ها بایستد و در قلوب مردم نفوذ کند و کارهای بزرگی را انجام دهد. کما این که غالب رهبران و انسان های بزرگ دنیا از این شاخص برخوردار بودند. ایشان ایستادگی مرحوم مدرس را در مقابل رضاشاه ناشی از قدرت روحی و بی اعتنایی وی به مقام و امور دنیوی و داشتن زندگی زاهدانه و وارستگی او می داند و از مسؤولان می خواهد که سبک زندگی ساده پیامبر اکرم (ص) و مردان بزرگ تاریخ اسلام را نصب العین خود قرار دهند.

وی این شاخص را برای علما ضروری دانسته و هشدار می دهد: «اگر روزی از نظر زندگی از مردم عادی بالاتر رفتید، بدانید که دیر یا زود مطرود می شوید.» به نظر ایشان با زندگی اشرافی و مصرفی نمی توان ارزش های انسانی - اسلامی را حفظ کرد.

شاخص های اخلاق سیاسی در بعد ردایل

اینک برخی از مهم ترین شاخص های اخلاق سیاسی را در بعد ردایل به طور مختصر مورد بررسی قرار می دهیم. ریا: امام در تعریف ریا می فرماید: «ریا عبارت است از نشان دادن و وانمود کردن چیزی از اعمال حسنه یا خصال پسندیده یا عقاید حق به مردم، برای منزلت پیدا کردن در قلوب آن ها و اشتها پیدا کردن پیش آن ها به خوبی و صحت و امانت و دیانت بدون قصد صحیح الهی.» با توجه به تعریف ریا، فرد ریاکار، صلاحیت مناصب سیاسی و حکومتی را ندارد؛ چون کسی که رضایت مردم را نسبت به رضایت خدا ترجیح می دهد و از قدرت خدا غافل است و عزت و سربلندی و موفقیت خود را از مردم می بیند و به جای تکیه به خدا به خلق خدا تکیه می کند، لیاقت و ظرفیت تفضل الهی را برای خدمت به خلق و اجرای قوانین الهی و برقراری نظام عادلانه اجتماعی ندارد.

حسد: حضرت امام در تعریف حسد می گوید: «حسد حالتی است نفسانی که

صاحب آن، آرزو کند سلب کمال و نعمت متوهمی را از غیر؛ چه آن نعمت را خود دارا باشد یا نه، و چه بخواهد به خودش برسد یا نه.» زمامدار حسود، دارای اسلحه قدرت و نفوذ است ولی با وجود حسادت، عقلش مغلوب هوای نفسانی و شیطان است و چنین فردی ممکن است برای حفظ خود، دست به هر کاری بزند. حسود با توجه به ویژگی آن و ضعف نفس اش، سبب تفرقه، هدر رفتن منابع و منافع عمومی و رکود جامعه خواهد شد. چون حسد دارای اسبابی است که وجود آن ها در حسود، مخرب و ایمان سوز بوده و موجب خسارت در جامعه می شود. بدیهی است کسی که نسبت به دیگران دشمنی کند، تحمل عزیز شدن دیگری را نداشته باشد، دوست داشته باشد نسبت به دیگران متکبر بورزد، از داشتن نعمت در دیگران متعجب شده و بترسد که محدودیتی برای او ایجاد کند و شاید مانعی برای حفظ ریاست او شود و طینتی ناپاک داشته باشد که چشم دین شکوفایی دیگران را نداشته باشد، چنین فردی مریض و ناقص است و صلاحیت مناصب سیاسی اجتماعی به ویژه زمامداری حکومت اسلامی را ندارد. چون جامعه حسود هم افزایی ندارند و قدرت و تلاش های مثبت هم دیگر را خنثی می کنند، چنین جامعه ای از پیشرفت باز می ایستد و عقب مانده خواهد شد.

نفاق و دورویی: امام در تعریف «دورویی» می فرماید: دورویی بین مسلمانان آن است که انسان ظاهر حال و صورت ظاهرش را به آن ها طوری نمایش دهد که باطن قلب و سریره اش به خلاف اوست؛ مثلاً در ظاهر نمایش دهد که من از اهل مودت و محبت شما هستم و با شما صمیمیت و خلوص دارم و در باطن به خلاف آن باشد؛ و در نزد آن ها معامله دوستی و محبت کند و در غیاب آن ها، غیر آن باشد. «دو زبانی» آن است که با هر کس ملاقات کند از او تعریف کند و مدح نماید و یا اظهار دوستی و چابلوسی کند و در غیاب او به تکذیب او و غیبتش قیام کند.

بنا بر این تفسیر، صفت اول، نفاق عملی است و صفت دوم، نفاق قولی است. این دو صفت از اظهر صفات و اخص خواص منافقان است. نفاق از ردایل نفسانی و ملکات خبیثه است. رفتار شخص دورو و منافق، آلوده با دو رنگی، خودخواهی و خودپرستی است و در همه جا فقط به منافع شخصی خود فکر می کند. چنین فردی، صداقت، صمیمیت، همت و مردانگی را زیر پا می گذارد و از هیچ گونه فساد، قباح و وقاحت پرهیز ندارد و از زمره بشریت و انسانیت دور شده و با شیاطین محشور است.

بدیهی است چنین افرادی نمی توانند در

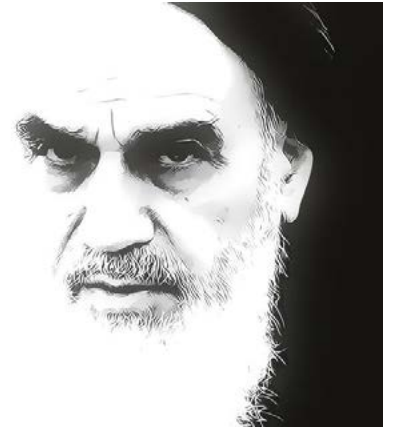
مسیر اصلاح و بهبود امور جامعه مؤثر باشند. قوه تخریبی این دسته از افراد زمانی که دارای قدرت سیاسی و حکومتی باشند، چند برابر خواهد شد. حضورشان در مناصب حکومتی، بر هم زنده وحدت، آرامش و امنیت جامعه بوده و موجب از دست رفتن منافع ملی و انحطاط جامعه می شود.

غیبت: امام در تعریف این ردیله می نویسد: «غیبت در نظر فقها عبارت است از ذکر کردن انسان را [اعم از قول و کتابت] در حال غایب بودنش به چیزی که خوشایند نیست نسبت دادن آن را به سوی او از چیزهایی که پیش عرف مردم نقصان است به قصد انتقاص و مذمت او.» امام حکم شرعی غیبت را حرام دانسته و آنرا از ضروریات فقه برشمرده است. ایشان اجماع فقها را بر حرمت غیبت می داند. از نظر وی، غیبت از گناهان کبیره است. امام علاوه بر ضررهای فردی غیبت که موجب فساد ایمان، اخلاق، باطن و ظاهر، دنیا و آخرت و رسوایی می شود، معتقد است، غیبت دارای مفاسد اجتماعی نیز می باشد.

از ضررهای اجتماعی غیبت آن است که موجب فساد بنی الانسان و تخریب مدینه فاضله می شود؛ در حالی که از مقاصد بزرگ شرایع و انبیای عظام، اصلاح فرد و جامعه، توحید کلمه، توحید عقیده و تشکیل مدینه فاضله است و این مقصد بزرگ انجام نمی گیرد مگر در سایه وحدت نفوس و اتحاد و اخوت و صداقت قلبی و صفای باطنی و ظاهری. در صورت اتحاد و وحدت بین مسلمین و مساعی آن ها و خلوص نیت در همه جا، دین خدا حاکم خواهد شد. اساساً مسلمانان مأمور به دوستی، وحدت و اخوت هستند؛ ولی غیبت، اخوت را پاره می کند و بین جمعیت، تفرقه ایجاد می نماید.

بنابراین در جمهوری اسلامی ایران لازم است همه افراد متنفذ، گروه های سیاسی اجتماعی و همه عوامل جامعه پذیری به ویژه حکومت، با رعایت دستورات الهی و پرهیز از ردایل اخلاقی و با اتصاف به فضایل اخلاقی، زمینه خدمت صادقانه به مردم، وحدت، سلامت و سعادت جامعه و پیشرفت کشور را فراهم سازند. از راه های مهم پیش گیری از ردایل اخلاقی، فرهنگ سازی و تقویت باورهای اسلامی از طریق خانواده، دستگاه آموزشی، رسانه ها به ویژه صدا و سیما و مخصوصاً رعایت آداب و اخلاق اسلامی توسط زمامداران، روحانیون، معلمان و رسانه ها می باشد. همچنین از راه های مؤثر، دقت در انتخاب و انتصاب مدیران، زمامداران و صاحب منصبان و نظارت جدی و مؤثر بر رفتار آنان و ضرورت توجه به شاخص های اخلاق سیاسی است.

هشدار امام خمینی (ره) نسبت به نگرش های انحرافی درباره انتظار فرج



«موضوع ظهور و انتظار فرج و موضوعات مرتبط به آن مباحثی است که پس از غیبت کبری امام عصر (عج) پیوسته و به فراخور شرایط اجتماعی و سیاسی نظام های حاکم بر مسلمین مطرح بوده است؛ چرا که این موضوع نه فقط در اندیشه شیعه بلکه در کل جهان اسلام در اشکال مختلف جزء بنیادی ترین و زنده ترین مسائل دینی، اعتقادی و اسلامی به خصوص از منظر مکتب اهل بیت علیهم السلام است؛ از این رو علما و صاحب نظران عرصه دین مبین اسلام براساس نیاز و اقتضائات جامعه زمان خود از آن سخن گفته اند.

در میان دیدگاههای مطرح شده از سوی علمای اسلام، نظریات و سخنان امام خمینی (ره) به جهت موفق شدن در پایه ریزی و استقرار نظامی مبتنی بر آموزه های مهدوی از اهمیت به سزایی برخوردار است.

امام خمینی (ره) از کسانی است که جریان ظهور مصلح کل و عدل گستر جهانی را هم در آثار و اندیشه متجلی کرده و هم در میدان عمل درباره مهدویت از جنبه های مختلف به طور زنده، آموزنده و کارآمد سخن گفته و به مورد اجرا گذاشته است.

«انتظار در دیدگاه امام خمینی، در حقیقت بیان یک تکلیف اعتقادی و اجتماعی است. ایشان در نقد مفهوم انتظاری که غالباً منتظران در یک نظام طاغوتی دارند، منتظر حقیقی امام عصر (عج) را عامل به وظیفه شرعی خویش در قبال جامعه و روند آن می داند. بدین گونه، انتظار را می توان همان اعتراض منتظران مهدی شمر، زیرا آنان از وضع موجود ناخرسند هستند و نظام سیاسی صالحان را آرزومندند.

طرح وظیفه فعلی و شرعی مسلمانان، ناظر به رسالت آنان در برابر هجوم فرهنگی و سیاسی و اقتصادی مستکبران است که نباید در انجام آن تأخیر و سهل انگاری روا داشته اساساً انتظار، چیزی به جز ایجاد آمادگی برای ظهور مهدی موعود نیست. آمادگی منتظران همان ابعادی را دارد که ظهور حضرت در عرصه های فرهنگ و سیاست و اقتصاد و تربیت، نمودار آن است. طاغوت سستیزی در هر برهه و مکانی از جهان اسلام، نخستین گام عملی منتظران است و آنان را برای پیوستن به جریان ظلم سستیزی در گستره جهانی مهیا می سازد.

تحقق وعده خلف ناپذیر الهی درباره وراثت و حاکمیت مستضعفان در زمین در گرو همراهی و آمادگی نیروهای معتقد به ولایت و عدالت مهدی است. رهبر کبیر انقلاب اسلامی ضمن یادکرد این مضمون قرآنی، خاطرنشان می سازد که منتظران نباید در راه انتظار مهدی، دچار دغدغه و هراس شوند.

امام خمینی تلقی خود از انتظار مهدی (عج) را برآمده از شناخت سیره ستم سیزانه پیامبران ابراهیمی می شمارد که در هر حال با طاغوتها مبارزه می کردند و پیروزی و شکست ظاهری نزد آنان مطرح نبود:

«سیره انبیا بر این معنا بوده... که معارضه می کردند با طاغوت ولو این که زمین بخورند، ولو این که کشته بشوند ولو کشته بدهند. ارزش دارد که انسان در مقابل ظلم بایستد، در مقابل ظالم بایستد و مشت را گره کند و توی دهنش بزند و نگذارد که این قدر ظلم زیاد بشود، این ارزش دارد.»

چنان که در تعالیم حضرت امام به چشم می خورد، مبارزه با ظلم ظالمان یک ارزش انسانی- الهی تلقی می شود و مؤمنان

همچون پیامبران سعی در پیشگیری از افزایش و توسعه تجاوز آنان به حقوق مردمان دارند. این دیدگاه از انتظار و ظهور حضرت حجت علیه السلام برخلاف دیدگاه کسانی است که فزونی و فراگیری ظلم و استضعاف را می طلبند و برای خود کمترین تکلیفی در برابر ستم پیشگان قائل نیستند. صراحت بیان امام راحل در نقی دیدگاه اعتقادی و عملی برخی از منتظران، از شناخت و مواضع استوار ایشان درباره مسأله مهدویت حکایت دارد.

یکی از نگرانی های امام (ره) درباره ظهور امام عصر (عج) نگرش های انحرافی درباره انتظار برای ظهور آن حضرت (عج) است. ایشان در یکی از بیاناتشان برداشت های متفاوت از انتظار فرج را دسته بندی و نقد نموده اند که در ذیل می آید:

اکتفا به دعا ...

بعضی انتظار فرج را به این می داند که در مسجد، در حسینیه، در منزل بنشینند و دعا کنند و فرج امام زمان - سلام الله علیه - را از خدا بخواهند. اینها مردم صالحی هستند که یک همچو اعتقادی دارند. بلکه بعضی از آنها را که من سابقاً می شناختم بسیار مرد صالحی بود، یک اسبی هم خریده بود، یک شمشیری هم داشت و منتظر حضرت صاحب - سلام الله علیه - بود. اینها به تکالیف شرعی خودشان هم عمل می کردند و نهی از منکر هم می کردند و امر به معروف هم می کردند، لکن همین، دیگر غیر از این کاری ازشان نمی آمد و فکر این مهم که یک کاری نکنند، نبودند.

بی توجهی به سیاست

یک دسته دیگری بودند که انتظار فرج را می گفتند این است که ما کار نداشته باشیم به اینکه در جهان چه می گذرد، بر ملت ها چه می گذرد، بر ملت ما چه می گذرد؛ به این چیزها ما کار نداشته باشیم، ما تکلیف های خودمان را عمل می کنیم، برای جلوگیری از این امور هم خود حضرت بیایند ان شاء الله، درست می کنند؛ دیگر ما تکلیفی نداریم. تکلیف ما همین است که دعا کنیم ایشان بیایند و کاری به کار آنچه در دنیا می گذرد یا در مملکت خودمان می گذرد، نداشته باشیم. اینها هم یک دسته، مردمی بودند که صالح بودند.

پرهیز از نهی از منکر

یک دسته ای می گفتند که خوب، باید عالم پر از معصیت بشود تا حضرت بیاید؛ ما باید نهی از منکر نکنیم، امر به معروف هم نکنیم تا مردم هر کاری می خواهند بکنند؛ گناه ها زیاد بشود که فرج نزدیک بشود.

دعوت به گناه برای تعجیل در فرج

یک دسته ای از این بالاتر بودند، می گفتند: باید دامن زد به گناه ها، دعوت کرد مردم را به گناه تا دنیا پر از جور و ظلم بشود و حضرت - سلام الله علیه - تشریف بیاورند. این هم یک دسته ای بودند که البته در بین این دسته، منحرف هایی هم بودند، اشخاص ساده لوح هم بودند، منحرف هایی هم بودند که برای مقاصد بی این دامن می زدند.

ادعای باطل بودن هر حکومتی قبل از ظهور

یک دسته دیگری بودند که می گفتند که هر حکومتی اگر در زمان غیبت محقق بشود، این حکومت باطل است و بر خلاف اسلام است. آنها مفرور بودند، به بعض روایاتی که وارد شده است بر این امر که هر علمی بلند بشود قبل از ظهور حضرت، آن علم، باطل است. آنها خیال کرده بودند که نه، هر حکومتی باشد، در صورتی که آن روایات اشاره دارد [که هر کس علم بلند کند با علم مهدی، به عنوان «مهدویت» بلند کند] باطل است.

حالا ما فرض می کنیم که یک همچو روایاتی باشد،

آیا معنایش این نیست که تکلیف مان دیگر ساقط است؟ یعنی، خلاف ضرورت اسلام، خلاف قرآن نیست این معنا که ما دیگر معصیت نکنیم تا پیغمبر بیاید، تا حضرت صاحب بیاید؟ حضرت صاحب که تشریف می آورند برای چی می آیند؟ برای اینکه گسترش بدهند عدالت را، برای اینکه حکومت را تقویت کنند، برای اینکه فساد را از بین ببرند، ما برخلاف آیات شریفه قرآن دست از نهی از منکر برداریم، دست از امر به معروف برداریم و توسعه بدهیم گناهان را برای اینکه حضرت بیایند؟ حضرت بیایند چه می کنند؟ حضرت می آیند، می خواهند همین کارها را بکنند. الان دیگر ما هیچ تکلیفی نداریم؟ دیگر بشر تکلیفی ندارد، بلکه تکلیفش این است که دعوت کند مردم را به فساد؟ به حسب رأی این جمعیت، ... این است که ما ... باید دعاگوی امریکا باشیم و دعاگوی اذنا بشان ... باشیم و امثال اینها تا اینکه اینها عالم را پر کنند از جور و ظلم و حضرت تشریف بیاورند. بعد حضرت تشریف بیاورند، چه کنند؟ حضرت بیایند که ظلم و جور را بردارند؛ همان کاری که ما می کنیم و ما دعا می کنیم که ظلم و جور باشد! حضرت می خواهند همین را برش دارند. ما اگر دستمان می رسید، قدرت داشتیم، باید برویم تمام ظلم و جورها را از عالم برداریم. تکلیف شرعی ما است، منتها ما نمی توانیم، ... چون نمی توانیم، ... باید او بیاید ... اما ما باید فراهم کنیم کار را. فراهم کردن اسباب این است که کار را نزدیک بکنیم، کار را همچو بکنیم که مهیا بشود عالم برای آمدن حضرت - سلام الله علیه -»

امام (ره) در سال ۱۳۶۷، درسخرانی در جمع روحانیون و طلاب، ضمن تعیین استراتژی نظام جمهوری اسلامی ایران و رسالت حوزه های علمیه، از رویارویی دو تفکر مثبت و انحرافی از انتظار فرج در جریان انقلاب اسلامی سخن گفته اند.

۱۵ خرداد ۱۳۴۲: رویارویی دو تفکر

«شعار گمراه کننده حکومت قبل از ظهور امام زمان - علیه السلام - باطل است و هزاران «ان قلت» دیگر، مشکلات بزرگ و جانفرسایی بودند که نمی شد با نصیحت و مبارزه منفی و تبلیغات جلوی آنها را گرفت؛ تنها راه حل، مبارزه و ایثار خون بود که خاندان وسیله اش را آماده نمود. علما و روحانیت متعهد سینه را برای مقابله با هر تیر زهرآگینی که به طرف اسلام شلیک می شد آماده نمودند و به مسلخ عشق آمیختند. اولین و مهمترین فصل خونین مبارزه در عاشورای ۱۵ خرداد رقم خورد. در ۱۵ خرداد ۴۲ مقابله با گلوله تفنگ و مسلسل شاه نبود که اگر تنها این بود مقابله را آسان می نمود، بلکه علاوه بر آن از داخل جبهه خودی گلوله حیل و مقدس مآبی و تحجر بود؛ گلوله زخم زبان و نفاق و دورویی بود که هزار بار بیشتر از باروت و سرب، جگر و جان را می سوخت و می درید. در آن زمان روزی نبود که حادثه ای نباشد، ایادی پنهان و آشکار امریکا و شاه به شایعات و تهمت ها متوسل شدند حتی نسبت تارک الصلوة و کمونیست و عامل انگلیس به افرادی که هدایت مبارزه را به عهده داشتند می دادند. واقعا روحانیت اصیل در تنهایی و اسارت خون می گریست که چگونه امریکا و نوکرش پهلوی می خواهند ریشه دینت و اسلام را برکنند و عده ای روحانی مقدس نمای ناآگاه یا بازی خورده و عده ای وابسته که چهره شان بعد از پیروزی روشن گشت، مسیر این خیانت بزرگ را هموار می نمودند.

آنقدر که اسلام از این مقدسین روحانی نما ضربه خورده است، از هیچ قشر دیگر نخورده است و نمونه بارز آن مظلومیت و غربت امیرالمؤمنین - علیه السلام - که در تاریخ روشن است. بگذارم و بگذرم و دانقده ها را بیش از این تلخ نکنم. ولی طلاب جوان باید بدانند که پرونده تفکر این گروه همچنان باز است»

یادداشتی از داوود مهدوی زادگان؛

سقف انگاری و ویژگی تفکر مادی گرا است/سقف آزادی در دنیای مدرن



یواشکی سخن نمی گویند. آزادی در قفس آهنین؛ یعنی همان دنیایی که انسان متجدد صرفاً به کمک عقل خواسته آن را بسازد، یواشکی می شود و چقدر زود زندگی در این دنیای آهنین جهنمی شد.

به همین دلیل ماکس وبر در پایان اثر مشهورش (اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری) خیلی یواشکی قفس کوتوله ها را به تصویر کشیده سه راه را پیش بینی کرده است؛ ظهور پیامبری جدید، بازگشت به گذشته و یا مشاطه کاری قفس آهنین.

هنوز هیچ کس نمی داند در آینده چه کسی در این قفس زندگی خواهد کرد و آیا در پایان این تکامل عظیم به ظهور پیامبرانی جدید روبرو خواهیم شد یا با نوزایی عظیم ایده ها و آرمان های قدیمی یا اگر هیچ یک از این دو شق عملی نشد با تبحر ماشینی شده ای که با نوعی خود ستایی چندش آور مشاطه شده است. اما در هر حال درباره «آخرین انسان های» این تکامل فرهنگی به درستی می توان چنین گفت: «متخصصان عاری از روح، و لذت طلبان فاقد قلب این «پوچی» تصور می کند به ترازوی از انسانیت دست یافته است که هرگز دست کسی بدان نرسیده است.» (ص ۱۹۱)

نمی خواهیم درباره ماکس وبر ادب را کنار بگذارم ولی گمان می کنم او یکی از همان آدم های بزرگی است که به گفته داستایوفسکی زیر سقف قفس آهنین سر خم کرد و از میان آن سه راه حل، مشاطه کاری را برگزیده است. زیرا او در کتاب دانشمند و سیاستمدار فرمان به خروج پیامبران از دانشگاه را داده است. ماکس وبر با این فرمان معلوم کرده که چه کسانی از زیر این سقف آهنین حذف شده اند.

مسئلاً آن آدم های محذوف، مایکولی و هابز و لاک و کانت و هگل و مارکس و پوپر نیستند. زیرا نام و اندیشه آنان سر زبان ها است و روشنی بخش محفل روشنفکران. مضافاً اینکه هر یک از آنان در ساخت سقف آهنین دنیای متجدد سهم بزرگی دارند. به هر حال دور از چشمان زندان بانان قفس آهنین _ همان دلدادگان و شیفتگان دنیای کوتاه سقف مدرنیته _ یواشکی ندای آزادی معنوی و رهایی عقل از اسارت و بالاخره تعالی انسان را سر می دهیم. نادهای زمینی و دنیوی هیچ نیازی به «آزادی یواشکی» ندارند.

تفکر مسقف است. قانون در دنیای جدید برای اوج گرفتن و پرواز کردن نیست بلکه برای نپریدن است. قانون مستخدم همه را ملزم به حیات این جهانی می کند. حقوق مدرن صرفاً برای تحمل یکدیگر در این جهان است و نه برای تعالی هم دیگر. دقیقاً عکس قانون شریعت عمل می کند.

یکی دیگر از مستخدمین دنیای مسقف، فلسفه های سیاسی جدید است. نظام سیاسی، دولت، جامعه مدنی، شهروندی، تمام این امور برای سامان دهی حیات این جهانی تعریف شده اند. سقف دولت مدرن تامین نیاز های مادی و این جهانی است. سقف فرهنگی چنین دولتی بر مبنای شاخص هایی که دانش توسعه فرهنگی بطور متوسط برای هر شهروند تعریف کرده عبارت است از: حداقل درشبانۀ روز ۳۰ دقیقه ورزش و ۳۰ دقیقه مطالعه، ۲ بار در سال رفتن به تئاتر یا سینما، ۲ بار در سال گردشگری، روزانه ۳۰ دقیقه گوش دادن به موسیقی یا حضور در کنسرت ها. (نقل از یک نویسنده تلگرامی). با این حساب آیا آزادی می تواند در دنیای جدید آزاد و بدون سقف باشد؟ طبیعی است که آزادی نمی تواند آزاد و رها باشد. اصلاً خود آزادی یکی از همان مستخدمین تفکر مسقف است. به کمک آزادی خیلی از اموری که در ذات خود آزاده اند، به زیر سقف تجدد رفته پر و بال بسته به گوشه ای نشسته می شوند. دینداری و معنویت یکی از همان موارد است که به دست آزادی محدود به سقف خصوصی می شود و هرگز مجاز به حضور در حوزه عمومی نیست. سقف حوزه عمومی برای دین و دین داری بنا نشده است تا چه رسد به حضور در زیر سقف سیاست و حکومت.

شاید اراده خصوصی سازی امور با همین خصوصی سازی دین پدید آمده باشد. پس جناب داستایوفسکی درست گفته که آزادی برای همه ملت ها، سقف دارد. این هم درست است که سقف آزادی رابطه مستقیم با قامت فکری مردمان دارد. ولی فراموش نکنیم که پیش تر در دنیای متجدد برای خود این قامت فکری سقف تعیین شده است. بنابر این، تعریف های آزادی از امور (همان تعیین حدود و سقف ها) محدود به دو سقف اند. آری با همت بلند مردمان، سقف بلند می شود؛ اما نه مرتفع تر از سقف این جهان. این همت بلند از یک جا به بعد مسدود می شود. با همت های دنیوی هیچگاه سقف آزادی مرتفع نمی شود. همت الهی است که این مجال را به انسان می دهد.

آری وقتی سقف آزادی کوتاه باشد، آدم های کوتاه راحت جولان می دهند ولی آدم های بزرگ به تدریج حذف می شوند. آنان، راحت نیستند ولی، هرگز برای بقا سر خم نمی کنند تا کوتوله شوند. بلکه سقف را می شکافند و اوج می گیرند و هیچگاه هم

دکتر کریم مجتهدی نگاه اجتماعی و پیشگویی داستایوفسکی را این گونه روایت می کند: البته می توان کار داستایوفسکی را با توجه به وضعیت اجتماعی روسیه نیز توجیه کرد. روسیه آن زمان بر خلاف تصور ما، با نوعی تجددخواهی روبه رو شده است. رمان البته با این تصویرسازی شروع می شود که قطاری وارد روسیه می شود. این قطار می تواند نشانه غرب باشد زیرا خرج ساختن این قطار را فرانسوی ها و غربی ها داده اند. بنابراین روسیه سنتی با شرایط جدیدی مواجه شده که قبلاً در آن کشور ریشه نداشت. مثلاً این دوره جدید تعادل از بین رفته است. مثلاً نوکیسه های جدیدی به وجود آمده اند. برای مثال فتودور کارامازوف، پدران کارامازوف ها یکی از این شخصیت هاست. او فردی تازه به دوران رسیده است که گفته هایش با حرف های نخستین پسرش (دمتری یا میتیا) که از زن اشراف زاده ای متولد شده متفاوت است. به نظر من ترسیم چنین شخصیت هایی کاملاً حساب شده و بازتاب شرایط اجتماعی و سیاسی روسیه زمان خودش است و از این حیث نیز داستایوفسکی منحصر به فرد است. هر نویسنده اصیلی این ویژگی را دارد که اثرش از خواست خودش فراتر می رود یعنی گویی در یک ناخودآگاه موضوعاتی را نوشته است که جنبه پیشگویی دارد، به عبارت دیگر انگار یک جنبه سحر و جادو در آثار او هست که از طرح و برنامه ای که در ذهن نویسنده بوده فراتر می رود و اثر را امری مستقل از نویسنده می کند. (روز نامه اعتماد؛ ۱۳۹۳/۲/۳۱)

داستایوفسکی به درستی متوجه این نکته شده است که در دنیای متجدد هر چیزی سقف دارد، حتی اگر آن چیز امر معنوی مانند آزادی باشد. سقف انگاری ویژگی تفکر مادی گرا است و امر لایتناهی بی معنا است. سقف، انتهای فوقانی شیئی است در مقابل کف که ابتدای آن است. تمام موجودات محدود به دو حد کف و سقف اند. بدین ترتیب، هر چیزی در تفکر مدرن مسقف تعریف می شود. برای این کار خیلی امور به استخدام درمی آید. اصلاً خود این امور پیش از سقف زدن چیزها با همین مستخدم شدن شان مسقف می شوند. یکی از آن مستخدمین دنیای تجدد عقل است. عقل در دنیای مدرن تعریف دارد و آن عبارت از عقلانیت ابزاری است. عقل در دنیای جدید بالاتر از ابزاری بودن نمی تواند برود. تمام دانش های ساخته و پرداخته عقلانیت ابزاری وظیفه دارند همه چیز را زیر سقف این جهان تعریف و تبیین کنند. بدیهی است که اگر چیزی زیر این سقف ننگذد حذف نمی شود بلکه بی معنا تلقی می شود. فیلسوفان علم راه را برای بی معنا جلوه دادن امور معنا دار هموار می کنند.

قانون نیز یکی دیگر از آن مستخدمین

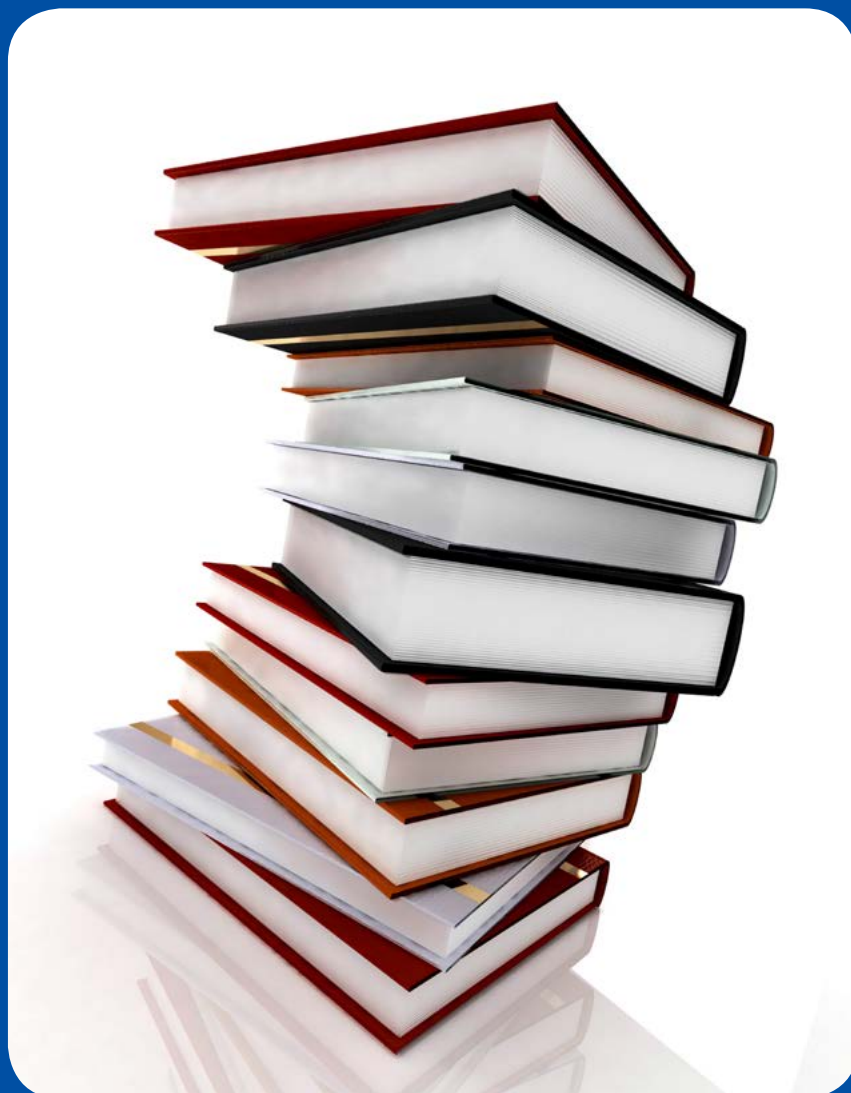
متن زیر یادداشتی از حجت الاسلام مهدوی زادگان است که از نظر می گذرد؛

آزادی برای همه ملت ها، سقف دارد. سقف آزادی رابطه مستقیم با قامت فکری مردمان دارد. با همت بلند مردمان، سقف بلند می شود. در جامعه ای که قامت تفکر و همت مردم کوتاه باشد، سقف آزادی هم به همان نسبت کوتاه می شود. وقتی سقف آزادی کوتاه باشد، آدم های بزرگ سرشان آفتد به سقف می خورد که حذف می شوند. آدم های کوتوله اما راحت جولان می دهند. بعضی از آدم های بزرگ هم برای بقا، آفتد سرشان را خم می کنند که کوتوله می شوند. آن وقت سقف ها هی پایین و پایین تر می آید و مردم هی بیشتر و بیشتر قوز می کنند، تا اینکه تا کمر خم می شوند و دیگر نمی توانند قد راست کنند. آزادی مردم، نیز می شود یواشکی و زندگی شان می شود جهنم!!

جملات بالا را یکی از نویسندگان تلگرامی نقل کرده است. سخن منقول از جناب داستایوفسکی با حفظ صحت در نقل آن دستمایه خوبی برای پرداختن به برخی مباحث محتوایی مفهوم آزادی در اندیشه مدرن است. بدون شک این سخن داستایوفسکی وصف و نقد حال روزگار خود است. اما کدام روزگار؛ روزگاری که در حال سپری شدن است یا روزگاری که در آستانه آن قرار دارد.

به نظر برخی از ما ایرانیان، نقد حال سنت است؛ ولی به گمان من نقد حال آینده؛ یعنی تجدد است. زیرا داستایوفسکی در زمانه ای می زیست (نیمه قرن نوزدهم) که روسیه تزاری بیش از یک قرن و نیم پیش راه مدرنیسم را و غربی شدن را توسط دولت های مطلقه مانند پتر کبیر (۱۷۲۵-۱۷۸۹) و کاترین کبیر (۱۷۶۲-۱۷۹۶) آغاز کرده است. قرن نوزدهم، قرن نقد انسان جدید و آینده سیاست مدرن است، قرن نقد اقتصاد سیاسی سرمایه داری مارکس و نیهیلیسم نیچه و متهم کردن های بالزاک و گرفتاری جانکاه در قفس آهنینی که ماکس وبر از آن خبر می دهد.

انسان شناسی کاراکترهای داستانی داستایوفسکی تماماً تحلیل انسان و جامعه مدرن است. انسان مدرن جامع اضداد است، از سوی برابری طلب و خواهان مکافات عمل است و از سوی دیگر خود دست به جنایت می زند. رمان نویسان بزرگ در کنار منورالفکران، محور و رکن مدرنیته هستند. آنان نیز بیش از آن که دغدغه گسست را داشته باشند؛ دلواپس آینده مدرنیته هستند. آن چنان که داستایوفسکی این گونه بود. به این دلیل است که سخن بالا را ناظر بر جامعه تجدد خواه روسیه قرن نوزدهم می دانیم. این تجدد خواهان روسی بودند که درباره آزادی سخن می گفتند و چیز می نوشتند و داستایوفسکی آزادی را برای همان آنها تفسیر می کند.



تازه‌های کتاب

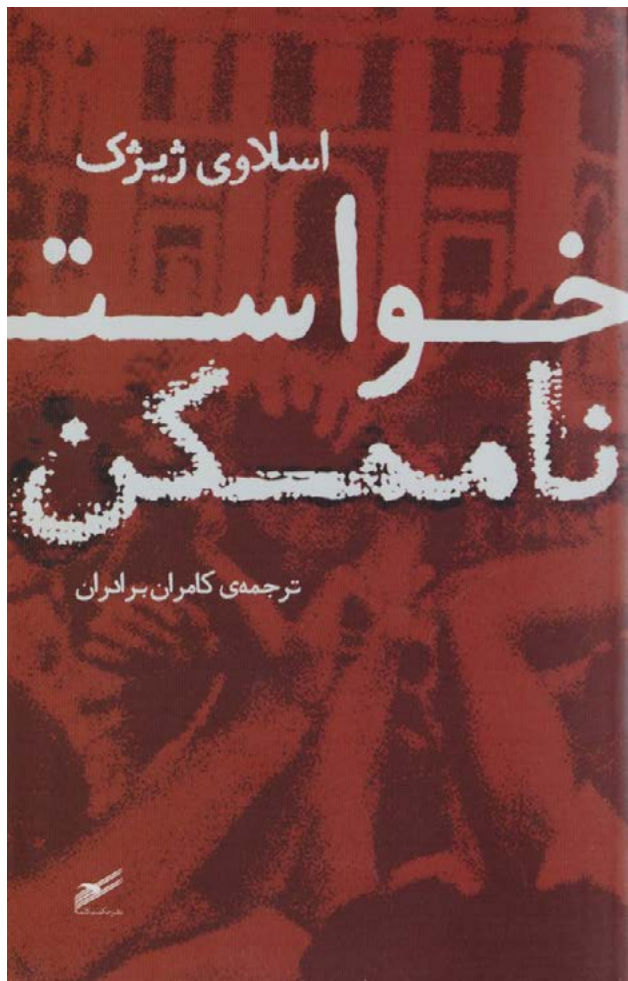
یک کتاب تازه از گرامشی ترجمه شد

کتاب «سوسیالیسم، فاشیسم و انقلاب» نوشته آنتونیو گرامشی با ترجمه کامران برداران توسط انتشارات حکمت کلمه منتشر و روانه بازار نشر شد.

کتاب «سوسیالیسم، فاشیسم و انقلاب» نوشته آنتونیو گرامشی با ترجمه کامران برداران کتابی کوچک و شامل نظرات گرامشی درباره سوسیالیسم، فاشیسم و انقلاب است. این کتاب شامل پنج فصل با عناوین «جنگ، جنگ است»، «ایتالیا و اسپانیا»، «سوسیالیست‌ها و فاشیست‌ها»، «علیه ترور» و «دو فاشیسم» است.

گرامشی در این کتاب آورده است: سوسیالیست‌ها هیچ‌گاه با امکان کودتا مواجه نشده‌اند یا از خود نپرسیده‌اند برای دفاع از خود و بی‌پروایی چه تمهیداتی باید بیندیشند. سوسیالیست‌ها به نشخوار کردن شمار اندکی الگوهای شبه مارکسیستی عادت کرده‌اند، به پس زدن ایده‌ی انقلاب «داوطلبانه»، «به امید معجزه نشستن» و غیره و غیره. اما اگر اراده‌ی مترجمان، آنان که قادر به داشتن دغدغه‌ی «مارکسیستی» نیستند، انقلاب را تحمیل کند حزب سوسیالیست چه باید بکند؟ آیا پیروزی را بدون مقاومت به مترجمان واگذار می‌کند؟ و اگر مقاومت پیروز شد، اگر پرولتاریا برخاست و مترجمان را عقب راند، حزب سوسیالیست باید چه ندایی سر بدهد؟ این که کارگران سلاح هایشان را تقدیم کنند یا آن که مبارزه را تا به انتها ادامه دهند؟ ما باور داریم این پرسش‌ها، در این لحظه، نه آکادمیک‌اند و نه انتزاعی.

«سوسیالیسم، فاشیسم و انقلاب» در قطع جیبی، ۴۷ صفحه، با تیراژ هزار نسخه و قیمت ۳۸۰۰ تومان توسط انتشارات حکمت کلمه منتشر و روانه بازار نشر شده است.



توسط انتشارات حکمت کلمه؛

یک کتاب تازه از ژیزک ترجمه شد

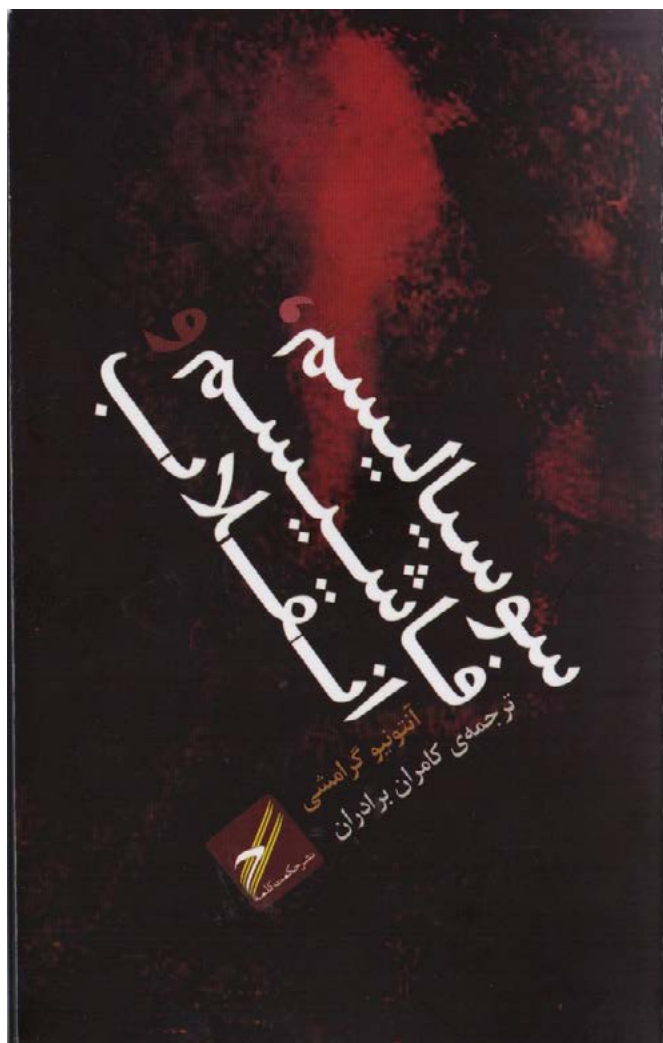
کتاب «خواست ناممکن» نوشته اسلاوی ژیزک با ترجمه کامران برداران توسط نشر حکمت کلمه روانه بازار نشر شد.

کتاب «خواست ناممکن» نوشته اسلاوی ژیزک با ترجمه کامران برداران، مجموعه مصاحبه‌های ژیزک، فیلسوف و نظریه پرداز اسلونیایی با یونگ جون پارک، است. این مصاحبه‌ها به عنوان بخشی از پروژه انسان‌شناسی بنیاد آموزشی ایندیگووی بوسان کره جنوبی انجام شده است.

ژیزک در بخشی از این کتاب مطرح کرده است: در سیاست امروز، خطر نه بی‌کنشی که فعال‌نمایی یعنی اصرار به فعالیت و مشارکت است. مردم همواره مداخله می‌کنند و تلاش دارند که کاری بکنند مانند آکادمیسین‌هایی که مباحثه‌های بی‌معنی ترتیب می‌دهند. کاری که واقعا سخت است، گام به عقب نهادن و پس‌نشستن است. قدرتمندان معمولاً حتی مداخله‌ای انتقادی را هم به سکوت ترجیح می‌دهند و تلاش می‌کنند ما را درگیر دیالوگ کنند تا مطمئن شوند بی‌کنشی یا انفعال نامیمون شکسته شده است. ما تمام مدت در تکاپویم تا مطمئن شویم چیزی تغییر نمی‌کند در برابر این وضعیت درون‌انفعالی، نخستین قدم انتقادی راستین، پس‌نشستن، انفعال و رویگردانی از مشارکت است. این گام آغازین راه را برای کنش راستین می‌گشاید، کنشی که به شکلی موثر مختصات همه چیز را تغییر می‌دهد.

«خواست ناممکن» ۳۴ بخش دارد که سیاست و مسئولیت، سیاسی‌سازی اخلاق، دنیای دیگری ممکن است، کاربرد عمومی رسوایی، شکل‌های جدید تبعیض نژادی، گاندی، آریستاید و خشونت الهی و ناممکن اتفاق می‌افتد از جمله بخش‌های این اثر است.

«خواست ناممکن» در ۱۸۴ صفحه با قیمت ۱۴ هزار تومان و تیراژ هزار نسخه توسط انتشارات حکمت کلمه منتشر شده است.



توسط انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛

«سیر تطور کلام شیعه» منتشر شد



فصل اول تحت عنوان کلام اسلامی مباحثی درباره کلام از جمله وجه تسمیه، تعریف، موضوع، غایات، هدف ها و روش های آن و فصل دوم با عنوان کلام شیعی است که مذاهب و فرق شیعه، نقش شیعه امامی در تفکر دینی، دوره های تاریخی حیات فکری و کلامی آن، رویکردهای کلی و مدارس کلام شیعی را به بحث و بررسی گذاشته است و فصل سوم ویژگی های کلی دوران مورد بحث یعنی از عصر غیبت تا خواجه نصیر را بازگو می کند.

بخش دوم رویکردها و گرایش های کلان و کلی کلام شیعی را مورد نظر دارد که در سه فصل: نص گرای، عقل گرایی تأویلی و خردگرایی فلسفی عرضه می شود.

در فصل اول تعریف نص گرای، تفوات نص گرای شیعی با اهل حدیث سنی و اصول تفکر آنان بیان شده و در ادامه از شخصیت های نص گرا مانند علی بن عبدالله بن وصیف، کلینی، صدوق و رضی الدین بن طاووس سخن گفته شده است. در فصل دوم، ضمن تعریف عقل، تبیین جایگاه و گستره آن، نسبت آن با نقل، از تأویل و دیدگاه متکلمان مسلمان درباره آن، تعریف عقل گرایی، ویژگی ها و سیر تاریخی، و دستاوردهای آن بحث شده است و شخصیت هایی از جمله ابن قبه رازی، شیخ مفید، سید مرتضی، کراچکی، شیخ طوسی، قزوینی رازی و سیدالدین حمصی مورد بحث و بررسی قرار گرفته و ضمن تبیین نقش و جایگاه آنان، دیدگاه ها و آرای کلامی خاص آن ها به ویژه در عرصه امامت مورد توجه قرار گرفته است. در فصل سوم، ابتدا بر این نکته تأکید شده است که حیات عقلی غیر از حیات فلسفی و مقدم بر آن است.

فلسفه و کلام بر همدیگر تأثیرگذار و از هم

«سیر تطور کلام شیعه» اثری از حجت الاسلام جبریلی از سوی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر شد.

کتاب «سیر تطور کلام شیعه» با تطور و تحول کلام شیعی از عصر غیبت تا خواجه نصیرالدین طوسی که حدود چهار قرن (چهارم تا هفتم) را شامل می شود، در مسائل علم کلام بیان کند.

علم کلام بسان علوم دیگر در طول تاریخ خودتطوراتی را پشت سر گذاشته و مسائل جدیدی را پرورده است. ماهیت و رسالت علم کلام ایجاب می کند که متحول و پویا باشد تا بتواند پاسخ گوی پرسش ها، شبهه ها و اشکال های جدید درباره عقاید دینی بوده و رسالت خود را عملی کند. البته تطور و تحول در علم کلام به منزله تحول در ماهیت آن نیست بلکه مراد این است که متکلم، مسائل کلامی جدید را به خوبی شناخته با بهره گیری از روش های مناسب آن ها را بررسی کند. بنابراین هرگونه تطور و تحولی را باید در مسائل علم کلام- نه موضوع یا غایت و حتی روش های کلی آن- جست. قابل ذکر آنکه؛ تحقیقی مستقل و نظام مند که سیر تطور مباحث و مسائل کلام اسلامی- شیعی را بررسی کرده باشد و با روشی کتابخانه ای و ترکیبی از نگاه تاریخی- کلامی، مسائل را کاویده و به تحلیل آن ها پرداخته باشد نمی توان سراغ گرفت.

مباحث اصلی کتاب «سیر تطور کلام شیعه» که در گروه کلام و دین پژوهی پژوهشکده حکمت و دین پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی سامان یافته، در دو بخش عرضه شده است. بخش اول در مباحث کلی که به منزله مقدمه بخش دوم است، سه فصل دارد.

پایان از دستاوردهای کلام فلسفی در پنج مورد سخن گفته شده است. لازم به ذکر است کتاب سال حوزه برگزیده شده است. چاپ سوم کتاب «سیر تطور کلام شیعه» عصر غیبت تا خواجه نصیر طوسی، اثر حجت الاسلام محمدصفر جبریلی، با قیمت ۲۲۰۰۰ تومان توسط سازمان انتشارات پژوهشگاه چاپ و در اختیار مخاطبان قرار گرفته است.

علاقمندان جهت کسب اطلاعات تکمیلی و تهیه کتاب میتوانند به نشانی www.poiict.ir مراجعه کنند

تأثیرپذیر بوده اند و در ادامه با هم تداخل پیدا کرده اند. تعریف و چستی خردگرایی فلسفی، ویژگی های آن و نتایج و آثار آن نیز بیان شده است؛ سپس از ملاک و معیار کلام فلسفی و تعریف و چستی آن نیز بحث شده است. در ادامه ضمن بحث از نوبختی ها- ابوسهل، ابومحمد ابواسحاق- قرائن خردگرایی فلسفی آنان و آرای کلامی شان مطرح و در ادامه از هریک از آن سه به تفصیل بحث شده است. از خواجه نصیر طوسی که سرآمد پیروان این رویکرد است، روش، اصول تفکر و دیدگاه ها و افکار کلامی او به ویژه در عرصه امامت بحث و در

کتاب «عقلانیت باور دینی در معرفت شناسی های برون گرا» منتشر شد

گلدمن، یک چهره شاخص در این زمینه، تشریح و سپس نحوه کاربرد برون گرایی در دفاع از عقلانیت باور دینی با شرح دیدگاه های پلتنینگا و آلستن نشان داده می شود. در خاتمه به اندیشه علم حضوری به عنوان یکی از راهکارهای مطرح برای حل مسئله اشاره می گردد.

همچنین فهرست این کتاب به قرار زیر است:

مقدمه

فصل اول: اعتمادپذیری شیوه تولید باور دینی با نظر به اعتمادگرایی آلوین گلدمن

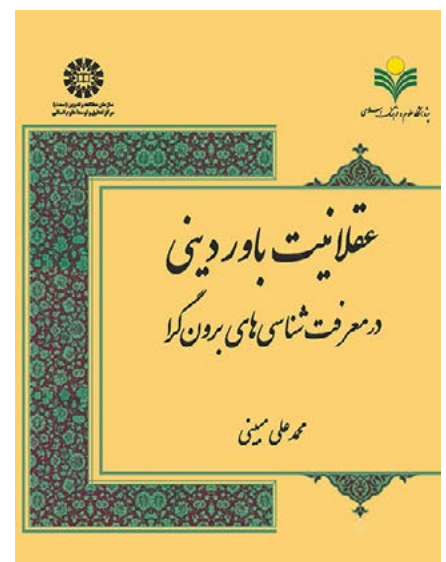
فصل دوم: کفایت مبنای باور دینی بر اساس دیدگاه ویلیام آلستن

فصل سوم: تضمین باور دینی بر اساس دیدگاه آلوین پلتنینگا

فصل چهارم: جمع بندی

کتابنامه

کتاب «عقلانیت باور دینی در معرفت شناسی های برون گرا» منتشر شد. کتاب حاضر به عنوان کتاب مبنایی برای دانشجویان رشته های فلسفه غرب، فلسفه اسلامی و فلسفه دین تدوین شده است. امید است علاوه بر جامعه دانشگاهی، سایر علاقه مندان نیز از آن بهره مند شوند. چکیده مباحث این کتاب این است که در معرفت شناسی معاصر، برون گرایی یک رویکرد جدی و پرطرفدار برای تبیین عقلانیت باورها محسوب می شود. در معرفت شناسی دینی نیز برخی نظریه پردازان معاصر با الهام از رویکردهای برون گرایی تلاش کرده اند برای نشان دادن ارزش معرفتی باورهای دینی به تبیین هایی کاملاً جدید و متفاوت از گذشته برسند. نمونه ای از این نظریه پردازی ها را می توان در آثار دو فیلسوف برجسته دین، آلوین پلتنینگا و ویلیام پی. آلستن مشاهده کرد. در این کتاب، ابتدا برای آشنایی با برون گرایی، دیدگاه آلوین





میزگرد

طی میزگردی در مهر بررسی شد

مبانی فلسفی شریعتی/

آیا نگاه معلم اسلام انقلابی به دین، ابزاری است؟

دکتر شریعتی از جمله اندیشمندان معاصر است که بحث‌های دراز دامنی در نقد و تایید او صورت گرفته است. شناخت مختصات فکری و جایگاه شریعتی در عرصه اندیشه و روشنفکری از جمله ضروریاتی است که شاید در مقایسه وی با اندیشمند هم دوره اش یعنی شهید مطهری، به نحو بهتر و دقیق تری حاصل شود.

برای این منظور به مناسبت سالگرد درگذشت مرحوم دکتر علی شریعتی به سراغ دکتر مهدی جمشیدی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه و دکتر حسن محدثی، عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی رفتیم. جمشیدی، دارای پژوهش‌ها و تالیفات در خصوص اندیشه شهید مطهری است. حسن محدثی نیز، جامعه‌شناس دین است و دارای تالیفات متعددی در حوزه اندیشه‌های دکتر شریعتی است این میزگرد در ادامه از نظر می‌گذرد:



مثلاً وقتی می‌خواهد فیلم محلل را نقد کند، هرگز نمی‌تواند که خودش این فیلم را ببیند و دستگاه اعتقادی و دینی اش به او اجازه نمی‌دهد که این فیلم را ببیند و به فردی می‌گوید صدای فیلم را ضبط کند و بر اساس دیالوگ‌ها نقد می‌کند. در حالی که شریعتی اشکال زندگی جدید را تجربه می‌کند.

به لحاظ تفکری هم باید گفت که شریعتی مدرنیستی فکر می‌کند در حالی که مطهری درک دقیقی از مدرنیته ندارد، و تلقی او از مدرن شدن، نو شدن است.

تفاوت در مواجهه با دین

در موضوع تفاوت در مواجهه با دین که آن را به موضوع اصلاح دینی مرتبط می‌کنم، مطهری و شریعتی هر دو معتقد به پروژه اصلاح دینی هستند و این مسأله وجه مشترک جدی آنهاست. اما در اینجا به تعبیر خودم، مطهری ترمیم گراست (به نظر من متفکرین سه دسته‌اند که شامل محافظه گرا، ترمیم گرا، و بازسازی گرا می‌شود) و شریعتی را بازسازی گرا می‌دانم. مطهری معتقد است که ما باید اصلاحات رونمایی کنیم که به آن رفورمیسم دینی می‌گویند. اما شریعتی معتقد است که ما باید از اساس دین را بازسازی بکنیم.

شریعتی به صراحت این نگاه را نقد می‌کند که تغییرات رونمایی در دین فایده‌ای ندارد. تصور می‌کنم این نقد شریعتی متوجه مطهری است.

تفاوت در دین شناسی

پنجمین تفاوت بین این دو متفکر تفاوت در دین شناسی است. دین شناسی و دین پژوهی مطهری، دین شناسی

است که حقیقت در عمل نمایان می‌شود و گزاره‌ها هم باید در عمل محک بخورند تا صدق رویکرد آنها سنجیده شود.

در اینجا هم مطهری و شریعتی با هم تفاوت دارند. مطهری در ذیل «لوگوس محوری» قرار دارد. در نظر ایشان معرفت بر عمل هم تقدم و هم تفوق دارد. اما شریعتی ذیل تفکر «پادلگوس محوری» قرار می‌گیرد که در آن هم معرفت تقدم دارد اما عمل تفوق دارد. یعنی معرفت هم در لحظه نهایی باید در عمل محک بخورد و عمل است که در نهایت تعیین کننده است.

مطهری بحثی درباره عمل خیر از غیر مسلمان دارد که بحث می‌کند اگر کسی اعتقاد درستی نداشته باشد، عمل صالح او هم اجر چندانی ندارد. در نتیجه از منظر مطهری، اصل اعتقاد است و مطهری ایمان را به اعتقاد تعریف می‌کند. شریعتی برعکس این نظر را دارد و به نظر او اعتقاد، امری فرعی است و عمل است که ملاک است. یعنی اگر شما معتقد باشی و عملی را انجام ندهی فرقی با یک آدم غیر معتقد نداری. مطهری اعتقاد را برجسته می‌کند و بر آن تفوق می‌بخشد و شریعتی عمل را.

تفاوت در جهان زندگی و تعلقات فکری زیستی

در مورد تفاوت در جهان زندگی و تعلقات فکری زیستی باید گفت که مطهری در جهان سنت زندگی می‌کند و به هیچ وجه شخصیت مدرنی نیست و زیست مدرنی ندارد. به عنوان مثال مطهری نه موسیقی گوش می‌دهد و نه فیلم می‌بیند و... مطهری به هیچ کدام از مولفه‌هایی که در زندگی یک انسان مدرن است، تعلقی ندارد.

|| اجازه دهید برای شروع مقایسه‌ای در خصوص مبانی معرفتی دو متفکر معاصر یعنی شهید مطهری و دکتر شریعتی به عنوان نقطه عزیمت بحث صورت گیرد تا در این مقایسه تصویر بهتری از اندیشه‌های هر یک از آنها و تأثیرشان بر مقطع زمانی قبل از انقلاب به دست آید. بنابراین هر یک از دوستان طرح بحثی در این خصوص داشته باشند تا به ادامه بحث بپردازیم.

محدثی: اندیشمندان ما سرمایه فکری و فرهنگی ما هستند؛ چه آقای مطهری و چه آقای شریعتی و هر متفکر دیگری. در مواجهه با آنها باید نگاه سازنده‌ای داشته باشیم و عناصری را از آنها بگیریم که بتوانیم به کار بندیم و مواجهه مخرب با آنها نکنیم. البته این سخن به این معنی نیست که اندیشمندان خود را نقد نکنیم. من فکر می‌کنم که باید با یک نقد جدی بتوانیم عناصر مثبت فکری آنها را اخذ کنیم و مورد استفاده قرار دهیم.

کارهایی که در مورد مطهری و شریعتی شده است بیشتر بحث‌های کلیشه‌ای بوده و مبتنی بر کارهای پژوهشی جدی نبوده است. تصور من این است که اغلب این جور بحث‌ها به یک سری بحث‌های عامیانه بدل شده است به شکلی که هر کسی بدون مراجعه به آرای آنها می‌تواند اظهار نظر کند. برخی رسانه‌ها هم متأسفانه در این عامیانه سازی نقش دارند. لذا بخش‌های زیادی از بحث‌هایی که در مورد هر یک از متفکرین انجام می‌شود ذیل جریان عامیانه سازی قرار می‌گیرد. به همین دلیل ما نیاز داریم که به هر یک از متفکرین به شکل مبانی بپردازیم. در اینجا بنده سر فصل تفاوت‌هایی که فکر می‌کنم بین این دو متفکر وجود دارد را عرض خواهیم کرد.

تفاوت در نظام تعلیمی

به نظر بنده مطهری و شریعتی وابسته به دو سنت تعلیمی متفاوت‌اند؛ یعنی خاستگاه تعلیمی این دو متفاوت است. مطهری به سنت تعلیمی حوزوی تعلق دارد و شریعتی به سنت حوزوی مدرن و دانشگاهی. بنابراین آنچه آنها تعلیم می‌پندند، آنها را در دو جهان فکری متفاوتی قرار می‌دهد که بعداً بسیار در نحوه اندیشه و ارزی آنها موثر است. این تفاوت‌ها را باید بسیار جدی گرفت. شریعتی برای اینکه نظام فکری خود را کامل کند به غرب می‌رود و تحصیل می‌کند.

تفاوت در سرمشق فکری

بر این اساس معتقدم که سرمشق معرفتی این دو هم متفاوت است. اگر بخواهیم اندیشه‌های آنها را میناکاوی بکنیم به دو سرمشق متفاوت تعلق دارند. مطهری ذیل فلسفه‌ای که به فلسفه اسلامی موسوم است می‌اندیشد و به آن تعلق خاطر دارد و از چیزی که فلسفه اسلامی نامیده می‌شود، دفاع می‌کند.

شریعتی به لحاظ فکری، مشرب فلسفی مدرن دارد. گرچه فیلسوف نیست اما اندیشه‌های او مبانی فلسفی دارد. من مقاله‌ای دارم تحت عنوان مبانی فلسفی اندیشه شریعتی. اگرچه او به برخی از مبانی فلسفی خودش وقوف ندارد اما مبانی فلسفی مشخصی دارد و ذیل فلسفه مدرن فکر می‌کند. در فلسفه مدرن هم به فلسفه قاره‌ای تعلق دارد و از اندیشه‌های کسانی مثل هگل، فلسفه مارکسیستی و اگزیستانسیالیسم متأثر است.

اگر بخواهیم کلان تر بحث کنیم می‌توانیم از دو رویکرد فلسفی عمده صحبت کنیم و بگوییم که تمام اندیشه‌های فلسفی در ذیل این دو رویکرد کلان قرار می‌گیرند. یکی لوگوس محوری است که حقیقت را در گزاره‌ها و معرفت جستجو می‌کند و معتقد است که برای نیل به حقیقت باید به گزاره‌ها بپردازیم و آنها را مورد بررسی قرار دهیم و فلسفه‌ای که پادلگوس محوری نامیده می‌شود و معتقد

تصویری که مطهری و شریعتی از خود دارند

در تعریفی که هر یک از این دو بزرگوار از خود می کنند و تصویری که از خود ارائه کرده و رسالتی که برای خود تعریف می کنند نیز به نظر من این تفاوت جدی است. مطهری خود را یکی از متولیان دین تعریف می کند و به عنوان یک متکلم وظیفه دفاع از دین دارد. شریعتی وظیفه خود را پیامبری روشنفرانه می داند. وقتی می گوید روشنفر بعد از پیامبر وظیفه پیام بری دارد؛ پیامبرانی که دیگر وحی به آنها نمی شود، خودش را واجد چنین رسالتی می داند.

این تفاوت هایی بود که به نظر بنده آمد. به گمان من اگر بخواهیم از این بزرگان حرف بزنیم باید از مبانی فکری آنها شروع کنیم. کسانی تلاش می کنند مفرداتی را از متفکرین مختلف بگیرند که به نظر من تمرکز بر مفردات راه درستی نیست. ممکن است برخی متفکران در مفردات شبیه هم باشند ولی به گمان من باید در این موارد میناکوی کرد.

|| آقای دکتر جمشیدی! شما مختصات فکری و جایگاه شریعتی را چگونه می بینید؟ ضمن اینکه اگر درباره محورهایی که دکتر محدثی طرح کردند، نکاتی دارید بفرمایید.

امکان مقایسه شریعتی و مطهری

جمشیدی: در مورد مقایسه بین شریعتی و مطهری پرسشی مقدماتی مطرح می شود و آن اینکه اصولاً آیا مقایسه این دو متفکر یک عمل به جا و رواست و یا خیر؟ از نظر من منطقی است اگر این دو را با هم مقایسه کنیم از این حیث که مطهری یک روحانی حوزوی سنتی محض نیست و شریعتی هم یک روشنفر سکولار نیست که نتوانیم میان آنها جهات مشابه و همگونی پیدا کنیم و این دو را کنار یکدیگر بنشانیم و شباهت ها و تفاوت ها را شناسایی کنیم. به خاطر همین شباهت هاست که با هم همکاری جدی داشتند و گر نه قطعاً اگر به دو عالم معنایی کاملاً متفاوت تعلق داشتند، دلیلی نداشت که مطهری شریعتی را دعوت کند و آن اوصاف و جملات را در مورد ایشان بگوید. از جهات مختلف می توان این مقایسه را انجام داد که من اجمالاً به آن اشاره می کنم؛ از حیث منبع معرفتی و ذخایر تئوریک، از حیث ادبیات و روش، از حیث خلوص ایدئولوژیک آنها و مرزبندی آنها با ایدئولوژی های بیگانه، از لحاظ هدف ها و مقاصد و غایات یعنی اینکه پروژه های معرفتی آنها چه اهدافی داشته و از لحاظ اثر گذاری بر روند انقلاب و نهضت که می توان در مورد آنها بحث کرد. برای اینکه دیالوگ و بحث شکل بگیرد به نکات آقای محدثی اشاره کنم؛

اگر شریعتی را عملگرا بدانیم، با صدق او منافات دارد

نکته نخستی که آقای محدثی اشاره کردند این بود که شریعتی برای معرفت تقدم قائل بود و برای عمل تفوق و برتری. این چندان دور از ذهن نیست چون شریعتی خیلی به پراکسیس و عمل اجتماعی اصالت می داد، اما تصور نمی کنید که این شریعتی عملگرا با آن صدق شریعتی و سوز و گداز و فاصله دارد؟

بعضی ها می گویند که شریعتی از آنجا که عمل گرا بود و می دید که ابزاری بهتر از دین برای ایجاد تحرک و جنبش و خیزش در اختیار ندارد از دین استفاده ابزاری کرد. اگر بخواهیم شریعتی را عمل گرا قلمداد بکنیم، این اشکال وارد خواهد بود که شریعتی به دین تعلق خاطر و باطن نداشت و فقط آن را ابزار می دید. من چنین تصویری ندارم و شریعتی حقیقتاً معتقد بود. وقتی شما سخنرانی «علی؛ حقیقتی بر

گمان من دین داری مطهری شریعت مدار و فقه مدار و باور محور است و دین داری شریعتی برعکس است و دین داری او بیشتر اخلاقی است تا شریعت مدارانه و باور برای او فرعی است و «عمل» برای او مسئله اساسی است. تمام این موارد در تبلیغ دینی آنها اثر می گذارد.

تفاوت در نوع اسلامی که ارائه می کنند

مورد هشتم تفاوت این است که مطهری به اسلامی متعلق است که من نام آن را اسلام مدرسی می گذارم که بر مبنای نظام فلسفی کهن مفاهیم دینی را توضیح می دهد و در این نظام فکری هم جهان شناسی، هم انسان شناسی متفاوت است. به عنوان مثال در انسان شناسی مطهری، انسان موجودی دوباره است که از روح و جسم ساخته شده است و این دو عنصر متفاوت وجودی انسان، جایگاه متفاوتی دارند و این انسان شناسی هم از فلسفه یونان گرفته شده است. انسان شناسی شریعتی به این



گونه است که انسان موجودی یکپارچه است و برخلاف مطهری که دوالیستی فکر می کند، شریعتی انسان را موجودی یکپارچه می داند. اسلام مورد نظر مطهری اسلام مدرسی است و اسلام مورد نظر شریعتی اسلام انتقادی است. در اسلام مدرسی اعتقاد اساس اندیشه است و کسانی که اعتقادات دیگری دارند از ما جدا می شوند. یعنی «دیگری» با معیار اعتقاد مشخص می شود. در دستگاه فکری شریعتی یعنی اسلام انتقادی مسئله عمل، رهایی بخشی دین و مداخلیت اجتماعی دین، اساس بحث است. از این منظر دین باید به رهایی انسان و ساختن جهانی انسانی تر و برابرتر در همین دنیا کمک کند. «دیگری» برای کسی مثل شریعتی با عمل مشخص می شود. مثلاً اگر کسی با هر اعتقادی در جهت رهایی خلق عمل کند در جبهه ما قرار دارد.

بر همین اساس شریعتی در باب مارکسیسم معتقد است که مارکسیسم رقیب اسلام است و امپریالیسم و سرمایه داری دشمن اسلام. لذا شریعتی معتقد است که می توانیم با ایدئولوژی های معاصر گفتگو کنیم. در مقابل او مطهری می گوید که مارکسیسم، دشمن اساسی اسلام است و از امپریالیسم و سرمایه داری هم بدتر است. در نتیجه غیرت سازی مطهری بر اساس اعتقاد است. یعنی هر کس مسلمان نباشد، غیر محسوب می شود. اما غیرت سازی شریعتی بر اساس عمل است.

کسانی مثل امام موسی صدر و آیت الله طالقانی، به این سمت جهت گیری دارند. مثلاً هیئت کوبایی که به ایران آمده بود آقای طالقانی به آنها گفته بود که ما در یک جبهه هستیم.

دین مدارانه است؛ یعنی سخن نهایی و ارزش نهایی به خود دین و آنچه دین می گوید داده می شود و نوع دین شناسی او درون دینی و دین مدارانه است؛ به این معنا که باید در نهایت دین بر کرسی بنشیند.

دین شناسی شریعتی انسان مدارانه است. یعنی از نظر او دین برای انسان است و آن چیزی که تعیین کننده نهایی است انسان خواهد بود. از این منظر به نقد جدی دین می پردازد. رویکرد او هم درون دینی به عنوان یک دیندار و هم برون دینی به خاطر تعلق او به دانش تاریخ و جامعه شناسی است.

به همین دلیل در نقد دین، مطهری برخی از مولفه های دین را نقد می کند ولی نقد شریعتی ریشه ای تر است و کلیت دین را نقد می کند. شریعتی شیعه را بازخوانی می کند و آن را به صفوی و علوی تقسیم می کند. البته بنده معتقدم که نقد شریعتی هم به دین به قدر کافی مبنایی نیست و امروزه نغذایی که وجود دارد مبنایی تر است.

تفاوت در تعلق اجتماعی و طبقاتی

به نظر من این دو متفکر در تعلق اجتماعی و طبقاتی نیز تفاوت دارند. مطهری به سازمان روحانیت تعلق دارد و از این سازمان دفاع می کند و عمیقاً معتقد است که حقیقت اسلام جز با رجوع به روحانیت قابل دستیابی نیست. از این منظر هم به شریعتی نقد می کند که چون او دارای تعلیمات حوزوی نبوده است معرف خوبی برای اسلام نیست.

شریعتی به جهان روشنفری تعلق دارد. در جهان روشنفری هم با روشنفران مختلف سر دعوا دارد و بنابراین گروه خاصی که با آن پیوند داشته باشد وجود ندارد. به همین دلیل هم به روشنفران نقد رادیکال می زند و می گوید اغلب آنها روشنفران ترجمه ای و غرب زده هستند و هم به روحانیت نقد می زند.

من نقد را به دو نوع سازنده و مخرب تقسیم می کنم؛ نقد سازنده یعنی ما وقتی نقد می کنیم به آن مسئله تعلق داریم ولی می خواهیم از طریق نقد، آن را پالایش کنیم. نقد مخرب یعنی به آن چیزی که نقد می زنیم تعلق نداریم و می خواهیم به طور ریشه ای آن را زیر سوال ببریم. بر این اساس نقد شریعتی به روحانیت نقد مخرب است، البته به معنای فنی کلمه نه به معنای اخلاقی. نقد مطهری به روحانیت که نقد ارزشمندی هم هست، نقد سازنده است و او به عنوان کسی که به روحانیت تعلق دارد آن را از درون نقد می کند تا معایب آن را برطرف کند.

تفاوت در دین داری

مسئله بعدی تفاوت در دین داری این دو است. در اینجا به

دقیقا می خواست اسلام را تبدیل به یک ایدئولوژی کند و مطهری هم همین دغدغه را داشت. لذا از نظر من هیچکدام نگاه ساختارشکنانه به دین نداشتند.

شریعتی دغدغه ستیز با التقاط را داشت

در مورد پروژه التقاط ستیزی هم باید گفت که اگرچه شریعتی در بخش هایی متهم به التقاط می شود ولی دیالوگ های او با حبیب الله آشوری و... نشان می دهد که او هم حقیقتا دغدغه ستیز با التقاط را داشته است. او دلبسته مارکسیسم نبوده و حداقل آگاهانه به مارکسیسم گرایش پیدا نکرده است.

پروژه دفاع عقلانی از دین هم یکی دیگر از پروژه هاست. مثلا شریعتی در بحث «پدر مادر ما متهمیم» ادله ای که آنها برای دینداری خود داشتند را مسخره می کند. به عنوان مثال می گفتند زیارت امام حسین به این خاطر نفع دارد چون مبادلات تجاری برقرار می شود. شریعتی این را مسخره می کند و آن را دلیل خوبی نمی داند. لذا معتقد بود که وقتی می خواهی از دین دفاع کنی باید دفاع عقلانی بکنی. مطهری هم همین نگاه را داشت. لذا می گوید جلال المیون و حلیه المتقین پاسخگوی جامعه امروز نیست و باید به دنبال دفاع عقلانی از دین بود. در اینجا دوگانه کارآمدی، تغییر آفرینی در عالم عمل و خلوص گرایی و ناب گرایی در عالم نظر است، که با هم دچار مناقشه و مشکل می شوند ولی در بقیه بحث ها خیلی با هم همسو و منطبق اند.

اینکه دین شناسی آنها درون دینی بوده یا برون دینی هم مطلب مناسبی است. مطهری وقتی می خواهد کتاب مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی را بنویسد در جلد اول در مورد انسان و ایمان حرف می زند و مفصل درباره انسان صحبت می کند. چرا بحث فطرت در مباحث مطهری این قدر غلیظ است و چرا رقیق و روایی و درون دینی مانند بسیاری از جاها نیست؟ و در این خصوص، ادله اش عقلی و برون دینی و فلسفی است. ایشان از انسان شروع می کند و می گوید «فطرت»، ام المسائل است.

شریعتی مطالعات اسلامی جدی نداشته است. اگر وزن ادله برون دینی در شریعتی بیشتر است به این دلیل است و الا شریعتی آن جایی که مطالعات اسلامی داشته دلایل درون دینی اش کم نیست.

شریعتی دغدغه داشت که جریان رقیب گوی تحرک اجتماعی را در دست نگیرد

من تاکید می کنم که هر دو را دین مدار می دانم. شریعتی هم دغدغه این را داشت که گوی بسیج اجتماعی و تحرک اجتماعی را جریان رقیب در دست نگیرد. لذا او هم دغدغه دین داشت. منتهی وقتی می گوئیم مطهری از ابتدا دنبال این است که حرف دین را بر کرسی حقیقت بنشانند، تمام ادله مخالف را برمی شمارد و نقد می کند و از رهگذر ابطال آنها به یک نتیجه می رسد.

اینکه بگوئیم شریعتی دغدغه دینی نداشته یا دنبال خلوص و اصالت های دینی نبوده و بی طرف و بی تعصب است، درست نیست. آن شریعتی ای که در «فاطمه، فاطمه است» و در «علی حقیقتی بر گونه اساطیر» و حتی ایثار و... است به دنبال تبدیل دینی ارائه دادن به جوان امروز است. اگر شریعتی دغدغه این را ندارد چرا وسط می ایستد؟ او نه روشنفکر سکولار است و نه دینداری که حوزه او را قبول داشته باشد. به قول خودش از هر دو طرف گزیده می شود و به سر و رویش تیغ می کشند. خب چرا به یکی از این دو اردوگاه نمی رود؟ اگر به اردوگاه روشنفکری سکولار برود، منزلتش هم کاسته نمی شود. اما شریعتی چه داعیه ای دارد؟ اینجا شما مخیرید انتخاب کنید. فقط اگر بفرمایید ناشی از عملگرایی بوده، صدق شریعتی را انکار کرده اید. بحث بعدی این است که اینکه گفته شد آقای مطهری



ها و تصرفات ظاهری انجام می شود بدون اینکه حقیقت مطلب تغییری پیدا کند و اصلاح حقیقی صورت بگیرد، درست نیست. البته شریعتی تا حدی ساختار شکنانه (البته مطلق نمی گویم) مواجه می شود. اختلاف این دو هم از همین جا شکل گرفت. یعنی آن ساختارشکنی شریعتی، مطهری را وا داشت که او را متهم به تحریف و التقاط بکند. ببینید مطهری به دنبال چه چیز هایی بود، بدیل آن را در مورد شریعتی نیز عرض خواهم کرد. پروژه احیای تفکر اسلامی که آن را از اقبال گرفته بود و مطهری معتقد بود تفکر اسلامی مثل مفهوم توکل و زهد و... در ذهن ما مرده است. اسلام یک حقیقت زنده است؛ منتهی اسلامی که در ذهن ما رسوب کرده با اسلام حقیقی شکاف بسیار زیادی پیدا کرده است، لذا یکی از پروژه هایی که دنبال می کرد این بود. مطهری در اینجا دنبال نگاه ساختارشکنانه به ذهنیت مسلمین است نه اسلام. او نمی خواهد تعریف جدیدی از توکل ارائه دهد. اتفاقا می گوید توکلی که در قرآن مطرح شده مبتنی بر روحیه حماسی و عملگرایی است اما وقتی که به عمل مسلمین و رویه جاری آنها نگاه می کنیم هرجا که مسلمین می خواهند از عمل و پراکسیس روی گردان شوند، به سراغ توکل می روند.

بنابراین مطهری در اینجا ساختارشکنانه برخورد می کند ولی با فرهنگ جاری و فرهنگ اسلامی، نه با اسلام. یعنی آن اسلامی که در عمل مسلمین جاری است. مطهری پروژه ای دارد به نام پروژه عرضه در قالب مکتب و ایدئولوژی که خیلی قابل انطباق با شریعتی است. شریعتی هم احساس نیاز می کرد و می گفت اسلامی که ما داریم اسلام فرهنگی شده و تبدیل به یک عادت، رسومات جاری، عرف، مخدر و منجمد و غیر قابل احتجاج برای نیازهای امروز و بی ارتباط با پاسخ های معاصر است. او



گونه اساطیر» را گوش می دهید احساس نمی کنید که یک انسان بی جهت و بی هدف در مورد علی(ع) صحبت می کند. صندق و سوز و شور و حرارتی را احساس می کنید که از یک انسان صرفا عمل گرا بر نمی آید.

عقاید حقه، مستقل از نتایج عملی آن ارزش دارد

نکته ای که باید اضافه کنم این است که مطهری در کتاب مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی تصریح می کند که عقاید حقه، مستقل از نتایج عملی آن ارزش دارد. یعنی خود عقاید حقه یک کمال است. ایشان معتقد است که انسان باید بر تکوین عالم منطبق باشد و همین باورها منقطع از عمل قطعا در سعادت و کمال انسان موثر است و اصالت را به آن می دهد. منتهی اشکالی که من وارد می دانم این است که مطهری ایمان گرای محض نبود. من معتقد نه شریعتی عمل گرای محض بود و نه مطهری ایمان گرای محض بود. مطهری از قضا، یا شاید متأثر از شریعتی و یا همزمان با او و یا حتی قبل از او، همان نقدها را به مسلمانی و تشیع داشت. مثلا شما کتاب علل گرایش به مادیگری را ببینید. یکی از عللی که آقای مطهری ذکر می کند این است که سنگر پر خاشگری و عصیان و انقلابی گری را جریان مادی تصاحب کرده و ما محدود مانده ایم. نقدهایی که مطهری در مورد تشیع دارد حقیقتا نقدهای جدی است و اگر بخواهیم الان آن نقدها را مطرح کنیم فقط باید زیر تابلو ایشان باشد چون باید هزینه های گزافی را متحمل شویم. نقدهای تند و تیزی را ایشان به تشیع دارد. کانه اینجا مطهری و شریعتی بر هم منطبق می شوند، بلکه از نظر من مطهری ادله درون دینی بیشتری را برای کوبیدن نوعی از دیانت و تشیع قشری استخراج می کند.

مطهری و شریعتی هر دو مجدد بودند

دوم اینکه من معتقدم مطهری و شریعتی هر دو مجدد بودند. مسلم است که مطهری متجدد نبوده است اما شریعتی اگرچه ادبیات تجدیدی را دستمایه بحث های خود قرار داد اما آن پوششی بیش نبوده و عمق و جان بحث های شریعتی ابتدا با گفتمان تجدد نسبتی ندارد و هر مفهوم تجدیدی که به کار می برد سعی می کند یک روایت و قرائت دینی از آن ارائه دهد. از این جهت من هر دو را احیاگر می دانم و معتقدم هر دو درد دین دارند. در مورد اینکه آقای محدثی فرمودند مطهری تجدد و مدرنیته را نمی شناسد و مدرنیته را به معنی نو شدن در نظر می گیرد و تصور نمی کند که وقت می گوئیم تجدد، مقصود ما مدرنیته است، باید گفت بحثی که مطهری در کتاب اسلام و مقتضیات زمان و یا ختم نبوت مطرح می کند و نو و کهنه ای که در مقابل هم قرار می دهد دوگانه تجدد و تحجر نیست، بلکه دوگانه جمود و جهالت است. مطهری جهالت را همان نو شدن به معنی هر چه که از جهان بیرون، می آید در نظر می گیرد. مطهری می گوید که تا ۸۰ سال پیش از این ما هیچ نوع واردات فکری نداشتیم یعنی جامعه بسته بوده و الان این واردات فکری از عالم تجدد غربی می آید. کسی چیزی فراتر از این تولید نکرده است. لذا اینکه ایشان نو شدن را مطرح کرده و نقد می کند همین است. در جاهای دیگر هم دقیق تر ایدئولوژی های سکولار را نقد کرده است.

به جز برخی پروژه ها، مطهری و شریعتی خیلی با هم همسو هستند

سوم اینکه در مورد نگاه اصلاحی آنها به دین (اصلاحی به معنی عام) مطلبی که آقای محدثی فرمودند تا حد زیادی درست است. پروژه های مطهری با شریعتی تا حد زیادی متفاوت است، منتهی تعبیر روستاخی و روئایی شاید تعبیر دقیقی برای پروژه فکری مطهری نباشد. یعنی اینکه در اندیشه مطهری صرفا یک نوع ترمیم ها و دست اندازی

انقلابی است

محدثی: شریعتی در نگاه به دین اومانیست است؛ یعنی در تحلیل نهایی می گوید من به انسان متعهد هستم نه به دین. از این منظر است که دین را نقد می کند و می گوید دین و همه دسته بندی های درباره دین اشتباه است. شریعتی می گوید دین دوتاست؛ یا رهایی بخش است و یا توجیه گر. رهایی بخش است یعنی در خدمت انسان است. توجیه گر است یعنی علیه انسان است. مدار، اینجا انسان است. یعنی شریعتی برای سنجش دین و دیانت، معیار بیرونی ارائه می کند. مثلاً شریعتی می گوید: اسلام انقلابی. یعنی یک معیار بیرونی به نام انقلاب است که ما با آن دین را می سنجیم. مطهری دقیقاً برعکس این را می گوید و معتقد است معیار، اسلام است و همه چیز را با اسلام می سنجیم، لذا می گوید انقلاب اسلامی.

این تفاوت ها بسیار جدی است. به نظر من شریعتی معلم انقلاب ۵۷ نیست، بلکه شریعتی معلم اسلام انقلابی است و به گمان من مطهری معلم انقلاب اسلامی است. این خیلی با هم متفاوت اند چون شریعتی معتقد به یک معیار بیرونی برای دوری در باب دین است.

نمی توان اومانیست بود و در عین حال موحد هم بود

جمشیدی: مطهری دین را پدیده ای تعریف می کند که برای سعادت و کمال انسان نازل شده است. یعنی دین برای انسان است. پس او هم همین نگاه را دارد. ولی تعبیر اومانیسم دارای یک بار فلسفی ارزشی خاصی است. نمی توان اومانیست بود و در عین حال موحد هم بود. دین برای انسان است ولی خدا که دیگر برای انسان نیست.

اومانیسم شریعتی الحادی نیست

محدثی: در اومانیسم الحادی که شما می گوید، مراد این است که هر چه خواست انسان است موضوعیت دارد. شریعتی اینگونه فکر نمی کند. اومانیسم دینی که شریعتی در مورد آن صحبت می کند این است که دین در نهایت باید در این جهان باعث تعالی انسان شود. این تعالی در همین جا هم محک می خورد. بنابراین ما می توانیم دین را دین را بررسی کنیم که این دین در مراحل مختلف این ویژگی ها را دارد یا خیر. این اصلاً در آثار آقای مطهری نیست.

جمشیدی: شما کتاب حق و باطل را ببینید، مبنای آن چهار سخنرانی، آیه ۱۴ سوره رعد است که می گوید آنچه برای مردم نافع است می ماند و لذا دین چون نافع است می ماند. خدا هم به دین نگاه کارکردگرایانه داشته است.

آقای مطهری جاهایی که بر عمل تکیه می کند یکی اینجاست که می گوید کار، حقیقتاً جوهر انسان و سازنده ماهیت انسان است. یکی از راه های خداشناسی را می گوید متدین باش، خداشناس هم می شوی. یعنی یک مدتی دیانت بورز. این طور نیست که صرفاً ادله فلسفی و منطقی آورده شود، معکوس هم می شود عمل کرد.

بعضی ها گفته اند، ایمان و عمل معادل حکمت نظری و عملی است. آقای مطهری می گوید ایمان اصلاً معادل حکمت نظری نیست، چون حکمت نظری علم به هست ها و نیست هاست ولی ایمان تسلیم قلبی هم هست.

آن جایی که ایشان توکل و شفاعت را نقد می کند از چه منظری نقد می کند؟ می گوید شفاعتی که بی عملی را تجویز کند، نداریم. روایتی از پیامبر نقل می کند که خطاب به حضرت فاطمه (س) می فرماید: لک عملک و لی عملی. در کتاب علل گرایش به مادی گری، استاد مطهری می گوید ما دو نوع ماتریالیسم داریم؛ ماتریالیسم فلسفی و ماتریالیسم اخلاقی. ماتریالیسم اخلاقی یعنی کسی که به دنبال ثروت و منفعت شخصی خود است که بر عقایدش

بحث بعدی این است که متفکر برای اینکه مبانی فلسفی خود را بچیند باید نظریه صدق داشته باشد. گزاره ها را چگونه می توانیم بسنجیم؟ نظریه های صدق گوناگونی وجود دارد. در «لوگوس محوری» ما حقیقت را در گزاره ها جستجو می کنیم و در «پادلوگوس محوری» حقیقت در عمل محک می خورد. این به معنای بحث فلسفی کلمه است نه به معنای بحث اجتماعی کلمه. یعنی عمل ضمن اینکه از آگاهی مشروط می شود اما عمل آگاهی را تصحیح می کند و آگاهی را و اعتقاد را مشروط می کند. یعنی شما با عمل می توانید اعتقادات پیشین خود را پالایش کنید و نقد کنید و بعد آگاهی جدیدی را در دل عمل حاصل بکنید. در این تفکر بین نظر و عمل برای نیل به حقیقت پیوند ناگسستنی وجود دارد.

تمام فیلسوفانی که پادلوگوس محور هستند اینگونه فکر می کنند. پراگماتیسم، مارکسیسم و اکزیستانسیالیسم، فلسفه هایی پادلوگوس محور اند. یعنی در آنها معرفت تقدم دارد ولی عمل تفوق دارد و گزاره ها باید از طریق عمل محک بخورد.

من در مبانی فلسفی اندیشه شریعتی که هنوز منتشر نشده است، این را توضیح داده ام که چگونه «سابجکتیویسم» یا «لوگوس محوری» را نقد می کند. در دیالکتیک بین نظر و عمل تفوق به عمل داده می شود.

نباید ایمان را به اعتقاد تقلیل داد

من نگفتم که مطهری ایمان گراست. چون ایمان گراها اصلاً به عقلانیت باور ندارند. ایمان گرایی اندیشه ای است که می گوید باید به دین عقلانی نگاه نکنیم. یکی از ایرادهایی که به مطهری و اغلب متفکران مسلمانی که مدرسی فکر می کنند، وارد است، این است که ایمان را به اعتقاد تقلیل می دهند. در متون آقای مطهری ایمان با اعتقاد تعریف می شود. در حالی که ایمان اساساً امری وجودی-روانی و اعتقاد امری شناختی است.

باید عرض کنم که آدمی سه ساخت دارد که عبارت است از: ساخت شناخت، ساخت ابرازی و ساخت هنجاری. تمام اعتقادات، متعلق ساخت شناخت هستند اما ساخت ابرازی دنیای درونیات و امور وجودی و درونی ماست که احساسات، تعلقات درونی و... را شامل می شود. ساخت هنجاری نیز ساخت اخلاق و عمل است. مطهری و دیگر عالمان مدرسی اندیش ایمان را به اعتقاد تقلیل می دهند. «شناختن»، «بودن» و «عمل کردن» را باید از هم جدا کرد.

شریعتی معتقد است که ما ایمان را به اعتقاد تعریف نمی کنیم و ایمان باید منجر به عمل صالح شود. مسئله این نیست که شریعتی به لحاظ دینداری، دیندار هست یا نیست، در این شکی نیست. در واقع مسئله این است که نظریه صدق مطهری لوگوس محور و نظریه صدق شریعتی پادلوگوس محور است.

من انکار نمی کنم که عمل برای آقای مطهری هم مهم است. از لحاظ جایگاه معرفتی و اولویتی که می دهد عرض می کنم. آقای جمشیدی به درستی اشاره کردند که آقای مطهری معتقد است، اعتقاد فی نفسه کمال است. این در آرای شریعتی قابل قبول نیست. من تفاوت ها را عرض می کنم و به نظر من در اینجا این تفاوت جدی است.

شریعتی دیانت را نقد می کند نه دین را

جمشیدی: شما از شریعتی به عنوان یک دیندار نمی توانید انتظار داشته باشید که دین را نقد کند ولی می توانید انتظار داشته باشید که دیانت را نقد کند. برون دینی نگاه کردن یعنی چه؟ شریعتی یک ماتریالیست نیست، او واقعا نمی تواند دین را نقد بکند. بی طرفی با آن ایمانی که خودتان گفتید باور باید داشته باشد، تعارض دارد.

شریعتی، معلم انقلاب ۵۷ نیست، معلم اسلام

معتقد است کسی که تحصیلات حوزوی ندیده آیا می تواند مبلغ دین باشد یا نه؟ اینجا باید ببینیم عمل مطهری چه بوده و تئوری ایشان را هم ببینیم.

چرا مطهری شریعتی را به حسینیۀ ارشاد می آورد؟

مطهری که می دانست شریعتی علوم رسمی حوزه را نخوانده و نه فیلسوف بود و نه متکلم و... به چه دلیل شریعتی را از مشهد به حسینیۀ ارشاد سوق می دهد و افکار او را در معرض ذهن خام یکی عده جوان قرار می دهد؟ بعضی ها معتقدند مطهری خام اندیشی کرد و یا اشتباه کرد. در حالی که من معتقدم که نه؛ مطهری حتی در نامه ای که می نویسد قطعا به استفاده از جریان روشنفکری معتقد است و آنها می توانند بین فرهنگ اسلامی و فرهنگ غربی پلی باشند. اما چارچوب و شرطی را قرار می دهد که روحانیت و کسانی که با فرهنگ اسلامی آشنا هستند، ناظر بر فعالیت های آنها باشند.

مطهری به هیچ عنوان باب اظهارنظر روشنفکران در دین را مسدود نمی کند. اگر این طور بود از همان ابتدا به شریعتی که هیچ، به بازارگان ترمودینامیک خوانده نیز بها نمی داد. در حالی که با آنها بحث می کرد و اجازه اظهار نظر می داد.

مطلب آخر اینکه من معتقدم آنجا که مطهری می گوید انسان مرکب از روح است و لجن، ریشه این فکر یونانی نیست. وقتی قرآن می فرماید «و نفخت فیهِ من روحی» روح را مستقل و یک خلقت متفاوت می داند. لذا اولاً این فکر ربطی به تفکر یونانی و... ندارد. ثانیاً تنها آقای مطهری به کار نبرده، و شریعتی هم خیلی جاها از این استفاده کرده است.

آقای دکتر محدثی در پاسخ به نقدهای آقای جمشیدی به ویژه اینکه معرفی کردن اندیشه شریعتی به عنوان یک فرد عملگرا او را در مظان استفاده ابزاری از دین قرار می دهد چه می گوید؟

شریعتی به دین نگاه ابزار گرایانه نداشت

محدثی: در مورد بحث های آقای جمشیدی باید بگویم که بخشی از این اشکالات به این دلیل به وجود آمد که من توضیح تفصیلی در مورد آن ندادم. یکی اینکه گویا این طور برداشت شد که من گفته باشم شریعتی فرد عمل گرایی بوده و می خواست به اهدافی برسد و از دین برای رسیدن به آن اهداف استفاده کرد و در نتیجه نگاه ابزاری به دین داشته و برخی نیز این را گفته اند. من هم معتقدم که شریعتی به دین نگاه ابزار گرایانه نداشت و عمیقاً دیندار است. حتی به جد معتقدم که شریعتی به شکل متعصبانه ای شیعه است.

من نقدی به ایشان در کتابی تحت عنوان «زیر سقف اعتقاد» نوشته ام که شریعتی تا انتها به تفکر انتقادی کاملاً پایبند نبوده است. اگر شما به تفکر انتقادی پایبند باشید، می توانید به جایی منجر شود که اساساً برخی از اعتقادات خود را زیر سؤال ببرید. در صورتی که شریعتی اینگونه نیست و به شکل تعصب آمیزی به برخی از باورهای شیعی اعتقاد دارد. شریعتی از بزرگان و شخصیت ها اسطوره زدایی می کند و آنها را زمینی می کند ولی باز به نحو دیگری اسطوره پردازی می کند. مثلاً وقتی که می گوید امام، مافوق انسان نیست بلکه انسان مافوق است از آن عالم، آنها را پایین می کشد و آنها را به زمین می آورد. اما می گوید که امام، انسان مافوق است که دیگر تاریخ مانند او را نمی بیند. لذا من معتقدم که شریعتی دیندار است و در شیعه بودنش هم متعصب است.

متفکر باید نظریه صدق داشته باشد



هم تاثیر می گذارد. اگر آقای مطهری یک سویه نگاه می کند دیگر نباید قائل به تاثیر عمل بر عالم ذهن و نظر بشود. لذا به هر دو معتقد است.

بحثنی که آقای محدثی در مورد عملگرایی می فرمایند، که آقای شریعتی معتقد است علی (ع) حق است چون کارآمد است، به این دلیل است که باور او این است که علی (ع) حق است و وقتی می خواهد ادله حقانیت امیرالمومنین را اقامه کند به عمل علی (ع) استناد نمی کند.

محدثی: حقانیت علی (ع) با عمل علی (ع) محک خورده است. شریعتی دقیقا به عمل استناد می کند.

اسلام انقلابی منجر به برخورد گزینشی با دین می شود

جمشیدی: شریعتی برای چه به عمل اهل بیت و بعضی از شخصیت ها اشاره می کند؟ برای اینکه جامعه ما شعارزده و تهی از عمل است. جامعه را بیدار کردن با معیار صدق و حقانیت در نظر گرفتن فرق دارد و این دو مطلب جداست.

در مورد اسلام انقلابی یا انقلاب اسلامی که آقای محدثی به آن اشاره کردند باید گفت شهید مطهری انتقادی که دارد این است که اگر بگوییم اسلام انقلابی، توابع نظری دارد و آن این است که ما آن بخش از اسلام را قبول می کنیم که به انقلابی گری بینجامد. لذا شهید مطهری در کتاب جامعه و تاریخ خود می گوید: ایواری که شریعتی معرفی می کند، تنها ایواری شکم است. فقط دغدغه آب و نان و تضاد طبقاتی و... دارد. این یعنی برخورد گزینشی کردن.

محدثی: دقیقا شریعتی همین کار را می کند. اسلام انقلابی یعنی بخشی از اسلامی که انقلابی است مورد قبول است. جمشیدی: او به عنوان یک متدین نمی تواند با دین برخورد گزینشی کند. این کار خطاست. ممکن است حتی تنبه فلسفی به این کار خود نداشته است.

محدثی: این یک دستگاه فکری است که به اینجا منتهی می شود و دارای یک مبانی معرفتی است.

وقتی شما می گوید اسلام منهای آخوند، طبیعی است که فرقان شروع به ترور کند

جمشیدی: وقتی شما می گوید اسلام منهای آخوند، طبیعی است که فرقان شروع به ترور کند. ولی قطعاً آقای شریعتی نمی خواسته مویی از سر شهید مطهری کم شود. می خواهم نتیجه تئوری و عمل را بگویم.

محدثی: شریعتی دارای بینشی است که بر روی یک مبانی فلسفی قرار دارد. در نهایت می گوید من به خود حق می دهم که با معیاری بیرونی دین را داوری کنم. این در دستگاه مطهری نیست. چیزهایی که شما در این مورد به آن اشاره کردید مفرداتی است که مبتنی بر آن مبانی فلسفی نیست. مبانی فلسفی که در آرای مطهری می توان احصا کرد همان است که می گوید اصل اعتقاد است. من نمی گویم مطهری کلا به عمل بی توجه است. در دستگاه فکری آقای مطهری ایمان به اعتقاد تقلیل داده می شود و در دستگاه فکری شریعتی به نظر من عمل از اعتقاد مهم تر است. می خواهم بگویم آیا ما می خواهیم بر روی مفردات بحث کنیم یا بر روی یک نظام فکری؟

جمشیدی: اشکالی که آقای مطهری گرفته این است که گفته برخی از حکمای اسلامی گفته اند که حکمت نظری را معادل ایمان گرفته اند و آقای مطهری آن را نقد می کند و می گویند تنها اعتقاد نیست و ایمان قلبی و باور و تسلیم هم هست. این ناقض حرف شماسست و اگر من به این فکت ها استناد بکنم شما نمی توانید بگویید اینها مفردات است چون اگر صرفاً یکی دو مورد باشد، حرف شما درست است. اتفاقاً من موارد متعددی را اشاره کردم.

محدثی: من بحثی دارم تحت عنوان برتری اعتقاد یا عمل در دیدگاه آقای مطهری که انشالله منتشر خواهم کرد. این تفاوت بسیار جدی است.

جمله اقبال است که می گوید وقت آن رسیده است که ما در کل دستگاه اسلام تجدید نظر کنیم. آقای مطهری که مفهوم احیا را از اقبال گرفته مترجم غلط کرده است. اسم کتاب آقای اقبال reconstruction است که به معنی بازسازی است و می گوید در کل دستگاه اسلام باید تجدید نظر کنیم. آقای مطهری می گوید اسلام نمرده و من می خواهم فکر دینی را احیا کنم. کسانی مثل اقبال از بازسازی اساس دین صحبت می کنند. به همین خاطر ما به آنها بازسازی گرامی می گوئیم.

جمشیدی: پس چرا اقبال هیچ جایی خود دین را نقد نمی کند؟ دین و معرفت دینی دو بحث است. اینها معرفت دینی و عمل دینی را نقد می کنند. هیچ جا من ندیدم که دین را نقد کنند.

محدثی: رویکرد روشنفکری دینی که یکی از شخصیت های برجسته آن شریعتی در ایران است. ولو اینکه خودش نقد بنیادی نکرده باشد، آبستن نقد بنیادی است. مثلاً من در همین ایران چند کتاب درباره نقد قرآن خوانده ام که از دل این پروژه در آمده است.

آثار شریعتی پلی برای پیوستن جوان ها به سازمان مجاهدین خلق بود

جمشیدی: آقای مصباح می گوید آثار شریعتی پلی برای پیوستن جوان ها به سازمان مجاهدین خلق بود. یعنی اندیشه شریعتی تبعات ناخواسته و پیامدهای غیر نیت مندی داشت و هیچ گاه شریعتی راضی به این نبود که شهید مطهری ترور شود.

محدثی: اینکه یک اندیشه ای آثار اجتماعی مختلفی به بار می آورد من موافقم. خود مجاهدین هم این را قبول دارند. اوایل مجاهدین می گفتند که شریعتی سوپاپ اطمینان است. اما بعداً بخش قابل توجهی از مجاهدین متأثر از شریعتی بودند و اصلاً از زندان پیام می دادند که شریعتی راجع به چه موضوعی صحبت کند. مثلاً آقای میثمی از زندان بیرون می آید و به آقای شریعتی پیغام می دهد که بچه ها در زندان در حال بریدن هستند، شما در مورد شهادت صحبت کنید.

تعبیر اسلام منهای روحانیت تعبیر خشنی است

در مورد بحث فرقان که به آن اشاره کردید باید گفت تعبیر اسلام منهای روحانیت تعبیر خشنی است و خشونت واژگانی دارد که می تواند به خشونت عملی بینجامد ولی شریعتی این را نمی خواست.

من معتقدم که جاهایی زبان شریعتی خشونت آمیز است. مطهری هم چنین است. مثلاً مطهری در جایی گفته است

|| آقای دکتر! اینکه شما می گوید شریعتی به معیار بیرونی معتقد است که دین را با آن می سنجند، معیار بیرونی به چه معناست؟ وقتی می گوید ما می توانیم قرائت اومانستی از دین داشته باشیم یعنی دین را انسان مدارانه بفهمیم، اگر اومانسیم شریعتی یک اومانسیم دینی است پس معیار او دیگر برون دینی نیست.

محدثی: مثلاً شما یک نظریه ای می سازید و به نظر خود تعلق خاطر دارید. اما در عین حال تمایل دارید نظریه شما کارآمد باشد. به پیامدهای آن توجه می کنید که این پیامدها بیرونی اند. با توجه به آن پیامدها تلاش می کنید نظریه خود را اصلاح کنید. این دقیقاً چیزی است که من در مورد شریعتی فکر می کنم. شریعتی یک انسان دیندار است و به دین تعلق دارد اما به پیامدهایی که این دین در تاریخ و اجتماع به بار می آورد توجه دارد. اگر دین پیامدهای مثبت داشته باشد من به آن همچنان چنگ خواهم زد و اگر پیامدهای منفی داشته باشد من آن را اشکال خواهم دید و آن را اصلاح خواهم کرد.

وقتی از دین حرف می زنیم باید بگوییم کدام دین؟

این دین پیامدهایی در بیرون دارد. من اینها را لحاظ می کنم و با آنها دوباره به سراغ دین می روم. پرسشی که ما از شریعتی یاد گرفتیم و پرسشی جدی بود این بود که وقتی از دین حرف می زنیم باید بگوییم کدام دین؟ چیزی که شریعتی به جد بر روی آن ایستاد این بود، کدام تشیع؟ کدام دین؟

شریعتی تشیع صفوی را نقد می کند نه مطلق تشیع را

جمشیدی: پس این معرفت ما نسبت به دین متعلق نقد است نه خود دین. تشیع علوی و صفوی دو گونه است. شریعتی تشیع صفوی را نقد می کند نه مطلق تشیع را. آیا شریعتی جملات امیرالمومنین را نقد کرده؟ الگوی حضرت زهرا (س) را نقد کرده است؟ شریعتی دیانت را نقد می کند. مقیاس دین را کسی که دین را نازل کرده تعیین می کند. شریعتی و مطهری هیچکدام دین را نقد نمی کنند و هر دو دیانت را نقد می کنند. دیانت رفتار دینی مردم است.

دستگاه فکری شریعتی آبستن نقد بنیادی است

محدثی: مسیری که شریعتی می رود، مسیر نقد دین هم هست. دستگاه فکری شریعتی آبستن نقد بنیادی است. این



روشنفکران گشادباز. این زبان، خشونت آمیز است و می تواند آثاری داشته باشد. به همین دلیل باید شریعتی زبان پالوده ای به کار می برد. شریعتی در شریاطی قرار داشت که به اشکال مختلف توسط روحانیون مختلف تکفیر می شد و یک خشمی از برخی از روحانیت در وجودش بود. من هم معتقد اسلام، و رای روحانیت است. منطق بحث شریعتی درباره روحانیت را عموماً متوجه نمی شوند. در جایی از روحانیت به کلی تعریف می کند و در جایی هم به کلی نفی می کند.

شریعتی انسان را موجودی یکپارچه می دانست

من در مورد مفهوم روح و ماده و جسم بگویم. قرآن اصلاً در مورد روح به عنوان یک عنصر مجرد غیر مادی در انسان تعبیری ندارد. روح در قرآن معلوم نیست که چیست. گاهی تصور می شود فرشته است که گفته می شود تنزل الملائکه و الروح. وقتی از پیامبر سوال می شود که روح چیست آیه نازل می شود که «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» از تو درباره روح می پرسند بگو روح از امر خداوند است. لذا مشخص نمی کند که روح چیست. مسئله مکتوم مانده است.

من مقاله ای در مجله بینات دیدم که نوشته بود در قرآن روح به این معنا وجود ندارد. اما مسلمانان معتقد بودند که انسان روح دارد و این اعتقاد عمومی بوده است. در فلسفه یونانی کتاب ارسطو که به فارسی هم ترجمه شده دقیقاً این دو گانه مطرح شده که آنها از نفس و جسم صحبت می کنند. عرفای اسلامی هم از روح یا جان و جسم صحبت می کنند که این ریشه در تفکر بودیسمی و هندویسمی دارد. در نتیجه فیلسوفان می گویند انسان ثنوی است یک بخش آن نفس است و یک بخش تن یا جسم است. عرفای اسلامی هم می گویند انسان ثنوی است و به جای نفس می گویند روح یا جان. جسم هم که سر جای خودش است. آنها به جسم هم می گویند نفس. وقتی آیت الله جوادی آملی می گوید فلان امور نفسانی است یعنی مربوط به این جسم پست هستند.

می خواهم بگویم ثنوی بودن انسان در قرآن نیست. شریعتی نقد جدی به فرهنگ اسلامی دارد که به آقای مطهری هم خیلی بر می خورد. مطهری به فرهنگ اسلامی تعلق دارد و خود را پاسدار آن می داند ولی شریعتی می گوید اصلاً فرهنگ اسلامی علیه ایدئولوژی اسلامی است و ما این را نقد می کنیم. می گوید یکی از مسایل این است که در انسان شناسی فرهنگ اسلامی مشکل وجود دارد و آن این است که انسان را ثنوی می بیند و دوگانه های ماده و معنا و آخرت و دنیا و روح و جسم را مطرح می کند.

شریعتی به روح معتقد است ولی انسان را موجودی یکپارچه می داند، یعنی می گوید که این طور نیست که باید به روح بیشتر ارزش داد و به جسم کمتر. جمشیدی: وقتی به تعبیر لجن اشاره می کند، این کلمه که تعبیر توهین آمیز تری است. محدثی: در آنجا می گوید اینها نمادین اند. دو امکان در نظر شریعتی وجود دارد که می گوید انسان می تواند در امکان پست خودش حرکت کند یا در جهت امکان متعالی. می گوید انسان موجودی است که بر روی نقطه صفر ایستاده و می تواند در جهت مثبت یا منفی بی نهایت حرکت کند. انسان یک موجود دو امکانی است.

در تفسیر داستان آدم(ع) این طور می گوید که این قصه به ما می گوید که انسان موجودی دو امکانی است. با «شدن» خودش -که مفهومی هگلی است- خود را می سازد. اینجا انسان با شدن خودش(که هگلی است) و با کنش خودش(که اگزیستانسیالیستی است)، خوش را می سازد. وجود، قبل از ماهیت ماست و ما اول وجود پیدا می کنیم و بعد با کنش خودمان ماهیت خود را می سازیم. جمشیدی: این را اصلاً صدرا می گوید که اسب، اسب

گرفته اما پایگاه مردمی داشته است. یعنی بیرون از دولت طرفدارانی داشته و آنها خیلی جدی به او تعلق داشتند. من فکر می کنم که باید بیشتر در مورد آقای مطهری تاسف بخوریم که وابسته شد و به همین خاطر به قدر کافی توسط نیروهای اجتماعی روشنفکر مورد توجه قرار نگرفت. تصور می کنم که پتانسیلی در آثار مطهری است که می تواند قابل توجه باشد.

به گمان من کسانی که از مطهری حرف می زنند در یک سری کلیشه ها گیر کرده اند که مثلاً مطهری جامع تر است و... اما می بینیم که تولید اندیشه نو بر اساس سنت فکری مطهری و گام هایی برای جلوتر از او رفتن، وجود ندارد. در حالی که در مورد آقای شریعتی برعکس است و او به یک شخصیت جهانی بدل شده و آثار داخلی و خارجی متعددی دائماً درباره او چه در نقد و... منتشر می شود و مقالات متعددی نوشته می شود و میزان استقبالی که از او می شود بسیار زیاد است.

شریعتی خلاق ترین متفکری است که اسلام قرن بیستم به دنیا ارائه کرده است

رساله های متعددی در دنیا به او می پردازند. مثلاً آقای چاندرا مظفر، متفکر مالزیایی می گوید که شریعتی خلاق ترین متفکری است که اسلام قرن بیستم به دنیا ارائه کرده است. اینها نشان می دهد که شریعتی از مرز ایران خارج شده و تأثیر جهانی داشته است. وقتی والراستاین به ایران می آید و از او سوال می شود که از متفکرین ایرانی چه کسی را می شناسی پاسخ می دهد که من فقط شریعتی را می شناسم.

من تصور می کنم که اندیشه شریعتی زاینده است و ادامه خواهد داشت. علاقمند هستیم که این اتفاق در مورد آقای مطهری بیفتد. آقای مطهری متفکری بود که در زمان خودش بسیار تأثیر گذار بود و بعد از آقای مطهری، از میان حوزه کسی نتوانست این جایگاه را داشته باشد.

مطهری و شریعتی هر دو بیشتر از آنکه تحلیل بشوند، تجلیل می شوند

جمشیدی: من معتقدم چه مطهری و چه شریعتی هر دو بیشتر از آنکه تحلیل بشوند، تجلیل می شوند. مطهری هیچ گاه تبدیل به جریان نشد. آقای شریعتی نیز تبدیل به جریان معرفتی نشد. بلکه جامعه ما الان از آنها عبور کرده اند. تکلیف آقای مطهری که با جریان ها مشخص است. از نظر جریان روشنفکری و اصلاح طلب هم آقای شریعتی سوخته است. هیچ کدام تبدیل به یک جریان نشدند.

جریان ملی مذهبی هم از شریعتی استنباط و استنتاج تئوریک نکرده و اندیشه او تبدیل به راهبرد و برنامه عمل نشده است. این در مورد آثار آقای مطهری هم صادق است. از دل آثار مطهری کدام نظریه سیاسی بیرون آمده است؟ شریعتی هم همین طور. این دو نه در دانشگاه و نه در حوزه تبدیل به یک سنت نظری نشده اند.

ما قلدردان متفکران خود نیستیم. آیا در مورد تئوری بازگشت به خویشنت نمی شد کاری صورت گیرد؟ مطهری کتاب نهضت های اسلامی را سال ۵۷ می نویسد. مطهری در همان کتاب جمله ای را از شریعتی نقل می کند و عین پاراگراف شریعتی را نقل قول می کند.

خود آقای مطهری دست کم اجتماعیات شریعتی را مصرف می کرده است. الان چه کسی مصرف می کند؟ الان مطهری و شریعتی صرفاً تجلیل می شوند. اجتماعیات شریعتی کاملاً مغفول است. هیچ کس شریعتی و مطهری را ادامه نداد. این قدر شناسی ما را نشان می دهد.

محدثی: من معتقدم که ما اول باید بیاییم بررسی کنیم که سنت فکری متفکر چیست. سنت فلسفی او را بشناسیم و نواقص و اشکالات آن را استخراج کنیم و از آن جلو تر برویم. و این انجام نشده است.

به دنیا می آید ولی انسان، انسان نیست و انسان معمار شخصیت خودش است. خود مطهری و شریعتی هم همین را می گویند. در چهار زندان انسان، دقیقاً همین را می گوید. محدثی: من می گویم باید این را با مبانی فلسفی سنجید و صرفاً یک مفرداتی را لحاظ نکنیم.

شریعتی نظام یکپارچه فکری ندارد

جمشیدی: من فکر می کنم که کلیت اندیشی هم یک اشکالی دارد. چون شریعتی یک نظام یکپارچه فکری ندارد و به عبارتی پرسه زن فکری بوده و رفت و برگشت می کرده است. لذا شما نمی توانید یک شاکله واحد بسازید و بگویید شریعتی یعنی فقط همین.

محدثی: اولاً که این تصور را نداشته باشید که یک متفکر از هر جهت منسجم حرف بزند. من معتقدم که شریعتی آن قدر به مبانی فکری اش متکی است که حتی در دعاهای خود به این توجه دارد. وقتی دعا می کند و می گوید که خدایا من را از تمام تمام فضائلی که به کار مردم نمی آید محروم ساز. یعنی من آنچه را می خواهم که بتوانم با آن به خلق کمک کنم.

آقای جمشیدی! خصلت فکر پرسه زنی است و اینکه شما بگویید حتماً باید ذیل یک چارچوب منسجم و تدوین شده فکر کنید تا بگوییم شما منسجم فکر می کنید، خصلت شارحین است نه اندیشمندان. آدم اندیشمند دانه چینی می کند.

مهدی جمشیدی: بله اندیشه شریعتی عناصر ثابت داشته ولی چون از دستگاه های فکری مختلف گرفته توانسته در عمل به یک تلفیق همساز دست پیدا کند. او مرتب ریل خود را تغییر می دهد. و این فقط در مورد مسائل اجتماعی هم نیست. اندیشه شریعتی هسته مرکزی سخت هم دارد. منتهی اگر شما بخواهید به کلیت ارجاع دهید، یک چیزهایی را نمی توانید توضیح نظری بدهید.

محدثی: هیچ متفکری نیست که تمام اجزای اندیشه ای او با هم سازگاری داشته باشد. در جاهایی در آثار متفکران تناقض های جدی دیده می شود و گاهی چون تحول و رشد پیدا می کنند باید دوره های مختلف فکری او را تقسیم بندی کرد. مثلاً می گوییم مارکس پیر و جوان.

یک سوال به عنوان سوال آخر مطرح کنم و آن اینکه چرا به نظر می رسد که شریعتی با همه اهمیتش دچار سانسور و حذف می شود؟ و حالا ما در مقابل این نادیده گرفته شدن بر چه ظرفیت هایی در اندیشه شریعتی می توانیم تمرکز کنیم و اساساً باز خوانی اندیشه شریعتی چه لزومی دارد و چه افقی را به روی ما باز می کند؟

محدثی: من می خواهم برای پاسخ به این سوال شما از مطهری صحبت کنم. از نظر من مطهری در بعد از انقلاب دولتی شد. به همین خاطر، به عقیده من ظلمی به ایشان شده است. شریعتی بالعکس مورد غضب حکومت قرار

در میزگرد مهر عنوان شد:

«میان رشتگی» انقلاب علمی است/دموکراتیک تر شدن دانش

محمدالیاس قنبری



تعریف و علل ظهور میان رشتگی، نسبت میان علم و فلسفه در آن، امکاناتی که میان رشتگی می گشاید و اقدامات ضروری نظام آموزشی در این راستا، طی میزگردی در خبرگزاری مهر مورد بررسی قرار گرفت.

پدیده میان رشتگی، گویای رخدادی عمیق در علوم انسانی رایج دنیا و سایر حوزه های دانش است. این پدیده تلویحا مویذ بن بست های نظری دانش و نظام طبقه بندی علوم مدرن است. نکته مهم درباره روند میان رشتگی در علوم نسبتی است که این پدیده با دغدغه تحول در علوم انسانی پیدا می کند. به نظر می رسد رفتن علوم به سمت میان رشته ای شدن و تحول در نظام طبقه بندی دانش ها خود، تحولی بنیادین در علوم انسانی است که در کنار اسلامی سازی و بومی سازی علوم باید مورد توجه قرار گیرد چرا که انعطاف پذیر شدن دانش در رویکردهای میان رشته زمینه مساعدتری برای تحول و بومی سازی ایجاد می کنند.

فهم میان رشتگی، علل بروز و ظهور میان رشتگی، نسبت میان علم و فلسفه در میان رشته ای شدن، امکاناتی که میان رشتگی به روی ما می گشاید و اقداماتی که نظام آموزشی ما در مواجهه با این پدیده باید انجام دهد، از جمله مسائلی بود که طی میزگردی با حضور، دکتر غلامرضا ذاکر صالحی، عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهش و برنامه ریزی آموزش عالی و دکتر محمود نجاتی حسینی، عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم در خبرگزاری مهر به بحث گذاشته شد که در ادامه از نظر می گذرد:

|| بحث میان رشتگی بحثی است که امروز در دنیا خیلی مطرح شده و بحثش هم داغ است و روند رو به رشدی هم داشته است. در ایران هم مدتی است که این بحث مطرح شده و اتفاقاتی هم در این حوزه رخ داده است. به عنوان اولین سوال می خواستم نظر شما اساتید محترم را درباره وضعیت میان رشتگی در ایران بدانم و اینکه به نظر شما چه کارهایی لازم است صورت بگیرد تا این روند به صورت درست ادامه پیدا کند؟ البته بهتر است پیش از این، تعریف شما را درباره مفهوم میان رشتگی بدانیم.

نجاتی حسینی: یکی از مشکلاتی که ما در علوم انسانی داریم تعریف پدیده هاست. من پیش از اینکه در این جلسه حاضر شوم مشغول تورقی درباره موضوع بحث بودم که متوجه شدم تعابیر و تعاریف در مورد میان رشتگی بسیار متنوع و حتی متضمت بود. در اغلب این تعابیر اشاره ای نشده که میان رشتگی چه تفاوتی با سراسر رشته ای، تعدد رشته ای، درون رشته ای و چند رشته ای دارد. از نظر من میان رشتگی، نوعی نگاه تلفیقی و ترکیبی و چندبعدی به یک موضوع، مفهوم و پدیده است. در میان رشتگی که من آن را مترادف با واژه بینارشته ای می دانم، هم تلفیق معارف را داریم، هم تجميع مهارت ها و ترکیب تخصص ها. هدف از میان رشتگی تقویت معرفت ها از حیث نظری و عملی، توسعه معرفت و حل راحت تر مسائل است.

ذاکر صالحی: تعریفی که من دارم در ادامه تعریف آقای نجاتی حسینی است با این توضیح اضافی که میان رشتگی حوزه ای از دانش است که نگاه پیچیده و چندبعدی

پدیده وجود دارد، این است که میان رشتگی، در عین همه مزایا می تواند همه چیزخوان هیچی ندان تربیت کند یعنی دانشجویی تربیت می شود که همه چیز را خوانده ولی چیزی نمی داند و این برای علم بسیار خطرناک است در حالی که تک رشته ای بودن این خطر را ندارد.

ذاکر صالحی: این سوال و موضوعی که مطرح شد دو وجه دارد: یکی وجه طبیعی آن که میان رشتگی در ادامه بحث تک رشته ای و در فرایند توسعه علوم است وجه دیگر هم اینکه چه مشکلاتی بوده که این روند تسریع شده است. وجه اول به روح جستجوگری و توسعه گرایی انسان برمی گردد و اینکه حوزه های دانش به هم دست اندازی می کنند ماهیت علم به گونه ای است که فرمانبردار و مطیع نیست و در حصار نمی ماند و دستکاری های بیرونی هم نمی تواند آن را به سمت و سوی جدی برساند یعنی جریان طبیعی علم راه خودش را می رود.

خلاصه اینکه ما نمی خواهیم رشته را در مقابل میان رشته ای قرار بدهیم چون ما هم مثل هایدگر اعتقاد داریم که هنوز به رشته ها احتیاج داریم. ما باید علم را یک رنگین کمان ببینیم، رنگین کمانی که مرزهای رنگی آن را نمی توان از هم تمایز داد. در توضیح وجه دوم هم باید بگویم که از مسائل و مشکلاتی که روند حرکت میان رشتگی را تسریع کرد این است که در تک رشته ای حاد می شویم این مشکل در کشورهای غربی احساس شد و متخصصان امر متوجه شدند که این موضوع ماهیت علم را به خطر می اندازد.

تحول دیگر که باعث تضعیف تک رشته ای شد ظهور پروژه های پژوهشی مسئله محور جهانی بود؛ به عنوان نمونه پدیده و بحران هایی مثل محیط زیست یا پدیده ایدز و امثال این ها پدیده هایی نیستند که فقط با یک رشته حل شوند و حتما به رشته های دیگر احتیاج است چون بحرانی مثل ایدز یک رفتار است و علاوه بر اطلاعات پزشکی به اطلاعات رشته های دیگر هم احتیاج داریم، همین موضوع غربی ها را به فکر انداخت که روند میان رشته ای تسریع شود.

|| بیشتر چه کشورهایی در گیر این موضوع شدند؟
ذاکر صالحی: در بخش فنی و مهندسی بیشتر دانشگاه

به یک مسئله پیچیده و چند بعدی دارد. اگر یک نگاه پیچیده و چندبعدی به یک موضوع ساده داشته باشیم میان رشتگی شکل نمی گیرد. نکته مهمی که می خواهم بگویم این است که میان رشتگی مخلوط کردن چند رشته نیست بلکه رسیدن به فهم بالاتر است.

باید توجه کنیم که آن را با مفاهیم مشابه مثل چند رشته ای خلط نکنیم. چندرشته ای فقط مجاورت رشته هاست ولی در میان رشته ای فهم ها و شناخت ها تلفیق می شود. یکی از مشکلات ما در حوزه میان رشته ها این است که متولیان امر با این موضوع آشنایی ندارند و مثلا وقتی می خواهند رساله فرد تحصیل کرده خارج از کشور که در یک میان رشته تحصیل کرده را ترجمه کنند به نام یکی از رشته های متداول که در ایران وجود دارد، ترجمه می کنند و در واقع ارزش کار علمی فرد را فرو می گاهند. به بیان دیگر متولیان امر ما هنوز میان رشتگی را نمی شناسند. ذاکر صالحی: میان رشتگی مخلوط کردن چند رشته نیست بلکه رسیدن به فهم بالاتر است، چندرشته ای فقط مجاورت رشته هاست ولی در میان رشته ای فهم ها و شناخت ها تلفیق می شود. متولیان امر، هنوز میان رشتگی را نمی شناسند

|| به ناکارآمدی تقسیم بندی رشته ها اشاره شد و اینکه احتمالا همین ناکارآمدی روزه ای برای تولد میان رشتگی است، در این باره لطفا کمی بیشتر توضیح دهید. طبقه بندی علوم دچار چه مشکلاتی است که میان رشتگی را اقتضا می کند؟

نجاتی حسینی: هایدگر در سال ۱۹۴۵ مقاله ای می نویسد و می گوید که هم تک رشته ای درست است و هم میان رشتگی. یعنی داستان تک رشته ای و میان رشته ای داستان دیو و دلبر نیست که یکی آمده که ناکارآمدی آن یکی را برطرف کند. هایدگر در همین مقاله تاکید می کند که وجود تک رشته ای برای پیشرفت علم مدرن ضروری بوده است و اگر تک رشته ای نبود علم پیشرفت نمی کرد. به بیان دیگر تک رشته ای مرحله تثبیت و پیشرفت علم و میان رشتگی مرحله تکمیل علم است.

این را هم باید در نظر داشت که یکی از آسیب های میان رشتگی این است که به بازاری راه بیفتد برای حرف هایی که خیلی هم به درد بخور نیست. خطری که درباره این

زبان های جدید ایجاد کند و قطعا علم هم توسعه پیدا می کند و در نهایت از تلاقی این حوزه ها و رشته ها صورت های جدیدی از دانش خلق می شود و ناخواسته یک حوزه مطالعاتی به وجود می آید.

|| سوال پایانی اینکه پیشنهاد شما به نظام آموزشی برای استفاده از فرصت میان رشته ای چیست؟ به نظر تان به چه سمتی باید برویم و چه لازم است بکنیم؟

ذکر صالحی: تاکید اصلی من بیشتر روی این موضوع است که توجه به میان رشته ای باید موجب شود که ما رشته ها را رها کنیم چون هنوز به رشته های خودشان احتیاج مهندسان خوب و متخصص در رشته های خودشان احتیاج داریم منتها در کنارشان باید یکسری آموزش های عمومی هم بدهیم تا مهندس وقتی وارد کارخانه می شود، مدیریت سازمانی و رفتار سازمانی و برخورد با کارگر را هم بداند و نکته دیگر اینکه میان رشته ای ها در ایران باید براساس یکسری نیازهای واقعی شکل بگیرد نه اینکه به صورت تصنعی گروه کاری در وزارت علوم بنشینند و میان رشته ای را تعیین و بعد به دانشگاه ها ابلاغ بکنند و از دانشگاه ها بخواهند که اجرا شود چون در این صورت اتفاق خوبی نمی افتد کما اینکه چنین کاری انجام شده و نتیجه هم نداده است.

ذکر صالحی: در میان رشته ای، علم تعاملی تر و دموکراتیک تر و طبیعتا منجر به تغییرات وسیع تری می شود. علم وقتی از انقیاد نظم و انضباط، کنترل بیرون بیاید بهتر رشد می کند کار دیگری که باید انجام شود این است که وزارت علوم از سیستم های تشویقی استفاده کند یعنی وزارت علوم مشخص کند که اگر هر دانشگاهی یک میان رشته ایجاد کند من از آن دانشگاه و دانشجویان حمایت مادی و معنوی خواهم کرد. ارزیابی میان رشته ای هم لازم و ضروری است یعنی کلیه دروس و محتوای موجود ارزیابی بشود و مشخص شود که محتوا و دروس موجود میزان میان رشته ای بودنشان چقدر است. چون در لایه ای این طرح درس ها، میان رشته ای هایی هستند که شناخته شده نیستند.

در کنار همه این ها مقررات وزارت علوم هم لازم است که تجدید نظر شود چون این مقررات ضد میان رشته ای عمل می کند. به عنوان مثال اگر امروز یک استاد حقوق مقاله ای درباره جامعه شناسی یا روانشناسی بنویسد وزارت علوم امتیاز لازم را به مقاله او نمی دهد و می گوید که مقاله باید حتما مرتبط با رشته حقوق باشد و این یعنی ضدیت با موضوع میان رشته ای. این در حالی است که در برنامه پنجم توسعه آمده است: دولت موظف است میان رشته ای ها را توسعه بدهد.

ذکر صالحی: مقررات وزارت علوم، ضد میان رشته ای عمل می کند، این در حالی است که در برنامه پنجم توسعه آمده است: دولت موظف است میان رشته ای ها را توسعه بدهد آخرین نکته اینکه دانشگاه ها باید در کنار دیپارتمان های تخصصی خود شبکه های علمی داشته باشند و این شبکه ها را توسعه بدهند. ضمن اینکه برای کارشناسان دانشگاه ها و وزارت علوم هم باید کارگاه آموزشی گذاشته شود تا میان رشته ای ها را بشناسند.

نجاتی حسینی: میان رشته ای می تواند نظام های فکری مستقر و ثابت را به چالش بکشد، مسئله بعدی اینکه بینارشته ای بودن و میان رشته می تواند منجر به ابداع و نوآوری نظریه هم بشود؛ یعنی ممکن است از طریق آن نظریه جدیدی ساخته بشود. خاصیت عملی میان رشته ای بودن هم این است که می تواند به حل بهتر مسائل به خصوص در حوزه علوم انسانی کمک کند. اصحاب بینارشته ای معتقدند که حتی در حوزه عمومی هم میان رشته ای بسیار تاثیر گذار است و به مردم کمک می کند که مسائلشان را بهتر ببینند و درک کنند.

ها به عنوان چشم اندازی برای میان رشته ای بودن استفاده می شود. خلاصه کلام اینکه بینارشته ای بودن در علوم انسانی حتما به فلسفه وصل می شود.

ذکر صالحی: توسعه میان رشته ای ها نوعی بازگشت به گذشته است که تغییرات وسیعی ایجاد می کند چون در رویکرد رشته ای بخش کوچکی از واقعیت تبیین می شود و تبیین بخش کوچک واقعیت فریبنده و گمراه کننده است ذاکر صالحی: به اعتقاد بنده اگر رشته توسعه میان رشته ای را نگرانی از زوال دانش بدانیم آن وقت راه برای فلسفه بیشتر باز می شود. یعنی میان رشته ای می تواند بالقوه زمینه ارتباط تنگاتنگ و بیشتری بین فلسفه و علم ایجاد بکند. امیلواریم فضای جدید کمی از کم لطفی که نسبت به فلسفه وجود داشته را کم کند و نگرش ابزاری و کنترلی به علم که علم را به فناوری تقلیل می دهد، مرتفع شود. تا اوایل قرن ۱۹ واژه علم را مترادف فلسفه می دانستند. از ۱۸۳۰ به بعد علم را برای علوم طبیعی هم به کار بردند. اگر میان رشته ای را طبعه بازگشت به فلسفه بدانیم خیلی عالی است. چون کار ویژه فلسفه، تعالی دانش هاست. به قول کانت فلسفه عامل وحدت بخش میان همه رشته هاست.

|| به تازگی رشته مطالعات فرهنگی در ایران ۱۰ ساله شد و می توان گفت تاسیس این رشته به نوعی تجربه میان رشته ای در ایران است. شما این تجربه و روند آن را طی این سال ها چگونه می بینید؟

نجاتی حسینی: به نظر من نگاه به علوم انسانی به عنوان نوعی علوم متحد، نگاه میان رشته ای و بینا رشته ای به موضوع انسان است؛ یعنی عالم علوم انسانی باید یک نگاه بین رشته ای داشته باشد. به بیان دیگر اگر رشته های دیگر در حال وارد شدن به حوزه بینارشته ای هستند، علوم انسانی خودش یک بینارشته است و در آن غرق است. از لحاظ تئوری و شخصیتی، اگر بخواهیم از افراد بینارشته ای نام ببریم می توانیم به هابرماس و فوکو اشاره کنیم. مطالعات فرهنگی در ایران از حیث تئوریک تجربه موفقی بوده است و پیشرفت قابل ملاحظه ای داشته است البته من ارزیابی دقیقی درباره وضعیت مطالعات فرهنگی در ایران ندارم.

ذکر صالحی: واژه مطالعات فرهنگی انگار تمددی بوده برای پرهیز از واژه research چون research پژوهش در یک حوزه خاص و یک محدوده کوچک است اما study مرور کلی بر جوانب مختلف یک موضوع است. در مطالعات ما ادعای research نداریم. من این بشارت را هم بدهم که مطالعات فرهنگی در ایران رشد خواهد کرد چون ایران، بهشت مطالعات فرهنگی است. ایران یک جامعه پیچیده با گروه های حاشیه ای بسیار است. در واقع، مطالعات فرهنگی چون می خواهد مسائل بافتار و محلی را حل کند می بیند که آموزه های پوزیتیویستی به دردش نمی خورد. بنابراین از روش های خاص خودش استفاده می کند. این زمینه در ایران بسیار مهیاست چون پیچیدگی های جامعه ایران بسیار زیاد است.

|| در صحبت های تان به صورت مختصر به امکانات و ظرفیت های میان رشته ای اشاره کردید. لطفا بیشتر توضیح بدهید که میان رشته ای چه امکان هایی را در ایران می تواند بگشاید؟

ذکر صالحی: میان رشته ای در ایران که خیلی جوان است و هنوز آثار و تبعات خودش را نشان نداده که بتوان ارزیابی کرد ولی به نظر می رسد که مسئله تعالی دانش با وجود میان رشته ای زودتر محقق شود و حتی رشته ها را هم رشد بدهد و یکبار دیگر تاکید می کنم که میان رشته ای می تواند به ایجاد فضای گفتگو دامن بزند چون ما در حوزه گفتگو خیلی قوی نیستیم و فرهنگش را نداریم ولی میان رشته ای می تواند

های آمریکا پا به این حوزه گذاشتند. موضوع دیگری که در کشورهای غربی و ارکان سازمان ملل مطرح شده، مسئله پایداری و توسعه پایدار است. پس از مطرح شدن مفهوم پایداری و توسعه پایدار توصیه شد که برنامه توسعه چندوجهی دیده شود. بدین منظور باید ملاحظات بومی و فرهنگی و زیست محیطی در برنامه درسی تلفیق شود. این هم کمکی به پیشبرد میان رشته ای است.

|| آیا شما پدیده میان رشته ای را یک تحول بنیادین می دانید یا نه در گوشه ای از دریای علم یک اتفاقی در حال افتادن است و تجربه ای در حال رخ دادن است؟

نجاتی حسینی: من پدیده میان رشته ای را تحول بنیادین نمی بینم چون معتقدم تحول بنیادین باید تعریف شود ولی با استفاده از مطالعات علم، می توان گفت که میان رشته ای نوعی انقلاب علمی است، انقلاب به معنایی که کوهن به کار می برد. در انقلاب علمی نظام علم، نظام پرسشگری، نظام نگاه کردن به عالم و خیلی چیزهای دیگر زیر و رو می شود و به بیان دیگر یک نوع شیفت پارادایمی رخ می دهد.

متأسفانه اصحاب میان رشته کمتر به این گفته های توماس کوهن اشاره کردند و به نظرم حق مطلب را ادا نکردند. خلاصه اینکه من میان رشته ای را تحول بنیادین نمی بینم ولی یک انقلاب علمی می دانم. به بیان دیگر چون نظام تک رشته ای نتوانست به سوالات پاسخ دهد انقلاب علمی میان رشته ای رخ داد تا سوالات را جواب دهد. ذاکر صالحی: من هم مثل جناب نجات حسینی می ترسم از واژه تحول استفاده کنم. معتقدم توسعه میان رشته ای ها نوعی بازگشت به گذشته است که تغییرات وسیعی ایجاد می کند چون در رویکرد رشته ای بخش کوچکی از واقعیت تبیین می شود و تبیین بخش کوچک واقعیت فریبنده و گمراه کننده است. در میان رشته ای، علم تعاملی تر و دموکراتیک تر و طبیعتا منجر به تغییرات وسیع تری می شود. علم وقتی از انقیاد نظم و انضباط، کنترل بیرون بیاید بهتر رشد می کند.

|| اشاره کردید که میان رشته ای نوعی بازگشت به گذشته است. کمی این مورد را توضیح بدهید؟

ذاکر صالحی: در گذشته همه علوم در دل فلسفه بود؛ در حکمت عملی سیاست مدن و تدبیر منزل داشتیم و اکثر رشته های علوم انسانی هم مربوط به یکی از این دو حوزه بود. بنابراین رویکرد شرقی رویکرد میان رشته بوده است، به مرور زمان کم کم جدا شده و امروز دوباره در حال بازگشت به گذشته است. در غرب فقط اوایل قرن ۱۸ بود که نهضت دایره المعارفی شکل گرفت. در این نهضت می گفتند که علم یک ساختار منسجم دارد که می توان این مدخل ها را کنار هم چید از فیزیک گرفته تا هنر و فلسفه و الهیات. بنابراین از ۱۷۲۸ میلادی و تاریخ هجری از خیلی قبل تر ما مفهوم میان رشته ای را داشتیم.

|| به بحث فلسفه اشاره کردید. به نظرم رویکرد میان رشته ای می تواند نسبت میان علم و فلسفه را نیز اصلاح کند. بحث میان فلسفه و علم از جمله مباحث مطرح میان رشته ای است. آیا فلسفه و علم در بحث میان رشته ای می توانند نوعی همگرایی باهم پیدا کنند یا خیر؟

نجاتی حسینی: طی یک پروسه بعد رنسانس همه دانش های علوم انسانی از دل فلسفه بیرون آمدند و برای اینکه هر کدام بتوانند شان خودشان را پیدا کنند ناگزیر به اتخاذ یک تخصص شدند. یک اتفاق خوبی که در مباحث میان رشته ای افتاده این است که علوم انسانی از فلسفه استفاده می کند حتی از فلسفه اسلامی، فلسفه مضاف و امثال این

هم اندیشی فلسفی (۲):

چگونه فلسفه ورزشی کنیم؟/ جایگاه شادی و غم در فلسفه ورزشی



سحرسلطانی

(۱) فیزیکی (۲) روان شناختی تقسیم می‌کنم. در نوع اول صرفاً آزادی جسم و شرایط آن مطرح نیست و حوزه آزادی فیزیکی می‌تواند به خستگی جسمی و موارد متنوع دیگر هم اشاره داشته باشد که بر شیوه اندیشیدن اثر می‌گذارد؛ وضعیت جسمانی بر اندیشه تأثیرات مهمی دارد اما تأکید بیشتر را بر آزادی روانی می‌گذارم.

اگر در گفتگوی فلسفی نیت پیروزی بر «دیگری» باشد این حسن ناشی از فشاری برای توفیق و پیروزی است و در تقابل با آزادی؛ یا اگر باوری داریم و نیت ما به کرسی نشاندن همان باور است باز هم شرط آزادی در گفتگو تحقق نمی‌یابد؛ اگر نیت گفتگو کسب منفعت باشد خواه ثروت، قدرت یا منکوب کردن رقیب، شرط آزادی از دست می‌رود؛ خشم، استرس و احساساتی از این دست هم جایگاه مهمی دارند از سوی دیگر در درک آزادی فلسفی؛ صداقت و خصایص اخلاقی مشابه نقش دارند. به سراغ خرد می‌روم، آزادی نیازمند رهایی از عوامل نابخردانه است، همانند دفاع نابخردانه از ایدئولوژی و باورهای ست که رنگ و بوی قطعیت دارند. وجود این عوامل می‌تواند شرایط فلسفه ورزشی را از بین ببرد.

یحیی قائدی: بگذارید خلاصه کنم، شرط اول فلسفیدن را آزادی گذاشته و از دو جنبه فیزیکی و روان شناختی صحبت کردید و تمرکز شما بر عوامل روانی است که مانع و مخل فلسفه ورزشی اند. اجازه دهید این شرط را وسیع تر کنیم و ارتقا بدهیم. آزادی جسم را به آزادی جنبش و حرکت تعبیر می‌کنم، کمی بیش از جنبش فردی در ساخت جسم، فرض کنید شما محکوم هستید در جامعه از لحاظ جسمی فقط در حدود مشخصی جابه جا شوید و تحرک

آن می‌تواند حل شود.

یزدان منصوریان: لطفاً اجازه دهید با استعاره‌ای ساده مراد از ملزومات و شرایط فلسفه ورزشی را تبیین کنم. همانطور که رشد هر گیاه نیازمند وجود شرایط و ملزوماتی نظیر خاک، آب، نور و هوا است، فلسفه ورزشی هم زمینه و بافت مناسب خود را می‌طلبد. بنابراین، باید ابتدا شرایط و ملزومات آن فراهم باشد و سپس انتظار داشته باشیم فلسفه ورزشی محقق شود. آنگاه می‌توانیم به چگونگی آن و به انتظاراتی که از فلسفه ورزشی داریم بپردازیم.

یحیی قائدی: می‌توانید همه این توضیح را در یک جمله طرح کنید؟

یزدان منصوریان: در یک جمله می‌توانم بگویم: «فلسفه ورزشی ناب فقط زمانی ممکن است که زمینه، شرایط و ملزومات آن فراهم باشد».

یحیی قائدی: پیش بایست فلسفه ورزشی اصطلاح مناسبی نیست؟

یزدان منصوریان: «پیش بایست» واژه‌ای وزین است، اما باید ابتدا آن را تعریف کنیم و مراقب باشیم که مخاطب با چنین اصطلاحی ارتباط برقرار کند و فهم مشترکی از آن به دست آید.

سعید ضرغامی: مهر کاری لوازمی دارد، کلمه «شرایط» یعنی مجموعه عواملی که اگر نباشند امکان فلسفیدن میسر نیست. اجازه دهید درباره شرط اول صحبت کنیم. از منظر من شرط اول «آزادی» است که در ادامه تعریفم از این مفهوم را ارائه خواهم داد، ابتدا در دسته بندی اولیه آزادی را به دو نوع

بر آن اتفاق نظر داشتیم موجز گویی بود تا روند دیالکتیکی و پرسش و پاسخ‌ها روشن تر باشند.

یحیی قائدی: اجازه بدهید این قانون را تکمیل تر کنیم در کنار موجز گویی؛ ارجاع دقیق به گفتار گوینده قبل از مشخص کنیم؛ موافقت و مخالفت یا روشن سازی یا تکمیل عبارات را عنوان کنیم مثلاً این اصطلاح گنگ است و در شفافیت آن می‌خواهم بگویم ... یا نکته ای در تکمیل این عبارت دارم ...

|| اجازه بدهید پیش از شروع بحث مولفه های دخیل در فلسفه ورزشی از نشست قبل را یک بار دیگر مرور کنیم: (۱) آزادی (۲) ارزش انسانی (۳) تاریخی بودن (۴) نسبیّت معرفتی و پرهیز از بدیهی پنداری (۵) احتمالی بودن (۶) احترام پایای طرفین (بحث ۷) فراروی از عادات و مدل های ذهنی (۸) ضرورت حضور «دیگری» (۹) التفات و دقت (۱۰) اقتصاد کلمه و موجز گویی

یحیی قائدی: پیشنهاد می‌کنم روی تک موارد نام برده شده گفتگو کنیم تا روشن شوند مولفه های ویژه فلسفه ورزشی اند یا ماهیت فلسفه ورزشی یا قواعد آن.

گفتگو و انواع آن از مهمترین مولفه های فلسفه ورزشی است، هر سخن وری گفتگوی فلسفه ورزشانه نیست، سخنرانی، حرف زدن با خود و مونولوگ و ... انواع گفتگو اند اما آیا باعث فلسفه ورزشی می‌شوند؟ گفتگو آغاز فلسفه ورزشی است و باید به این نکته بپردازیم که بسیاری از مشکلات و مصائب تاریخی بشر با درک چستی گفتگو و لزوم

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 و متن کامل آن در خبرگزاری مهر منتشر شد. متنی که در ادامه می‌خوانید بخش دوم این هم اندیشی با موضوع چگونگی فلسفه ورزشیدن است. خبرگزاری مهر بنا دارد، این سلسله هم اندیشی ها را برای علاقمندان به مباحث فلسفی و تربیتی امروز ایران منتشر کند؛

همانطور که رشد هر گیاه نیازمند وجود شرایط و ملزوماتی نظیر خاک، آب، نور و هوا است، فلسفه ورزشی هم زمینه و بافت مناسب خود را می‌طلبد. بنابراین، باید ابتدا شرایط و ملزومات آن فراهم باشد و سپس انتظار داشته باشیم فلسفه ورزشی محقق شود. آنگاه می‌توانیم به چگونگی آن و به انتظاراتی که از فلسفه ورزشی داریم بپردازیم. در ادامه گفتگوهای حلقه هم اندیشی فلسفی خوارزمی به سراغ شرایط فلسفه ورزشی رفته ایم، «آزادی» به عنوان یک مفهوم بنیادی طرح شد؛ انواع آن تحلیل و واکاوی گشت و از عوامل موثر در ایجاد آزادی فلسفی سخن به میان رفت.

|| در نشست قبل از چستی فلسفه ورزشی سخن گفتیم، قرار بر آن شد طبق پیشنهاد دکتر منصوریان الزامات و شرایط پیشینی فلسفه ورزشی را بررسی کنیم و بعد به سراغ چگونگی و انتظارات از فلسفه ورزشی برویم. از جمله قوانینی که با هم

جسمی داشته باشید، افراد خیلی سریع این محدودیت را درک می کنند و به آن واکنش نشان می دهند، آزادی حرکت یعنی امکان انتخاب مکان های مختلف؛ مسیرهای جدید، حرکت از شهری به شهر دیگر و کشوری به کشور دیگر و ... وقتی حرکت جسمانی محدود است بالتبع ذهن هم محدود می شود و آیا می شود این فرض را طرح کرد که محدودیت در تحرک و جنبش فردی و جمعی می تواند منجر به عدم تحرک ذهنی شود؟

سعید ضرغامی: باز منظر دیگر می توان ارتباط مفهومی با بهره گیری از بدن را مطرح کرد. اخم کردن یا روی گشاده و حالات دیگر صورت و لحن گفتاری تاثیر بسزایی در گفتگو دارند و آزادی جسمانی را طلب می کنند.

یزدان منصوریان: با دکتر ضرغامی درباره این واقعیت که «آزادی» نخستین شرط فلسفه ورزی است، کاملاً موافقم. هر چند تعریف آزادی مثل همهء مفاهیم بنیادین بسیار دشوار و دیرپا است و در این نشست مجال چندانی برایش نداریم، اما به عنوان مقدمه می توان گفت آزادی معمولاً در دو مقوله کلی طرح می شود: (۱) آزادی از ... (۲) آزادی برای ... بنابراین، آزادی از تعصب، آزادی از حسادت، آزادی از خشم و آزادی از بسیاری موانع دیگر از شرایط اساسی فلسفه ورزی است. در کنار آن ما به «آزادی برای ...» نیز نیاز داریم. مثل، آزادی برای گفتگو، آزادی برای مخالفت، آزادی برای تغییر و غیره.

یحیی قائدی: سوالی به ذهنم خطور کرد؛ آیا می شود آزادی مد نظر باشد، اما خردمندی رشد نکند؟ به بیانی دیگر آیا باید در کنار آزادی جسم و روان از آزادی فرهنگی و اجتماعی هم حرف زد، اینکه فرهنگ غنی تر می تواند آزادی خردورانه بیشتری در اختیار فرد قرار دهد؟ این تصمیم گیری های جامع درباره آزادی به عنوان شروط فلسفه ورزی ضروری به نظر می رسد.

یزدان منصوریان: معتقدم اوقاتی هم هست که موانع فرهنگی و اجتماعی سد آزادی خردورانه می شود. البته بی تردید هیچ دسته بندی مشخصی نمی تواند جامعیت مطلق داشته باشد و ما معمولاً نیازمند انواع دسته بندی ها هستیم تا هر کدام از یک بعد بتوانند بر موضوع نور بتابانند.

سعید ضرغامی: بیا بید برای روشن شدن مفهوم آزادی مثالهایی در نظر بگیریم. آزادی از ترس، آزادی از حسادت، آزادی از خشم و ... به نظرم باید از دوستان روان شناس برای گسترش این مصادیق کمک بگیریم و می توانیم مفهوم «شادی» ناشی از آزادی را

تحلیل و در شروط فلسفه ورزی طرح کنیم. یحیی قائدی: تحلیل احساس آزادی فردی به کمک ما می آید، گاهی اوقات سدی خارجی برای فلسفه ورزی افراد وجود ندارد اما احساس عدم امنیت و آزادی مانع فکر کردن و ورود به فرایند فلسفه ورزی می شود، در مطلبی می خواندم که میزان دزدی منازل در انگلستان چندین برابر ایران است اما احساس امنیت افراد حین خروج از منزل بسیار بیشتر از ایرانی هاست. سوالی که ایجاد می شود این است که احساس عدم آزادی برای ورود به گفتگوهای چالشی همچون سقف فشاری خودساخته بالای سر فرد است یا آن چه باید کرد؟

سعید ضرغامی: دغدغه اصلی من از طرح مفهوم «آزادی» عوامل روانی است. پرسش این است که در فرایند اندیشیدن چه فشارهایی ایجاد می شود و چگونه باید از آنها آزاد شد؟ در این باره گاه حتی عامل بیرونی برای ترسیدن نیست و فقط فرد از سوی حس درونی تهدید می شود و در نتیجه خود را محدود می کند.

یزدان منصوریان: شاید لازم باشد یک قدم به عقب بازگردیم. به این معنا که مثلاً در میان اندوه و شادی، کدامش می تواند در خدمت فلسفه باشد و کدامیک مانع آن؟ اگر بتوانیم با کمک روان شناسی چگونگی اثربخشی این عواطف را بشناسیم. در این صورت مواضع ما شفاف تر خواهند شد. مثلاً ترس مانع فلسفه ورزی و شجاعت مقوم آن است، یا باید دید اندوه و شادی چگونه با فلسفه ورزی ارتباط دارند.

یحیی قائدی: به زعم من هم مفهوم شادی و اندوه در فلسفه ورزی جایگاه مهمی دارد. اندوه حبس کننده انرژی و انگیزه حرکت است و شادی آزاد کننده آن. فرهنگ، خانواده، سنت ها و مناسک، در واقع چارچوب های عوامل اندوهناک یا شادی آفرین می توانند سد یا مانع یا عامل خردورزی شوند. مثلاً وقتی یکی از اقوام دور فوت می کند دچار این پرسش می شویم که آیا حتماً باید در مراسم سوگو شرکت کنیم؟ در حالی که ممکن است برای شادی های همون فرد چنین سوالی از خود نپرسیم. آزادی شرط اساسی آدم بودن است و آدمیت ما به این شرط وابسته است؛ آزادی را بگیرد چه خصلت انسانی باقی می ماند؟ من هم آزادی را شرط اصلی گفتگو می دانم که شرایطی دارد بیا بید آزادی را تعریف کنیم.

سعید ضرغامی: به طور خلاصه فکر می کنم تعریف سلبی آزادی: رهایی از امور نابخردمندانه و تعریف ایجابی آزادی: پایبندی به همه آن چیزی است که خردمندانه است. حالا خود خردمندی نیازمند تعریف است که باید به معنای تاریخی آن در تاریخ فلسفه رجوع کنیم؛ سقراط آن را با روشنی

ویژه ای تعریف کرد؛ ارسطو آن را با منطق سازمان دهی کرد و شیوه های خردمندی تا امروز منجر به رویکردها و روش های گوناگون مانند تحلیل، تفسیر، نمود شناسی، تحلیل گفتمان انتقادی، ساخت شکنی و مانند آن شده است. گرفتاری در تعصب و ترس و عدم خلاصی از آنها مانع زندگی خردمندانه است.

یحیی قائدی: با تعریف دکتر ضرغامی موافقم اما سوالی دارم؛ آیا خردمندی نسبی یا قانونمندی دارد؟ اگر قوانین خردمندانه نباشند چه اتفاقی می افتد؟ در ساحت فردی می توان حدود خردمندی را شفاف کرد در ساحت اجتماعی چطور؟ معیار برای وضع قانون بخردانه چیست؟ مثل نمونه سقراط و دادگاه او توسط قانون نابخردانه. آیا باید تن به این قوانین وضع شده برای تحدید آزادی داد؟

یزدان منصوریان: دکتر ضرغامی برای تعریف آزادی از مفهوم خردمندی کمک گرفتند و دکتر قائدی از مفهوم قانون. اجازه بدهید من از «اخلاق» کمک بگیرم. به این معنا که آزادی یعنی من اجازه داشته باشم در چارچوب اخلاق خودم باشم. در نتیجه قید محدود کننده اخلاق باشد. مثلاً زمانی که من تشنه ام اجازه داشته باشم آب بخورم، اما نه اینکه آب را بزدم و بخورم.

یحیی قائدی: باز همان مشکل معیار پایبندی به قانون اخلاقی سر جایش هست، مثلاً من از شما می دزدم و با آن پول یک مغازه راه می اندازم و بعد قانون می گوید شما باید از مغازه من خرید کنی و در ازای کالا پول بپرداز. آیا قانون اخلاقی است؟

یزدان منصوریان: به نظرم اخلاق به معنای عام و جهان شمول آن جایگاه والاتری از قانون اجتماعی دارد. شاید به همین دلیل است که مارتین لوتر کینگ می گوید ما موظفیم از قانونی که اخلاقی نیست سرپیچی کنیم. مثلاً روزگاری برده داری در امریکا قانونی بود، اما اخلاقی نبود و مخالفان برده داری آن را نقض کردند تا روزی که قوانین امریکا در این زمینه تغییر کرد. بنابراین، در این بحث ما سه متغیر داریم: خرد، قانون، اخلاق و به نظرم در این میان اخلاقی جایگاه بالاتری دارد.

یحیی قائدی: این خرد است که تشخیص می دهد چه چیزی اخلاقی است و چه چیزی نیست. اخلاق به معیاری برای تشخیص نیاز دارد که این معیار تمیز سره از ناسره، خرد است.

سعید ضرغامی: اندیشه هایی که در تاریخ فلسفه طرح شده اند گاه چنین اند. برای نمونه کانت جنبه سلبی آزادی را با

ایده آزادی انسان از وضعیت طبیعی طرح می کند و در معنای ایجابی پایبندی به قانون اخلاقی را آزادی می داند. اما همانطور که دکتر قائدی اشاره کردند لازم است معنای خردمندی را بسیار وسیع تر از اخلاق طرح کرد، وقتی تعریف اخلاق روشن نباشد به راحتی می توان آن را به مولفه های ساده و سلیقه ای تقلیل داد و از آن سو استفاده کرد. درباره سقراط نیز او به معنای راستین قانون وفادار بود نه محتوای قانونی خاص. او پایبندی خردمندانه به مفهوم قانون داشت. بدین ترتیب دوباره می توان پرسید: پایبندی به اخلاق یا پایبندی به خرد؟ من مدافع پایبندی به خرد در معنای تحول تاریخی آن هستم و نه خردمندی محدود به منطق ارسطویی. امروزه راه های مختلف خردمندی مطرح است؛ مثلاً هرمنوتیک دو تفسیر مختلف را به عنوان راه حل های یک مساله طرح می کند که هر دو می توانند درست باشند، دو راه متفاوت اما خردمندانه.

یحیی قائدی: دکتر ضرغامی شما معتقد هستید آزادی انقدر وسیع تعریف می شود که تعداد زیادی رخداد، اعمال و روش در آن می گنجد؟ تعریف کلاسیک آزادی می گوید انقدر آزادی تا مخل آزادی دیگران نباشی. این مفهوم اخلاق اگر توسعه پیدا کند چه باید کرد؟ اگر کسی حریم خود را با خانه من، محله من، شهر من، کشور من و دنیای من آغاز کرد چگونه باید بدون تجاوز به حریمی که از پشت خانه او شروع می شود آزادی را معنا کرد؟ افرادی که فرم ها و مدل زندگی دیگران را بر نمی تابند چگونه وارد فرایند آزاد فلسفه ورزی با دیگری می شوند؟ قانون برای این افراد حد نهایی دارد؟

سعید ضرغامی: آزادی در نهایت وابسته به تاریخ و زبان است. فرض کنیم باز گردیم به سه هزار سال پیش و بخواهیم درباره فلسفین و چستی آن صحبت کنیم. در این حالت واژه ها، اصطلاحات و روش های ما بسیار محدود می شوند، زبان و فهم تاریخی مفهوم «آزادی» در فلسفه ورزی را محدود می کنند.

یزدان منصوریان: بله اگر از این منظر که اخلاق فضیلت گرا با خردمندی سنجیده می شود به این مفاهیم بنگریم حق با شماست و آنگاه «خرد» می تواند در صدر این فهرست بنشیند. اما فراموش نکنیم که اگر بخواهیم مدام به تعریف مفاهیم بپردازیم با دور هرمنوتیکی بی پایانی مواجه می شویم و از ادامه بحث باز می مانیم.

یحیی قائدی: تعریف و لزوم آزادی به عنوان شرط نخستین فلسفه ورزی را در اینجا متوقف می کنیم و به شروط دیگر می پردازیم.

ادامه دارد...