



منادی نسخه اسلام آناتولی مروری بر آرا و اندیشه های فتح الله گولن

هیچ دینی بیش از یک تمدن پدید نمی آورد
باید اصول تمدن اسلامی را باز یابیم

گفتگوی تفصیلی مهر با سید حسین نصر

آیا فلسفه ورزی بدون مسئله مندی ممکن است؟

گزارش تحلیلی اندیشه مهر

نقض دموکراسی توسط سرمایه سالاری

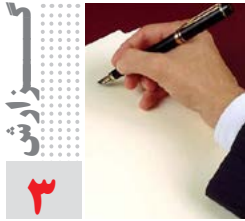
گفتگو با مترجم کتاب بهای ناب ابری

بایستگی نگارش فلسفه به زبان فارسی سره

گفتگو با داریوش درویشی

فهرست مطالب

- ۴ بحران در ذات فرهنگ مدرن / گزارش نشست «آمالاتی بر حادثه نیس فرانسه
- ۶ ذیل تئوری ترکیب سنت و مدرن زندگی می کنیم / گفتاری از عطاءالله بیگدلی
- ۷ معرفت دینی در عصر ما دچار انسداد است / گزارش نشست «نقد نظریه ابتنا»
- ۹ تنها دورهای که بشر خدا را کنار گذاشت / گفتاری از محمد رجیبی دوانی
- ۱۰ مروری بر آرا و اندیشه های فتح الله گون / گزارش تحلیلی اندیشه مهر
- ۱۲ افزایش بی رویه دانشگاه ها محصول تجاری سازی است / گفتاری از عباس کاظمی
- ۱۳ گزارش نشست «قرآن؛ کلام خدا یا رویای نبی»
- ۱۵ آیا فلسفه‌پوزری بدون مسئله‌مندی ممکن است؟ / گزارش تحلیلی اندیشه مهر
- ۱۶ خطر صهیونیسم برای اسلام و مسیحیت / سخنرانی منتشر شده امام موسی صدر
- ۱۹ آشنایی با جامعه المصطفی گرگان؛ مرکز آموزشی ویژه اهل سنت



گزارش
۳

- ۲۱ وهابیت یک شیوه زیست است / گفتگو با سیدجواد میری
- ۲۲ آیت الله هاشم آملی؛ گوهری گمشده / گفتگو با یاسر عسگری
- ۲۵ وهابیت، سختی با اهل سنت ندارد / گفتگو با علمای اهل سنت
- ۲۷ بی‌حجابی با حقوق افراد جامعه در تزامن است / گفتگو با آیت پیمان
- ۲۸ مسائل علوم انسانی ماهیت چند بعدی یافته است / گفتگو با استوارت سیم، فیلسوف انگلیسی
- ۲۹ بایستگی نگارش فلسفه به زبان فارسی سره / گفتگو با داریوش درویشی
- ۳۱ باید اصول تمدن اسلامی را باز یابیم / گفتگوی تفصیلی مهر با سیدحسین نصر
- ۳۳ نقش خواجه نصیر در فلسفی کردن کلام شیعی / گفتگو با یار علی کردفیروزجانی
- ۳۴ نقض دموکراسی توسط سرمایه سالاری / گفتگو با اسماعیل رئیسی، مترجم کتاب بهای نابرابری



گفتگو
۲۰

- ۳۸ ویژگی ذهن فلسفی / یادداشتی از یحیی یثربی
- ۳۹ خاستگاه عرفان و تصوف / یادداشتی از عبدالحسین خسروپناه
- ۴۰ جامعه مصری؛ فرهنگ گلوله و جنگ / بازخوانی خشونت آمریکایی بودریار
- ۴۲ چرا شیعه بنیادگرا نمیشود؟ / یادداشتی از حسن انصاری
- ۴۳ نگاه سوفسطایی روشنفکران / یادداشتی از داوود مهدوی زادگان



یادداشت
۳۷

- ۴۵ کتاب «هابرماس و تعلیم و تربیت»
- ۴۵ کتاب «متافیریک؛ نظام بنا» اثر هگل
- ۴۶ «ناگفته ها و اسرار زندگی شهید آیت الله سید محمدباقر صدر»
- ۴۷ «نسبت دین با علم و فناوری» اثری از آیت الله میرباقری



تازه های کتاب
۴۴

- ۴۹ تفاوت عقل پراگماتیستی با عقلانیت ارسطویی / هم اندیشی فلسفی (۳)



شناسنامه مجله

مدیر مسئول: علی عسگری

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

دبیر تحریریه: محمدالیاس قنبری

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

مدیر هنری: محبوبه عزیززی

شماره تماس: ۴۳۰۵۱۳۸۰

پست الکترونیک: religion@mehrdad.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



من در حادثه «نیس» مرگ انسان را می بینم / بحران در ذات فرهنگ مدرن

بیژن عبدالکریمی در نشست «تاملاتی بر حادثه نیس فرانسه» که در سالن حکمت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد، در ابتدای سخنان خود با اشاره به اینکه حوادثی مانند نیس را نباید منقطع از حوادث دیگر مانند بمبگذاری های اخیر فرانسه و دیگر نقاط جهان دانست، گفت: اینگونه حرکات به هیچ وجه بی ارتباط با هم نیستند، اما سوال اینجاست که در جهان چه اتفاقی دارد می افتد، این حوادث را چگونه باید فهم کرد؟ وقتی به جنایت نیس توجه می کنیم و تنوع کشته شدگان را می بینیم این سوال پیش می آید که چه عواملی به این مساله دامن می زنند.

تفکر فراتر رفتن از فهم متعارف است

عبدالکریمی گفت: آیا صرف محکومیت اخلاقی تنها موضوع گیری است که ما می توانیم داشته باشیم، یا اینکه اینگونه حرکات پیام ها و پیامدهایی دارد؟ تفکر آنجایی آغاز می شود که به فراتر از فهم متعارف برود. معمولاً فهم متعارف یک نوع گمراهی ایجاد می کند که ما فکر می کنیم مساله را فهمیده ایم و در واقع آن را ساده سازی کرده ایم. معلوم است که این کارها، کار یکی از اسلام گرایان بوده است و اگر تنها به این بسنده کنیم در واقع این یک نوع ساده سازی پدیده است.

عبدالکریمی در ادامه با بیان تحلیل های موجود از این حادثه افزود: آنجا که ما به فضای عمومی تن می دهیم، پدیده ها را از دست داده ایم و نتوانسته ایم آنها را فهم کنیم. تحلیلی دیگر می گفت که محمد بوهلال در حالت مستی دست به این اقدام زده است. همانطور که گفتیم این ساده سازی قضیه است. چرا که مستی در همه قرون گذشته وجود داشته و هیچ کس با مستی اینگونه جنایتی نمی کرده، برخی دیگر گفته اند این یک واکنش روانی و روانشناسانه است و ...

تورور بیسم؛ یک مساله تمدنی و جهانی

این استاد دانشگاه در ادامه گفت: زمانی که این حوادث در سطح جامعه رخ می دهد، بحث جامعه شناسانه پیش می آید اما زمانی که فراتر از جامعه و در سطح جهانی مطرح می شود دیگر آنها نه جامعه شناسانه و نه روانشناسانه بلکه یک مساله تمدنی و جهانی است و باید به شیوه دیگری به آن نگریست. عبدالکریمی تاکید کرد: در تحلیل ها گفته می شود که میل به بهشت و دنیای آخرت و اعتقادات اسلامی منجر به اینگونه حوادث شده است، اما وقتی راجع به این پدیده فکر می کنیم به این سوال می رسیم که چرا در طول تاریخ اسلام اینگونه جنایت ها رخ نمی داده است؟ منظورم این نیست که در طول تاریخ قتل و جنایت صورت نگرفته اما به این معنی است که به شیوه کنونی رخ نمی داده است.

بیشتر قربانیان خشونت ها مسلمانان اند

وی ادامه داد: چرا در مواجهه مسلمانان با کفار در صدر اسلام و در تاریخ این چنین مواردی وجود نداشت؟ چرا بسیاری از مسلمانان این حرکت را محکوم کردند؟ چرا بیشتر قربانیان این حرکت کور خود مسلمانان بودند؟ از زمان پیدایی داعش، بیشترین کشته شدگان از مسلمانان بوده است. این نشان می دهد نمی توان گفت ریشه این

جنایت ها در خود اسلام است و حتی خیلی از مبارزان داعش غیرمسلمان و پیرو ادیان دیگر هستند. عبدالکریمی افزود: افرادی اینگونه تحلیل می کنند و می گویند این اسلام است که این وضعیت را به وجود می آورد؛ این تحلیل قابل فهم است که یک جوان از شرایط موجود ناراضی بوده و اینگونه تحلیل را بیان کند اما ما را به تحلیل درستی نمی رساند.

وی در ادامه گفت: برخی تحلیل ها می گویند که این پدیده کار تروریست هاست در حالی که تروریسم به معنای این است که یک نیروی سیاسی برای بهره گیری سیاسی و استفاده از قدرت و دستیابی به آن از خشونت استفاده می کند. من اعتقاد می دارم که این فرد چهره سیاسی داشته و یا تروریست باشد. ممکن است برخی جریان های سیاسی مانند راست گرایان از آن استفاده سیاسی کنند و علیه مهاجرت به اروپا از آن استفاده کنند اما به نظر من این فرد سیاسی نیست.

این استاد دانشگاه گفت: در این جهان رسانه ای و انسان رسانه ای، زیست انسان و فهم آن تحت تاثیر رسانه است و تروریسم هم گفتمان رسانه ای است و به تعبیر من یک فضای پوپولیستی است. کار متفکر و روشنفکر مبارزه با ساده سازی و عوامیت است. به نظر می رسد که این پدیده پیچیده تر از آن است که با این تحلیل ها بتوان آن را فهم کرد.

بحران در ذات فرهنگ مدرن

وی افزود: من برای فهم این پدیده از اصطلاح بحران در ذات فرهنگ استفاده می کنم. مراد من این نیست که بعضی از این فرهنگ ها دارای بحران هستند بلکه ذات فرهنگ دارای بحران است. فرهنگ مدرن در ذات خودش یک بحران فرهنگی دارد. ما در روزگاری زندگی می کنیم که با مرگ فرهنگ مواجهیم. در روزگار ما فرهنگی که خواهان رشد و تعالی انسان است، مرده است لذا فرهنگ مدرن ذاتاً به دور از تعالی و رشد برای انسان است.

با ظهور مدرنیته رابطه انسان با میراث تاریخی خودش قطع شد

عبدالکریمی در ادامه تشریح کرد: انسان گذشته یک سنت، فرهنگ و میراث تاریخی، فرهنگی داشت و انسان در آن ساخته می شد. فرهنگ شرط نحوه تحقق انسان است با ظهور مدرنیته رابطه انسان با میراث تاریخی خودش قطع شد. با ظهور فرهنگ مدرن و انقطاع انسان از سنت و میراث تاریخی خود فرهنگ مدرن ظهور پیدا کرد که مختصات و ویژگی هایی دارد که با تمام فرهنگ های گذشته بی ارتباط است. در این فرهنگ انسان بی خانمان است و چهره وحشتناکی از آن ظهور می کند.

جهان امروز خالی از معناست

وی در ادامه گفت: من در چهره محمد بوهلال، مرگ انسان را می بینم؛ گویی ذات انسان در خطر است. فرهنگ جدید شکل خاصی از عقلانیت ابزاری است که گویی جهان منبعی برای بهره برداری از انسان است. انسان امروز یک انسان مصرف گراست و دارای هیچ آرمانی که انسان در تحول درونی خود جستجو کند، نیست. این جهان، جهانی خالی از معناست. وقتی جهان تهی از معنا شده، انسان نیز تهی و بی درون می شود و این انسان هیچ تعهدی به طبیعت و دیگری ندارد.

عبدالکریمی افزود: حال تصور کنید که در جامعه اروپایی انسان های مهاجری داریم که هیچ وابسته فرهنگی به آن جامعه ندارند و درون خودشان عقده های فراوان هم دارند و همچنین دارای هیچ فرهنگ گذشته ای هم نیستند و تعلق خاطری به فرهنگ گذشته خود ندارند. مهاجرین امروزی نه در مأوای سنت تونس، آفریقای و ... زندگی می کنند و نه در مأوای عقل مدرن کانتی، دکارتی و ... زیست می کنند و هیچ کدام از آنها در آن پدیدار نمی شود. گویی انسان امروز در جایی نامعلوم به زمین پرتاب شده که نه آغاز و ماوای آن معلوم است و نه پایان و انجام آن.

انسان امروز، شبه انسان است

استاد فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی با تاکید بر اینکه این انسان را دیگر نمی توان انسان نامید گفت: این انسان، شبه انسان است. این انسان وقتی می خواهد مناسبات خودش را با دیگران معلوم کند، از چنین خشونت هایی استفاده می کند و دلیل آن این است که به جایی تعلق ندارد. امروز نوعی بی میلی در اکثریت بشر به فعالیت های فرهنگی وجود دارد. باید گفت انسان امروز بی آینده شده است یعنی انسان امروز هم از گذشته خودش بریده شده و هم اینکه اتوپییایی ندارد. در گذشته مذهب می گفت چگونه باید زندگی کند و یا در قرون ۱۸ و ۱۹ ایدئولوژی های آن زمان می گفتند که چگونه با ناپسانمانی ها برخورد کند. اما در روزگار پسامدرن، مذهب به واسطه عقل روشنگری به زیر سوال رفت و ایمان مسیحی متزلزل شد و ایدئولوژی ها آمدند، در قرن ۱۹ بشر آرمان هایی داشت، اما بشر روزگار مدرن نه به مذهب و نه به ایدئولوژی های گذشته اعتقاد دارد.

وی افزود: جهان ما به دلیل عدم ارزش های متعالی به جهانی زجر آور تبدیل شده است، ریشه تدروسی هایی همچون بمب گذاری ها را باید در اینگونه مسائل جستجو کرد. به نظر من جهان برای محمد بوهلال زجر آور شده است، چرا که او فاقد هر گونه نظام ارزشی است. باید گفت در هیچ دوره ای همچون امروز بشر بدون آینده نبوده است، لذا افق برای او بسیار تنگ است و این افق تنگ گاهی عرصه را چنان برای او غیرقابل تحمل می کند که دست به جنایت های این چنینی می زند.

در جهان کنونی مرجعیتی برای ارزش ها وجود ندارد

عبدالکریمی گفت: در جهان کنونی مرجعیتی برای ارزش ها وجود ندارد و هر گونه سلسله مراتب ارزشی از بین رفته و همه هم سطح شده اند. در چنین شرایطی است که هیچ گونه مرجعی برای ارزش ها نداریم. انسان بی آینده و بی اتوپیا، بی معناست و تنها مصرف گرایی مساله اوست. اگر

بعدی باید حد وسطی را پیدا می کرد تا بین فرهنگ ها سازگاری ایجاد نمایند که به نظر می رسد، این سیاست هم شکست خورد. آنها به این نتیجه رسیدند که فرهنگ های مختلف اصالت دارند و فرهنگ غالب و مرجعی وجود ندارد و ما باید فضایی ایجاد کنیم که فرهنگ ها به بالندگی برسند.

تنوع فرهنگی در اروپا و آمریکا شکست خورد

وی افزود: به نظر من تنوع فرهنگی در اروپا و آمریکا شکست خورد و ما شاهد اینگونه حرکت های تند هستیم و به دنبال آن خالهایی که ایجاد شده است این حرکات را می بینیم، اما اینجا این سوال پیش می آید که ما باید چه کنیم؟ الان در اروپا وضعیت به گونه ای شده است که راست های تندرو زمانی هیچ کسی حرف شان را گوش نمی داد گوش شنوا دارند یا فردی مانند ترامپ با صحبت های ضدنژادی جامعه را به سمت خود می کشاند و جامعه شاید به سمت نژادپرستی و یا اصالت دادن به نژاد و غیره حرکت می کند یعنی دچار یک تضاد و کشمکش درونی شده است.

میری افزود: ما زمانی که درباره اروپا سخن می گوئیم مساله نژاد را نباید از معادلات فکری خودمان حذف کنیم. شاید در ایران و ترکیه بحث نژاد مهم نباشد. اما به نظرم در اروپا این مساله مهم است. گیدنز در سال های اخیر مطالعه ای بر روی برخی جوامع اروپا انجام داده بود وقتی به نتایج آن نگاه می کنید می بینید که بدترین وضعیت را مسلمانان در اروپا دارند. یعنی مساله نژاد را به عنوان متغیری که بسیار مهم است و تاثیر عمیقی در معادلات اجتماعی دارد باید در نظر گرفت و این باز خورد زیادی بر جمعیت کثیری از مهاجران داشته است. تا جایی که برای بهتر زیستن باید از یکسری خصوصیات و مشخصه ها برخوردار بود.

وی در ادامه گفت: آیا این حرکت هایی که برخی مسلمانان در اروپا انجام می دهند خارج از بحث تشکیلاتی آنهاست؟ به نظر من یکی از دلایل آن این است که بسیاری از افرادی که به این حرکت ها می پیوندند، بنیان های دینی آنچنانی ندارند. اسلامی که این افراد از آن صحبت می کنند یک گفتمان سنتی است و به نظر می رسد جامعه میزبان هنوز این افراد را قبول نکرده است. شاید اتفاقاتی که در جامعه اروپایی می بینیم فقط زاییده این نباشد که مسلمانان یا مهاجران دیگر نتوانستند خودشان را با فرهنگ آنجا تطبیق بدهند، بلکه شاید جامعه میزبان هم توانسته که آنها را در خود هضم و خود را برای پذیرش آنها آماده کند.

طی آن پروژه سکولاریسم تعریف می شود. در ایران اتفاقی که منجر به تغییر ایده آلهای می شد این بود که دین به عرصه بومی برگشته است. دو الگو در جهان اسلام شکل گرفت که یکی نمونه های انتحاری بودند و دیگری نمونه هایی است که دیانت را همراه با معنا و عقلانیت می خواستند در دنیا پایه گذاری کنند.

میری ادامه داد: این دو گفتمان که یکی منجر به تندروی هایی مانند طالبانسیسم و ... شد و دیگری می خواست بین عقل و دین را آشتی دهد، یکی هدفش گرفتن قدرت سیاسی و شاید یک دولت مرکزی بود اما در دیگری هدف چیز دیگری بود. در نگاه افراد از گروه اول، هستی یک بسته خیر و شر است و آنها نیروهای خیری هستند که رسالت دارند شر را از بین ببرند. به نظر می رسد که بسیاری از حرکات هایی مانند طالبان، بوکوحرام و داعش که امروزه رخ می دهد و افرادی که به آنها گرویده می شوند در مقطعی دوره هایی در افغانستان دیده باشند و بعد به کل دنیا رفته باشند.

وی افزود: بسیاری از افرادی که برای مبارزه با شوروی به افغانستان رفته بودند کم کم وارد بقیه جاهای دنیا مانند اروپا و آمریکا می شوند که من شخصا در سوئد و انگلستان آنها را می دیدم و به دلیل اینکه عربی را هم خوب بلد بودند آرام آرام به شیخ یا مرجع برای خیلی از افراد جوانتر تبدیل می شدند. به نظر می رسد این نوع از مسلمانان که نسل دوم و سوم مهاجران در اروپا بودند را می توان اساسا با اسلام حکمی و سنتی ناآشنا دانست و اتفاقا با اسلامی آشنا بودند که خشونت گرا بود.

عضو پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در ادامه گفت: کتابی به نام مدیریت توحش نوشته ای بکر ناجی وجود دارد که در آن صحبت از توحش می شود و جالب است کارهای داعش را توحش نمی دانند، بلکه می گویند این وضعیت جهان مدرن است که وضعیت کنونی را یک وضعیت توحش می داند و می گویند ما چگونه باید از این وضعیت بیرون بیاییم. چرا که زمانی زندگی معنادار می شود که قوانین الهی را بتوانیم پیاده کنیم و زمانی که نتوانیم، زندگی خالی و بی معنا می شود و آن را توحش می نامند. اما اتفاق فرانسه را از چند بعد می توان بررسی کرد یک نگاه رویکردهایی است که نسبت به مهاجرت وجود دارد.

میری در ادامه با اشاره به رویکردهای اروپاییان به مهاجرت گفت: در اوایل به خاطر نیاز به نیروی کار در اروپا و آمریکا آنها به این فکر بودند که باید افراد را در فرهنگ خود استحاله کنند. اما سیاست گذاری های

این مصرف گرایی ارضا نشود، توده ها طغیان می کنند که امروز می بینیم به یک نقطه بحرانی رسیده است. مدرنیته به دلیل بی بنیاد بودن ارزش در آن نتوانسته است، هیچ جایگزینی برای انسان گذشته و ارزش های آن بیابد. فرهنگ دوره جدید مبتنی بر لذت است و معتقدم تفاوت ذاتی با فرهنگ قدیم دارد.

حادثه نیس را نمی توان به مسائل سیاسی تقلیل داد

وی افزود: حادثه نیس را نمی توان با مسائل سیاسی و نظامی حل کرد و این پدیده قابل تقلیل دادن به مساله سیاسی نیست چرا که تقلیل دادن مساله تمدنی به یک مساله سیاسی در واقع فهمیدن آن مساله است. این مسائل ریشه در بی معنی بودن جهان کنونی دارد که یک ریشه آن به این برمی گردد که در جهان امروزی معانی متفاوتی از بین رفته است. در واقع جهانی کنونی جهان بی متفاوتی شده است. بشر در گذشته توسط و با اتکا به متفاوتی برای خودش یک نوع امنیت ایجاد می کرد. به اعتبار دیگر همه پایگاه های تتولوژیک و متفاوتی در دنیای کنونی از بین رفته است و بشر بی معنی شده است در صورتی که در دنیای گذشته متفاوتی و تتولوژی به زندگی بشر معنا می بخشید.

بی بنیاد شدن اخلاق با ظهور دنیای مدرن

عبدالکریمی در ادامه گفت: بی متفاوتی شدن جهان کنونی شرایطی است که می توان در آن محمد بوهلال را فهم کرد. در واقع با فروپاشی نظام های متفاوتی بشر امنیت خودش را از دست داد، به تعبیر نیچه در جهانی که جهان مرگ خداست، حقیقت از دست می رود. با ظهور دنیای مدرن، بی بنیاد شدن اخلاق را نیز به دنبال داریم. بشر همواره برای زیست اخلاقی، توجیه داشت که متکی بر متفاوتی یا تتولوژی بود اما در دوران مدرن که متفاوتی از بین رفت پایه های اخلاق متزلزل شد و بشر امروز می گویند چرا باید اخلاقی زندگی کند؟

وی در پایان یادآور شد: مرگ خدا در دنیای مدرن به معنای مرگ مطلق است و مرگ مطلق به معنای مرگ اخلاق و مرگ اخلاق به معنای مرگ انسان است. من از حوادث نیس، مرگ انسان را می بینم. آنچه که امروز در روی کره زمین راه می رود کمتر انسان است.

جامعه اروپایی نتوانست مسلمانان مهاجر را در فرهنگ خود هضم کند

سیدجواد میری، عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در نشست «تأملاتی بر حادثه نیس فرانسه» که روز گذشته در سالن حکمت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد، در ابتدای سخنانش با اشاره به اینکه هر اتفاقی که می افتد بستر و تاریخچه ای دارد، گفت: دنیای مدرن فضایی در جهان ایجاد کرد که در اوایل قرن ۱۸ و ۱۹ مسابقه ای بین ایدئولوژی ها آغاز شد و جهان و انسان را در قالب های مسلط آن زمان یعنی سوسیالیسم یا لیبرالیسم تعریف می کردند. حالا به نگاهی در این وضعیت تغییری ایجاد شد.

وی افزود: سوال این است که حرکت های انتحاری که در جهان ایجاد شد در چه وضعیتی شروع شده است؟ اشغال افغانستان توسط شوروی نقطه عطفی در ایجاد و بازتولید این حرکت ها بود و به یمن جهانی شدن، این الگوهای خشونت آفرین در دنیا، جهانی شد. همزمان با اشغال افغانستان، اتفاقی هم در ایران رخ داد و انقلاب اسلامی به پیروزی رسید. برخی ها می گفتند که جوامع باید سیر تحول مشخصی سیر کند که به جهان مدرن برسند که



یک استاد دانشگاه:

وضع تمدنی ما بی بنیاد است/ذیل تئوری ترکیب سنت ومدرن زندگی می کنیم



عطاءالله بیگلری، استاد دانشگاه گفت: ۱۵۰ سال است که ما داریم بین دین و مدرنیته جمع می کنیم و ذیل تئوری ترکیب زندگی می کنیم. چنین وضعیت های تمدنی را اصطلاحاً وضعیت بی بنیاد می گویند.

دهمین دوره تربیتی آموزشی منادیان حکمت همچون سنوات گذشته با حضور طلاب و دانشجویان فعال فرهنگی سراسر کشور از ۲۵ تیر الی ۲۱ تیرماه در استان مازندران با بهره گیری از اساتید صاحب نظر ملی و منطقه ای در حال برگزاری است.

در روز دوم دوره عطاءالله بیگلری، استاد دانشگاه و فارغ التحصیل فقه و حقوق دانشگاه امام صادق (ع) مبحث «تاریخ تمدن» را ارائه کردند، در ادامه جلسات ابوترابی، کارشناس فرهنگی با موضوع «ضرورت غرب شناسی» با دانش پژوهان علاقه مند به گفتگو پرداخت و در نهایت با سخنرانی حجت الاسلام ترابی نسب مسئول قرارگاه علویون استان مازندران روز دوم دوره به پایان رسید.

عطاءالله بیگلری در مورد چرایی سبک زندگی امروز جامعه ایران گفت: شماها که دغدغه انقلاب اسلامی دارید خوب است که به این فکر کنید که چرا ما داریم این طور زندگی می کنیم؟ چرا صورت دیگری از حیات نداریم؟ چرا تمدن به یک شکل دیگری نداریم؟ چه شده که از یک وضعیت تمدنی به یک وضعیت تمدنی دیگر گذار کردیم؟ چرا ما ناکارآمدیم؟ چرا ما بحران زده ایم؟ دیدن آمارها به شما به کمک می کند که وضعیت بحران زده ایران را بهتر ببینید؟ سی سال دیگر همین طور ادامه دهیم این جنگل ها همه از بین رفته، در شهرها همه مان از آلودگی خفه می شویم، نمی خواهیم فکر کنیم که چرا این طور زندگی می کنیم، هنوز به شکل ابلهانه ای فکر می کنیم که با کار کارشناسی می توان این مسائل و مشکلات را حل کرد که نمی فهمیم که کار از یک جای مهم تری خراب است.

این استاد دانشگاه با بیان اینکه «چرا ما ایرانی ها این جور زندگی کردن را پذیرفتیم»، اظهار داشت: طبق آمارهای رسمی برخی از دانشجویان ما ۸ ساعت با فضای مجازی کار می کنند. سبک تمدنی ما ۱۵۰ تا ۲۰۰ سال قبل، یک چیز دیگری بوده است. سبک زندگی قبلی ما یک سابقه ۱۰۰۰ ساله دارد. تمدنی که با همه نواقضش مبتنی

این بحران ۲۰۰ ساله خارج شد، گفت: وضعیت ایران راه حلی ندارد الا اینکه بنیادها را عوض کنیم، یعنی مردم ایران فقط در یک صورت از این وضعیت مذبذب می توانند خارج شوند، اینکه تصمیم بگیرند بر اساس یک بنیاد زندگی کنند یا دینی یا مدرن.

این کارشناس غرب شناسی در ادامه افزود: وضعیت اجتماعی ایران به گونه ای است که ما یک جامعه مذبذب زله ای داریم که تحت تأثیر نیروهای متعددی قرار داد، یکی گرایش های مدرن، یکی هم گرایش های دینی است که هر دو قوی هستند و یک ضلع کوچک تر هم گرایش های ایرانی هستند. اگر یکی از این گرایش ها خیلی قوی تر از بقیه بود خیلی از مشکلات مملکت حل می شد.

بیگلری در مورد چرایی مصرف کننده بودن جامعه ایرانی گفت: انسان ایرانی چون بنیادش نسبت به طبیعت، مدرن نیست نمی تواند تکنولوژی بسازد و چون نمی تواند هم از تکنولوژی استفاده نکند چون یک انسان سنتی نیست در نتیجه مصرف کننده می شود.

در ادامه جلسات، مهندس ابوترابی با موضوع «ضرورت غرب شناسی» با دانش پژوهان علاقه مند به گفتگو پرداخت.

ابوترابی با بیان چرایی مطالعه تاریخ تمدن گفت: بعضی ها بر این نظرند که ما اسلام را بشناسیم و ضدش می شود غرب. تخرّف آشیاء به اُشْدادها. بعضی دیگر بر این نظرند که به منظور مقابله با غرب و در جنگ نرم باید غرب را بشناسیم، یعنی غرب شناسی به مثابه دشمن شناسی.

وی در ادامه گفت: غربی ها بر این نگاه هستند که جوامع بشری در حال رشد هستند و انسان امروزی بر قله تاریخ قرار دارد که به این اصل تکامل و پیشرفت می گویند. نگاه خطی به تاریخ دارند و معتقدند تمدن ها همیشه در حال رشد و بهینه شدن اند ولی نگاه دیگری هم به تاریخ داریم که به نگاه دوره ای معروف است. نگاه دوره ای به تمدن معتقد است هر تمدنی صعود و افول دارد.

وی در پایان گفت: امروز غرب خودش را بر قله تاریخ می داند و ما با مطالعه تاریخ تمدن می توانیم خیلی از مباحثی که امروز غرب بر آن مسلط شده است را از روی این دو نگاه به تمدن احصاء کنیم.

می کنیم. اگر قصد تحصیل علم دارید در نظام غربی تنها نهاد موجود یونیورسیتی و دانشگاه است. در جهان قدیم و دوره صفویه برای تحصیل علم باید به حوزه مراجعه می شد. در غرب چه الهیات بخوانی چه ریاضیات، باید به هاروارد بروی. در دوران صفویه هم برای تحصیل ریاضیات باید بروی حوزه. چرا؟ چون در هر دو تمدن یک بنیاد حاکم است و بی بنیادی نداریم.

وی در مورد وضعیت بی بنیاد حاکم در جامعه امروز ایران گفت: حالا شما می خواهید در ایران امروزی درس بخوانید، ۳ دسته نهاد داریم یکی حوزه علمیه، یکی دانشگاه و سومی هم نهادهای تربیتی مثل دانشگاه امام صادق.

بیگلری در ادامه افزود: این بی بنیادی به مفاهیم هم سرایت می کند. علم در ایران چه معنی می دهد؟ در غرب منظور از علم ساینس است و تکلیف معلوم است. ولی در ایران واقعاً مشخص نیست که منظور از علم چیست؟ شما می خواهید در این وضعیت بحران اجتماعی چه کنید؟ این کارشناس حوزه علوم انسانی با بیان این مسئله که «وضعیت اجتماعی ایران تصمیم بر زیست مبتنی بر یک بنیاد ندارند» گفت: تشمت اجتماعی در آن بیش از حدی است که قابل مدیریت باشد. در جهان بی بنیاد امکان حل مسئله وجود ندارد. چون این مسئله نیست، بحران است.

وی در ادامه با بیان اینکه «مشکل جامعه ایران این است که طرفین دعوی دین و مدرنیته با هم بالانس هستند». افزود: ۱۰ درصد پیرو مدرنیته و ۱۰ درصد هم متدین ناب داریم، بین این دو گروه عمده افراد تربیتی اند، به همین دلیل هیچ کاری نمی شود کرد دستش بزنی خراب شده است.

بیگلری با بیان اینکه چگونه می توان از

بر نگاه دینی شکل گرفته بود. وی گفت: نگاه تمدنی یعنی زود بتوانید از ظاهرهای تمدنی به باطن تفکری برسیم، کل نگر بودن و نظام مند بودن پدیده ها را بفهمیم.

عطاءالله بیگلری در مورد چرایی افول تمدن سنتی ایران اظهار داشت: در حدود صد و پنجاه سال پیش با اروپا و پیشرفت های آن ها آشنا شدیم از آن طرف شکست هایی که ما در جنگ های متعدد روسیه خورده بودیم، اندیشمندان ما به این فکر می کردند که چرا ما افول کرده ایم. این اندیشمندان در ۳ گروه ما را فراخواندند.

وی در ادامه افزود: گروه اول متدینین و مراجع تقلید بودند که اقلیت هم بودند، معتقد بودند باید به نگاه الهی و اسلام ناب بازگردیم. گروه دیگر می گفتند تمدن دینی تمام شده و ما کاملاً غربی باید زندگی کنیم، این ها هم اقلیت بودند. باقی اندیشمندان آن زمان بر این باور بودند که ما باید تربیتی زندگی کنیم، بر این بودند که بدی های جهان سنتی و مدرن را دور بریزیم و در عین حال از خوبی های هر دو استفاده کنیم و بهترین تمدن جهان را می سازیم. ۱۵۰ سال است که ما داریم جمع می کنیم و ذیل تئوری ترکیب زندگی می کنیم.

بیگلری در مورد چگونگی پاسخ های زیست امروز ایران به نیازهای جامعه گفت: در هر نیاز بنیادین که در شما وجود دارد جامعه ۳ دسته پاسخ می دهد: یک دسته پاسخ، گرایش هایی سنتی و دینی است. یک دسته پاسخ های مدرن و غربی است. دسته آخر و البته بزرگ تر پاسخ های ترکیبی اند. چنین وضعیت های تمدنی را اصطلاحاً می گویند وضعیت بی بنیاد.

وی در ادامه افزود: مغشوش زندگی

در نشست نقد نظریه ابتناء مطرح شد؛ چهار اصل در نظریه ابتناء/ معرفت دینی در عصر ما دچار انسداد است



در نشست نقد و بررسی نظریه ابتناء که در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی برگزار شد، آیت الله رشاد به تبیین نظریه خود در مورد روش فهم دینی پرداخت. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی در ادامه سلسله کرسی های نقد و مناظره خود نشست «نقد نظریه ابتناء» را روز گذشته با حضور آیت الله علی اکبر رشاد رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی برگزار کرد. در این جلسه علیرضا قائمی نیا، مهدی فیض، عبدالله نصری و محمد عرب صالحی به عنوان منتقد حضور داشتند. در ابتدای جلسه آیت الله رشاد با بیان اینکه نظریه ابتناء دسارای دو کار کرد است گفت: این نظریه در چند حوزه معرفتی می تواند جایگاه داشته باشد. یکی در حوزه فلسفه دین که روش شناسی فهم دین را در این حوزه قلمداد می کنیم و به این پرسش پاسخ می دهد که در چه صورتی فهم درست یا نادرست از دین به دست می آید؟ همچنین مبانی تنظیم یک دستگاه روشگانی برای فهم دین را توضیح می دهد. لذا نظریه ابتناء می تواند مبانی یک دستگاه روشی را برای فهم دین توضیح دهد. وی گفت: در نگاه دیگر این می توان این گونه فرض کرد که معرفت هایی از دین تولید شده است. اما آیا این معرفت ها از حجت برابر برخوردار هستند؟ این نظریه می خواهد بگوید چنین نیست. یکی از مسائل اساسی که در حوزه معرفت شناسی دین مطرح است این است که در خصوص معرفت دینی تنوع وجود دارد و دستگاه های مختلفی به عنوان معرفت دینی پدید آمده است.

چه چیزهای موجب تطور و تحول معرفت می شود؟

رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ادامه داد: یکی از مباحث اصلی مباحث فلسفه دین بحث تحول است. اینکه چه چیزهای موجب تطور و تحول معرفت می شود؟ ارائه نظریه تحول در حوزه معرفت یکی از مباحثی است که اگر روزی به مثابه یک دانش شکل بگیرد از آن به عنوان فلسفه معرفت دینی نام برده می شود. یکی از مباحث اصلی فلسفه معرفت دین نظریه تحول است. هر کس ممکن است نظریه تحول را به نحوی تبیین کند. این نظریه با نگاه خود این مسئله را تبیین می کند.

معرفت برآیند یک فرآیند است

وی گفت: اصل نظریه بر چهار اصل مبتنی است. مبنای اول این است که معرفت برآیند یک فرآیند است. فرآیندمندی تکون معرفت و برآیندوارگی معرفت دینی است. معرفت این گونه نیست که مثل اشراق جرقه ای بخورد بلکه به تدریج تکون پیدا می کند و فرآیندی را طی می کند و برآیند طی یک فرآیند است.

عناصری که در فرآیند تکون معرفت تاثیر می گذراند

وی ادامه داد: اصل دوم این است که سازوکارهایی که در این فرآیند در تکون معرفت تاثیر می گذراند گوناگون اند. می توان گفت که پاره ای از عناصر دخیل در تکون معرفت عناصری هستند که حقا در تکون معرفت دخیل هستند و دخالت آنها نیز به حق است. مثلا دستاوردهای عقل لاجرم در تکون معرفت آدمی موثر است. در معرفت دینی با نگاه ما این به حق است که عقل را در معرفت دینی لحاظ کنیم، بر عکس اشعری ها یا گرایشات ایمان گرایانه که عقل را دخالت نمی دهند.

وی ادامه داد: پاره ای از عوامل هم به لحاظ مقام ثبوت ممکن است دخیل باشند ولی نباید دخیل باشند. مثلا عواطف و گرایشات و ذوقیات ما در تکون معرفت آدمی

موثر است و دخالت می کند. اینها حقا دخیل هستند ولی نا به حق دخالت می کنند. این عنصر موجب تحریف معرفت ما می شود.

آیت الله رشاد گفت: دسته سومی را نیز می توان فرض کرد که اینها هم دخیل اند. مثلا هر جنبشی در هر جای کیهان رخ دهد چون همه بر هم تاثیر می گذارند، از جمله بر معرفت ما نیز تاثیر گذار است. این دسته دخیل انگاشته می شوند ولی دخیل نیستند و اگر با معاشات آن را دخیل بدانیم باید گفت که به جا دخیل نیست.

پیام وارگی دین

وی ادامه داد: اصل سوم نظریه می گوید ما بناست در تولید معرفت دینی از دین فهمی را به دست آوریم. دین پیام و رسالت است. در فرآیند پیام رسانی اطراف و عناصری حضور دارند که پیام، مبدا و مقصد و مخاطب و مضمون و ماده ای و وسایلی دارد. آن ماده و محتوایی که در این فرآیند به مخاطب انتقال داده می شود گوناگون است و یکسان نیست و گاه از نوع گزاره است که باید حکایت از واقع کند و گاهی از نوع قضایای انشائی است و قهرا آن چه که به مثابه پیام در این فرآیند از مبدا پیام به مخاطب منتقل می شود چند گونه است و چند نوع مطلب می تواند منتقل شود.

پنج ضلع فرآیند پیام رسانی

وی افزود: پنج ضلع فرآیند پیام رسانی را ما بر دین تطبیق می کنیم. دین هم یک پیام است که مبدا آن حق تعالی است. پیام گیرنده انسان است و وسائل و وسائلی بستر انتقال پیام از حق تعالی به انسان هستند و مضمونی در این پیام منتقل می شود ولی ضلع پنجم این است که تعالیم دینی چند گونه هستند که پاره ای از آنها عقائد اند که گزاره هایی هستند که حکایت از واقع می کنند و یا گزاره های علمی اند که آن هم حکایت از واقع دارد یا احکام اند و از نوع بایدها و نبایدها هستند و یا احکام ارزشی هستند و از نوع شایدها و نشایدها هستند. مجموعه مواد پیام دینی را

از لحاظ ماهوی می توان به این چهار دسته تقسیم کرد. رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی: مجموعه این پنج ضلع در فرآیند پیام گذاری خصوصیتی دارند و اگر بخواهیم دین را به مثابه پیام فهم کنیم باید مختصات و صفات و عناصر سرشتی این اضلاع پنج گانه فرآیند پیام گذاری را لحاظ کنیم. ما اگر بخواهیم پیام خدا را درک کنیم باید بدانیم با چه کسی طرف هستیم. پیام از مبدائی با چه اوصافی صادر شده است. اگر پیام متوجه مخاطب انسان است بدانیم انسان داری چه خصوصیتی است و این سیری که طی شده است و پیام از حق به انسان منتقل شده چه ویژگی هایی دارد و بدانیم ماده و محتوای آنچه به عنوان دین می شناسیم چیست. در نهایت در مواجهه با هر بخش از ماده دین، خصوصیات آن دسته از معارف را درک کنیم و آنها را در فرآیند فهم لحاظ کنیم.

وی ادامه داد: به عنوان مثال اگر بخواهیم یک غزل حافظ را بفهمیم باید بدانیم حافظ چگونه شخصیتی است. اگر فکر کنید که حافظ فردی لالایی و شرابخواره ای بوده است کلمات او را به معانی خاصی در نظر می گیرید. اما اگر بدانید حافظ عارف و عالم و مقید به شرع بوده است کلمات او را طور دیگری تفسیر می کنید.

وی گفت: در مسائل دین هم همینطور است. اگر بدانیم مبداء دین حکیم است و عقل را حجت قرار داده است و خطاب به انسان عاقل آمده است و به همین اعتبار او را مسئول انگاشته است و آنچه ابلاغ می کند حکیمان است و در نهایت اگر ما عنصر عقل را در این فرآیند لحاظ نکنیم که در همه مراتب وجود دارد، با دین طور دیگری برخورد می کنیم.

چگونه به معرفت صحیح از دین دست پیدا می کنیم؟

آیت الله رشاد ادامه داد: اصل چهارم و آخرین اصل هم این است که می خواهیم بگوییم که اگر ما بتوانیم عوامل و عناصر دخیل در تکون معرفت دینی را به درستی تشخیص بدهیم و از آن سه دسته فرضی دخیل،



می شود ولی معرفت شناسی با مسائلی مانند صدق و ارزیابی سر و کار دارد. لذا چگونه می توان این دو را به هم گره زد؟ چگونه می توان از بررسی نحوه تکوین معرفت دینی به این برسیم که کدام نظریه قابل پذیرش است؟ قائمی نیا ادامه داد: عوامل مختلفی می تواند در تکوین یک معرفت دخیل باشد. از عوامل نا به حق می توان نمونه هایی را مثال زد که یک معرفت مفید را به دست داده است. یعنی ممکن است با عوامل نادرست یک معرفت درست به دست داد و بالعکس.

وی گفت: مولف معرفت دینی را برآیند فرآیند می بیند. ویژگی اصلی روش علمی در هر مسئله ای نظام مندی است ولی وقتی نگاه فرآیندی داریم، این فرآیند بیشتر نگاهی جامعه شناختی است. اگر چنین باشد مهار اصول فهم از دست محقق خارج است، همان طور که در هرمنوتیک فلسفی نیز این امر مطرح است.

وی افزود: لذا فرآیند به معنای عوامل غیر معرفتی است و مهار آن از دست محقق خارج است و متد بر نمی دارد. اگر هم ضابطه مند باشد نمی توان آن را با عوامل غیر معرفتی گره زد.

اصل نظریه ابهام دارد

حجت الاسلام عرب صالحی دیگر منتقد این جلسه بود. وی در آغاز بیان داشت: اشکال اول این است که اصل نظریه ابهام دارد و مشخص نیست که این نظریه در صد تبیین فلسفه دینی موجود است و یا مطلوب. اگر در صد تبیین فلسفه دینی مطلوب است پی در این صورت استقرا نمی تواند نتیجه بخش باشد.

وی گفت: اشکال دوم این است نتیجه مبادی خمسه و آن اضلاع پنج گانه مشخص نشده است و می شد در این خصوص مثال هایی زد.

وی افزود: سوال بعدی این است که آیا این مبادی برای اجتهاد است و یا مطلق فهم دین؟ اجتهاد اخص از فهم دین است.

عرب صالحی ادامه داد: مبادی خمسه جز معرفت دینی است. ما از کجا می خواهیم خدا را بشناسیم؟ حرف من این است که خود این مبادی دین شناختی است و جز معرفت دینی محسوب می شود.

وی در پایان گفت: این سوال مطرح است که ما کدام انسان را می خواهیم مبدا قرار دهیم؟ قطعاً انسان از منظر اسلام مطرح است و این را باید از خود دین اخذ نمود. لذا پیشا دینی دانستن این موضوعات درست نیست. حقیقت وحی را از کسی غیر از پیامبر نمی توان دریافت نمود لذا دین شناختی را از دین می توان گرفت.

مختلف تقسیم کرد. بحث این است که در هر کدام از این مباحث اختلاف در فهم ها را شاهد هستیم. وی ادامه داد: به عنوان مثال در قضایای مشروطه، مشروعه خواهان یک فهم از دین و مشروطه خواهان فهم دیگری از دین دارند. اساس در اختلاف فهم هاست.

نصری گفت: قضیه قبض و بسط تئوریک شریعت به این خاطر مطرح شد که اختلاف در فهم ها را چه باید کرد؟ ما با فهم های مختلف عالمان دین مواجه هستیم. وی افزود: نکته بعدی این است که در سیره علمای دین این چهار اصل مطرح شده وجود داشته است و آنها در روش خود اینگونه عمل کرده اند؟

این استاد دانشگاه گفت: مولف می خواهد مراحل تکوین معرفت دینی و یا شاخصه های تحول معرفت دینی را مشخص کند؟ مولف بر اولی تاکید دارد ولی وارد منطق فهم دین می شود. وقتی گفته می شود عوامل به حق یا نا به حق را درست به کار ببندیم این مسئله مطرح می شود که مولف وارد منطق فهم دین شده است.

وی ادامه داد: در متالی که در مورد حافظ زده شد باید گفت که در فهم هر متنی چه تئوری ای وجود دارد؟ آیا مولف محور است یا متن محور و یا خواننده محور؟ در مثال حافظ می توان هر کدام از این سه نوع را در نظر گرفت ولی در منطق فهم دین تنها مولف محوری ملاک است. ما در متون مختلف آزادی عمل داریم ولی در متون دینی این آزادی عمل وجود ندارد و باید به دنبال قصد شارع باشیم.

بتوانیم عوامل حقا دخیل و به حق دخیل را درست تشخیص دهیم و آنها را درست به کار ببندیم به معرفت صحیح از دین دست پیدا می کنیم. اگر بتوانیم عوامل هر چند دخیل اما نابه حق دخیل را مدیریت کنیم که در فهم ما دخالت نکنند و جلوی تخریب های معرفتی این عوامل را بگیریم معرفت ما از خطا مصون می شود.

وی گفت: اگر ما بتوانیم مبادی دخیل در تکون معرفت را در مقام شناخت به طور صائب و جامع بشناسیم و در مقام کاربرد صائب و جامع به کار ببندیم، معرفت دینی صائب و جامع به دست می آید.

این استاد حوزه و دانشگاه گفت: این نظریه می خواهد در جواب نظریه هایی که می گویند معرفت مدیریت پذیر نیست و عوامل دخیل به دست ما نیست و لاجرم دخالت می کنند، باشد و آن ها را نقد کند و امکان معرفت دینی و روشمند بودن آن را اثبات می کند.

وی ادامه داد: البته باید گفت که باز هم خطا امکان دارد و چه بسا ما مبادی مؤثر در معرفت دینی را جامع و کامل بشناسیم اما جامع و صائب به کار نبندیم.

وی در پایان گفت: اینکه برخی چیزی مثل قرائت پذیری دین را به دست می آورند و می گویند دین صامت است، این ما هستیم که به او معنا تلقین می کنیم، معرفت ما بازتاب خواهش های ما و نفسانیات ما و پیش داشته های ماست و عوامل معرفتی و غیر معرفتی ناشناخته و شناخته مدیریت ناپذیری در معرفت دخیل هستند، به این معنی خواهد بود که ما هیچ وقت امید نداریم که معرفت دینی



وی در پایان گفت: نکته دیگر اینکه در تکوین معرفت عوامل بسیاری دخیل هستند و آن عواملی که به ناحق دخیل می دانیم ممکن است با پیش فرض های دیگری دخیل و به حق دخیل قلمداد شود.

معرفت دینی در عصر ما دچار انسداد شده است

در ادامه حجت الاسلام قائمی نیا به ارائه نقد خود به این نظریه پرداخت، وی گفت: معرفت دینی در عصر ما دچار انسداد شده است. امیدوارم به این انسداد غلبه کنیم. وی گفت: سوال اول این است که این نظریه چه مسئله ای را می خواهد حل کند؟ مسئله به طور روشن مشخص نیست. صورت مسئله جامعه شناسی معرفت است و می خواهد عوامل دخیل در تکوین معرفت را مشخص کند. اما معرفت شناسی با جامعه شناسی با جامعه شناسی معرفت تفاوت دارد. جامعه شناسی معطوف به زمینه های معرفت

درستی داشته باشیم. آیت الله رشاد گفت: ما می توانیم با نگاه پیشینی به این نظریه نگاه کنیم و بگوییم چگونه به دنبال منابع دین برویم که بتوانیم به معرفت صحیح دست پیدا کنیم، و در عین حال می شود پسینی نگاه کرد یعنی معرفت های موجود را به گونه ای تحلیل کنیم که بدانیم کدام غلط و کدام صحیح هستند.

این نظریه چه معضلی را می خواهد حل کند؟

در ادامه عبدالله نصری به ارائه نقدهای خود به این نظریه پرداخت. وی گفت: پرسش اساسی ای که در مورد این نظریه مطرح می شود این است که این نظریه به دنبال چیست و چه معضلی را می خواهد حل کند؟ آیا ما می توانیم چیز واحدی را به عنوان معرفت دینی ارائه دهیم؟ باید پرسید آیا معرفت عالمان دینی ما یکی است؟ دین دارای اجزای مختلفی است و پیام دین را می توان به صورت

دکتر رجبی دوانی:

تنها دوره‌ای که بشر به کل خدا را کنار گذاشت تمدن مدرن غرب است



دهمین دوره تربیتی آموزشی منادیان حکمت همچون سنوات گذشته با حضور طلاب و دانشجویان فعال فرهنگی سراسر کشور از ۲۵ تیر الی ۳۱ تیرماه در استان مازندران با بهره‌گیری از اساتید صاحب‌نظر ملی و منطقه‌ای برگزار می‌گردد.

در روز اول دوره دکتر محمد رجبی دوانی رییس سابق بنیاد سینمایی فارابی و رایزن سابق فرهنگی ایران در آلمان مبحث «مؤلفه‌های فرهنگی غرب» را ارائه کردند. در ادامه جلسات دکتر جبارپور دبیر بنیاد علمی فرهنگی بنیاد حیات و استاد دانشگاه جامع امام حسین موضوع «دین اجتماعی، تفکر، فرهنگ، تمدن» را با دانش‌پژوهان علاقه‌مند به گفتگو پرداختند و در نهایت با سخنرانی دکتر عرب اسدی با موضوع «جذب تشکیلاتی» روز اول دوره به پایان رسید. رایزن فرهنگی سابق ایران در آلمان تنها دوره‌ای که بشر به کل خدا را کنار گذاشت تمدن مدرن غرب است. یکی از مؤلفه‌های مهم تمدن غرب برخلاف تمام تاریخ بشر همین دوره بی‌دینی است که اصطلاحاً لائسیسم می‌گویند و به کسی که چنین اعتقادی داشته باشد لائیک می‌گویند.

این کارشناس تاریخ غرب در مورد چرایی حاکم شدن تفکر بی‌دینی در اروپا گفت: دینی که بر مردم حاکمیت داشت یواش‌یواش رو به فساد رفت، روحانیون شروع به ثروت‌اندوزی کردند مردم این‌ها را دیدند و یواش‌یواش نسبت به دین سست شدند. ادا فسد العالم فسد العالم. وی در ادامه گفت: کلیسا برای مال‌اندوزی گفت جهنم را می‌فروشیم، یک نوشته هم به خریدار جهنم می‌دادند که با جسدش دفن می‌کردند که این فرد جهنم را خریده است. یک فرد متمولی تصمیم گرفت برای بردن آبروی کلیسا کل جهنم را بخرد، با مبلغ گزافی کل جهنم را خرید و آمد به مردم گفت ای مردم من کل جهنم را خریدم هیچ‌کس را هم نمی‌خواهم به جهنم بفرستم، هر کاری که دلتان می‌خواهد انجام دهید دیگر آزادید. در آن زمان دین تا این حد بازیچه شده بود.

دکتر رجبی دوانی در مورد چگونگی پیدایش فرقه پروتستان گفت: فردی به اسم مارتین لوتر، طی اتفاقاتی تصمیم گرفت خود را وقف مسیح و کلیسا کند و کشیش شد، از شدت علاقه به دربار پاپ رفت که او را هم زیارت کند دید در آنجا انگار کسی بویی از دیانت نبرده است و همه به دنبال پول‌اند. مذهب وسیله ایست برای پول. ناراحت بر گش و شروع به انتقاد از پاپ کرد. وی در ادامه افزود: پادشاهان اروپایی هم به نحوی به دنبال تضعیف کلیسا بودند فرصت را مغتنم شمرده از مارتین لوتر حمایت کردند، در نهایت در مسیحیت فرقه‌ای درست شد به نام پروتستانس به معنی اعتراض. بین فرقه‌ای مختلف جنگ شد و کشتار وسیعی صورت گرفت، نهایتاً پروتستان‌ها موفق شدند بخش عمده‌ای از اروپا را تصرف کنند.

رئیس سابق بنیاد سینمایی فارابی در مورد اصلاحات مارتین لوتر در مسیحیت گفت: او خرید فروش جهنم و بهشت را ملغی کرد ولی کارهای خلافی هم کرد مثلاً گفت هر چه که در کتاب‌های دینی مسیحیت است را ما قبول نداریم و فقط انجیل را قبول داریم، با این کار خیلی از احکام دینی از بین رفت.

وی در ادامه گفت: مورد خلاف بعدی که لوتر گفت این بود که کلیسا نباید در سیاست دخالت کند، دین از سیاست جداست، کلیسا فقط باید موعظه کند. یا مسئله دیگری که مطرح کرد این بود که عبادات را هر کس به زبان خودش

دکتر جبارپور در مورد ارتباط نظام‌سازی دینی و مسئله ظهور گفت: برای اینکه آماده ظهور شویم باید به سمت دین اجتماعی حرکت کنیم، یعنی حرکت به سمت نظام‌سازی، ما تا حرکت نکنیم ظهور محقق نمی‌شود، مسئله‌ای که باعث عدم تحقق ظهور می‌شود کار نکردن من و شما در عرصه اجتماعی دین است، متولی اصلی این کار در وهله اول حوزه علمیه است، حوزه اصلاح شود جامعه اصلاح می‌شود.

این استاد دانشگاه در ادامه بحث نظام‌سازی دینی به ارتباط سه گزاره تفکر، فرهنگ و تمدن با نظام‌سازی و تمدن دینی پرداختند: تفکر یعنی طرز تلقی شما از عالم و آدم، یعنی عالم چند ساختی می‌بینی یا تک ساختی، چطور دیدن این عالم و آدم تفکر را شکل می‌دهد.

وی در ادامه تعریف فرهنگ و تفکر، این‌گونه بیان کرد: فرهنگ مجموعه‌ای از باورهاست که در انسان و جامعه شبکه‌ای از نیازها را شکل می‌دهد، شبکه‌ای از نیازها یعنی چه؟ یعنی یکی از نیازها را بگریزد بقیه نیازها خودشان به دنبال هم می‌آیند، وقتی دانه‌ی تسبیحی را بلند کنم بقیه دانه‌ها خودش بلند می‌شود، چرا بقیه نیازها خودش می‌آید چطور وابسته به هم‌اند، چون این شبکه یک نخ تسبیح دارد و آن نخ تسبیح همان تفکر است. یکی از نیاز را می‌کشی می‌بینی بقیه نیازها به دنبال آن می‌آیند و اصلاً حق انتخاب نداری، به‌عنوان مثال شما می‌خواهی در شبکه‌های اجتماعی فعالیت کنی، می‌گویند برای این کار لازم است که یک PC هم داشته باشی، در ادامه می‌گویند به برق هم نیاز دارید و بازمهم کافی نیست می‌گویند باید تلفن هم داشته باشید، یک نیاز را می‌خواهی ولی بقیه نیازها هم به دنبالش می‌آید و اصلاً قدرت انتخاب ندارید. وی در تعریف تمدن اظهار داشت: تمدن یعنی پاسخ عینی و ملموس به نیازها، پاسخ سخت‌افزاری به نیازهاست.

این استاد دانشگاه در پایان تصریح کرد: نقطه حرکت در مسیر تمدن‌سازی و نظام‌سازی ایجاد نیازهای جدید در جامعه و در ذهن نخبگان است، باید این نیاز را احساس کنند، الان چه کسی احساس نیاز می‌کند به یک نظام اقتصادی جدید، از دل این نظام اقتصادی شما هر چقدر هم کار بکنید خروجی مطلوب به دست نمی‌آید، امام حسین

انجام دهد و با این کار ترجمه‌های متفاوتی که بعضاً باهم در تضاد بودند بیرون آمد و همه این اتفاقات باعث تضعیف دین شد و مقدمه‌ای شد برای ظهور پدیده‌ای به نام بی‌دینی.

این کارشناس تاریخ غرب با اشاره به عوامل تضعیف دین در غرب گفت: دین در اروپا دفعتاً از بین نرفت بلکه یک‌بار به‌وسیله کلیسای کاتولیک و یک‌بار به‌وسیله کلیسای پروتستان تضعیف شد و وقتی دین تضعیف شد پدیده لائسیسم و بی‌دینی بر اروپا حاکم شد.

در این زمان جنگ‌های مختلف در اروپا شکل گرفت حتی کاتولیک‌ها باهم و پروتستان‌ها باهم می‌جنگیدند انقدر کشتند که یک عده گفتند صدرحمت به دوره قرون وسطی ما در آن زمان اصلاً باهم دعوا نداشتیم.

وی در ادامه گفت: البته کلیسا هم سریع خودش را اصلاح کرد و این دینی هم که ماند ماحصل همین اصلاح کلیسا بود. ولی فرهنگ ضد دینی در کشورها پیشرفت کرد و قانونی که در کشورها حاکم شد قانون غیردینی لائیک بود. در ادامه جلسات دکتر جبارپور دبیر بنیاد علمی فرهنگی حیات و بنیاد مبحث «دین اجتماعی، تفکر، فرهنگ، تمدن» با دانش‌پژوهان علاقه‌مند به گفتگو پرداختند.

دکتر جبارپور در مورد تلقی غلط جامعه از دین اظهار داشت: متأسفانه تلقی که از دین داریم یک تلقی سکولار است. متأسفانه اجتماعی بودن دین را هم فردی می‌فهمیم، یعنی فکر می‌کنیم اگر تک‌تک افراد جامعه نماز بخوانند و روز به‌روز جامعه دینی می‌شود، ولی این‌طور نیست...

این کارشناس اسلام در مورد تعریف نظام‌سازی گفت: نظام‌سازی یعنی دادن مدل برای اداره جامعه. به‌عنوان مثال نظام اقتصادی، نظام آموزشی، نظام فرهنگی و نظام سیاسی. دین اگر بخواهد نقش‌آفرینی اجتماعی کند باید این مدل‌ها را بدهد.

وی در ادامه افزود بیشتر انتظارات ما از دین فردی است. ابواب مختلف فقهی ما بیشتر در کدام زمینه بارور شده، اصلاً در زمینه اقتصادی ما بحثی داریم؟ اصلاً این‌طور به دین نگاه نشده است که باید نظام‌سازی کند یا اینکه از دین انتظار داشتیم که یک سری واجبات فردی را رعایت کنیم تا آدم خوبی شویم.

هم بیانند متناسب نمی‌شود چون که مال شبهه‌ناک در شکمت هست، بحث پیوسته بودن در نگاه دینی همین است، امکان ندارد که نظام اقتصادی جدای از نظام فرهنگی باشد یا جدای از نظام علمی باشد، یک کل به هم پیوسته است. امکان ندارد بتوان فرهنگ جامعه را اصلاح کرد بدون این که نظام اقتصادی را اصلاح کرده باشیم، این‌ها به هم گره خورده است اصلاح یکی بدون دیگری امکان ندارد، به همین خاطر تغییرات باید هم‌زمان جلو برود. باید مسئله‌های جدید و دغدغه‌های جدید ایجاد کرد تا بشود به سمت نظام اسلامی حرکت کرد.

در پایان روز اول بعد از نماز مغرب و عشا دکتر عرب اسدی با موضوع «جذب تشکیلاتی» با طلاب و دانشجویان به گفتگو پرداختند.

این کارشناس مسائل فرهنگی اظهار داشت: در فعالیت فرهنگی تنها خوری ممنوع است. اصلاً فعالیت فرهنگی تنهایی معنا ندارد، چرا ما هر چه کار می‌کنیم کسی طرف ما نمی‌آید؟ آیا نیت ما ناخالص است؟ ما که پولی نمی‌گیریم؟ گیر کجاست؟ علامه طباطبایی در تفسیر

المیزان در مورد «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» یک تعییری دارند که تعبیر جدیدی است. ایشان می‌فرمایند که عرب وقتی که مصدر بکار می‌برد در معنای مضارع بکار می‌برد پس معنی آیه می‌شود «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» یعنی همه ما تکلیف داریم که خودمان را وسعت بدهیم نه اینکه به اندازه وسعتمان تکلیف داریم.

وی افزود: همه ما مکلف هستیم که نفس را توسعه دهیم، بعد سیستم پویا می‌شود، تکلیف به قدری است که تو زور داری توسعه بدهی خودت را. نه اینکه همانی که هستی، وگرنه پنجاه سال دیگر هم تو همین هستی.

استاد عرب اسدی در ادامه با ذکر این نکته «فعالیت فرهنگی یعنی زور زدن برای گنده شدن برای وسعت پیدا کردن.» گفت: در کوه‌نوردی در سربالایی که می‌روید یکی پایش سُر می‌خورد و شمارا می‌گیرد، چند نفر را این‌گونه می‌توانی بگیرد، این یعنی وسعت. چند نفر آدم لبه پرتگاه هستند که تو نگهشان داشتی که اگر ولشان کنی پرت می‌شوند داخل منجالب یا اینکه نه، فقط بهترین‌ها را گلچین می‌کنیم!

استاد عرب اسدی درباره نوع فعالیت‌های فرهنگی گفت: کارهای فرهنگی ما خودگردان هست، یعنی که فرد فقط خودش را می‌گرداند، پس مردم چی؟! بنشینید روضه فرهنگی بخوانید و گریه کنید که چرا وضعیت فرهنگی ما به اینجا رسیده است؟

وی در ادامه افزود: چه کسی می‌تواند چهار نفر را که در لجن گرفتار شدند نجات بدهد؟ کسی که گنده است. کسی که زورش می‌رسد، کسی که اگر چهار نفر به او آویزان شدند در بلندی پرت نمی‌شود، کنترلش را از دست نمی‌دهد. پس فعال فرهنگی باید و موظف است که خودش را توسعه دهد.

در پایان استاد عرب اسدی در مورد دغدغه‌های یک فعال فرهنگی گفت: فعالیت فرهنگی من و شما اگر منجر به این شد که ما نسبت به انسان‌ها دغدغه داشته باشیم خوب است نه اینکه به دنبال برگزاری مراسم کتاب‌خوانی و فلان نمایشگاه باشیم، از این کارها نکنید این‌ها قالب است. این‌ها فعالیت فرهنگی نیست اگر دغدغه‌تان این باشد که وسعت پیدا کنید و دغدغه انسان‌ها را داشته

گزارش تحلیلی مهر:

مروری بر آرا و اندیشه‌های فتح الله گولن / منادی نسخه اسلام آناتولی

حامد رضایی



گولن، منادی نسخه ترکی اسلام است. او اسلام آناتولی را یک اسلام متساهل و رومدار می‌داند. در اسلام آناتولی ایمان گزایی بیش از شریعت گزایی مورد توجه قرار می‌گیرد.

کودتای اخیر در ترکیه، بیش از هر زمان دیگری نام «فتح الله گولن» را بر سر زبان‌ها انداخته است. گولن نه تنها در ترکیه شخصیتی تاثیرگذار است که بیره نیست اگر او را جزو ۱۰ عالم موثر جهان اسلام بدانیم. تاثیرگذاری او و جماعت پرتعدادش بر اتفاقات ترکیه، آذربایجان و حتی کشورهای آسیای میانه ضرورت شناخت آرا و افکار او را دوچندان می‌کند.

فتح الله گولن در ۱۹۳۸ میلادی در یکی از روستاهای استان ارزروم ترکیه به دنیا آمد. از کودکی درس دین آموخت و سپس به یک مبلغ دینی بدل گشت. با گسترش فعالیت‌های تبلیغی اش، هسته‌های اولیه جنبش خود را از اوایل دهه شصت میلادی در شهر ازمیر ترکیه تشکیل داد. فعالیت‌های او بعضاً به مذاق حکومت لائیک ترکیه خوش نمی‌آمد و به همین دلیل چندبار زندان و تبعید را تجربه کرد.

او در سال ۱۹۸۰ و زمانی که به عنوان یک خطیب پرآوازه شناخته می‌شد، از کودتای مذهبی‌های لیبرال حمایت کرد و در سایه حکومت تورگوت اوزال فعالیت‌های تبلیغی اش را گسترش داد.

گولن اما فاصله خود را با حزب اسلام‌گرای رفاه به رهبری نجم‌الدین

در ترکیه، آذربایجان و آسیای میانه را باید ذیل توجه بسیار او به قومیت ترکی تحلیل کرد.

نهی گولن از خشونت و غرب ستیزی به حدی است که حتی مجاهدین فلسطینی را تخطئه می‌کند. جالب اینکه در مناقشه اردوغان و اسرائیل بر سر کشتی مرمره، حرکت کشتی را برخلاف قوانین بین‌المللی دانست و موضعی همسو با اسرائیل اتخاذ کرد. اسلام بی‌خطر گولنی همواره مورد توجه غربی‌ها بوده و به خصوص پس از انقلاب ایران به عنوان رقیبی برای گفتمان انقلابی ایران تقویت شده است.

گولنیست‌ها تمدن اسلامی را پایه‌ای مستحکم برای حیات معنوی انسان و تمدن غرب را پایه‌ای محکم برای حیات مادی او می‌دانند. آنها به هیچ وجه اعتقادی به غرب ستیزی ندارند و نتیجه‌گیری با غرب را چیزی جز جا ماندن از قافله تمدن نمی‌دانند.

گولن، شاگرد سعید نورسی است. نورسی از اولین عالمان اسلامی بود که قصد داشت اسلام را با ارزش‌های دنیای مدرن سازگار کند. به اعتقاد گولن و نورسی، علم مدرن ابزار است که به کمک آن و با مطالعه در مخلوقات، می‌توانیم درک عقلانی تری از خداوند به دست آوریم. به همین دلیل در شبکه عظیم آموزشی این جنبش تمرکز اصلی بر آموزش علوم طبیعی مدرن است.

تفاوت تجددگرایی گولن با تجددگرایی روشنفکران مسلمان - همچون نصر حامد ابوزید و سروش - در این است که گولن می‌کوشد ارزش‌های مدرن

درصد جمعیت ۷۰ میلیونی ترکیه دانسته اند. گفته می‌شود تعداد اعضای این جنبش در سراسر جهان ۸ تا ۱۰ میلیون نفر است. شخص فتح الله گولن اکنون در پنسیلوانیای آمریکا زندگی می‌کند.

تفکرات فتح الله گولن

گولن، منادی نسخه ترکی اسلام است. وی معتقد است فهم مردم آناتولی از اسلام از فهم دیگران به ویژه غرب‌ها متمایز است. او اسلام آناتولی را یک اسلام متساهل و رومدار می‌داند. در اسلام آناتولی ایمان گزایی بیش از شریعت گزایی مورد توجه قرار می‌گیرد. بخشی از دلایل موفقیت گولن

اربعان که در سال ۱۹۹۷ به قدرت رسیده بود، حفظ کرد. او با کودتا علیه اربکان مخالفتی نکرد و از انحلال حزب رفاه نیز حمایت کرد. با این حال گولن و جماعتش از حزب عدالت و توسعه اردوغان به دلیل تعدیل‌هایی که در اسلام انقلابی اربکان انجام داده بودند، حمایت می‌کرد. اما همراهی او با اردوغان تا سال ۲۰۱۰ دوام آورد و سپس به خصوصتی جدی تبدیل شد. آخرین اقدام خصومت آمیز او علیه اردوغان کودتایی بود که اخیراً علیه او ترتیب داد.

بعضی تخمین‌ها تعداد اعضای جنبش گولن که نام هزمیت (خدمت) را بر خود نهاده است، بین ده تا پانزده

به بیان و ترویج احکام مذهبی و توصیه های اخلاقی منحصر نمی شود، بلکه وقتی یک معلم، دروس علمی مدرن را تدریس می کند نیز در حال تبلیغ است. گولن آموزش هر علمی را دلیل مفهوم دینی «ارشاد» دسته بندی می کند. آنها به طور مستقیم به تبلیغ تعالیم اسلامی نمی پردازند، بلکه سعی می کنند با تخلق به اخلاق اسلامی، عملاً تعالیم دینی را نشر دهند. اسلامی بودن مدارس گولن صرفاً به این است که فساد و بی بندوباری در آن حاکم نیست و معلمان و کارمندان به اخلاق اسلامی آراسته اند. به همین دلیل است که غیرمسلمانان هم مشکلی برای حضور در این مدارس ندارند. جنبش گولن علاوه بر شبکه آموزشی گسترده، از اواسط دهه ۸۰ میلادی شبکه وسیعی از رسانه های مختلف را در جهت گسترش دیدگاه های خود به وجود آورده است که بزرگترین آن روزنامه زمان است. این شبکه عظیم رسانه ای نیز به گسترش تفکرات گولن کمک شایانی کرده است.



رویکرد مذهبی فتح الله گولن

بعضی کارشناسان فتح الله گولن را با تمام نگاه های متجددانه اش، کماکان به لحاظ متد علمی اش یک سنتی می دانند. گولن با جریان های سلفی میانه خوشی ندارد و از سلفیت صرفاً «اجتهاد» آن را می پسندد. او بر خلاف اکثر جریانات سلفی، اجتهاد را برای تقیید بیشتر بر نصوص دینی مدنظر قرار نمی دهد، بلکه آن را برای سازگارسازی بیشتر اسلام و جهان مدرن به کار می برد.

گولن از سوی دیگر یک صوفی است. او متأثر از شیخ احمد سرهندی عالم بزرگ هندی، اصلاحاتی در جریان تصوف را لازم شمرده و خود منتقد بعضی رفتارهای صوفیان است. تصوف سرهندی، تصوفی است که بیشتر بر تزکیه و دوری از رذایل اخلاقی مبتنی است و متأثر از ابن تیمیه، بسیاری از عادات مناسکی صوفیان را مورد نقد قرار داده است. گولن همچنین متأثر از استادش نورسی قاعده سلسله و بیعت را در مسلک صوفیانه اش از بین برده است. او به تقریب و گفتگوی بین الادیانی بسیار اهمیت می دهد و در این مسیر حتی ابایی ندارد از اینکه خاخام ارشد اسرائیلی را به حضور بپذیرد. نزدیکی به غرب جزو استراتژی های اساسی این جریان است که تلاش های بسیاری برای آن انجام شده است. شاید به دلیل همین غرب گرایی باشد که تقریب بین الادیانی بیش از تقریب درون دینی با شیعیان مورد عنایت قرار می گیرد. گولن در سالهای اخیر آشکارا موضعی خصمانه علیه شیعه و انقلاب اسلامی اخذ کرده است، در حالی که در ابتدای انقلاب اسلامی از جمله مدافعان آن بود.

اختصاص ۵ درصد از درآمد سالانه اعضای که عموماً شغل هایی پردرآمد دارند به جنبش، تبدیل به رویه ای عمومی در آن شده است که بخشی از هزینه های جنبش را تأمین می کند.

آموزش؛ امری مقدس

علاوه بر کار، آموزش نیز عملی مقدس است چراکه افراد با دانش هستند که می توانند برای اسلام مفید باشند. به همین دلیل عمده تمرکز گولن بر ایجاد شبکه ای از مدارس، دانشگاه ها و خوابگاه های دانشجویی است که افراد را از کودکی تا بزرگسالی مورد تربیت و آموزش قرار می دهد. این مدارس علاوه بر ترکیه، در اروپا، آمریکا، آفریقا، آسیای جنوب شرقی و از همه مهمتر در کشورهای ترک تبار آسیای میانه دایر شده است.

کشورهای عربی از جمله کشورهای هستند که شبکه مدارس گولن فعالیت چندانی در آن ندارند. کیفیت آموزشی بالای این مدارس سبب شده تا بخشی از نخبگان حاکم این کشورها فرزندان خود را به این مدارس بفرستند.

بخش اعظم محتوای آموزشی این مدارس مربوط به علوم طبیعی و «مولد ثروت» است. او قائل به ستیز با مدرنیته نیست، به عکس آن را می ستاید و می کوشد آن را با دین جمع کند. در حالی که عمده جریانات اسلامی بر وارد کردن متون دینی در نظام آموزشی تأکید دارند، اساس نظام آموزشی گولنی اسلامی نیست و تمرکز اصلی روی شیوه های آموزش مدرن است. شاید نقطه تمایز جریان گولن از سایر جریانات اسلامی همین رویکرد خاصی آموزشی این جریان باشد.

در گفتمان گولنیست ها، تبلیغ دین صرفاً

گردد. این فردگرایی او احتمالاً ریشه در تمایلات صوفیانه اش دارد. هرچند گولن قائل به جدایی دین از سیاست است اما این باعث نشده که کاملاً دور فعالیت سیاسی را خط بکشد. تربیت شدگان مدارس و دانشگاه های او فعالیت زیادی در ارتش، ژاندارمری، ارگان های امنیتی و قضایی ترکیه دارند. کودتای اخیر نیز نشان داد که این جماعت حاضر نیست بر وسوسه قدرت چشم ببوشد.

اخلاق پروتستانی اسلامی!

گولنیست ها در پی الگوگیری از کالونیسیم قرن شانزدهمی اروپا هستند. همانگونه که وبر اخلاق پروتستانی را عاملی در جهت تشویق به کار بسیار و تلاش در جهت تولید و انباشت ثروت می داند، گولنیست ها همین مدل را اسلامیزه کرده و با تکیه بر اخلاق اسلامی، کوشش برای کار بیشتر و تولید ثروت را در مرکز توجه خود قرار می دهند.

در واقع آنها سعی می کنند فرهنگ اسلامی را در خدمت «توسعه» به معنای مدرن آن به کار گیرند. گولن کار کردن را عملی مذهبی می داند. او می گوید باید کار کرد تا جهان بهشت شود. روزی سه ساعت خواب و دو ساعت برای کارهای ضروری روزمره کافی است و بقیه آن باید به کار یا به قول گولن «خدمت» بگذرد. این رویکرد گولنیست ها سبب شده تا آنها به منابع مالی بسیاری دست یابند. منابع اطلاعاتی آمریکایی، مجموع حجم سرمایه های این جنبش را ۲۵ میلیارد دلار برآورد کرده اند. از جمله فعالیت های اقتصادی بزرگ گولنیست ها تأسیس «بانک آسیا» است که بانکداری بدون ربا را سرلوحه کار خود قرار داده است.

را نه از نقطه عزیمت اندیشه های مدرن که از دل سنت اسلامی استخراج و اثبات کند. از نشانه های تفاوت نگاه او با جریان روشنفکری مسلمان، تاختن او بر معتزله است. در حالی که جریان روشنفکری خود را با افتخار نومعتزلی می داند. سازگارسازی اسلام و مدرنیته با تکیه بر نصوص دینی، راهی است که علاوه بر گولن بسیاری از جریانات سنتی و صوفی اهل سنت مانند بعضی شیوخ رده بالای الازهر، برخی بزرگان نهضت العلماء اندونزی و یا امثال طاهرالقادری در جریان بریلویه شبه قاره، نیز آن را پیموده اند. فهم گولن از دین صرفاً رابطه ای است قلبی میان خدا و مخلوق. اسلام مدنظر او بیشتر به یک نظام اخلاقی شبیه است. وی معتقد است بیشتر احکام اسلام مربوط به زندگی شخصی است و فقط بخش اندکی از آن به حکومت و کشورداری مرتبط می شود. گولن معتقد است که بخش اندک احکام اجتماعی اسلام ذیل حکومتی سکولار که ضد دین نباشد نیز قابل اجراست، لذا حکومت اسلامی را رد کرده و به حکومتی مبتنی بر دموکراسی معتقد است. به اعتقاد او مفهوم جمهوریت تطابق زیادی با مفهوم مشورت در اسلام دارد. همه اینها البته لاتیگ های ترک را راضی نکرده و بعضی هنوز او را خطری جدی برای سکولاریسم در ترکیه می دانند.

گولن مدعی است که فعالیت سیاسی در راس دغدغه های او نیست. او برای اصلاح بیش از آن که به تغییر ساختارهای اجتماعی و سیاسی بیندیشد، در فکر اصلاح «فرد» است. به اعتقاد او باید نسلی نو تربیت کرد تا راه برای تغییر جامعه هموار

عباس کاظمی در نشست «نهاد دانشگاه در ایران»:

افزایش بی‌رویه دانشگاه‌ها محصول تجاری‌سازی است

همان کسانی هستند که تحقیق و مقاله و پایان نامه برای دانشجویان و اساتید می‌نویسند. نکته مهم اینکه وضعیت پروتاریای پژوهشی از آموزشی اسف بارتر است چون پروتاریای آموزشی هرچه باشد هویت استادی دارد ولی پروتاریای پژوهشی هیچ هویتی ندارند و ناشناخته هستند ضمن اینکه بخشی از درآمد خود را به موسساتی که برای آنها کار می‌کنند می‌دهند.

وی در پایان گفت: سخن پایانی من اینکه پروتاریای دانشگاهی از هر دو نوع در طول این سال‌ها افزایش داشته است و در آینده کم‌کم به استان‌ها هم تسری پیدا می‌کند و حتما تبعات و پیامدهای منفی برای

نهاد علم و جامعه به بار خواهد آورد. آخرین سخنران این نشست مقصود فراسختخواه بود. وی گفت: غلامحسین صدیقی به عنوان بنیانگذار علم جامعه شناسی در ایران برای اولین بار واژه نهاد را در مقابل معادل انگلیسی آن قرار داد. براین اساس، نهاد به لحاظ جامعه‌شناسی عبارت است از ساخت‌های اجتماعی که از شیوه‌های زیست تکرار شونده به وجود می‌آید. به همین دلیل نهاد، نهاد است چون ارزش بقا پیدا می‌کند و همین‌جاست که نظم نمادین به وجود می‌آید.

وی افزود: نکته‌ای که در این میان مطرح می‌شود این است که دانشگاه هیچ‌گاه در ایران نهاد نبوده و یا حداقل اینکه اگر هم نهاد بوده، نهاد نیرومندی نبوده است در حالی که در اروپا همیشه یک نهاد بوده است، دلیلش هم اینکه هسته اجتماعی دانشگاه در ایران همیشه ضعیف بوده است. ما ستاره‌های دانش بسیاری مثل ابوریحان دشتیم ولی هیچ‌گاه موسس نداشتیم. در عصر زرین تمدن هم مدارس که داشتیم همیشه ملحق‌ات نهادهای دیگر بودند.

عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی در پایان اضافه کرد: به دلیل اینکه دانشگاه هسته اجتماعی نیرومند نداشته همیشه در تصاحب ایدئولوژی‌های مسلط درآمده است. تا به امروز ایدئولوژی‌های مختلفی بر دانشگاه تصاحب داشتند که تازه‌ترین آنها هم ایدئولوژی بازار است که می‌خواهد بر آن سیطره پیدا کند. جالب اینکه دانشگاه امروز تبدیل به یک بنگاه سودآور شده که به نوعی تحت سیطره و تصاحب دولت هم هست. نمونه‌اش اینکه ۱۷ نهاد که اغلب آنها هم باهم موازی کاری دارند بر دانشگاه نظارت می‌کنند و این پارادوکس عجیب است که هم ۸۵ درصد پول مردم در تصاحب دانشگاه و دولت است و هم تحت نظارت هستند.



خیلی رایج است اما پروتاریای دانشگاهی با این دو مفهوم تفاوت دارد. اتفاقی که می‌افتد این است که خوشحالییم کارخانه‌ای به نام دانشگاه داریم که تولید می‌کند ولی غافل از این هستیم که چه کسانی این مقالات و کتاب‌ها را تهیه می‌کنند. نویسندگان کتاب امر روزمره در جامعه پس‌انقلابی اضافه کرد: براساس تحقیقات آماری که انجام شده در سال ۱۳۴۹ تعداد دانشگاه‌ها ۱۳ و در سال ۱۳۵۸ به رقم ۲۴۱۰ رسیده است. همچنین سیر بیکاری دانش‌آموختگان از سال ۱۳۵۶ که ۴۰۱ بوده است در سال ۹۱ به رقم ۱۵۰۳ رسیده است. بنابراین همانطور که ارقام می‌گویند نرخ بیکاری دانش‌آموختگان در طول سه چهار دهه اخیر افزایش داشته است. همچنین در طول این سال‌ها با اینکه دانشگاه‌ها بزرگ شده‌اند میزان وابستگی مالی دانشجویان از خانواده‌ها کم نشده است به همین دلیل هم می‌توان گفت که افزایش بی‌رویه دانشگاه‌ها محصول تجاری‌سازی است که در سال‌های اخیر صورت گرفته است. به میزانی که دانشگاه‌ها به سمت خصوصی شدن می‌روند از مزیت‌های دستیابی به شغل کم می‌شود یعنی ما از یک طرف عرصه را برای ورود دانشجو باز می‌کنیم از طرفی امکان پیدا کردن شغل برابر را محدود می‌کنیم. استاد سابق دانشگاه تهران در ادامه دوتنوع پروتاریا را از هم جدا کرد و گفت: من اصطلاح پروتاریای دانشگاهی را از غرب گرفتم به این معنا که دانشگاه نیروی کار خود را می‌فروشد تا بتواند به زندگی ادامه دهد. این اصطلاح در غرب به اساتیدی گفته می‌شود که موفقیت متزلزل دارند، بیمه و سنوات ندارند و از طبقه فرودست جامعه هستند. بنده در اینجا پروتاریای دانشگاهی را به دو دسته پروتاریای آموزشی و پژوهشی تقسیم می‌کنم. پروتاریای آموزشی همان اساتید حق التدریس و پاره وقت و بدون بیمه و سنوات هستند اما پروتاریای پژوهشی

است فعلا در حد یک ایده است که هنوز خیلی عملی نشده است. براساس این پرسش موضوع تجاری‌سازی علوم انسانی مطرح می‌شود به این معنی که دانشگاه‌ها و فعالیت‌های پژوهشی باید در خدمت تقاضای جامعه باشند. البته تا به حال کم و بیش شاهد چنین موضوعاتی در خصوص تجاری‌سازی علوم انسانی بوده ایم ولی هنوز به مرحله اجرای نرسیده است. دومین سخنران این نشست، کاظمی بود که صحبت خود را با تعریف کردن یک تجربه شخصی آغاز کرد و گفت: از سال ۱۳۸۹ که از فضای دانشگاه جدا شدم حس فرودستانی که به فرادستان خود نگاه می‌کردند را داشتم و انگار با چنین اتفاقاتی تازه متوجه می‌شویم که زندگی چقدر سخت است و گروه‌هایی که موقعیت متزلزل دارند چقدر روزگارشان سخت است. من نام آن دسته از اساتید دانشگاه که در مجموعه دانشگاه نیستند و به صورت حق التدریس و حق الزحمه‌ای کار می‌کنند پروتاریای دانشگاهی می‌گذارم. گروه‌هایی که موقعیت متزلزل و فرودست در جامعه دارند.

وی افزود: از بدو امر، دانشگاه به امید به تأخیر انداختن بیکاری راه اندازی شد تا هم مسکنی باشد برای دولت و هم به خانواده‌ها و دانشجویان امید بدهد در حالی که این اتفاق نیفتاد و نه تنها با راه اندازی دانشگاه معضل بیکاری حل نشد بلکه نابرابری موقعیت‌ها بیشتر هم شد. کاظمی ادامه داد: در ابتدا باید تأکید کنم که بین مفهوم سرعت علمی، سایه نویسی و پروتاریای دانشگاهی باید تفاوت قائل شویم. سرعت علمی یعنی اینکه کسی متن یا مقاله‌ای را از جایی یا کسی می‌گیرد و به نام خود می‌زند. سایه نویسی یعنی اینکه کسی مواد تحقیقش را به ما می‌دهد تا برای او مقاله و کتاب تهیه کنیم و بعد هم در مقاله و کتاب خود اشاره می‌کند که فلانی در این کار به من کمک کرد. این اتفاقی است که در غرب هم

عباس کاظمی، استاد دانشگاه با بیان اینکه افزایش بی‌رویه دانشگاه‌ها محصول تجاری‌سازی است، به تعریف مفهوم پروتاریای دانشگاهی پرداخت. نشست «نهاد دانشگاه در ایران» در ادامه سلسله نشست‌های پنجشنبه‌های پرسش با حضور محمد المجدوب، عباس کاظمی و مقصود فراسختخواه برگزار شد. در این نشست المجدوب درباره موضوع «دانشگاه در عصر اعتدال به کجا می‌رود؟»، عباس کاظمی درباره موضوع «پروتاریای دانشگاهی در ایران» و مقصود فراسختخواه درباره «دانشگاه و گفتمان ایدئولوژیک» سخنرانی کردند.

المجدوب به عنوان اولین سخنران این نشست با طرح پرسش «دانشگاه در عصر اعتدال به کجا می‌رود؟» سخنرانی خود را آغاز کرد. وی گفت: این پرسش کلی شامل سه پرسش جزئی مثل نظام حکمرانی در نهاد دانشگاه به چه ترتیب است؟ نحوه تأمین مالی در دانشگاه چگونه است؟ و فعالیت‌های آموزشی و پژوهشی در خدمت چه بخش‌هایی از جامعه است؟ می‌شود. المجدوب افزود: پیش‌روی سیاسی دولت به دانشگاه‌ها با انقلاب فرهنگی آغاز شد و دولت کنترل همه جانبه و از بالا به پایین به همه شئون حیات اجتماعی از جمله دانشگاه داشته است. این پیش‌روی سیاسی تلاش بر این داشته است که افرادی را جذب هیئت علمی و دایره اساتید کند که بیشتر از بدنه قدرت باشند. در سال‌های پس از جنگ دولت تکنیک کالایی‌سازی آموزش عالی را در پیش گرفته است، نمونه این تکنیک راه اندازی دانشگاه آزاد، موسسات غیرانتفاعی، دانشگاه پیام‌نور و راه اندازی دوره‌های شبانه دانشگاه دولتی است.

این نویسنده و پژوهشگر حوزه اقتصاد ادامه داد: در خصوص پرسش دوم هم اینکه دولت از حوزه تأمین مالی و اقتصاد دانشگاه‌ها عقب‌نشینی کرد و بار مالی را به دوش خانواده‌ها انداخت و این موضوع تخطی از اصل سی‌ام قانون اساسی است که می‌گوید هزینه تحصیل باید رایگان و برای همه فراهم باشد. داده‌هایی که در این سال‌ها به دست آمده نشان می‌دهد که نسبت جذب دانشجویی که به صورت رایگان تحصیل می‌کنند به دانشجویی که شهریه می‌پردازند از رقم ۴۱ درصد به رقم ۲۲ درصد رسیده است و این یعنی اینکه بار مالی تحصیل دانشجویان بیشتر بر دوش خود دانشجویان و خانواده‌های آنهاست تا دولت و به نظر در اینجا شاهد نوعی پیوند بین نولیبرالیسم و محافظه کاری هستیم. المجدوب در پایان گفت: پرسش سوم که در خصوص فعالیت‌های آموزشی و پژوهشی

گزارش نشست «قرآن؛ کلام خدا یا رویای نبی»؛

قنبری: نظریه رویای رسولانه بدیع است / یثربی: سروش مشکلی را حل نمی کند



گرفتم حقیقتا ناظر به امر واقعی نیستند بلکه اینها محصول مواجهه پدیداری عالمان دینی اند. لذا آنان به جای اینکه آن حقیقت و خدا را بازتاب بدهند، بیشتر ساختار ذهنی انسان را بازتاب می دهند. از این رو در فرهنگ شرقی و فرهنگ ثانوی تجربیات مختلفی وجود دارد. مسلما ساختار ذهنی مومنان و دین داران شرقی و غربی با همدیگر فرق می کند.

وی تصریح کرد: حال باید بگویم که آقای سروش تمام این مباحثی که گفتیم را و تمام مشکلات را بازخوانی می کند و پاسخ این ۳ پاسخی را که گفته ام نمی پذیرد. او اشاره به این پاسخ ها نمی کند، بلکه پاسخ او این است که هر سه این سه راه حل در یک نقطه به هم می رسند. از همین رو معتقد است که فرض کنیم زبان دینی، زبان بیداری است که راه حل اول زبان دینی را غیرشناختاری می داند، راه حل دوم زبان دینی را شناختاری می داند اما معتقد است که در دنیای وحدت، متناقض بودن ذات دنیای وحدت است. آقای سروش این نقطه را قبول ندارد.

قنبری: نظریه رویای رسولانه به دنبال حل متناقض بودن گزاره های دینی است

خلیل قنبری ادامه داد: آقای سروش می گوید، مادامی که ما فرض گرفتیم که زبان دینی، زبان بیداری است به هیچ وجه ما قادر نخواهیم بود که گره های موجود را باز کنیم. این گره را با هیچ حیلتی نمی توان گشود. اگر بخواهیم از این مشکل و مخصوصه رهایی پیدا کنیم و متناقض بودن گزاره های دینی در ما هراس ایجاد نکند، بایستی با این فرض به سراغ متون دینی برویم که متون دینی را متونی خواب آلود و زبان دین را زبان رویا و زبان خواب بدانیم.

استاد دانشگاه ادیان و مذاهب اذعان کرد: زبان رویا می تواند، زبان متناقض باشد، در عین حال هم پذیرفتنی باشد. اگر چه زبان بیداری می تواند متناقض باشد، اما اگر زبان بیداری، زبان متناقض باشد، آنگاه ناپذیرفتنی است، چون نشانه این است که در آن سخن عیب و نقصی وجود دارد، اما اگر در عالم رویا بیان شود، اگر چنین ویژگی ای را در متن پیدا کنیم دال بر عیب نیست، بلکه حسن هم هست.

یثربی: هیچ کدام از صحبت های سروش نظریه نیست، زیرا راه به جایی نمی برد

در ادامه یثربی به بحث پرداخت و اظهار کرد: بنده از زمان بسیار دور آقای سروش را می شناختم. با آقای دکتر شبستری هم در ارتباط بودم. من در تمام این مدت که فعالیت دارم هیچ مقاله ای در خصوص این موضوعات ننوشته ام. حتی در آن دورانی که آقای سروش گفت، قرآن انشای حضرت محمد(ص) است و خودشان این انشاء را نوشته است.

وی ادامه داد: اگر این سوال را از من بپرسند که نظر بنده در این خصوص چیست، می گویم گاهی سخن به مرحله ای از اضمحلال می رسد که آدم نمی داند، قصد این افراد چیست؟ شما فرض کنید که هزاران تناقض در قرآن وجود دارد، مثلا اینکه آیه ای را که گفته است مردم باید یک پنجم دارایی خود را به عنوان خمس بدهند و عده ای هم این اعتقاد را ندارند.

یثربی با اشاره به این موضوع که اگر ما بگویم قرآن، خواب است، تمام مشکلات حل می شود؟ تصریح کرد: ببیند یکی از مشکلات مسیحیت که باعث شد مردم علیش قیام کردند این بود که مفاهیم انجیل را کسی متوجه نمی شد، فقط پاپ و کلیسا می فهمید. هنوز هم کاتولیک ها اعتقاد دارند هیچ کس فهم انجیل را ندارد و فقط پاپ می فهمد. حال قرآن می گوید که مردم زبان من آشکار است، همه می توانند از آن فهم داشته باشید، زیرا زبان روشنی است.

یثربی: در اروپا روشنفکر افق جدیدی در ذهن مردم ایجاد کرد اما در کشور ما روشنفکران تنها خرافه را بسط دادند استاد باز نشست دانشگاه علامه طباطبائی، گفت: آقای سروش! شما که می گوید قرآن خواب است، خواب گذار

گیرند و گزاره های متناقض را می سازند. در این میان مثالی بزنم که والتر استیسی موضوعی را از هیوم نقل می کند، آیا خدا قادر به جلوگیری از شر هست یا قادر به آن نیست؟ اگر اینگونه باشد، پس خدا ناتوان است. سوال بعدی اینکه آیا قادر است ولی مایل نیست؟ پس باید بگویم که خدا بدخواه است. آیا هم قادر است و هم مایل؟ پس شر از کجا آمده است که هیوم می گوید این موضوعات همچنان بی پاسخ مانده اند. از همین رو استیسی می گوید که گزاره های دینی، گزاره های متناقض اند.

این استاد دانشگاه تصریح کرد: خلاصه موضوع سروش این است که عالمان دینی وقتی درصد فهم متن دینی برمی آیند با فهمی متناقض مواجه می شوند. یعنی با گزاره هایی مواجه می شوند که نمی توانند حل کنند به دلیل تناقضی که در دل گزاره ها وجود دارد. این همه مدعیات آقای سروش است. یعنی وقتی تمام علوم انسانی یا علوم دینی را می کاود، می بیند عالمان دینی در یک مخصوصه تفسیری رهایی ناپذیری گرفتار آمده اند.

وی در ادامه افزود: اما سخن اینجاست که اگر ما گزاره های متناقضی داریم، اگر تفسیرهای دینی داریم که تن به تناقض داده است راه حلی هم برای اینها داریم؟ در مغرب زمین راه حل های مختلفی ارائه دادند. آنها می گفتند علت اینکه مفسران دینی در مواجهه با متن به گزاره های متناقضی برخوردند، این است که گزاره های دینی را گزاره های شناختاری فرض کردند وقتی ما گزاره ها را شناختاری فرض کنیم با متناقض رویه رو خواهیم شد. آنان می گفتند که باید این مسئله را تغییر دهیم که گزاره های دینی را شناختاری ندانیم. وقتی شناختاری ندانستیم خود به خود همه این تناقض ها که در نگاه نخست در پیش رو ما قرار دارد، همه رخت بر می بندد.

عضو انجمن مباحثات قرآنی قم اظهار کرد: پاسخی دیگری که در این زمینه وجود دارد، این است که آنجایی گزاره های متناقض عیب است که مواجهه با عالم کثرات باشد. زیرا عالم وحدت درست است متناقض است، ولی عیب نیست. گزاره های دینی گزاره های شناختاری اند بلکه غیر شناختاری نیستند اما گزاره های شناختاری متناقض در دنیا و عالم کثرات است که امری غیرمعمول و ناپذیرفتنی است، فقط در دنیای وحدت است که تناقض اشکال ندارد، منطبق برای دنیای کثرات است.

قنبری بیان کرد: پاسخی دیگری در کنار دو پاسخ قبلی که عرض کردم این است که گزاره های دینی به ظاهر در نگاه نخست ناظر به حقیقت اند پس از تأمل درمی یابیم که اینها ناظر به عالم واقع نیستند. گزاره هایی که ما به عنوان گزاره های تنزیهی و تشریحی فرض

نشست «قرآن؛ کلام خدا یا رویای نبی» با حضور خلیل قنبری، عضو انجمن مباحثات قرآنی قم و یحیی یثربی، استاد فلسفه در خانه اندیشمندان علوم انسانی برگزار شد. دومین میزگرد انجمن اندیشه و قلم با عنوان «قرآن کلام خدا یا رویای نبی» چهارشنبه ۲۳ تیرماه، با حضور سید یحیی یثربی، استاد باز نشست دانشگاه علامه طباطبائی و خلیل قنبری استاد دانشگاه ادیان و مذاهب و عضو انجمن مباحثات قرآنی قم در خانه اندیشمندان علوم انسانی برگزار شد.

قنبری: پرسش سروش تازه نیست ولی پاسخ او بدیع است

در ابتدای این میزگرد خلیل قنبری، به طرح بحث پرداخت و گفت: نخست به پیشینه بحث اشاره ای دارم و بعد منطق فهم اندیشه آقای عبدالکریم سروش را می گویم و بیان خواهیم کرد که با چه منطقی باید اندیشه ایشان را فهم کرد. سه نکته ای که به عقیده من دارای اهمیت در ارتباط با نسبت بین نظریه رویا و علوم دین است، را می گویم.

وی ادامه داد: اولین پرسشی که باید به آن پاسخ بدهیم این است که آیا این بحث پیشینه ای دارد؟ آیا آقای سروش این بحث را برای اولین بار مطرح کرده است یا اینکه پیش از ایشان حداقل در دنیای مدرن فیلسوفان و الهی دانانی بودند که به طرح این بحث بپردازند؟ اگر به اختصار بخواهیم به این پرسش، پاسخ دهیم باید بگویم که مشکلی را که آقای دکتر سروش مطرح کردند اولین بار از جانب وی طرح نشده، بلکه پیش از او در مغرب زمین فیلسوفانی بودند که این بحث را داشته اند.

استاد دانشگاه ادیان و مذاهب تصریح کرد: اما پاسخ، راه حل یا نظریه ای که سروش در حل مشکل ارائه داده است، آیا بدیع بوده یا سابقه تاریخی داشته است؟ که در پاسخ به این پرسش باید بگویم که به عقیده من شما سرنخ و ردپای این نظریه را در اندیشه های دیگران نمی توانید پیدا کنید. پاسخی که وی گفته است تازه است و جای تأمل دارد، اگر چه پرسش و مسئله تازه نبوده است.

قنبری اظهار کرد: فیلسوفان و کسانی که دل مشغولی به مباحث الهی و دینی داشتند به این نتیجه رسیدند که گزاره های دینی به خصوص گزاره های مادر، گزاره های متناقضی اند. به خصوص به فرهنگ عرفانی وقتی مراجعه کنید، می بینید هم گزاره هایی دارید که محمولی را به موضوعی به نام خداوند نسبت می دهد و در عین حال شما گزاره هایی دارید که همین محمول را از موضوع سلب می کند.

وی گفت: به عبارت زبان الهیاتی، آنان نشان می دادند که الهیات تنزیهی و الهیات تشریحی رو در روی هم قرار می

کیست؟ شما فکر کنید گروهی در اروپا ایجاد شدند به عنوان روشنفکر که افق تازه‌ای را در ذهن مردم ایجاد کردند. اما ببینید که ما چه کار کردیم؟ کسانی به عنوان روشنفکر داریم که متاسفانه تهی هستند. من تصور می‌کنم که خرافه در قدیم خیلی کمتر از امروز بود. وی با اشاره به اینکه گذر از دوران قاجار برای کشور راه گشا بود اما دوران پهلوی باز هم نتوانست خواسته‌های مردم را برآورده کند، گفت: متاسفانه حکومت‌هایی که روی کار آمدند جامعه را بدیخت‌تر کردند. جامعه مدنی هیچ گاه با تفنگ ایجاد نمی‌شود بلکه با مغز دانشمندان و افرادی همچون ژان ژاک روسو ساخته می‌شود.

به گفته یثربی، کسی که می‌گوید نماز، قرآن و دین را قبول دارد و بعد می‌گوید که قرآن خواب و رویا است، مسلماً اهل تفکر نیست که چنین سخنانی بر زبان می‌آورد. پیامبر هزاران مسئله از جبرئیل نقل می‌کند، چرا یک بار را نگفته است که در خواب این مسائل را دیده است.

یثربی: آقای سرروش! با این حرف‌ها هیچ مشکلی را حل نمی‌کنید، تنها مشکل می‌تراشید

استاد دانشگاه علامه طباطبایی خطاب به عبدالکریم سرروش، گفت: آقای سرروش شما چه مشکلی با قرآن دارید؟ شما مشکل می‌تراشید! اگر ما به گفته شما بگوییم که این خواب نامه است، جبر یا اختیار حل می‌شود؟ وقتی که به خواب و بیهوشی بروید اینها متناقض نامه نیست؟ وی با اشاره به سخنان دکتر قنبری گفت: این موضوعات نظریه نیستند، نظریه باید ۳ ویژگی داشته باشد: یک مشکل جدی را حل کند، دو نظریه باید توجیه عقلانی داشته باشد، سه برای آینده راه تازه‌ای باز کند. حال آقای سرروش با طرح این مسائل کدام مشکل را حل کردند؟ آیا با خواب نامه دانستن قرآن تناقض حل می‌شود؟

قنبری: عبدالکریم سرروش دارای دو شخصیت، متاله مدرن و فیلسوف علوم دینی است

در ادامه این میزگرد، خلیل قنبری به منطق فهم اندیشه سرروش اشاره کرد و عبدالکریم سرروش را دارای دو شخصیت دانست و گفت: به عقیده من آقای سرروش، دو شخصیت علمی دارد که این دو جنبه از شخصیت‌ها را باید از هم تمییز نهاد؛ شخصیت اول ایشان الهی دان و متاله مدرن است که در حوزه مدرن اندیشه ورزی می‌کند. شخصیت دیگر ایشان که تاکید می‌کنم رویای رسولانه مربوط به این شخصیت است، شخصیت فیلسوف علوم دینی است. وی ادامه داد: باید بگوییم که علوم درجه اول همانند فقه، الهیات، شیمی، علوم اجتماعی، ناظر به عالم واقع هستند اما بحث رویای رسولانه ناظر به علوم درجه دوم است. برای مثال اگر علم فیزیک وجود دارد، یا فلسفه فیزیک وجود دارد که ناظر به ماده نیست؛ فلسفه علم شیمی، فلسفه علوم اجتماعی و... نیز اینگونه است. این قیاس در علوم دینی نیز وجود دارد و همانگونه که علوم دینی چون، فقه، اخلاق، عرفان پدید آمده است، علوم درجه دومی چون فلسفه عرفان، فلسفه اخلاق نیز وجود دارد که عالمان دینی آن را بنیان نهادند.

قنبری با بیان اینکه مبحث رویای رسولانه جزء علوم درجه دوم است، افزود: اگر فیلسوف علوم دینی تئوری ارائه دهد، تئوری او با تئوری دانشمند علوم درجه یک متفاوت است. آقای سرروش قصد نظریه‌پردازی در علوم درجه یک را ندارد، بلکه می‌خواهد بداند علوم دینی که عالمان دینی از آغاز تا به امروز ساخته‌اند بر چه پیش فرض‌هایی مبتنی است. آیا این روش‌ها را می‌توان عوض کرد و توصیه کرد که روش دیگری را جایگزین روش قبلی کرد. آیا می‌توان پیش فرض‌هایی که تا به امروز عالمان دینی بر اساس آن تفکر و نظریه‌پردازی می‌کردند را کنار گذاشت؟

وی ادامه داد: آقای سرروش وقتی فلسفه تاریخ می‌نویسد به فلسفه تاریخ درجه دوم می‌پردازد، اما شهید مطهری و مارکس فلسفه تاریخ درجه یک می‌نویسند که اینها با هم متفاوت است. او هیچ یک از کار اینها را انجام نمی‌دهد.

بلکه روش خودش را دارد. وی با اشاره به پاسخ عبدالکریم سرروش، اظهار کرد: علوم دینی سنتی ومدرن و الهیاتی هر دو در یک نقطه مشترک هستند و پیش فرض واحدی دارند و آن پیش فرض این است که مبتنی بر زبان بیداری‌اند و نه زبان رویا و تعبیر و معتقد است علت اینکه علوم دینی پاسخ برخی از پرسش‌ها را ندارد این است که این علوم از دیروز تاکنون بر بیداری مبتنی است در حالی که زبان وحی زبان رویاست. هر گاه زبان، زبان بیداری باشد، نمی‌توانیم مشکلات را برطرف کنیم.

قنبری: سرروش نمی‌خواهد تفسیر کند بلکه تئوری تفسیر ارائه می‌دهد

به گفته قنبری، سرروش فیلسوف علوم دینی است و فیلسوف علوم دینی فقط می‌تواند بگوید علوم بر قوانین و روشی مبتنی هستند. کسانی باید خواب‌گذاری و تعبیر انجام دهند که عالمان دینی‌اند. ما نیز باید تفسیرمان در خصوص سرروش را تغییر دهیم. زیرا او فیلسوف علوم دینی است، نه روشنفکر دینی. بلکه خودش هم در این زمینه اذعان دارد که من نمی‌خواهم تفسیر کنم بلکه می‌خواهم تئوری تفسیر بدهم. پس از فیلسوف علوم دینی کار درجه یک نخواهید. این دو را باید از هم تفکیک کنیم. استاد دانشگاه ادیان و مذاهب گفت: ما باید منطق اندیشه آقای سرروش را دریابیم. خلاصه تمام عرایض این است، دکتر سرروش دو شخصیت دارد چه قابل دفاع باشد چه نباشد. یک شخصیت، شخصیت متافیزیسی و الهیاتی اوست. اما این یک ضلع از اضلاع شخصیتی اوست که عالمان دینی می‌توانند این را نقد کنند. شخصیت دوم او فیلسوف علوم دینی است.

وی با ارزیابی پرسش‌هایی که در زمینه رویای رسولانه شده است، تصریح کرد: آیا ناقدان درست فهم کردند؟ آیا موافقان هم درست این مباحث را درک کردند؟ نکته آخری که می‌خواهم بگویم این است که ۳ پرسش اساسی در باب علوم دینی داریم: سرروش می‌خواهد به عنوان فیلسوف علوم دینی به این ۳ پرسش پاسخ بدهد. رویای رسولانه چه نسبتی با علوم دینی دارد؟ علوم دینی میدان و معرکه‌ای برای او رویکرد است، در مبحث دینی یا رویکرد تاویل‌گرایانه دارد یا ظاهرگرایانه. عالمان علوم دینی وقتی درصدد فهم متن دینی برآیند، یا با رویکرد تاویل‌گرایانه یا متن مواجه شده‌اند یا ظاهرگرایانه.

قنبری: نظریه رویای رسولانه نه رویکرد ظاهرگرایانه دارد و نه رویکرد تاویل‌گرایانه

قنبری افزود: وقتی ما وارد علوم دینی می‌شویم به نظر در هر مسلکی این دو رویکرد (تاویل‌گرایانه و ظاهرگرایانه) را می‌بینید که دارند با هم زورآزمایی می‌کنند. یا شما تاویل‌گرا هستید یا ظاهرگرا. سخن اینجاست که اگر می‌خواهید فهم درستی از رویای رسولانه داشته باشد، باید به این پرسش پاسخ دهیم که رویای رسولانه در کدام یک از این جبهه قرار گرفته است. پاسخ من در این زمینه این است، رویای رسولانه نه در جبهه ظاهرگرایان ایستاده است و نه تاویل‌گرایان. شما نمی‌توانید ببینید رویکرد تاویل‌گرایانه دارد و نه ظاهرگرایانه. بلکه او سخن تازه‌ای را طرح می‌کند.

این استاد دانشگاه گفت: ما باید نسبت رویای رسولانه با علوم دینی را پیدا کنیم و ببینیم رویای رسولانه با همان روشی که علوم دینی بر آنها مبتنی‌اند می‌تواند حیات داشته باشد و نفس بکشد یا نه رویای رسولانه روش تازه‌ای را مطرح می‌کند؟ در آخرین سطر اولین مقاله رویای رسولانه، آقای سرروش مطرح می‌کند که شیفت پارادایمی از تفسیر به تعبیر، انجام می‌دهد.

یثربی: زبان دینی زبان علمی است

یثربی در ادامه در مقابل سخنان قنبری، بیان کرد: من موافق این‌گونه بحث‌های مطرح شده نیستم که به

صورت مبالغه آمیز زده می‌شود. حرف صحیح و درست باید به سادگی بیان شود، به سادگی فهم شود و در آخر هم به سادگی نتایج کارش دیده شود و گرنه با این حرف‌ها که این فیلسوف چه کرده و در چه جایی عملی انجام داده است، راه به جایی نمی‌بریم. این توصیفات که آقای قنبری از آقای سرروش کردند را خودش هم در حال حاضر قبول ندارد و می‌گوید که آن سرروش دیگر وجود ندارد.

وی با اشاره به کتاب فلسفه چیست و موضوعات مطرح شده علامه طباطبایی که علم نمی‌تواند با فلسفه درآمیخته شود، گفت: اینکه سرروش می‌گوید علم با فلسفه اگر ارتباط برقرار کند، فاجعه‌ای رخ می‌دهد، حرف صحیحی نیست. اصلاً تا شما فیزیک ندانید چگونه می‌توانید متافیزیک بدانید! فلسفه یعنی فهم جهان.

استاد دانشگاه علامه طباطبایی، تصریح کرد: باید بگوییم که این حرف را خود قرآن گفته است که من وحی آسمانی هستم. پیغمبر (ص) هزاران بار فرموده است که جبرئیل این را به من گفته است. همه مردم به این اعتقاد دارند، آن وقت یک نفر بگوید که پیامبر (ص) خواب نما شده و این موضوعات را در خواب دیده است. خب، باید برای این حرف‌ها دلیل داشته باشد. در ادامه، قنبری گفت: عالمان دینی معتقد بودند که زبان دینی، زبان علمی است. یعنی عالم دینی که فلسفی مشرب بود با این پیش فرض سراغ متون دینی رفت. لذا تلاش می‌کرد با تئوری فلسفی، آیات قرآن را فهم کند. آنکه جامعه شناس بود همانند دکتر شریعتی، تلاش می‌کرد براساس تئوری‌های جامعه شناسه متون دینی، را فهم کند. شما کتاب دکتر شریعتی را که بخوانید در واقع نشان می‌دهد که تشیع ایدئولوژی است، یعنی همه مولفه‌های ایدئولوژی را در شیعیه به عنوان حزب تمام پیدا می‌کند. ولی فیلسوف علوم دینی می‌گوید که زبان دینی، زبان علمی است.

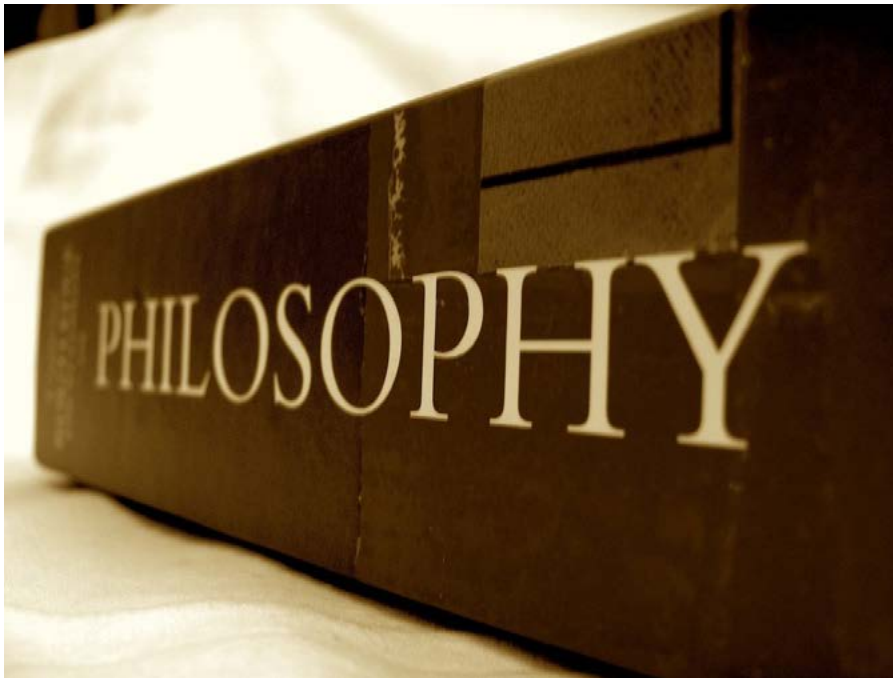
این استاد دانشگاه بیان کرد: علامه طباطبایی با اینکه جامعه شناس نبود، قائل به علوم طبیعی نبود ولی صدرا می‌بود. ولی این پیش فرض را که زبان دینی، زبان علمی است را پذیرفته بود. سعی می‌کرد از منظر متافیزیسیست، اصالت وجود را فهم کند. حتی آنها می‌گفتند که اگر بیستانیلیست بودند با این فرض که زبان دینی، زبان علمی است سعی کردند، آیات را فهم کنند. یعنی قیض و بسط تئوریک شریعت این پیش فرض را آشکار می‌کند. با مباحثی را که عالمان دینی سر سفره علوم دینی گرد آوردند، همه قبول دارند که زبان دینی، زبان علمی است.

قنبری: دین، غیر از معرفت دینی است

قنبری در ادامه این نشست اظهار داشت: اگر عالمان دینی می‌خواهند علوم دینی داشته باشند، باید این معرفت بشری کهن و قدیمی را کنار بگذارند و به معرفت بشری مدرن تمسک داشته باشند. اگر که آن پیش فرض را قبول دارید و اگر زبان دینی، زبان علمی است باید به علمی تمسک کنید که آن علم اعتبار داشته باشد. بنابراین می‌گوییم که فلسفه مدرن معتبر است و باید موضوعات را به یکدیگر شیفت بدهیم، فلسفه صدرا می‌را به فلسفه اگزیستانسیالیست شیفت دهیم و تغییر دهیم. یا جامعه شناسی این خلوص را به جامعه شناسی وبری تغییر دهیم. وی در پایان گفت: قیض و بسط تئوریک شریعت بر یک پیش فرضی مبتنی است که آن هم از نگاه عالمان دینی استخراج شده است، تفکیک بین دین و معرفت دینی. دین غیر از معرفت دینی است. دین جاودانه است. اما معرفت دینی سراپا انسانی و خطاپذیر است. اما سرروش وقتی وارد بحث تجربه نبوی می‌شود گویی پیش فرض دیگری را مطرح می‌کند و می‌گوید متن دینی را پیامبر (ص) نوشته است، خداوند، مولف پیامبر (ص) است و پیامبر مولف قرآن است. نظریه رویای رسولانه، برنامه پژوهشی تازه‌ای ارائه می‌شود و نظریه هسته‌ای تازه‌ای را جانشین نظریه هسته‌ای کهن می‌کند.

آیا فلسفه ورزی بدون مسئله مندی ممکن است؟/نسبیت فلسفه با مسائل روز

ساغر ترابی



عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی می گوید: فلسفه، اگر از حالت قداست خارج شود و به طرح پرسش و تأمل درباره پرسش‌ها تبدیل شود، طبعاً با پرسش‌های امروز ما هم ارتباط برقرار می‌کند. آیا فلسفه بدون داشتن مسئله، محقق می‌شود؟ شرط امکان تفکر فلسفی چیست؟ به عقب‌تر برمی‌گردیم. فلسفه چگونه آغاز می‌شود؟

محمدرضا بهشتی در نشست «بازتاب اندیشه‌های فلسفی در آثار هنری» اشاره می‌کند که فلسفه از نمی‌دانم آغاز می‌شود. به گفته او، «سقراط در پاسخ به جوانی که می‌گوید می‌خواهم بروم علیه پدرم در دادگاه شهادت بدهم، می‌گوید آیا پدرت خلاف عدالت رفتار کرده است؟ او این سوال را تا آنجا پیش می‌برد تا جایی که فرد به نمی‌دانم می‌رسد. چون تا جایی که می‌دانیم، به سراغ سؤال نمی‌رویم و فلسفه از اینجا آغاز می‌شود و اصولاً سؤال فلسفی این‌گونه آغاز می‌شود که بگوییم نمی‌دانیم.»

وی در سخنرانی دیگری با عنوان «حیرت، آغاز و انجام فلسفه» که در دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان برگزار شده بود اشاره کرد: «آرچه یا سرآغاز فلسفه، «حیرت» است.» او ادامه می‌دهد «اگر پرسشی واجد مؤلفه حیرت نباشد آن پرسش دیگر فلسفی نیست بلکه می‌تواند ذیل مقوله علم در معنای دانش (science) قرار بگیرد.» منظور از این حیرت چیست؟ بهشتی در ادامه سخنانش اشاره می‌کند: «حیرت به معنای آن است که مسئله‌ای بدهانت قبلی خود را برای فرد از دست بدهد و تبدیل به یک دغدغه شود.» وی البته به تفاوت آغاز فلسفه در دوران باستان و دوران جدید اشاره می‌کند: «از دیگر تفاوت‌های فلسفه قدیم و جدید این است که سرآغاز فلسفه جدید «شک» است نه «حیرت».

وی در ادامه به تفاوت شک و حیرت می‌پردازد: «حیرت به معنای آن است که مسئله‌ای بدهانت قبلی خود را برای فرد از دست بدهد و تبدیل به یک دغدغه شود. اما هدف از ارائه شک نائل آمدن به یقین و راهی‌سازی از بی‌اطمینانی است.» در نتیجه حیرت فلسفی که در نتیجه مواجهه‌ای انضمامی با عالم رخ داده و مسئله‌ای عینی به این حیرت دامن زده، شکل می‌گیرد و فلسفه آغاز می‌شود.

فلسفه اصیل، مسئله‌مند است و با جامعه و فرهنگ برآمده از آن نسبت دارد. در خلا شکل نمی‌گیرد و حیات گلخانه‌ای ندارد. کسانی که فلسفه را در نسبت با واقعیت و انضمامیت و مسئله‌مندی آن درک نمی‌کنند حیات فلسفه را به مخاطره می‌اندازند. به قول رضا داوری اردکانی در مقدمه «تمدن و تفکر غربی»، «وقتی بدون مسئله و به طور تصنعی به فلسفه و فلسفه‌بافی روی آورده شود آشوب بیشتر می‌شود و چه بسا کار به حماقت و مضحکه بکشد.» در چنین شرایطی که فلسفه قرار بوده آشوب را به نظم و وحدت برساند خود به این نالاطم و بی‌نظمی دامن می‌زند.

سید حمید طالب زاده، استاد دانشگاه تهران در میزگرد روز جهانی فلسفه اعتراض می‌کند که: «مسئله ما چیست؟ باید به مسئله خود بپردازیم، مسئله ما این است که فلسفه کجای زندگی ما قرار دارد، این همه فارغ‌التحصیل فلسفه به چه کار می‌آید؟»

سعید زیباکلام دیگر استاد دانشگاه تهران نیز در همین راستا در گفتگو با طلایع علوم انسانی (۷ تیر ۱۳۹۴) در اعتراض به عدم کارآمدی فارغ‌التحصیلان فلسفه در حل

او برای حل این معضل پیشنهاد می‌دهد که ما بنشینیم و از نو درباره خاستگاه و یا به تعبیری دیگر، فلسفه‌ی وجودی دانشگاه و مؤسسات مشابه فکر کنیم و بنای جدیدی را متناسب با حاجات و انتظارات جدید و آمال و آرمان‌های جدید پی افکنیم. او توضیح می‌دهد که «و مرادم هم از جدید، در اینجا، به طور مشخص و صریح انقلاب اسلامی شکوهمند و عظیم ایران است، با همه کاستی‌ها و خطاها و فجافا و جهالت‌های ریز و بعضاً درشتی که در این سالهای

تمامی در آن و به نام آن رخ داده است.» زیباکلام، مسئله اکنون و اینجای ایران را انقلاب اسلامی و تحولات فکری و فرهنگی ناشی از آن می‌داند و فیلسوفی را که توان اندیشیدن به انقلاب اسلامی ندارد را عقیم و بی‌ثمر توصیف می‌کند. این الگو در انقلاب‌های دیگر دنیا تکرار شده به طور مثال یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های فیلسوف بزرگی چون هگل، انقلاب فرانسه است و از چنین خاستگاهی به طرح مباحث عظیم خود در پدیدارشناسی و منطق و فلسفه حق می‌پردازد.

در همین زمینه علی اصغر مصلح، استاد دانشگاه علامه طباطبایی در همایش «فلسفه و عرفان اسلامی در عالم معاصر» اذعان می‌دارد که «ما در عالم پسانچه‌ای هستیم. ما در عالم پساکانتی و پساهاگلی هستیم. فلسفه در همه فرهنگ‌ها حاصل مواجهه عقل با مسئله زمان است. به تعبیر هگل فلسفه مفهومی شدن زمانه اش است. فلسفه اگر بخواهد تاثیر ببخشد باید با مسائل زمانه درگیر شده باشد.» او در ادامه به برخی مسائل چون قدرت، دیگری و آینده اشاره می‌کند و به عدم طرح این مسائل در فلسفه و عرفان اسلامی معترض می‌شود.

او «بازاندیشی» را به عنوان راهی برای توانمند کردن فلسفه اسلامی در فکر کردن به مسائل اکنون می‌داند. بنا به تعریف وی «بازاندیشی کوششی برای پاسخ به پرسشی است که در اندیشه گذشته رخ داده است. به عنوان مثال یکی از پرسش‌های زمان ما «دیگری» است. فارابی، ابن سینا، ملاصدرا، ابن عربی و... به طور مستقیم به موضوع دیگری نپرداخته‌اند. اما ما می‌کوشیم با طرح پرسش

مسائل جامعه اشاره می‌کند که: «این بچه‌ها که فارغ التحصیل می‌شوند چه تاثیری در جامعه دارند؟ اجازه بدهید استطرادی کنم. گاهی اوقات که زمینه فراهم باشد از برخی از دانشجویان و استادان رشته‌های علوم اجتماعی و انسانی می‌پرسم شما چرا راجع به مذاکرات هسته‌ای جاری چیزی نمی‌گویید و نمی‌نویسید، خواه موافق و خواه مخالف؟ و واکنش نوعاً حاکی از وادادگی، بی‌انگیزگی، ندانم‌کاری و سردرگمی است.»

وی در ادامه این‌گونه می‌پرسد: «چرا عموم کارشناسان و کارشناسان ارشد و حتی اساتید ما در حوزه علوم اجتماعی نوعاً نسبت به پدیدارهای اجتماعی و انسانی جامعه ایران عقیم و سترون و حیران به نظر می‌آیند؟ اگر از عموم آن‌ها سؤال کنیم تنی چند از فحول و ستارگان رشته و حوزه تخصصی شان را نام برده، نام برخی از مهم‌ترین آثارشان را ذکر کنند و بالاخره برخی از مهم‌ترین آموزه‌ها و نظرات ویژه‌ی آنها را نام ببرند، نوعاً به سهولت این کار را گاه به همراه تاریخ و محل تولد و نیز تاریخ مرگ آنها انجام می‌دهند؛ اما اگر از آنها سؤال شود ربط آن خواننده‌ها به مسائل جامعه ایران چیست و یا چگونه می‌توان از آن مطالعات در جهت حل معضلات و حاجات جامعه ایران استفاده کرد می‌پسند و سردرگم می‌شوند.»

زیباکلام علت این را در دانستن انبوهی از مطالب در هر یک از رشته‌های علوم انسانی-اجتماعی بدون دانستن خاستگاه طرح آن‌ها و چرایی طرح آن‌ها می‌داند و اشاره می‌کند که «معتوب نبودن آن مطالب به حل مسائل و حاجات و آلام و آرمان‌ها، مانند ریختن اطلاعات انبوهی در یک سی دی است.» او در نهایت آب پاک‌ی را بر دستان متولیان امر می‌ریزد که «اگر از آن سی دی برای فهم و شناخت و رفع آلام و تحقق آمال و آرمان‌ها آبی می‌تواند گرم شود از ارتش عظیم دانش‌آموختگان دانشگاهی و جدیداً حوزوی نیز چنین خواهد شد. گویی دانشگاه‌های ما و اخیراً حوزه‌های مقلد دانشگاه ما اساساً و بنیاداً برای نقل و انتقال مطالب ساخته شده‌اند نه برای فکر کردن و اندیشیدن برای یافتن راه‌حل معضلات و حاجات مان.»

دیگری در فضای فکر ابن عربی پاسخی دریافت کنیم.» او گره خوردن فلسفه با مسئله راهی به سوی آینده می‌داند و توضیح می‌دهد که «من با تعلقی که به فرهنگ ایرانی اسلامی دارم پرسش‌ها را به متفکران عرضه می‌کنم. من به گذشته رجوع می‌کنم 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 می‌یابیم.»

نصرت‌الله حکمت، عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی نیز در پاسخ به این پرسش خبرگزاری مهر که آیا فلسفه اسلامی در وضعیت حاضر قابلیت پاسخگویی به مسائل جدید جامعه را دارد یا خیر، گفته: «فلسفه اسلامی در دوران ما در وضعیت انجماد قرار دارد. باید تلاش کنیم، انجماد فلسفه اسلامی شکسته شود.»

حکمت در ادامه به قداست بخشی به فلسفه معترض شده و تصریح کرده: «فلسفه قداست پیدا کرده و منجمد شده و

رابطه اش با مسائل قطع شده است. فلسفه، اگر از حالت قداست خارج شود و به طرح پرسش و تأمل درباره پرسش‌ها تبدیل شود، طبعاً با پرسش‌های امروز ما هم ارتباط برقرار می‌کند. پس اگر ما بخواهیم این انجمادها را بشکنیم و فلسفه را به نیبای امروزمان و مشکلات آن برگردانیم، باید حوزه‌ها را از حوزه دیانت خارج کنیم و آن را به عنوان امری که متعلق به تعقل و تفکر بشر است، در نظر بگیریم.»

او همچنین معتقد است که ما نیازمند بحث مسأله‌شناسی هستیم. باید بدانیم که مسأله روز یعنی چه؟ آیا امروز مسأله‌ای داریم که پیشینه نداشته باشد؟ در ادامه او تأکید و تصریح دارد که «یکی از کاستی‌های جدی کتاب‌های فلسفه اسلامی بی‌توجهی به تاریخ شکل‌گیر اندیشه‌ها و آرای فلسفی بوده است. بیش‌تر فیلسوفان مباحث را طوری مطرح کرده‌اند که گویا همواره به همین شکل بوده‌اند و هیچ تحولی در آن‌ها صورت نگرفته است. این دشواری

و بی‌زمانی از متون تحقیقی به متون تعلیمی راه یافته و دانشجویان را از دستیابی به تصویر روشن مباحث دور می‌سازد.»

با توجه به مباحث مطرح شده می‌توان گفت، فلسفه، هم تاریخ فلسفه است و هم اندیشه ورزی و هم نسبت وثیقی با امروز و آآن ما دارد. هم ماده اندیشه می‌خواهد که بخشی از آن با تاریخی خواندن فلسفه حاصل می‌شود و هم صورت، که توانایی تفکر عمیق و ضابطه‌مند و تربیت‌شده نمود آن است و هم گایتی که در مسئله‌مندی خود را نشان می‌دهد. فقدان هر کدام راه به ناکجاآباد می‌برد و به فلسفه توسط شبه‌فلسفه از پشت و روبرو خنجر می‌زند.

اینجاست که باید تمسک جست به این قول فیض کاشانی با احترام به همه استادان و جریان‌هایی که حقیقتاً فلسفه می‌ورزند:

شد مضامین در میان اهل معنی مبتذل / تازه گوئی که کوه آرد فکرش از ابکار حرف؟

سخنرانی منتشر نشده امام موسی صدر / خطر صهیونیسم برای اسلام و مسیحیت

لوط (ع) با دختران خود نزدیکی کرد و از آنان بچه‌هایی به دنیا آورد که اجداد یهود به شمار می‌روند. ببینید تا چه اندازه به اصول اخلاقی و انسانی و شرافت پایبند بودند. در تورات، مطالب عجیب و غریبی هست که از گفتن آن‌ها شرم دارم، حتی شرم‌آورتر از این. همه ارزش‌ها را زیر پا گذاشته‌اند و آن را برای خودشان افتخار و کمال می‌دانند. واقعاً انسان شرم می‌کند. دلم می‌خواست چند نمونه برایتان بگویم، اینکه چگونه حضرت سلیمان (ع) با ملکه سبا نزدیکی کرد و پادشاهان لشکرش به دنیا آمدند. نمی‌خواهم چیزهایی بگویم که انسان از گفتن آن‌ها شرم دارد. این تورات آن‌هاست، خدایشان بپوه، کتابشان تورات و خودشان ملت برگزیده خدا هستند و شانشان از بقیه مردم جداست. این گونه بود که از زمان‌های قدیم تا امروز، این نژادپرستی ریشه‌دار بین انسان‌ها و مکاتب و ادیان به وجود آمد و این مصیبت بزرگ شکل گرفت.

می‌گویند ما ملت برگزیده خدا هستیم و خداوند ما را در برهه خاصی از زمان انتخاب کرد و رسالتش را بر عهده ما گذاشت، ولی همان‌طور که می‌بینیم، به خدا خیانت کردند و رسالت او را تحریف کردند و به آن کافر شدند. خدا هم رسالتش را از آنان گرفت و به ملت دیگری سپرد. قرآن مجید و انجیل‌های چهارگانه را ببینید.

جریان معروفی را برایتان از انجیل می‌خوانم که حضرت مسیح (ع) برای بزرگان قومش مثلی می‌آورد و می‌فرماید: چند شراب‌ساز باغ انگوری را اجاره کردند، ولی از دادن اجرت آن به صاحب باغ امتناع ورزیدند. صاحب باغ کارکنان خود را برای دریافت اجرت فرستاد، ولی آن‌ها چند نفر از کارکنان را کشتند و چند نفر را آواره کردند و چند نفر دیگر را به اسارت گرفتند. سپس



دلم امروز برایتان بگویم، آن‌ها خدایی برای خود انتخاب کردند و او را «یهوه»، یعنی خدای یهود، نامیدند و خودشان را ملت برگزیده خدا و حاکمان دنیا خواندند. انسان‌ها را به دو گروه تقسیم کردند: گروه اول یهود و گروه دوم دیگر انسان‌ها که برای خدمت به انسان‌های برگزیده (یهود) آفریده شده‌اند و برای آنکه خود را از دیگران متمایز کنند، به طرز لباس پوشیدن و شئون فردی و شرایط و قابلیت‌های فردی اکتفا نکردند، بلکه تلاش کردند که فلسفه‌ای برای آن بتراشند. لذا اساساً برای خودشان خدایی غیر از خدای بقیه مردم انتخاب کردند.

این اعتقاد آنان بود: اعتقادی که هیچ دلیلی برای آن نداشتند. خود حضرت موسی (ع) هم از این حرف‌ها متفر است. اصول دینشان را به کلی تغییر دادند و کتابشان را تحریف کردند. کتابشان را مطالعه کنید و ببینید درباره زندگی حضرت لوط (ع) چه نوشته است؟ نوشته است که حضرت

آفریقا و آریایی‌ها، نزد تاریخ‌شناسان ادیان معروف است و قدمت توحید را در بین همه انسان‌ها به صورت دقیقی ثابت می‌کند. بله، وقتی یهودی‌ها به فلسطین آمدند، در آنجا قبایلی از عرب‌ها و کنعانی‌ها و فینیقی‌ها و دیگران را دیدند و آن‌ها را از خانه و کاشانه‌شان بیرون کردند. برای اثبات چگونگی رفتار یهودیان با فلسطینی‌ها، متن تورات کافی است. [در تورات آمده که] وقتی یهودیان وارد فلسطین شدند، آنان را بیرون راندند، فرزندانشان را کشتند و زنانشان را به اسارت گرفتند و با توسل به انواع حيله‌ها و نیرنگ‌ها بر آنان مسلط شدند. این قبایل به خدای یگانه ایمان داشتند و خدای خود را «ایل» می‌نامیدند. این فرقه منحرف (یهود) از این تفکر (یکتاپرستی) تأثیر گرفت و تلاش کرد تا برای خود خدای مخصوصی انتخاب کند.

اینجا بود که انحراف به وجود آمد و منشأ همین حرف‌هایی شد که دوست

متنی که در ادامه می‌خوانید، بخشی از سخنرانی امام موسی صدر درباره اسرائیل و یهودیان است که برای اولین بار منتشر می‌شود. این سخنرانی از جلد یازدهم کتاب «مسیره الامام السید موسی الصدر» برگرفته و ترجمه شده است.

امروزه سخنانی می‌شنویم که اینجا و آنجا مطرح می‌شود. می‌گویند که قدس اکنون در دست یهود است و آن‌ها از پیروان حضرت موسی و دین آسمانی او هستند و توحید دینی است که یهود قبل از محمد (ص) و قبل از عیسی (ع) مردم را به آن دعوت کرده است. بنابراین، این سلسله و اولین دین و تمدن و تعلیم با دین یهود شروع شده است. این‌ها حرف‌هایی است که افکار غربی‌ها و انسان‌های بدوی را که در زندگی مادی غرق شده‌اند، منحرف کرده است؛ حرف‌های خطرناکی است که باید بررسی شود و صحت و سقم آن‌ها مشخص شود.

ریشه یکتاپرستی دین یهود نیست، بلکه اولین کسی که آن را پایه‌گذاری کرد و سنگ بنای آن را گذاشت، حضرت ابراهیم (ع) بود. قرآن کریم او را مؤسس اسلام و پدر انبیای بزرگ می‌نامد.

عبادت ساده و ابتدائی خدا از روز اول خلقت در وجود انسان بوده است. از وقتی که انسان آفریده شده، خدای یکتا را عبادت می‌کرده، ولی بعد از آن، از راه حق منحرف شد. برخلاف آنچه می‌گویند و فلسفه‌بافی می‌کنند که فهم انسان از تاریخ در نتیجه وضع اقتصادی یا اجتماعی ویژه آن زمان رفته‌رفته متحول شد، ادله تاریخی اثبات می‌کنند که انسان‌های اولیه به خدای والا و غیر مادی ایمان داشتند. اکتشافات تاریخی سرخ‌پوستان آمریکا و سیاه‌پوستان

صاحب باغ پسر خود را به سوی آن‌ها فرستاد. وقتی شراب‌سازها او را دیدند، با خود گفتند که این وارث باغ است، بیایید او را بکشیم و میراث او را به چنگ بیاوریم. سپس او را گرفتند و از باغ بیرون انداختند و سرانجام کشتند. (این‌ها همه در اصحاح بیست‌ویکم انجیل [متی] آمده) آن‌گاه مسیح از آن‌ها می‌پرسد: به نظر شما وقتی صاحب باغ آمد، با این شراب‌سازها چگونه رفتار کند؟ پاسخ می‌دهند: آن‌ها حق‌ها را به بدترین شکل به قتل برساند و بستان را به شراب‌سازهای دیگری اجاره دهد که محصول آن را سر وقت به او بدهند. بدون شک، منظور مسیح از شراب‌سازان، قوم خودش بود. سپس به آن‌ها می‌گوید: آیا تا به حال در کتاب نخوانده‌اید که همان سنگی که بنیانیان به دور انداختند، سنگ اصلی ساختمان شد؟ این امت شماست ای عرب!

آن‌ها سپس پا فراتر گذاشتند و انبیای خدا را به ناحق کشتند و تاریخی را پایه‌گذاری کردند که سراسر توطئه و حيله و فتنه بود. تاریخ مسیحیت و اسلام را مطالعه کنید، تاریخ مسیحیت پر است از انواع کارشکنی‌ها و دیسیه‌ها و فتنه‌ها و توطئه‌هایی که همه به دست یهودی‌ها صورت گرفته است. پس از آنکه یهودی‌ها تلاش کردند حضرت مسیح (ع) را به قتل برسانند، که طبق عقیده ما موفق نشدند، شروع کردند به آواره کردن مسیحیان و توطئه‌چینی و فتنه‌انگیزی. صدها هزار نفر از آن‌ها را کشتند و مشکلات و گرفتاری‌هایی برایشان درست کردند. به این هم اکتفا نکردند و گروهی از یهودی‌ها، طبق نقل تاریخ، خود را مسیحی جا زدند و در میان مسیحیان نفوذ کردند و تغییر و تبدیل‌هایی [در آیین مسیحیت] اعمال کردند و مشکلات و دردهایی برای آن‌ها به وجود آوردند. موضع یهود در برابر اسلام هم همین‌طور بوده است. [در تاریخ اسلام] شاهد توطئه‌های یهودیان و هم‌پیمانی آن‌ها با مشرکان هستیم، به‌ویژه در جنگ احزاب و دیگر مشکلات و آشوب‌ها و دیسیه‌ها و فتنه‌هایی که برای مسلمانان به وجود آوردند. آن‌ها به این هم اکتفا نکردند و تلاش کردند تا عده‌ای از خودشان را مسلمان معرفی کنند. این عده در جمع رابوین حدیث داخل شدند و بدین وسیله به کتب حدیث دسترسی پیدا کردند و احادیث بسیاری از خود بر جای گذاشتند که امروزه آن‌ها را «اسرائیلیات» می‌نامیم و در کتب حدیثی ما هم فراوان وجود دارد و کار اجتهاد و جدا کردن احادیث صحیح از باطل، در نتیجه این توطئه‌ها خیلی سخت و مشکل شده است.

قرآن کریم در سوره جمعه که دائماً در روزهای جمعه می‌خوانیم، [خطر یهود را] به ما یادآوری می‌کند. مسئله مسئله تنفر و انزجار نیست، بلکه اعلام خطر قرآن و انجیل است برای ما. این هشدار است از سر نژادپرستی نیست. هرگز! علت مهم و اساسی در فلسفه‌ها و افکار و نگرش‌های آنان نهفته است. قرآن کریم در سوره جمعه، که هر جمعه آن را می‌خوانیم، می‌گوید: «مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا تَمْرًا لَمْ يُخْمِلُوها» [۱] افتخار نکنند که کتاب خدا تورات نزد آن‌هاست- «كَمْثِلُ الْجَمْرِ يَحْمِلُ سُفْرًا لَيْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» [۲] هر جمعه می‌خوانیم، ایها الناس! «والله لا يهدى القوم الظالمين»، به آنان اعتماد نکنید، از طرف آنان آسوده‌خاطر نباشید، از خطرهایشان غافل نشوید و نقشه‌ها و توطئه‌های آنان را کوچک نشمارید. سپس می‌گوید: «قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ» [۳] اگر خود را ملت برگزیده خدا می‌دانید- «فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَا يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ إِلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ» [۴] قرآن روی این تکیه دارد. سپس درباره رابطه یهودی‌ها با مسیح می‌گوید: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قُمْ وَرَافِعُكَ إِلَى مَطَهْرِكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلِ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فِئْتَمًا مِمَّنْ يَلْمِزُوكَ فِي حَقِّهِمْ لَوِ كُنْتُمْ مِنَ الْغَائِبِينَ ثُمَّ إِلَى مَرْجِعِكُمْ فَأَخَذَكُمْ بِيُنُوكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» [۵] و در آیه دیگری می‌گوید: «وَضَرَبْتَ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةَ وَالْمَسْكَنَةَ وَتَوَّأَوْا بَعْضُكُمْ مِّنَ اللَّهِ» [۶]

هدف قرآن از این آیات چیست؟ می‌خواهد از ابتدای کار اعلام خطر کند که ای مردم، فریب این‌ها را نخورید، این‌ها را تقویت نکنید: «ضَرَبْتَ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةَ وَالْمَسْكَنَةَ» معنای آیه این نیست که الان و بالفعل دلیل و بی‌چاره هستند، بلکه قرآن کریم به ما هشدار می‌دهد. مسیح هم در انجیل به ما اعلام خطر می‌کند و می‌گوید: «ای اورشلیم! ای قاتل انبیا و سنگسارکننده پیامبران! بارها با توام مردمانت را یکجا جمع کنم، همان‌طور که مرغ جوجه‌هایش را زیر بال‌هایش جمع می‌کند، ولی خودت نخواستی. این هم خانه شما!» این سخنان مسیح است. می‌گوید: ای مسیحیان! این خانه شماست که به ویرانه تبدیل شده و به دست خودتان هم ویران شده و اگر خودتان نمی‌خواستید ویران نمی‌شد. در جای دیگر انجیل آمده که: يسوع (مسیح) از کلیسا بیرون آمد و مشغول راه رفتن شد. شاگردانش به او نزدیک شدند تا ساختمان‌های کلیسا را به او نشان دهند. او پاسخ داد: این همه را می‌بینید؟ مطمئن باشید که در اینجا هیچ سنگی روی سنگی قرار نمی‌گیرد (هیچ بنایی ساخته نمی‌شود)، مگر اینکه ویران می‌شود. این سخن مسیح و قرآن است، سخن خداست، ولی ما آن را باور نمی‌کنیم.

مسیح در انجیل متی این‌ها را در مورد اورشلیم گفته است، اما بعدها که اورشلیم به قدس تبدیل شد، در مورد قدس در مقدمه‌ای می‌گوید: زیر سلطه کسی نروید تا بر شما تسلط پیدا نکنند. قضاوت نکنید تا در مورد شما قضاوت نکنند. همان‌گونه که رفتار می‌کنید، با شما رفتار می‌شود. چرا خار را در چشم برادرت می‌بینی ولی تکه چوب را در چشم خودت نمی‌بینی؟ چگونه به برادرت می‌گویی اجازه بده خار را از چشم بیرون بیاورم و در عین حال در چشم خودت چوب را نمی‌بینی؟ ای ریاکار! اول چوب را از چشم خودت بیرون بیاور، سپس خار را از چشم من.

بعد از آن می‌گوید: «قدس را به دست سگان نسپارید و آن را زیر پای خوکان رها نکنید تا لگم مال کنند و بعد از آن نوبت پاره‌پاره کردن شما برسد.» آری، این گفته معروفی است و برادران، این تعالیم اعلام بیدار باش و اعلام خطر است. چرا ساکت نشستیم؟ هر جمعه می‌خوانیم: «والله لا يهدى القوم الظالمين.» ای مردم! توجه کنید آنان ظالم‌اند و خدا ظالمان را هدایت نمی‌کند. هر جمعه و در هر آیه‌ای می‌خوانیم و مسیحیان هم [سخنان مسیح را] می‌خوانند، ولی خواب مانده‌ایم و از دستمان رفت تا امروزشان را سامان‌دهی کردند و حکومتشان را تشکیل دادند و صهیونیسم را تأسیس کردند و شیوه‌های معروف خود را، که در این روزها در کتاب‌ها هم می‌نویسند، شروع کردند. نقشه‌های خود را اجرا کردند و بر این مناطق مسلط شدند و امروز جهان مسیحی ساکت نشسته و سخنان مسیح دیگر شنیده نمی‌شود. ساکت نشسته و تأیید می‌کند، اما در آینده خطر یهود آنان را هم غافل گیر خواهد کرد.

اگر واقع‌بین باشیم، آیا امروز اخلاق و تربیت و دین مسیحیت از خطر یهود در امان است؟ کسی که این حرف را می‌زند، از آنچه امروز در جهان می‌گذرد، بی‌خبر است. در همه مناطق دنیا مؤسساتی وجود دارد که کارشان فاسد کردن اخلاق است. مؤسساتی وجود دارد که عقاید مخرب تولید می‌کنند. مؤسساتی هست که کارشان نقشه‌کشی و فتنه‌انگیزی و ایجاد درگیری دائمی میان ملت‌هاست. همه این مؤسسات یهودی‌اند و الان هم مشغول فعالیت‌اند. خبرها به گوش ما نمی‌رسد. اخیراً کتاب‌هایی چاپ شده که این مطالب در بعضی از آن‌ها آمده است. حتی پشت پرده تجارت مواد مخدر هم دست یهودی‌ها دیده می‌شود. منشأ اکثر فسادها و فحشاها در هر جایی آنان هستند و سر این رشته در دست آنان است.

در آن سهیم است. این تفکر مبنای دینی و علمی دارد و آن این است که رشد و کمال و شکوفایی انسان به صرف عمل کردن نیست. عمل صرف در رشد انسان تأثیری ندارد، بلکه آنچه موجب کمال و رشد او می‌شود، آن جنبه‌ای است که انسان را با اعمالش پیوند می‌دهد و آن نیت اوست. اگر عمل کوچکی را با نیت بزرگ انجام بدهی، صعود می‌کنی و اگر عمل خیلی بزرگی را بدون قصد قربت انجام بدهی، تأثیری نخواهد داشت. چرا؟ زیرا تأثیر عمل در صعود و تکامل تو مشروط به نیت توست و به همین سبب است که گفته‌اند: «لَمَّا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ». با نیت می‌توان در اعمال دیگران مشارکت کرد. این برداشت ما از تعالیم دینی است و «گناه ازلی و طلب آمرزش و عزاداری» فقط بر این اساس توجیه‌پذیر و تفسیرشدنی است.

امروز حرف یهودی‌ها و صهیونیست‌ها چیست؟ اگر مسیح (ع) امروز ظهور کند و به قدس برود، آیا همان حرف‌هایی را تکرار نمی‌کند که بار اول هنگام داخل شدن به معبد گفت؟ در انجیل متی، اصحاح ۲۱ آمده که: «عیسی داخل معبد شد و همه کسانی را که در آنجا به خرید و فروش مشغول بودند، بیرون کرد و بساط صراف‌ها و کیوتر فروش‌ها را جمع کرد و به آنان گفت: خوانند خانه مرا برای نماز قرار داده، ولی شما آن را به محل غارت و چپاول زده‌اید تبدیل کرده‌اید.»

اگر امروز مسیح داخل قدس شود و ببیند که مرکز سیاست نژادپرستی و توطئه‌ها بر ضد صلح جهانی و آواره کردن مردم و به فساد کشاندن اخلاق و احتکارهای جهانی است، چه می‌گوید؟ آیا همان‌گونه که با پدران آن‌ها رفتار کرد، با آن‌ها رفتار نمی‌کند؟ در این صورت جواب مسیحیان و یهودی‌ها چه خواهد بود؟ آیا نمی‌گویند کشتن او واجب است؟ آیا نمی‌گویند او دروغ می‌گوید؟ آیا همان حرف‌هایی را که در جواب پیلاتوس گفتند، تکرار نمی‌کنند؟ در انجیل متی، اصحاح ۲۷ آمده: «پیلاتوس دستان خود را پیش چشم همگان شست و گفت: من این خون را به گردن نمی‌گیرم، شما خودتان می‌دانید چه کار کنید. مردم یک‌صدا گفتند: خون او بر گردن ما و فرزندان ما.»

این خون امروز هم جاری است؛ یعنی اگر مسیح امروز داخل قدس شود و با آن‌ها همان رفتار را بکند، آن‌ها هم با او همان کار را می‌کنند (او را می‌کشند)؛ و گرنه چرا به مسیح ایمان نیاوردند؟ این عمل (ایمان نیاوردن) دلیل این است که آن‌ها هم صد در صد در این خون شریک‌اند.

قرآن کریم و پیش از آن، انجیل و قبل از آن، انسان‌های باصیرت و آگاه بر افکار و گرایش‌ها و فلسفه و دیدگاه‌های یهود، این خطر را حس کرده بودند و سعی می‌کردند تا از وخامت آن جلوگیری کنند، ولی بدبختانه این خطر وخامت پیدا کرده

و برنامه‌های تلویزیونی و فیلم‌ها و مجالس لهو و لعب و پارتهای وارد جامعه می‌شود. هیچ دولت و هیچ ملت نمی‌تواند با این وضع زندگی کند و در مقابل آن هیچ احساس مسئولیتی نکند. برادر عزیزم، همه این‌ها را در این یک کلمه خلاصه کرد. هیچ مبالغه‌ای در کار نیست. باید باور کنیم که در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که درگیر جنگ است. برادر من، چرا باور نمی‌کنی؟ آیا باور آن سخت است؟ دیدیم که چه اتفاقی افتاد و شنیدیم که چه چیزی قرار است، اتفاق بیافتد. نقشه‌هایشان را شنیدیم. چرا باز هم تردید داریم؟ یا اگر باور کرده‌ایم، چرا ساکت و بی‌حرکت نشسته‌ایم؟ آیا همه چیز تغییر کرد؟ چه شد آن اهداف و آرزوها؟ کجا رفت آن عزت و شرف؟ چگونه ممکن است جامعه‌ای با بی‌مسئولیتی‌ها دوام بیابد؟ جامعه‌ای که به دنبال خوشی و راحت‌طلبی است و فراموش کرده که در آستانه جنگ قرار دارد و خطرهای پس و پیش آن را محاصره کرده است؟ ما باید با تمام نیرو، خودمان را برای زندگی در چنین شرایطی آماده مصیبت، که بزرگ‌ترین مصیبت‌هاست، یکجا جمع کنیم.

برادران، از امروز به بعد، هر روز و هر شب باید از خودمان بپرسیم: آیا امروز برای حل این مشکل قدمی برداشتیم یا نه؟ اگر جوابمان منفی بود، خودمان را مخاطب قرآن کریم و انجیل و احادیثی مثل «لَنْ السَّائِكُ عَنِ الْحَقِّ شَيْطَانٌ اٰخَرَسٌ» (کسی که از گفتن حق خاموش بماند، شیطان لال است) قرار دهیم. باید هر شب خودمان را سرزنش کنیم که چرا امروز کاری انجام ندادیم. از خودمان حساب بکشیم. این است معنای عید. نباید عید بگیریم برای اینکه این حالت در ما وجود ندارد. با خیال راحت به آینده فکر می‌کنیم و منتظریم که در آینده چه اتفاقی خواهد افتاد. اگر این حالت را در خود ایجاد کردیم، آن وقت این عید بر همه ما مبارک خواهد بود. والسلام علیکم.

درباره آن صحبت کنیم، این است که باید آموری را که به ما [مسلمانان] مربوط می‌شود، مثل ایمان و نماز، تقویت و بیشتر کنیم، ولی ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که [ادیان و مذاهب مختلفی در آن زندگی می‌کنند] لذا باید خودمان را با این وضعیت و تفاوت دیدگاه‌ها وفق بدهیم. به همین سبب، باید تدابیر اساسی بپنداریم، از جمله اینکه دولت و مجلس نمایندگان را دعوت کنیم و از آن‌ها بخواهیم که قانون خدمت علمی و سربازی را اجرا کنند. غیر از انسان‌های پست و فرومایه و بی‌توجه به این مسائل، کسی از این اقدام فرار نخواهد کرد و بدین ترتیب، هر کس که دنبال جهاد و مقاومت و خواهان عزت و شرف است، از نوجوانان و جوان‌ها تا پیرمردها، همه آمادگی پیدا می‌کنند تا در دوره‌های سربازی شرکت کنند و مہیای مقاومت شوند. به این شکل می‌توانیم تا حدودی بعضی از مشکلات اخلاقی را مخصوصاً در جوانان از بین ببریم. برادران، جوانان ما سرشار از تکاپو و خواهان تغییر و تحول‌اند. از ویژگی‌های جوان این است که دنبال تغییر است. او با جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، رابطه ارگانیک یا عقلی برقرار نمی‌کند و می‌خواهد آن را تغییر دهد و در مقابل آن می‌ایستد. این نوعی ثروت است و باید از آن استفاده کنیم؛ باید جوانانمان را از غرق شدن در این دریای فساد نجات دهیم و برای این موج ویرانگر فساد که توان و پایداری و ایستادگی جوانانمان را از بین می‌برد، مجالی نگذاریم. باید فضا را از لحاظ فکری و عملی به گونه‌ای سمت و سو دهیم که جوانان به سمت این آرمان و هدف بزرگ کشیده شوند. باید به آنان سفارش کنیم و بگوییم که ما زبربنای این حرکت را می‌گذاریم و از شما توقع داریم که همراه ما یا بعد از ما، نتایج آن را به ثمر بنشانید و به این مصیبت (قضیه فلسطین) خاتمه دهید.

ما خواستار اصلاح و بهبود بخشیدن این وضع و ریشه کن کردن این فساد هستیم؛ فسادی که از راه‌های مختلف، مثل مجلات

متحد شوید و توان خود را صرف ضربه زدن به یکدیگر نکنید. برادران، شکی نیست که در جامعه و کشور، اختلاف‌های فکری و تفاوت‌های نگرشی وجود دارد و همان‌طور که می‌دانید، جامعه ما هم همین‌گونه است، ولی باید اولین و مهم‌ترین و شدیدترین خطر را مد نظر قرار دهیم و به فکر رفع آن باشیم و بعد از رفع آن به سراغ دیگر خطرهای برویم که نسبت به اولی اهمیت کمتری دارند.

چه می‌شد اگر همه رهبران و تشکیلات و جمعیت‌ها و احزاب و نیروها با یکدیگر هماهنگ و متحد می‌شدند و همه توان خود را برای حل این مشکل (اسرائیل) و چاره‌جویی برای رفع این معضل متمرکز می‌کردند؟ می‌گویند هماهنگی فعالیت‌های مقاومت فلسطین با سیاست‌های کشورهای عربی ممکن نیست. به نظر من این اشتباه است و به راحتی می‌توان این هماهنگی را به وجود آورد، البته اگر بخواهند؛ به‌ویژه اینکه همه این را پذیرفته‌اند که مسئله فلسطین را باید به خود فلسطینیان واگذار کرد و حاکمان [کشورهای عربی] مستقیماً وارد عمل نشوند.

بدین ترتیب، همه می‌توانند نقش خود را در قبال این مسئله ایفا کنند. آیا مقاومت الجزایر نبود که مراکز و پایگاه‌های خود را در خاک تونس و مراکش و صحرا قرار داده بود [و از آنجا مقاومت را رهبری می‌کرد]؟ آیا در دوران حکومت نازی‌ها جنبش مقاومت آزادی‌بخش کشورهای اروپایی در کشورهای همسایه تشکیل نشد؟ پس چه مانعی دارد که این مقاومت آزادی‌بخش هم، به حق همسایگی و برای دفاع از خود در اینجا تشکیل شود؟ هیچ مانعی نیست، ما مصرانه آرزو داریم و امیدواریم که این سخنان اثر خود را در دل‌های آنان بگذارد و شاهد هماهنگی اقدام‌ها و تقبل مسئولیت‌ها در این سطح و در این شرایط سخت و دشوار باشیم. آنچه به ما مربوط می‌شود و می‌توانیم

و مصیبت، واقع شده و صهیونیست‌ها رژیمی تشکیل داده‌اند که با تکیه بر آن موجودیت خود را حفظ کرده‌اند و در پناه آن برای اجرای نقشه‌هایشان در تلاش‌اند و به برگزیده بودن خود اعتقاد دارند. حال چاره چیست و چه باید کرد؟

این خطر بر ضد ما و فرزندان ما و اسلام و مسیحیت و مردم روی زمین و ارزش‌ها و بر ضد همه چیز است. گذشتگان به ما اعلام خطر کردند و ما امروز با چشم خودمان می‌بینیم، چه باید کرد؟

برادران، در این بحث‌های ارزشمند، بسیار شنیده‌ایم، ما وقتی احساس می‌کنیم که خطر یهود مهم‌ترین خطر در زندگی ماست، قبل از هر چیز منتظر فرمان جهاد هستیم، اما باید بگویم که این جهاد نیست، دفاع است. ما دنبال جهاد نیستیم، بلکه می‌خواهیم از خودمان دفاع کنیم. آیا در معرض خطر نیستیم؟ آیا خطر و کشور و سرزمین ما در خطر نیست؟ خطری واقع شده و ما را غافل گیر کرده است. باید آماده شویم و تلاش کنیم. باید همه توان خود را بسیج کنیم. باید زبان و دست و قلب و فکرمان را به کار بگیریم. باید همه نیروهای موجود را به کار بگیریم. باید نیروهای اسلامی و مسیحی را و نیروهای انسانی را که نیتشان پاک است، بسیج کنیم. باید همه انسان‌های آزاده جهان را بسیج کنیم و از هیچ تلاشی فروگذار نکنیم. برادران، ما همیشه این سخنان را می‌گوییم و می‌شنویم، ولی امروز آن را لمس می‌کنیم. این خطر و آینده تیره و تار را لمس می‌کنیم. پیش از هر چیز و بدون آنکه منتظر آرا و افکار و تحلیل‌های این و آن باشیم، باید در هر ساعت و هر روز و هر هفته و هر ماه و هر سال از خودمان بپرسیم: برای مسئله فلسطین چه کرده‌ایم؟ در قبال این مشکل که آینده ما و فرزندانمان را تهدید می‌کند، کدام یک از وظایف خود را انجام داده‌ایم؟ باید از خودمان سؤال کنیم.

برادران، ما نمی‌توانیم با محول کردن کارها و مسئولیت‌ها به یکدیگر، از این خطر نجات پیدا کنیم. اینها از رهبران مقاومت می‌خواهیم [که به مقاومت ادامه دهند] و از آنان اعلام حمایت می‌کنیم. ولی خودمان چه کمکی می‌کنیم؟ تشویق و تحریک کردن کافی نیست. خودمان چه خدمتی کرده‌ایم؟ آیا همه توان ما این است؟

برادران، ما وظایف بسیار بسیار فراوانی داریم. همان‌طور که شنیده‌اید، تنها راه تغییر و تبدیل انسان به انسانی سالم و بی‌عیب و نقص، تقویت ایمان است تا در سایه آن، بتوانیم همه توان خود را در راه حل این مشکل و آزادسازی فلسطین بسیج کنیم.

ما در این مکان و بعد از شنیدن این سخنرانی، از رهبران و سازمان‌ها و احزاب و مجموعه‌ها و تک‌تک شما می‌خواهیم تا به ضروری‌ترین و مهم‌ترین وظیفه خود عمل کنید و در راه خدمت به فلسطین



آشنایی با جامعه المصطفی گرگان؛ مرکز آموزشی ویژه اهل سنت



جامعه المصطفی گرگان، از جمله مراکز آموزشی ویژه اهل سنت است که دانشجویانی از کشورهای مختلف درخواست تحصیل در آن را دارند.

به گزارش خبرنگار مهر، جامعه المصطفی نام نهادی آموزشی، پژوهشی است که محصلان و دانشجویان غیرایرانی در حوزه علوم اسلامی و انسانی در آن مشغول به تحصیل می باشند. این نهاد علمی بین المللی بیش از ۵۰ هزار دانش پژوه مرد و زن را از ۱۲۲ ملیت، تحت تعلیم و تربیت خود داشته که تاکنون، بیش از ۲۵۰۰۰ نفر از آنان دانش آموخته شده اند.

«جامعه المصطفی العالمیه» در سال ۱۳۸۶ از ادغام دو مجموعه «سازمان مدارس و حوزه های علمیه خارج کشور» و «مرکز جهانی علوم اسلامی» تشکیل شد و رئیس آن آیت الله علیرضا اعرافی است. این نهاد دارای معاونت هایی همچون معاونت آموزشی، معاونت فرهنگی تربیتی و معاونت پژوهشی است. دوره های تحصیلی این نهاد عبارتست از: دوره تمهیدی (آموزش زبان فارسی و معارف اسلامی)، سطح ۱ - کاردانی، سطح ۲ - کارشناسی، سطح ۳ - کارشناسی ارشد، سطح ۴ - دکتری و سطح ۵ - اجتهاد. جامعه المصطفی بیش از ۱۷۰ واحد آموزشی، تربیتی و پژوهشی در داخل و خارج کشور دارد. این واحدها در کشورهای اندونزی، انگلستان، لبنان، نروژ، نیجریه، هند و... در داخل کشور در شهرهای قم، مشهد، اصفهان، قشم و گرگان فعال است. اما نمایندگی جامعه المصطفی حوزه گرگان نسبت به سایر نمایندگی های این نهاد آموزشی خاص تراست. دلیلش هم این است که این نمایندگی از جامعه المصطفی ویژه اهل سنت است و از کشورهای مختلفی درخواست تحصیل در این نمایندگی را دارند. جامعه المصطفی حوزه گرگان سال ۱۳۷۵ گشایش یافت و رئیس آن حجت الاسلام علی تقوی است.

وی در گفتگو با خبرنگار مهر از استقبال بسیار خوب دانشجویان غیرایرانی برای حضور در حوزه گرگان خبر داد و گفت: در یک ماه اخیر، مصوبه ای از طرف هیئت رئیسه جامعه المصطفی، آیت الله اعرافی داشتیم مبنی بر اینکه تا دو-سه سال آینده جمعیت این واحد جامعه المصطفی را به دو هزار نفر و در پنج سال آینده به سه هزار نفر برسانیم. در حال حاضر واحد گرگان ۲۵۰ دانشجو دارد و تعداد زیادی درخواست کننده داریم که منتظرند تا ما آنها را پذیرش کنیم. ثبت نام هم از طریق سایت سما sampa.miu.ac.ir انجام می شود و وقتی این روند طی شود آنها می توانند وارد حوزه شوند.

آیت الله تقوی افزود: تاکنون حدود ۳۰۰ نفر ثبت نام کرده اند و منتظرند تا از طرف ما پذیرش شوند و به این واحد جامعه المصطفی راه پیدا کنند. بنابراین رسیدن به هدفی که هیئت رئیسه در نظر دارد خیلی دور از ذهن نیست و حتی من معتقدم ما می توانیم بیشتر از این ها هم دانشجو داشته باشیم. منتها در ابتدا باید زیرساخت های حضور این دانشجویان آماده شود در حال حاضر در فکر خرید ساختمانی هستیم که فضای وسیعی داشته باشد و بتوانیم این دانشجویان را در آنجا بگنجانیم.

رئیس جامعه المصطفی گرگان در خصوص وجه تمایز واحد گرگان با سایر حوزه ها توضیح داد: در حوزه های شهرهای دیگر مثل قم، مشهد و تهران همه دانشجویان شیعه هستند بنابراین ممکن است تحصیل برای برخی از دانشجویان غیرایرانی که مذهبی غیر از شیعه دارند کمی سخت باشد اما در واحد گرگان ورود همه مذاهب آزاد است و بیشتر

روزی در یکی از سایت ها آگهی دیدم که یک خانم تاجیکی آگهی داده بود که هرکسی می خواهد زبان فارسی را به صورت رایگان یاد بگیرد به من پیام بدهد همان زمان به او پیام دادم و آموزش زبان فارسی را از طریق آن سایت به صورت اینترنتی آغاز کردم. در همین جریان و از طریق آن خانم که آگهی داده بود با فردی به نام سیدرضا هاشم آشنا شدم، او مرا با جامعه المصطفی آشنا کرد البته من او را هرگز ندیدم و ارتباطات ما اینترنتی بود ولی بسیار به من کمک کرد. پس از آن برای جامعه المصطفی درخواست حضور دادم. این دانشجویی جامعه المصطفی در پایان صحبت هایش می گوید که قبل از آمدنش به ایران دوست داشته به دانشگاه الازهر مصر برود ولی پس از پرس و جوهای مختلف متوجه شده که هیچ امکانات و شرایط تحصیل ایران را ندارد و هرچا بخواهد برود باید هزینه زیادی بپردازد به همین دلیل هم ایران را انتخاب کرده است. او پیش از آمدنش به گرگان مدتی را در حوزه بنت الهدی قم بوده ولی به دلیل اینکه مذهب او حنفی است از قم به گرگان مهاجرت کرده است. خدیجه برنامه آینده اش این است که پس از تمام کردن درش به دانشگاه الازهر مصر برود و در آنجا هم تحصیل کند.

پس از گفتگو با این بانوی آلمانی تازه مسلمان شده با حامادو بیرو، از اساتید فلسفه این نهاد آموزشی گپ و گفت انجام دادیم. این استاد فلسفه حدود دوسال است که در جامعه المصطفی واحد گرگان مشغول تحصیل رشته فلسفه اسلامی به دانشجویان مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد است و کتاب هایی چون منطق کلیات و منطق مظفر علی محمدی خراسانی را به دانشجویانش درس می دهد. او در ترم های تحصیلی خود مکتب های مختلف فلسفه اسلامی از جمله مشاء، اشراق و متعالیه را به دانشجویانش درس می دهد.

بیرو اصلیتش برای برونکینافاسو است و حدود ۱۴ سال است که در ایران اقامت دارد. در حال حاضر او دانشجویی دکتر در قم و مشغول آماده کردن رساله اش است.

وی گفت: حسن ایران نسبت به سایر کشورها این است که یک مرکز علمی معتبر است. جهان هم تشنه معارف اسلام است و چه جایی بهتر از ایران برای فراگرفتن این معارف امروزه ایران بهترین مرکز برای علوم عقلی است و فقط در ایران چنین علومی یافت می شود. ممکن است در برخی کشورها علوم نقلی وجود داشته باشد ولی علوم عقلی از همه جا جز ایران حذف شده است. در خصوص بحث اسلامی سازی علوم انسانی هم بنده معتقدم چیزی که علوم اسلامی را از علوم غیراسلامی جدا می کند میانی آن مانند هستی شناسی، انسان شناسی و معرفت شناسی است. به عقیده حامادو بیرو، فلسفه مناسبت، فلسفه نباشد زندگی معنا ندارد چون فلسفه به ما می گوید جهان چیست، انسان چیست؟ انسان چه باید بکند؟ فلسفه از معرفت و آگاهی می گوید و اینکه باید به کدام معرفت اعتماد کرد؟ فلسفه اول و آخر است و اگر نباشد علم معنا ندارد.

دانشجویان هم اهل تسنن هستند. پس از گفتگو با رئیس این حوزه جامعه المصطفی گرگان به سراغ یکی از دانشجویان این مرکز رفتیم. دختری ۲۷ ساله که نام اصلی اش ویکتوریاست اما پس از مسلمان شدنش دوست دارد او را خدیجه صدا کنند. به گفته خودش او فقط در مدارکش نامش ویکتوریاست اما همه حتی خواهرش که در آلمان هست هم او را خدیجه می نامد. اصلیتش اوکراینی است ولی بزرگ شده شهر هامبورگ آلمان است. او مدتهاست که به واسطه مسلمان شدنش به ایران آمده و به تنهایی مشغول تحصیل و زندگی در جامعه المصطفی گرگان است. با او پس از اتمام کلاسش گفت و گوی کوتاهی انجام دادیم. با اینکه متوجه زبان فارسی می شد و تا حدودی هم می توانست فارسی صحبت کند ولی ترجیح داد گفتگوی مان به زبان انگلیسی انجام شود.

وی گفت: من از ۱۸-۱۹ سالگی مسلمان شدم و دلیل مسلمان شدنم، هم این بود که قبل از اینکه مسلمان بشوم همیشه به خدا فکر می کردم و معتقدم بودم که تنها یک خدا وجود دارد در واقع برسر وحدانیت او شک نداشتم ولی مذهب خاصی نداشتم ضمن اینکه خانواده ام هم معتقد به مذهب خاصی نبودند. وقتی که ۱۴ ساله ام بود مدرسه مسیحی ها می رفتم و می دیدم که برخی در مقابل یک عکس تعظیم می کنند و آن را می پرستند فکر می کردم که این شرک است و قطعاً یک خدا وجود دارد. از ۱۵ سالگی شروع به مطالعه درباره ادیان و مذاهب کردم از یهودیت و مسیحیت و هندوتیسم گرفته تا اسلام.

این بانوی مسلمان شده افزود: اصلی ترین دلیلی که باعث شد از میان این مذاهب دین اسلام را انتخاب کنم این است که در اسلام همه قوانین خیلی واضح و مشخص است و مسلمانان می دانند که در موقعیت های مختلف چه باید بکنند در حالی که مسیحی ها قوانین متعددی دارند که برایشان واضح نیست و اغلب هم دچار اشتباه می شوند. زمانی که تصمیم به مسلمان شدن گرفتم تنها ۱۸ سال داشتم و در ابتدا خانواده ام با من مخالفت کردند اما پس از اینکه متوجه شدند من تصمیم خودم را گرفته ام مخالفتشان را با من تمام کردند در همان زمان به یک مسجد عربی در هامبورگ رفتم و با شیخ آنجا گفت و گو کردم و مسلمان شدم. پس از آن، تا مدتی ارتباطم را با همه حتی خانواده ام قطع کردم و فقط در خانه، در اتاقم مانند البته من خیلی ارتباطات وسیع و دوستان زیادی نداشتم با این حال بعد از مسلمان شدنم به دلیل تفاوت در عقاید ما دوستانم و بقیه دور بری هایم قطع رابطه کردم. اصل تعجب دور بری ها و مادر من موقعی بود که من حجاب کردم آنها اصلاً توقع نداشتم من را با ظاهر محجبه ببینند و در ابتدا مادرم هم خیلی مخالفت کرد ولی من تصمیم خودم را گرفته بودم. خدیجه ادامه داد: در همان مدتی که در هامبورگ بودم زبان های ایرانی، عربی و ترکیه ای را خواندم و یادگرفتم. یک



گفتگو

سید جواد میری در گفتگو با مهر:

وهابیت یک شیوه زیست است/ تاملی جامعه شناختی بر وهابیت



نویسنده کتاب تاملی جامعه شناختی بر وهابیت معتقد است که وهابیت را نه به عنوان یک مذهب در کنار مذاهب بلکه آن را به عنوان یک شیوه زیست باید دید. کتاب تاملی جامعه شناختی بر وهابیت (نگاهی به آینده ایران و عربستان) به همت سید جواد میری، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به رشته تحریر در آمده است و توسط انتشارات نقد فرهنگ منتشر شده است. این کتاب قرار است در مردادماه آینده به بازار آمده و در دسترس علاقه‌مندان قرار بگیرد. گفتگویی یاد کتر سید جواد میری درباره این کتاب انجام داده‌ام که در ادامه آمده است؛

|| ابتدا کلیاتی در مورد کتاب جدید شما با عنوان تاملی جامعه‌شناختی بر وهابیت(نگاهی به آینده ایران و عربستان) بفرمایید که اساساً به چه موضوعی می پردازد؟

یکی از دغدغه‌هایم در این کتاب این بوده که در ایران وقتی درباره موضوع وهابیت صحبت می‌شود، معمولاً به آن به‌عنوان یک ایدئولوژی وارداتی یا یک گفتمان استعماری که توسط استعمار انگلستان تعبیه شده و اصالت ندارد پرداخته شده است. بعضاً هم اگر علما یا فقها به وهابیت پرداخته‌اند بیشتر در سنت ردیه نویسی بوده و مثلاً گفته‌اند که این حیثیت را این‌ها از ماخذ درست نگرفته‌اند یا مثلاً تفسیری که از قرآن درباره آیه امامت کرده‌اند صحیح نبوده بلکه در صحاح سته اصل سند وجود ندارد و به‌گونه‌ای دیگر است. یعنی اساساً ورودشان به مسئله وهابیت یک نگاه مذهبی بوده و سعی کرده‌اند که بر اساس شاخصه‌های تتولوژیک ردیه‌ای بر آن بنویسند. یا اینکه افراد دیگری به این مسئله پرداخته‌اند از این جهت بوده که یا به‌عنوان ایدئولوژی کشور عربستان سعودی بوده و از منظر علوم سیاسی به آن پرداخته‌اند و گفته‌اند که این ایدئولوژی چقدر به وحدت جهان اسلام ضربه می‌زند و از نظر بین‌المللی این ایدئولوژی چه شاخصه‌ها و نقص‌هایی برای ما ایجاد کرده است.

اما اساساً کسی نیامده است بگوید که وهابیت نه به‌عنوان یک ایدئولوژی مذهبی یا سیاسی بلکه به‌عنوان یک شیوه زیست در کشور عربستان سعودی ایجاد شده و امروز ما نباید تنها وهابیت را به‌عنوان مذهب یک فرقه خاص ببینیم، بلکه قدرتی است که دارد پتانسیل و ظرفیت جهان‌شمولی پیدا می‌کند. حالا هرچقدر هم این منفی باشد و هرچقدر هم از نظر ما که در ایران نشسته‌ایم سلبی قلمداد شود.

ما نباید چشمان را بر این واقعیت که وهابیت یک پتانسیل جهانی پیدا کرده است پوشانیم. یعنی در اقصا نقاط جهان، چه در جهان اسلام و چه در خارج از جهان اسلام وهابیت نفوذ بسیاری پیدا کرده است. برخی این نفوذ را به خاطر درآمد‌های بالای نفتی می‌دانند. یعنی می‌گویند که این به خاطر درآمد‌های نفتی بالاست که عربستان توانسته است که وهابیت را جهانی بکند. اما واقعیت امر چیز دیگری است.

ما برای فهم این نیاز داریم که جامعه عربستان را به‌عنوان یک جامعه بدوی‌ای که وارد دوران مدرن شده و شاخصه‌های جامعه مدرن را حداقل به‌صورت ظاهری پیدا کرده‌باشناسیم و بعد از آن ببینیم که چه قبائل و قومیت‌هایی در آنجا وجود دارد و حتی چه نوع

ندارد و این باعث شده است که در معرکه‌هایی که با عربستان قرار گرفته‌ایم، آن‌ها بتوانند دست بالا را بگیرند و خود این یکی از نقطه‌ضعف‌های فهم ما از وهابیت به‌عنوان یک پدیده و از عربستان به‌عنوان یک موضوع است، چراکه به نظر من عربستان سعودی تنها یک کشور در کنار کشورهای دیگر نیست، بلکه عربستان یک ایده جهان‌وطنی است. یعنی به یمن وهابیت عربستان از یک دولت - ملت به یک ایده جهان‌وطنی تبدیل شده است و این ایده جهان‌وطنی در بسیاری از ساحات توانسته است جلوی استراتژی‌های ایران را بگیرد. که متأسفانه ما ایرانی‌ها بر روی آن کم تأمل کرده‌ایم.

|| اینکه می‌گویید وهابیت به‌عنوان یک شیوه زیست است به چه معناست؟

من فکر می‌کنم در عالم معاصر در جهان اسلام در بین حرکت‌ها و جریان‌های مختلفی برای اینکه روح سیاسی جهان اسلام را تسخیر کنند رقابتی وجود دارد. اساساً چیزی که ما جمهوری اسلامی یا گفتمان جمهوری اسلامی می‌گوییم، یکی از جریان‌ها و حرکت‌هایی بوده که سعی داشته فقط نگاهش به ایران نباشد، بلکه به جهان اسلام باشد و سعی داشته که چارچوبی مشخص از اسلامیت در جهان اسلام در قرن بیستم ارائه بدهد. حرکت‌ها و جریان‌های دیگری هم مانند اخوان المسلمین، حزب تحریر، احیای خلافت اسلامی... وجود داشته است که سعی داشته است که بخش‌هایی از جهان اسلام را تحت نفوذ خود داشته باشند. اما به نظر می‌رسد که دو جریان در جهان اسلام به‌گونه‌ای در رقابتی تنگاتنگ باهم قرار گرفتند که روح اسلامیت را در قرن بیست و یکم تعریف یا بازتفسیر کنند، یکی گفتمان جمهوری اسلامی و دیگری گفتمان وهابیت است. (که حتی می‌توانیم نو سلفی‌گری هم آن‌ها را بنامیم).

برای اینکه رویکردهای ملت‌های مسلمان را بازتعریف کنند که چه چیزی اسلام است و اساساً اسلامیت یک نظام یا ایدئولوژی و... به چیست؟ وهابیت یک تفسیر دارد و جمهوری اسلامی هم تفسیر دیگری دارد. به فرض مثال نظرشان درباره اینکه مدیریت سیاسی،

رویکردهای سیاسی در آنجا وجود دارد و این‌ها را باید به‌صورت میدانی بشناسیم. فقط روی مدل‌های سیاسی و روابط بین‌الملل موضوع عربستان را مطرح نظر خودمان قرار بدهیم و به‌عنوان یک مسئله به آن نگاه کنیم نمی‌تواند پاسخگو باشد.

وهابیت یک مذهب در کنار مذاهب دیگر نیست، بلکه یک رویکرد جهانی است که اساساً شاکله اسلامیت را در قرن بیست و یکم هدف قرار داده استکنته دیگر که سعی کرده‌ام در این کتاب آن را بازکنم این است که اساساً وهابیت به‌عنوان یک موضوعی که سعی دارد که روح اسلامیت را بازتفسیر جهانی بکند یا به عبارت دیگر وهابیت یک مذهب در کنار مذاهب دیگر نیست، بلکه یک رویکرد جهانی است که اساساً شاکله اسلامیت را در قرن بیست و یکم هدف قرار داده است.

به نظر می‌رسد این چیزی است که ما در ایران از آن غافلیم و استراتژیست‌های ایرانی به‌جای اینکه به این پردازند که چه عوامل و مؤلفه‌هایی توانسته است، این قدرت و این ظرفیت را به وهابیت بدهد، دائماً با پارامترهای کوتاه‌مدت به وهابیت نگاه کرده و می‌پردازند. مثلاً ما زیاد می‌شنویم که آل سعود به‌زودی از بین می‌رود، یا آل سعود خیانت‌کار است و... درست است که این‌گونه حرف‌ها می‌تواند خوراک رسانه‌ای باشد اما واقعیت امر در برابر این پدیده چندضعفی را نمی‌تواند برابمان آشکار بکند.

من در این کتاب پرسشی مطرح کرده‌ام که آیا می‌توان این را فرض کرد که به‌جای اینکه بگوییم وهابیت یک نگاه سلفی است، یعنی نگاهی است که سعی دارد که به گذشته اسلام نگاه کند و تلاشش این است که گذشته اسلام را احیا بکند، اتفاقاً باید بگوییم که نگاهی است که به آینده است که به نظر می‌آید نظام معنایی وهابیت چفت و بست بهتری با نظام سرمایه‌داری دارد و توانسته است با تمام اضلاع و لایه‌های مختلف نظام سرمایه‌داری یک سازگاری مناسبی برقرار بکند.

به همین دلیل است که اگر نگاهی به‌نظام سرمایه‌داری بکنیم نجبا و اشراف عربستانی خیلی راحت توانسته‌اند با آن سازگار بشوند. این نکته‌ای است که در ایران ما از آن غافلیم و به نظر می‌رسد که مجموع و برآیند شاکله رویکردهای ما در ایران با نظام سرمایه‌داری سازگاری

اقتصادی چگونه باشد. البته برخی‌ها معتقدند که وهابیت در بهترین حالت خود توانسته است که این‌را ارائه بدهد. یعنی شیوه زیست یا شیوه بازتربیتی وهابیت از روح اسلامیت این بوده که در حوزه دینی تعبد و در حوزه سیاسی هم تعبد، یعنی نقل و دال مرکزی وهابیت تعبد است. به نظر می‌رسد در جهان مدرن که انسان از معنا تهی شده است این تعبد سیاسی و دینی در بسیاری از کشورهای اسلامی و در بسیاری از کشورهای که مسلمانان تحت محرومیت بودند، عمق بیشتری دارد و نیروی بیشتری می‌تواند جذب کند تا اینکه ما رویکردی روشن‌گرانه به اسلام داشته باشیم.

اینکه روح اسلامیت چیست، یکی از بحث‌های بسیاری کلیدی در جهان اسلام است. اساساً چه رویکردی می‌تواند اسلامی باشد؟ اسلامی بودن یا اسلامی نبودن مسئله‌ای است که وهابیت به‌عنوان یک ایدئولوژی جهان‌وطنی توانسته است تفسیری از آن داشته باشد و این تفسیر به یمن همگامی و سازگاری با نظام سرمایه‌داری توانسته است در جهان یا حداقل در برابر ایران دست بالا را بگیرد. اگر ما بخواهیم در ایران بر این مشکل فائق بیاییم باید رویکردهایمان ابتدا نسبت به عربستان، دوم نسبت به مسئله وهابیت و سوم نسبت به جنبش‌های وهابی و سلفی تغییر بدهیم. با این رویکردهای کلیشه‌ای نمی‌توانیم استراتژی‌های موفق‌تری را در آینده ترسیم کنیم.

|| چگونه می‌فرمایید که وهابیت با نظام سرمایه‌داری سازگاری دارد؟

چه عملی موجب شد کاتولیسیسم نتواند با حرکت‌های جدید سازگاری پیدا بکند اما پروتستانیزم توانست با

حرکت‌ها و رویکردهای مدرن خود را همگام بکند؟ شباهتی که ما می‌توانیم بین مسیحیت و رویکردهایی که در مسیحیت با نظام سرمایه‌داری و مشخصاً وهابیت وجود ندارد ببینیم، این است که در نظام سرمایه‌داری چایی یا فضایی برای تفکر متافیزیک وجود ندارد. اساساً در نظام سرمایه‌داری فضایی که انسان بتواند به مسائل متافیزیکی بپردازد و یا اساساً نظم را به گونه‌ای نظم منطبق با نظم متافیزیک بکند یا صحبت از جوهر و اصالت بنیادین بکند وجود ندارد.

اتفاقاً وهابیت به‌عنوان یک مذهب نشان داده که سعی در نابود کردن اماکن مقدس دارد. همچنین سعی دارد که اماکن مقدس و مذهبی را مدرنیزه کند. به گونه‌ای تاریخ زودگی یکی از ارکان بسیار قوی و بنیادین وهابیت است و درست است که ظاهر را مانند پروتستان‌ها حفظ می‌کنند اما باطن را تخریب می‌کنند. پروتستان‌ها معتقد بودند که فقط باید به‌ظاهر کلام خدا توجه کرد. این رویکرد و نگرش خیلی با شاکله نظام سرمایه‌داری به‌عنوان یک چارچوب شیوه زیست انسان مدرن سازگاری بنیادین داشت. این جور شباهتی را هم در وهابیت و در سازگاری‌اش با نظام سرمایه‌داری می‌توان دید.

|| پروتستان شاخصه اصلی‌اش در اعتراض وضع موجود است. همچنین خیلی‌ها پروتستان را ریشه حرکت‌های مدرن می‌دانند. در صورتی که وهابیت یا سلفی‌گری به خود سنت برمی‌گردد.

اتفاقاً در ظاهر ما این چنین حرکت‌هایی را می‌بینیم. اما وقتی به شاکله وهابیت نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که با چیزی به نام سنت تاریخی مشکل دارد. بلکه یک

سنت را خلق می‌کند که اساساً هیچ ارتباطی با جریان تاریخی دین و اسلام ندارد که خود این موجب می‌شود دست به خلق جدیدی بزنند. هرچند برخی‌ها معتقدند که هرزمانی که خلق جدیدی باشد یک هاله‌ای از ایجاب را با خود دارد. اما اگر با نگاه فرودینی ببینیم بعضی از زمان‌ها خلق می‌تواند حالت تخریب و بعضی زمان‌ها حالت سازنده داشته باشد. در اینجا مشخصه تخریب هم دارد و وهابیت به‌عنوان یک چارچوب مذهبی یا دینی سعی دارد که اساساً یک تفسیر نونوی از سنت بدهد که این سنت هیچ ارتباطی با گذشته خودش نداشته باشد. این نکات در کتاب بیشتر باز شده است.

|| ناشر کتاب «تأملی جامعه‌شناختی بر وهابیت» کجاست؟ و چه زمانی به بازار خواهد آمد؟ ویژگی خاص این کتاب چیست؟

انتشارات نقد فرهنگ آن را منتشر کرده که به امید خدا در مردادماه به بازار نشر خواهد آمد. چیزی که می‌تواند این کتاب را از مطالعات دیگر مجزا کند این است که در آن با یک بینش جامعه‌شناختی به مسئله پرداخته‌ام. یعنی سعی نکردیم که بگوییم که وهابیت یک مذهب دروغین یا حتی ساختگی است یا به فرض مثال یک ایدئولوژی سیاسی واپس‌گراست و بعداً آن را تخطئه کنیم. بلکه سعی کرده‌ام به‌عنوان یک پدیده اجتماعی با اضلاع مختلف به آن بپردازم.

دغدغه دیگری که می‌توانید در لابه‌لای کتاب ببینید مفهوم استراتژی نگاری است چرا که فقط یک متن کلاسیک برای دانشگاهیان نیست. بلکه نیم‌نگاهی هم به استراتژیست‌های ایران دارد که برای فهم موضوعات جهانی باید تفکر جهانی داشت.

در گفتگو با مهر عنوان شد؛

آیت الله هاشم آملی؛ گوهری گمشده/ لزوم مهاجرت علما به شهرستان‌ها

کتاب «گوهر گمشده: یادنامه آیت الله میرزا هاشم آملی» دو سال پیش از سوی دفتر نشر معارف منتشر شده است. لذا برای شناخت این مرجع تقلید و یاور و حامی امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی، گفتگویی با یاسر عسگری، پژوهشگر و نویسنده یادنامه ایشان داشته ایم که یادنامه آیت الله خوشوقت (ره) هم از وی با عنوان «پناهگاه طوفان» منتشر شده است. گرد آورنده، این یادنامه را اولین تجربه یادنامه نگاری و نسخه اولیه تحقیقات خویش درباره آیت الله آملی می‌داند و امیدوار است یادنامه جامع تری را در آینده نزدیک منتشر نماید.

|| چه شد که به تهیه یادنامه علما و زندگی آیت الله میرزا هاشم آملی پرداختید؟

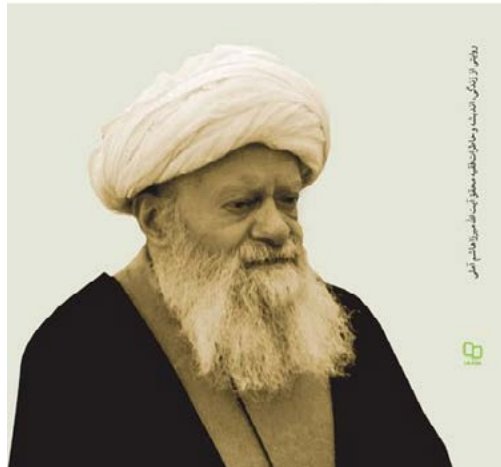
یک ریشه این ماجرا، به سالیان کودکی و نوجوانی ام برمی‌گردد. خانواده ما و اغلب ساکنان محل سکونت ما در روستای مریخ محله امل و شاید اکثریت امل و منطقه مازندران، مقلد آیت الله آملی بودند و خاطرات شیرینی از رفتارها و برخوردهای آیت الله آملی نقل می‌کردند. لذا همواره در پی این بودیم که یاد و خاطره این عالم مردمی، متواضع و ساده زیست و شوخ طبع را زنده نگه داریم. نکته بعدی هجوم گسترده و پرتبلیغات عرفان‌های کاذب و عرفان‌واره هاست که قشر قابل توجهی از مردم و علی‌الخصوص جوانان مذهبی و معتقد ما را به خود مشغول

کرده است و عمده تلاش‌ها هم درصدد نقد و نفی این عرفان‌های نوظهور بود و کمتر کارهای ایجابی صورت گرفته است. خودم با توجه به دغدغه‌ای که در این زمینه داشتم، معتقدم اگر ارتباط نزدیک و به تعبیری صمیمی و دلی با علمای مذهب خودمان داشته باشیم یا زندگی‌نامه آنها را به گونه‌ای که برای مخاطبان جوانان ملموس و دست‌یافتنی باشند، منتشر کنیم تا حد زیادی از رغبت و جذب آنها به عرفان‌واره‌ها و شبه‌معنویت‌ها می‌کاهد. لذا این توجه هم بود.

بحث مهم و اساسی هم سخنان الهام بخش رهبر معظم انقلاب درباره «سبک زندگی» در بجنورد بود و این مسأله مورد توجه عمومی قرار گرفت و از سویی فرصتی در دفتر نشر معارف (انتشارات نهاد رهبری در دانشگاه‌ها) پیش آمد و همه اینها دست به دست هم داد که نخستین جلد سبک زندگی و یادنامه علمای بلاد درباره آیت الله آملی منتشر شود. سبک زندگی علما به‌عنوان اینکه تجسم عینی آموزه‌های اسلامی در حال حاضر هستند، برای همگان، خصوصاً نسل امروز بسیار قابل استفاده است. لذا برای این کار شروع به مطالعات نمودم و با همفکری دوستان و همکارانم از جمله جناب دکتر قدوسی زاده، آقایان نامداری و امینی تصمیم گرفتیم که یادنامه‌هایی جذاب و خواندنی برای علمای



روایتی از زندگی، اندیشه و خاطرات قلمبه‌محقق آیت الله میرزا هاشم آملی



معاصر هم منتشر کنیم که هم ارزش تاریخی و هم الگو دهی سبک زندگی داشته باشند. گزینه‌های چون امام خمینی، شهید مطهری، شهید بهشتی، شهید سید محمدباقر صدر و امام موسی صدر گزینه‌های اولیه و اصلی ما بودند و به دلایلی تصمیم گرفتیم که با توجه به وجود کتاب‌های خوب درباره این شخصیت‌ها، موازی کاری صورت ندهیم و فعالان در اولویت کاری خودمان قرار ندهیم. جامعیت شخصیت‌های مذکور بر همگان آشکار است و نیاز به توضیح ندارد. لذا در این طرح، علمایی در اولویت قرار گرفتند که اولاً معاصر باشند، ثانیاً کمتر شناخته شده باشند، ثالثاً در منطقه خودشان برجسته و شاخص باشند، یعنی از لحاظ منطقه‌ای شناخته شده باشند ولی از لحاظ کشوری آنگونه که باید کمتر شناخته شده باشند یا ناشناخته شده باشند، رابعاً شخصیت‌های نسبتاً جامعی باشند و خامساً اینکه متولی خاصی برای آثار و کارهای خودشان نداشته باشند.

لذا در این راستا، علمایی مثل آیت‌الله بهجت، علامه طباطبایی، آیت‌الله مرعشی نجفی، آیت‌الله گلپایگانی، آیت‌الله بهاء‌الدینی، آیت‌الله حسن زاده‌آملی، آیت‌الله فاضل لنکرانی، آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله مصباح یزدی و... به خاطر وجود کتب فراوان درباره آنها یا داشتن موسسه و مرکز نشر اختصاصی در اولویت‌های بعدی قرار گرفتند. به عنوان نمونه، درباره امام خمینی (ره) موسسه تنظیم و نشر آثار امام و دیگر نهادهای فرهنگی و انقلابی کتابهای ارزشمندی در این زمینه منتشر کرده‌اند.

کنگره بزرگداشت آیت‌الله گلپایگانی هم دو سه سال پیش تحت عنوان «فقیه آگاه» برگزار شد و برخی از آثار علمی ایشان احیاء شد و چندین کتاب و ویژه‌نامه درباره ایشان منتشر شد. چند سال گذشته هم بخشی از آثار آیت‌الله مرعشی نجفی احیاء شد و خوشبختانه به همت فرزندان فاضل ایشان و کتابخانه ایشان، همواره نام و یاد ایشان در زبانها جاری بوده و هست. علامه طباطبایی هم به گونه‌های دیگر، قسمت اعظم مجموعه آثار علامه طباطبایی به همت استاد فاضل و فرهنگ‌دوست، جناب آقای خسروشاهی احیاء شد و به همت بوستان کتاب قم منتشر شد که مورد توجه اهالی علم قرار گرفت.

خلاصه با توجه به آشنایی قبلی با جایگاه و منزلت آیت‌الله آملی تصمیم گرفتیم که اولین مجلد این یادنامه، با ایشان آغاز شود گرچه پیش از آن، یادنامه آیت‌الله خوشوقت و آیت‌الله آقا مجتبی تهرانی آماده شده بود، ولی با وجود انتشار کتاب «حاج آقا مجتبی» از سوی موسسه مصلیح‌الهدی (موسسه نشر آثار آیت‌الله آقا مجتبی) و کتاب «در مکتوب علامه طباطبایی» و «عزیز خدا» درباره آیت‌الله خوشوقت، فعلاً انتشار آنها در اولویت بعدی قرار گرفت. اگرچه در سال گذشته یادنامه آیت‌الله خوشوقت هم با تحقیقات بیشتری به عنوان جلد دوم یادنامه با نام «پناهگاه طوفان» منتشر شد و با استقبال خوبی هم مواجه شد و در مدت کوتاهی به چاپ دوم رسید.

|| آیا کار به صورت جمعی انجام می‌شود یا انفرادی؟

شروع ایده و کار به صورت انفرادی بود که با موافقت مدیران دفتر نشر معارف مواجه شد. البته بعداً برای گسترش این ایده و جامعیت و اثرگذاری بیشتر این پروژه، برای این کار به برخی دوستان و طلاب محقق سفارشهایی دادیم که علمای جامع منطقه خودشان را به ما معرفی کنند با پس از بررسی و اولویت بندی، در خصوص تهیه یادنامه و سبک زندگی آنها اقدام کنیم.

|| درباره آیت‌الله آملی برایمان بگویید.

آیت‌الله آملی، نه تنها از علمای برجسته مازندران و کشور، بلکه جهان تشیع بودند که علیرغم برجستگیهای فقهی و

اصولی و جامعیت ایشان، آن چنان که باید شناخته نیستند. ایشان از شاگردان بنام آیت‌الله حائری یزدی و آیت‌الله شاه آبادی در قم و آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی، آیت‌الله نائینی و به ویژه آیت‌الله آقاخانی عراقی در نجف اشرف بودند. لذا تقریباً هم‌دوره‌های امام خمینی (ره)، آیت‌الله مرعشی نجفی، آیت‌الله گلپایگانی، علامه طباطبایی، آیت‌الله محقق داماد و آیت‌الله شیخ مرتضی حائری بودند که با غالب علمای این عصر در حوزه علمیه قم و نجف ارتباط نزدیک و دوستانه داشتند.

|| چه شد نام «گوهر گمشده» بر این کتاب نهادید؟

در آخرین روزهای تحقیق و گفتگو با شاگردانشان در دوره اول، دریافتیم ایشان «گوهر گمشده» است در فضای فرهنگی و حوزوی ما. البته این تعبیر را جناب حجت الاسلام والمسلمین امیری، از شاگردان برجسته و داماد آیت‌الله صالحی مازندرانی در گفتگویی که با ایشان داشتیم، بیان کردند که ما پسندیدیم و این نام را بر این کتاب گذاشتیم. حقیقتاً ایشان گوهر گمشده‌ای است که باید کشف و به جامعه علمی و حوزوی ما شناساند. گوهری که فقط خواص علمای ایشان را می‌شناسند و قدرش را می‌دانند.

آیت‌الله جوادی آملی که از شاگردان به نام و نزدیک ایشان هستند، درباره وجوه علمی ایشان بیان می‌دارند که درس ایشان پُرمتوا بود و ایشان بحث‌هایی را در حوزه قم مطرح کردند که در قم تازگی داشت. نکته دیگری که آیت‌الله جوادی و دیگر شاگردان میرزا ایشان بیان می‌کند روحیه شاگردپروری ایشان بود و این که برای طلاب وقت می‌گذاشتند. نکته‌ای که کمتر در فضای کنونی حوزه و دانشگاه دیده می‌شود، وقت گذاشتن برای شاگردان است. برای نمونه، استاد محقق آیت‌الله اسماعیل پور قمشه‌ای که از شاگردان برجسته آیت‌الله آملی و هم‌اکنون از اساتید صاحب‌نام و مراجع تقلید هستند، به روحیه تحقیق و نظم ایشان اشاره کردند و در مورد اهتمامی که آیت‌الله آملی برای تربیت طلاب و رفع اشکال شاگردان داشتند، بیان می‌کنند که ایشان قیل و بعد از درس و حتی در منزل، همیشه خودشان را برای رفع اشکالات شاگردان آماده می‌کردند و با قیافه‌ای باز و بشاش پای صحبت طلبه‌های جوان و مبتدی نشستند، به حرف‌های آنها توجه کرده و با خوش رویی جواب‌شان را می‌داد.

نکته بارز دیگر در سبک زندگی و سلوک ایشان، ساده زیستی و تواضع مثال زدنی ایشان بود. ایشان در برابر دیگران، اعم از طلاب و مردم عادی خیلی متواضع بودند و طلاب و مردم عادی که ما در خصوص این یادنامه با آنها صحبت می‌کردیم بیان می‌کردند رفتارشان به گونه‌ای بود که ما اصلاً فکر نمی‌کردیم در برابر یک مرجع بزرگ و استاد برجسته حوزه قرار داریم، البته خوش طبعی و خوش خلقی‌شان باعث می‌شد که همگان با ایشان خیلی راحت باشند. خودشان اینگونه می‌خواستند و اینگونه بود که محبوب دلها شده بود.

علامه محقق، آیت‌الله جعفر سبحانی در یادداشتی درباره آیت‌الله میرزا هاشم آملی نوشتند که مرد خوش اخلاق، متواضع، مهربان، بسیار خوش مجلسی بود و از شرایط زمان دور نبود و ضرورت‌ها را درک می‌کرد.

مرحوم آیت‌الله العظمی صالحی مازندرانی که از شاگردان برجسته و دقیق ایشان بود و طلاب حوزه‌های علمیه، آن چنان که باید و شاید ایشان را نمی‌شناسند هم بر این موضوع تأکید می‌کنند و می‌گویند اخلاق حسنه‌ای داشت، متواضع بودند و با طلاب مانوس بودند.

آیت‌الله آملی به فقه و فقهات و تربیت فقیه توجه ویژه‌ای داشت و حتی در اواخر حیات مبارکش، مدرسه‌ای ویژه برای این امر تأسیس کرد که به نام مدرسه علمیه حضرت ولیعصر (عج) مشهور است. ایشان به تخصصی شدن

فقه هم نظر داشت. اهتمام ویژه‌ای برای درس و بحث و تعلیم و تعلم داشت و از اینکه جلسه درس و بحث به تعطیلی کشیده می‌شد، بسیار ناراحت می‌شدند و غصه می‌خوردند.

نکته مهم و ارزشمند در زندگی آیت‌الله آملی همراهی‌شان با نهضت امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی بود که از امام و انقلاب حمایت می‌کردند و خلاف جهت حرکت انقلاب و امام اقدامی نداشتند. بارها و بارها می‌گفتند که حرف من، همان حرف امام است یا اینکه فرزندانم و خانواده‌ام پیرو خط امام و مقلد ایشان هستند. این مسأله برای ما بسیار حیاتی بود. چراکه معتقدیم مرجعیت و فقهاتی که به دلایل یا بهانه‌های مختلف نخواهد همسو یا حامی با نهضت احیاءگانه و تمدن‌ساز امام خمینی باشد؛ نهضتی که زمینه‌ساز ظهور حضرت حجت (عج) است، به درد مردم و جامعه اسلامی نمی‌خورد و دردسری برای مردم و جامعه و حتی حضرت حجت (عج) در هنگامه حضورشان می‌شود.

|| علاوه بر مطالب مذکور، در این تحقیقات چه نکاتی از زندگی آیت‌الله آملی برای شما جذاب‌تر بود؟

یک نکته کلی عرض کنم اینکه همواره زندگی علما برایم جذاب بوده و آنها را می‌خوانم. حتی اساتید اخلاق و بزرگان معنویت هم توصیه می‌کنند که زندگینامه علما و ابرار را بخوانید و خودتان را به آنها نزدیک کنید. لذا اگر فرصت باشد، زندگینامه‌های مختلفی را می‌خوانم چرا که هر یک از علما، مثل هر گلی، بوی خاصی دارند و آدم از زندگی هر کدام‌شان - چه مشهور باشند و چه غیرمشهور - درس‌های زندگی فراوانی می‌گیرد.

به نظرم بارزترین ویژگی زندگی آیت‌الله آملی روحیه علم آموزی و تعلیم و تعلم باشد. ایشان شیفته علم و علم‌آموزی بودند و به همین خاطر و به خاطر علاقه‌مندی شدیدشان به علم (حالا چه تحصیل و چه تدریس) همواره به نزدیکان و شاگردان‌شان توصیه می‌کردند که علم بیاموزند. لذا در خاطراتی که فرزندان‌شان نقل می‌کنند این توصیه همواره مطرح شده است. ایشان معتقد بودند علما باید خود را در معرض استفاده عموم مردم قرار دهند؛ چراکه ثبوت بی‌اثبات بدون فایده است. عالمی که علم خود را عرضه نکند، بی‌حاصل است و آن هدفی که از تعلیم و تعلم منظور است، به دست نخواهد آمد.

با توجه به خاطراتی که شاگردان و صاحب‌نظران درباره ایشان نقل می‌کنند، ایشان به علم آموزی اهمیت بسیار ویژه‌ای می‌داد و لذا به عموم شاگردان و به ویژه شاگردان فاضل خود عنایت خاصی داشت. حالا منظور از عنایت این نبود که کمک مالی بکند، گرچه اگر شرایطی فراهم بود این کار را می‌کرد، ولی تشویق و حمایت معنوی و پیگیری درسی می‌کردند. علیرغم توجهی که مسأله علم می‌داد، آنچنان که باید وجوه علمی ایشان در حوزه‌های علمیه مورد استفاده قرار نگرفته است. متأسفانه آن چنان که باید آثار علمی ایشان منتشر نشده است و باعث شده است ایشان اگر چه به علم و فقهات در حوزه شناخته شده است، ولی آثار مکتوب‌شان در دسترس عموم طلاب و اهل علم نباشد.

بد نیست اشاره کنم که نکته مهم ناگفته در زندگی آیت‌الله آملی علاقه‌مندی ایشان به بسیجیان و شهدا بود. ایشان به صورت مستقیم و غیرمستقیم طلاب را به حضور در جبهه‌ها تشویق می‌کردند و حتی یکبار از امام راحل اجازه خواستند که در جبهه شرکت کنند. امام که حمایت این دوست صمیمی را دیدند، شوخی‌ای نمودند و در پایان بیان کردند: «جبهه شما حوزه علمیه است که باید مجتهد تربیت کنید». اینکه ایشان در سن بالای هشتاد سالگی تمایل به حضور در جبهه‌ها، بسیار ارزشمند است و این نکته‌ای است که تاکنون به آن پرداخته نشده است و مورد



توجه قرار نگرفته است. ایشان در زمان ها و مناسبت های مختلف از امام و انقلاب - چه قبل از انقلاب و چه بعد از انقلاب - حمایت می کرد که متأسفانه در اسناد و روزنامه ها نیامده است و فقط در اذهان شاگردان ایشان ثبت شده است و اگر خاطرات شفاهی شاگردان و نزدیکان ایشان در بیاید و جبهه بیشتری از زندگی سیاسی آیت الله آملی آشکار می شود. لذا از نقاط عطف زندگی این عالم متخلق و متواضع، تأیید نهضت حضرت امام و همراهی با این نهضت است و از علما و مراجعی بودند که حرکت امام را چه پیش و چه پس از انقلاب تأیید می کرد. ایشان از امام خمینی به عنوان «امام المسلمین» یاد می فرمود و پس از ارتحال حضرت امام هم، جزو نخستین مراجعی بود که به تأیید رهبری معظم انقلاب همت گمارد و برای ایشان پیام فرستادند. نکته دیگر شاگردان آیت الله آملی بودند. ایشان شاگردان برجسته ای در حوزه داشتند و شاید تفاوت آیت الله آملی با دیگر مراجع و علمای معاصرشان این باشد که حوزه درس ایشان اگرچه چندان فراگیر و گسترده نبود، ولی کیفی بود و شاگردان ایشان در سطوح بالایی قرار داشتند. طبق آخرین تحقیقاتی که داشتم نزدیک به ۱۵ نفر از شاگردان ایشان صاحب رساله و کرسی افتاء بودند یا هستند از جمله مانند مرحوم میرزا جواد تبریزی، آیت الله مکارم شیرازی، آیت الله جوادی آملی، مرحوم آیت الله صالحی مازندرانی، آیت الله سید عباس مدرسی یزدی، آیت الله سید محمد حسینی شاهرودی، آیت الله اسماعیل پور قمشه ای، مرحوم آیت الله عبدالرسول شریعتمدار جهرمی، آیت الله محمدتقی مجلسی درصفهان، مرحوم آیت الله سید محمدحسن مرتضوی لنگرودی، مرحوم آیت الله میرزا علی فلسفی در مشهد، آیت الله محمدعلی گرمی قمی، آیت الله عباس محفوظی، میرزا جواد غروی عیاری و... البته شخصیت هایی مثل آیت الله مومن، آیت الله محمد یزدی و آیت الله علوی گرگانی هم مدت زمان محدودی در محضر آیت الله آملی حاضر شدند. یکی دیگر از یادگارهای ایشان، مدرسه علمیه حضرت ولی عصر(ع) در قم است که توسط ایشان بنیان نهاده شد و سالهای زیادی مهد پرورش طلاب و فضایی سختکوش بود. این مدرسه که هم اکنون زیر نظر آیت الله صادق آملی لاریجانی، رئیس دستگاه قضایی اداره می شود هم اکنون در حال بازسازی است.

از نکات قابل توجه و مهم زندگی آیت الله آملی دوستی صمیمانه و نزدیک ایشان علاوه با امام خمینی، علامه طباطبایی، آیت الله مرعشی نجفی، آیت الله محقق داماد، آیت الله شیخ مرتضی حائری و آیت الله گلپایگانی بود؛ یعنی همه علمای برجسته معاصرشان. خصوصاً شوخی های ایشان و آیت الله مرعشی نجفی زبانزد علما و طلاب است. از نکاتی که دوباره آیت الله آملی کمی بدان توجه شده است حضور ایشان در مدرسه سپهسالار با اشراف آیت الله شهید مدرس در تهران است. از اساتید ایشان آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی، میرزای نائینی و آقا ضیاء عراقی نام می برند، ولی کمتر کسی به تلمذ ایشان در درس آیت الله محمدعلی شاه آبادی اشاره می کند. ظاهراً در همین ایام است که آیت اله آملی با امام خمینی آشنا می شود و پایه دوستی و رفاقت صمیمانه این دو شخصیت شکل می گیرد و بعدها ادامه پیدا می کند و به حمایت از نهضت امام و انقلاب اسلامی و همراهی ایشان منتهی می شود. البته این نظر بنده است و به خاطر فقدان ثبت خاطرات ایشان و حتی شاگردان برجسته و نزدیکان ایشان، نمی توان این نکته مذکور را به صورت قطعی و یقینی بیان کرد.

استقبال از این یادنامه چطور بوده است؟

این یادنامه خیلی با عجله منتشر شده و قرار بود به نمایشگاه کتاب همان سال برسد، که متأسفانه نرسید. از سویی اولین تجربه یادنامه نگاری ما بود که تبعاً نواقصی

هم داشت. از سویی همین عجله و شتاب به کتاب لطمه زده است و اشکالات با اشکالات تاپیی مواجه است ولی با وجود این که حدود چند مدتی که منتشر شده و برای برخی علما و ائمه جمعه ها خصوصاً علما و روحانیون استان مازندران ارسال شده، واکنش ها مثبت بوده است و انشاءالله که با همت شاگردان ایشان این یادنامه تکمیل شود و کاری در حد و شأن آیت الله آملی انجام بشود. البته کتاب برای برخی از فرزندان آیت الله آملی فرستادیم تا اینها هم با نظرات و پیشنهادات خودشان به معرفی بیشتر والد مرحومشان بپردازند.

بینید ما علمایی بزرگ و برجسته ای در شهرستان ها داریم که می تواند الگو برای نسل امروز باشند ولی متأسفانه ناشناخته مانده اند و کاری در خور، برای معرفی آنها صورت نگرفته است و اگر در این سالها کاری برای معرفی آنها صورت بگیرد، آنها به فراموشی سپرده می شوند و تأثیر لازم را برای الگودهی از دست می دهند. چرا که نسلی که آنها را می شناخت از دنیا خواهند رفت و در شکاف نسلی، انتقال تجربیات و خاطرات نسل گذشته صورت نمی گیرد.

فکر می کنید مشکل از کجاست؟

به نظر مشکل به چند جا مرتبط می شود: اول اینکه خود حوزه علمیه (یعنی مرکز مدیریت یا شورای عالی یا هر نهاد متولی حوزه) باید فکری در خصوص آثار ایشان و دیگر علمای برجسته بکند که از امکاناتی که در اختیارشان هست، باید در این زمینه ها هزینه کنند. مثلاً برخی از شاگردان ایشان تقریرات دروس ایشان را دارند یا منتشر کردند، لذا حداقل مرکز تحقیقات علوم اسلامی نور می توانست نرم افزار آثار ایشان را منتشر نماید و آن ها را به دست مخاطبین امروزی برساند.

موسسه بوستان کتاب قم (وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه) هم می توانست با مشورت صاحب نظران و شاگردان فاضل ایشان، آثار ایشان را منتشر و به نوعی شخصیت علمی ایشان را احیاء کند. حال منظوری نه فقط ایشان، بلکه دیگر اعظم و علمای برجسته و صاحب سبک و نظر است. بخش ها یا موسسات مختلف حوزوی برای بزرگداشت مقام علمی و اخلاقی ایشان و دیگر علمای بزرگ اقدام کنند، فارغ از اینکه فرزندانشان چه کسانی هستند؟

مشکل دوم به کم همتی و شاید کوتاهی فرزندان ایشان - یعنی برادران لاریجانی - برمی گردد که آن چنان که شایسته و بایسته است برای زنده بودن نام و یاد ایشان عمل نکردند. گرچه تلاش هایی داشتند، ولی این تلاش ها در حدود اندازه ایشان نبود و انعکاس نیافت، طی سالهای اخیر، بزرگداشتی برای ایشان در شهرستان آمل برگزار شد، ولی خروجی قابل استفاده برای عموم مردم و حوزه های علمیه نداشت. مجموعه آثار ایشان باز نشر و

احیاء نشد. آثاری جدید از ایشان منتشر نشد. ما یک ضرب المثلی داریم که «حرمات امام زاده ما هم متولیش است» متأسفانه فضا برای علما و فرزندان ما هم اینگونه است. گویا این رسم شده است که اگر استاد یا عالمی، فرزندان یا شاگردان با همت و اراده ای نداشته باشد که آثارش را گردآوری و نشر بدهند، بعید است که سازمان های فرهنگی و حوزوی مستقلاً در این زمینه ها اقدام کنند.

مشکل سوم هم باز به فرزندان برمی گردد. اما از جنبه ای دیگر. فرزندان ایشان هم به خاطر اینکه دیر مصدر امور سیاسی و فرهنگی و رسانه ای بودند و اخیراً امور قضایی، شاید اندیشیدیهاند که هر اقدامی برای احیای یاد و آثار والد بزرگوارشان، شائبه سوءاستفاده از جایگاه و مسئولیت شان را بین اذهان عمومی دامن بزند و به خاطر حرف رسانه های معترض یا برخی مردم، از خیر این کار گذشتند. لذا همین باعث شده است که شخصیت آیت الله آملی که حجاب و فراموشی برود. اما به نظر فرزندان و شاگردانشان باید این نوع تردیدها و شایبه ها را کنار بگذارند و تا دیر نشده است فکری برای احیای آثار ایشان بکنند.

در این ایامی که یادنامه در حال گردآوری بود و چه پس از آن، غالب شاگردان از کم همتی فرزندان آیت الله آملی گله داشتند و می گفتند که شخصیت آیت الله آملی آن چنان که باید در حوزه، طلاب و بین مردم شناخته شده نیست.

حتی شنیدیم که مرحوم آیت الله صالحی مازندرانی که از شاگردان برجسته آیت الله آملی و امام خمینی و از حامیان انقلاب اسلامی و دفاع مقدس بود، در زمان حیات خودشان، در دیداری که با دکتر علی لاریجانی، رئیس وقت رئیس صداوسیما داشتند، به این مضمون گفتند «به جای اینکه فلان برنامه طنز را هر شب پخش کنید، یک ساعت برنامه به معرفی پدیر اختصاص بده! ایشان حداقل به اندازه یک ساعت که بر کشور ما حق دارند!» پس خود مسئولیتهای سیاسی و قضایی فرزندان هم به محجوریت و مظلومیت ایشان دامن زد و این مسأله را نباید نادیده بگیریم. به تعریف دیگر، باید بگوییم که برادران لاریجانی از موقعیت و پُست و مقام خودشان برای معرفی و تبلیغ پدرشان هزینه نکردند و این امر در این اوضاع و زمانه، از این منظر، جای تقدیر و تشکر دارد.

شما در ادامه کار چه شخصیت هایی مدنظر تان هست ؟

ما جمعی از علما را برای اینکه یادنامه شان منتشر بکنیم، لیست کردیم و اولویت بندی هم شده است با همان ویژگی ها و نکاتی که مدنظرمان بود. جلد دوم آن به آیت الله خوشوقت اختصاص یافت و با نام «پناهگاه طوفان» منتشر شد و با استقبال مخاطبان به چاپ دوم رسید.

شهرستان ها را با حضورشان پُربار کنند و هم اینکه وضعیت دینداری و تعهدات دینی را در مناطق و بلاد بهبود بخشند و به راحتی در دسترس مردم قرار بگیرند البته این مهاجرت، روحیه جهادی و ایثار می خواهد.

تجربه تاریخی نشان داده است که متأسفانه شهرستان هایی که از نعمت وجود یک عالم عامل برخوردار نبود، در وضعیت دینداری مردم هم خلأها و کاستی ها زیاد است و تا دیر نشده، مسئولان امر و متولیان باید کاری بکنند. لذا این نوع یادنامه علمای بلاد هم یک نوع یادکرد و تقدیری است از زحمات و ایثار و فداکاری اینها.

متأسفانه همین بی توجهی به علمای بلاد، در خصوص شهدای بلاد و نخبگان شهرستانی هم ادامه دارد و علیرغم اینکه ما شهدای برجسته مجلی داشتیم، اما در معرفی آنها کوتاهی می کنیم. اخیراً حوزه علمیه برنامه ای برای بزرگداشت علمای بلاد آغاز کرده است که کار بسیار ارزشمندی است و امید است که با تغییر مدیریت ها، تغییر نکند و به صورت مستمر و جدی ادامه یابد و از همه علمای بلاد - چه کسانی که در قید حیات هستند و چه کسانی که به رحمت ایزدی پیوستند - تقدیر شود.

در لرستان، آیت الله نجومی در کرمانشاه، آیت الله صدوقی در یزد، شهید آیت الله مدنی در تبریز، مرحوم آیت الله احسان بخش در گیلان، آیت الله دستغیب و آیت الله نجابت و آیت الله سید نورالدین و پسرشان استاد سید منیرالدین حسینی شیرازی در فارس، آیت الله هادی روحانی، آیت الله ایازی، آیت الله تقوی در مازندران، مرحوم آیت الله سید سجاد علوی در گرگان (والد آیت الله علوی گرگانی، مرجع تقلید کنونی)، مرحوم آیت الله معلم دامغانی در دامغان (پدر استاد علی معلم دامغانی شاعر)، مرحوم آیت الله شهرستانی در سبزوار، مرحوم آیت الله سید مهدی یثربی در کاشان، مرحوم آیت الله خادمی در اصفهان و... شخصیهایی که غالباً زحمت مهاجرت به شهرستان و دوری از کانون علم و فقاقت را به جان خریدند و اگر در قم می ماندند جزو اساتید برجسته و احیاناً مراجع تقلیدی می شدند، ولی عمرشان را برای مردم شهرستان ها گذاشتند و خودشان را وقف مردم کردند.

کاری که الآن به شدت نیاز هست و اساتید حوزه از خودگذشتگی کنند و از قم و مشهد به شهرستان ها مهاجرت کنند و هم تبلیغ دینی داشته باشند و هم حوزه های علمیه

همین استقبال باعث شد که با جدیت بیشتری این پروژه را ادامه دهیم. جلد سوم و چهارم و پنجم آن به آیت الله آقامجتبی تهرانی (استاد اخلاق برجسته معاصر تهران)، آیت الله مهدوی کنی (رئیس اسبق مجلس خبرگان رهبری و موسس دانشگاه امام صادق (ع)) و آیت الله اسماعیل صالحی مازندرانی (فقیه انقلابی و استاد برجسته حوزه علمیه قم) اختصاص دارد. البته خود مخاطبان هم در ادامه کار خیلی موثر هستند و همین جا از اساتید و مخاطبان که این گفتگو را می خوانند خواهش میکنم پیشنهادات خویش را برای دفتر نشر معارف بفرستند تا مورد بررسی قرار بگیرد.

به نظرم سبکی که پس از مدتها، الآن به آن رسیده ایم، سبک جالب و جذابی باشد. البته به صفحه آرای و عکس های رنگی تلاش می کنیم برای همگان جذاب تر و خواندنی تر بشود.

همان طور که بیان شد، ما علمای بلاد بیشتر مدنظرمان است و تمایل داریم درباره آنها کتاب منتشر کنیم یا حتی آثار قابل استفاده برای فضای عمومی را باز نشر کنیم. مثل آثار آیت الله خوشوقت و آیت الله سید ابراهیم خسروشاهی و آیت الله سید علی گلپایگانی و... در تهران، آیت الله کمالوند

علمای اهل سنت در گفتگو با مهر:

وهابیت، سنخیتی با اهل سنت ندارد/ ساخت بنا بر قبور در فقه اهل سنت



علمای اهل سنت معتقدند: وهابیت در خیلی از مسائل متعارض با فقه اولیه اهل سنت عمل می کنند. یکی از مسائلی که در میان اهل سنت درباره آن اجماع وجود دارد مسئله ساخت بنا بر قبور بزرگان است.

هشتم شوال، سالگرد تخریب قبور ائمه بقیع روزی است که داغی بزرگ بر دل شیعیان و دوستان اهل بیت عصمت و طهارت (ع) نشسته است. به گواه تاریخ و با مراجعه به آیات و روایات متعدد در این باب در می یابیم که نه تنها زیارت و یا ساختن قبور و بنا بر روی آن شرک و کفر محسوب نمی شود بلکه سیره نبی مکرم اسلام (ص) و اهل بیت عصمت و طهارت (ع) هم بر همین منوال بوده است.

برای بررسی دقیق تر این موضوع به سراغ چند تن از علمای اهل سنت رفتیم تا نظر فقه اهل سنت را در مورد ساخت بنا بر قبور اهل بیت و بزرگان و همچنین زیارت قبور جویا شویم. متن زیر مشروح گفتگوی مهر با این کارشناسان اهل سنت است:

گناه دارد چه برسد به قبر اولیاءالله.

وهابیت متعارض با فقه اهل سنت عمل می کنند

مولوی عبدالرحمن ترنج زره، امام جمعه اهل سنت چابهار در مورد اقدامات متعارض وهابیون با فقه اهل سنت گفت: وهابیت در خیلی از موارد متعارض با فقه اهل سنت عمل می کند که یکی از این موارد تخریب قبور است. این در حالی است که سیره سلف صالح در احترام به قبور بزرگان دین مشهود است. وی گفت: نزد ما انسان زنده واجب الاحترام است و بعد از مرگ هم همین طور است. اولیا الله در زمان حیات و در بعد از ممات برای ما واجب الاحترام هستند و فرقی در این خصوص نیست. حدیث داریم که خداوند می فرماید هر کس با اولیای من عداوت و کینه داشته باشد من با او اعلام جنگ می کنم. یعنی خود خدا پشتیبان آن اولیاءالله است. وهابیت با اهل سنت سنخیتی ندارد. اهل سنت وهابیت را اصلاً قبول ندارد.

این کارشناس اهل سنت افزود: قبور مومنین واجب الاحترام هستند. تخریب و بی احترامی به قبور مومنین حرام بوده و

احترام به اولیاءالله گذاشتن و معزز بودن آنها در نزد مردم جایز است. این برای فایده و نفع مردم است.

مولوی عبدالرحمن ترنج زر در پایان سخنان خود گفت: از هزار و چهارصد سال پیش تا الآن همه مسلمانان اعتقاد دارند که اولیاءالله و شهدا و صالحین و ائمه اطهار چه در حال حیات و چه بعد از ممات محترم اند. در کشورهای اسلامی مزار همه بزرگان گنبد دارد. در عربستان تنها گنبد پیامبر باقی مانده است و آن هم به این دلیل که آل سعود از جهان اسلام می ترسد لذا گنبد قبر پیامبر را نتوانستند تخریب کنند. وهابیت در اقلیت اند و جهان اسلام این رفتارهای آنها را قبول ندارد.

مبادرت نمی کردند.

تخریب قبر اولیاءالله برای اسلام چه سودی دارد؟

وی افزود: وهابی ها زیارت را شرک می دانند که این مسئله ای خودساخته است و این امر را نه عقل قبول می کند، نه حدیث و نه قرآن. اینها به دنبال خیالات باطل خود هستند. آنها اگر واقعا اسلام را دوست دارند چرا با انتحاری های خود اسراییل را نمی زنند و صرفاً به قبور بزرگان اشکال وارد کرده اند و آن را تخریب می کنند؟ تخریب قبر اولیاءالله برای اسلام چه سودی دارد؟

ساخت بنا بر قبور در فقه اهل سنت

وی ادامه داد: ساخت بنا و گنبد برای امامزاده ها و شهدا و صالحین به این نیست که زائرین به این مکان ها می آیند و قرآن تلاوت می کنند و یا به نیت عزت و

سیره سلف صالح در حفظ قبور پیامبران عبدالجلیل فرهمند، مدرس حوزه علمیه و رابط فرهنگی مرکز بزرگ اسلامی گلستان



سلف صالح بر ما لازم است و یکی از شیوه های اکرام هم همین ساخت بنا بر روی آن است.

وی ادامه داد: یکی از مواردی که وهابیان خیلی با آن مشکل دارند زیارت زنان از قبرستان ها است که آن را حرام می دانند در حالی که در روایات مشهود است که ازواج نبی(ص) و حضرت فاطمه(س) به زیارت قبور می رفتند. زیارت اماکن مقدسه در فقه اهل سنت از جمله قبر پیامبر و بقیع ... مورد تأکید قرار گرفته است.

آیه ای که ساخت بنا بر قبور را بدون اشکال می داند

وی در مورد آیه ای از قرآن که ساختن بنا بر قبور را بدون اشکال دانسته است گفت: وقتی سرگذشت اصحاب کهف پس از سیصد و اندی سال برای مردم مشخص شد، همه مردم آن منطقه دور غار را فراگرفتند و عده ای گفتند بر روی قبر، بنای یادبودی بسازیم و آرامگاه آنان را با این بنا مورد احترام قرار بدهیم، گروهی دیگر گفتند بر روی غاری که اجساد آنان



در آن نهفته است، مسجد بسازیم، قرآن این حقیقت را در آیه ۲۱ سوره کهف چنین بیان می کند «فَقَالُوا إِنَّمَا عَلِيمُ رَبِّهِمْ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ الَّذِي كَفَرْتُمْ وَنُصَلِّبَ عَلَيْكُمْ مِسْجِدًا» لذا در این آیه بنا کردن ساختمان بر مدفن اصحاب کهف را از زبان گروهی نقل می کند، بدون این که آن را نقد کند، و این خود نشانه مشروع بودن آن است. زیرا در غیر این صورت، آن را نقد می کرد. شما اگر به آیات قرآن نگاه کنید آنجا که گفتاری را از کسی نقل می کند، اگر صحیح نباشد به نقد آن می پردازد. مثلاً در جریان غرق شدن فرعون و ایمان آوردن او در لحظات آخر قرآن برای این که دیگران فکر نکنند که ایمان در چنین لحظه ای نافع و سودمند است، می فرماید آیا اکنون ایمان آورده ای در حالی که در گذشته عصیان کردی و از مفسدان بودی. وی در پایان گفت: این توضیح هم لازم است که بر خلاف نصاری و یهود که به قبر انبیا خود سجد می کردند و آن را پرستش می نمودند هیچ یک از مسلمانان قائل به سجد به قبر نیستند.

احتمال بازگشت او وجود دارد ولی خدایی ناکرده اگر این فرد از نظر فکری آغشته به وهابیت شود، برگشت او غیرممکن به نظر می رسد.

علمای اسلامی مانعتی برای ساخت بنا بر قبور نداشته اند

عصام الدین گوگلان، کارشناس دینی اهل سنت در خصوص تخریب قبور توسط وهابیان گفت: با توجه به اینکه دین اسلام به سلف صالح و بزرگان اهمیت ویژه ای می دهد، در طول تاریخ بر بیشتر قبور انبیا و ائمه اطهار و صحابه و بزرگان دین گنبد ساخته شده است، و هیچ مانعی هم در مقابل آن وجود نداشته است و علمای اسلامی مانعتی از این نکرده اند. وی گفت: تنها شبهه ای که وهابیت مطرح می کنند این است که ما قبر ائمه و... را مسجد قرار ندهیم، این در حالی است که این مکان ها محل زیارت است و مسجد نمی باشد. آنها می گویند که شما قبر را پرستش می کنید که به هیچ وجه چنین نیست، همه به جهت زیارت و عبرت

گرفتن از سیره سلف صالح و اهل بیت به این مکان می روند.

توصیه پیامبر در مورد زیارت

این کارشناس اهل سنت ادامه داد: پیامبر به حسین و حضرت فاطمه(س) توصیه می کردند که در شب های خاصی به بقیع بیایند و برای امت دعا کنند. خود پیامبر هم به بقیع می رفته و دعا می کرده است. در کتب فقهی اهل سنت یک فصلی در مورد زیارت بقیع و زیارت پیامبر اکرم(ص) آمده است. حتی بعضی از علما می گویند مستحب است که در ایام مخصوص مانند شب های جمعه به زیارت قبور بروند هیچ سندی منعی بر منع زیارت و یا تخریب بنای قبور از امامان چهارگانه اهل سنت و یا بزرگان اهل سنت وجود ندارد. ولی متأسفانه وهابیان به بهانه های واهی اقدام به تخریب این قبور می کنند.

تخریب قبور حرام است

وی گفت: اهل سنت بر این مسئله اجماع دارند که تخریب قبور حرام است، اکرام

دوشنبه به زیارت قبر حضرت خدیجه(س) می رفتند. پیامبر صبح ها برای زیارت به قبرستان بقیع می رفتند. در منابع اهل سنت نقل است وقتی خلیفه دوم وارد قبرستان بقیع می شد ناله و فغانی که در قبرستان بقیع است در گوش او زمزمه می شده است.

وی ادامه داد: امام علی(ع) هر روز به یاد حضرت فاطمه(س) در محل دفن ایشان زیارت می کردند. لذا اگر این کار حرام بود صحابه و اهل بیت پیامبر چنین کاری را انجام نمی دادند. وقتی که بلال حبشی بعد از وفات پیامبر اکرم(ص) وارد مدینه می شود اولین کاری که انجام می دهد این است که پیامبر را زیارت می کند. لذا زیارت در سیره و دین ما وجود دارد و ما می توانیم با شفاعت پیامبر و اهل بیت پیامبر و اصحاب پیامبر درجه دین خود را بالا ببریم. این کارشناس اهل سنت گفت: فردی از خلیفه دوم طلب رحمت می کند و او می گوید اگر شفاعت و رحمتی می خواهید به زیارت اهل بیت بروید و از آنها طلب کنید. وی در خصوص اقدامات وهابیت گفت: یکی از اهداف وهابیت پیاده کردن خواسته های اسرائیل و آمریکا است. در جنگ سوریه و عراق می بینیم که یکی از اهداف آنها خراب کردن قبور و آثار تاریخی است. وهابیت چیزی نیست که از دین برآمده باشد. وهابیت ساخته و پرداخته غربی هاست.

وهابیت می خواهد اسلام را از بین ببرد

عبدالجلیل فرهمند گفت: وهابیتی که قبور را تخریب می کنند و حتی به گنبد خضرا اهانت می کنند می خواهند نور اصلی دین را از ما بگیرند. لذا می خواهند گذشته اسلام را از بین ببرند و ریشه و اصلت آن را از بین ببرند تا در آینده برای انحراف جوانان ما بگویند اسلام ریشه و اساسی ندارد. وی در پایان اظهار داشت: من از علما خواهش می کنم که بصیرت را برای جوانان فراهم کنند و این با آشنایی با اهل بیت پیامبر و اصحاب پیامبر ممکن است. ما باید آگاه باشیم و در این موقعیت باید آشنایی با بحث وهابیت جدی گرفته شود چراکه اگر جوان ما به مفاسد دچار باشد

در مورد سیره سلف صالح در حفظ قبور پیامبران گفت: حفظ قبور بزرگان خصوصاً پیامبران و اهل بیت پیامبر(ص) یکی از شاخصه های دین ماست. ما می توانیم با حفظ اعتقادات خود دین و مذهب خود را حفظ کنیم. ساختن بنا بر قبور پیامبران یا اهل بیت و بزرگان به عنوان نماد و الگو بودن آنها برای جامعه مطرح است. باید این مسئله به نسل های بعدی انتقال یابد. اگر ما در دوره خودمان آثاری از گذشتگان خود و بزرگان دین نداشته باشیم و آن را به فراموشی بسپاریم، این ضربه به دین خواهد زد. آل سعود به دنبال دینی آمریکایی است و نمی خواهد دین به اصالت خود بازگردد. وقتی دین اصالت و تاریخچه نداشته باشد در معرض خطر قرار می گیرد و با هر باد خزانی می تواند با چالش مواجه شود. وی ادامه داد: کسانی در دین موفق اند که اصالت خود را حفظ کنند و این با حفظ قبور پیامبر و اهل بیت او و بزرگان امکان پذیر خواهد بود.



قبرستان بقیع نمادی از اسلام است

عبدالجلیل فرهمند گفت: قبرستان بقیع نمادی از اسلام است. وقتی انسان وارد این قبرستان می شود نظر بر این نیست که آن قبور را بپرستیم و این هدف مسلمانان نیست و نمی توان گفت ساختن بنا یا مسجدی بر قبور خلاف شرع باشد. هدف مسلمانان بوسیدن خاک و سنگ نیست بلکه تبرک جستن و کسب معنویت از آن است.

وی گفت: پیامبر اکرم(ص) از مدینه تا کوه احد برای زیارت حمزه سیدالشهدا می رفتند و حتی چندین بار در مکه روزهای

در گفتگو با مهر عنوان شد؛

بی‌حجابی با حقوق افراد جامعه در تزاخم است/ اثرات فردی و اجتماعی حجاب

آمده است نام افرادی برده شده است که تخطی مالی کرده اند و یا انحراف اقتصادی داشته اند که یک نمونه این حرمه است که حضرت دستور دادند در انتظار مردم تنبیه شود. این حقیقت نمونه دیگری است که حضرت طی نامه ای او را مورد توبیخ قرار داده است. اما نکته ای که وجود دارد در بحث فراوانی ها و کثرت هاست. بحث سو استفاده از بیت المال محدود به تعداد اندکی از مدیران فاسد ولی امری مثل بی حجابی فراوانی و کثرت دارد و در معرض دید بخش زیادی قرار می گیرد حساسیت بیشتری ایجاد می کند. یعنی می توان گفت از این بعد امر حجاب نه اینکه اولی باشد بلکه حساس تر است چراکه فراوانی آن در جامعه زیاد است و اگر چاره ای اندیشیده نشود به سرعت در جامعه گسترش پیدا می کند. اما مسائل دیگر سرعت گسترشی به این شکل ندارند. یقیناً هر چیزی به جای خود باید مورد بررسی قرار بگیرد.

وی گفت: دزدی و اختلاس و دیگر تخلفات بعضی مسئولین هم نقض محرمات الهی است و جرم شخصی و اما گناه غیر علنی است. قبح گناه دزدی و تخلف و ظلم و... چون مرتکبین اندک و اعمال مخفی است، در جامعه از بین نمی رود و همچنان به عنوان منکر الهی می ماند. اما قبح بی حجابی و بد حجابی به علت کثرت مرتکبین و علنی بودن آن از بین می رود و منکر معروف و معروف منکر می شود. اصلاً قیاس نباید کرد تا توجیه بالا مرجه برای اباحیگران نشود.

پیمان در پایان گفت: باید در مسئله حجاب به موضوعات بنیادی تر و اساسی تری توجه شود مثلاً باید در امکان دولتی مقررات خاصی را وضع کرد. هر انسان عاقلی این را می پذیرد که هر محیط خاص اداری و عمومی می تواند مقررات خاصی داشته باشد. در اینجا فرد احساس اجبار ندارد و مقررات شغلی را می پذیرد و رعایت می کند. اگر در این محیط ها با توجیه مناسب و با وضع قوانین مناسب کار شود زمینه پذیرش این موضوع به عنوان یک قانون فراهم می شود.



است که بایستی متولیان امر تمام توان خود را بر آگاهی بخشی نسبت به محاسن حجاب و در درجه بعدی نسبت به مضرات بد حجابی بگذارند. همان روشی که ما در سبقت وحی و نزول قرآن می بینیم. وی ادامه داد: قرآن ابتدا با انذار به جهنم و عذاب نازل نشد و اولین آیات ناظر به بشارت و رستگاری است که «قولوا لا اله الا الله تفلحوا»، ابلاغ رسالت توسط پیامبر اکرم با بشارت است.

دبیر شورای علمی دین پژوهان کشور گفت: در بسیاری از رسائل عملیه مراجع شیوه امر به معروف از نهی از منکر را در چهار مرحله با شرایط تبیین کرده اند که حجاب نیز شامل همین مراحل می شود. لذا اول باید آمران به معروف و ناهیان از منکر را آموزش داد.

وی افزود: اگر به صورت مقطعی بر اثر فشارهای سیاسی و اجتماعی نهادهایی وارد اجتماع شده و بخواهند این معضل را در عرصه اجتماع و در صحن خیابان ها حل کنند، لطمه وارد می کند و تجربه نشان داده که این کار مثبت نبوده است. اینها همه توان خود را مصروف منع می کنند و می خواهند کار را در مرحله آخر حل کنند. لذا باید فرهنگ سازی و آموزه های قرآن و سیره ائمه را با بیان آثار حجاب و فلسفه حکمت آمیز حجاب که خداوند در قرآن شریعت فرموده اول به متولیان امر به معروف و نهی از منکر آموزش داده که به جامعه منتقل شود.

سیره اهل بیت در مواجهه با فرد گناهکار

وی در مورد سیره اهل بیت عصمت و طهارت در مواجهه با افراد گناهکار گفت: اهل بیت نسبت به گناهکاران با مهربانی و ملاحظت برخورد کرده اند. اهل بیت سعی کرده اند که شخصیت گناهکار را تخریب نکنند و اگر شخصی به تکلیف دینی خود عمل نکرده است نباید او را مورد شماتت و توهین قرار داد. اهل بیت همیشه در نهایت شفقت و مهربانی همانند طیب عمل کرده اند که «طیب دواز بطیبه». اهل بیت نسبت به گناهکار به عنوان بیماری که نیاز به درمان دارد نگاه کرده اند. مثلاً آیا طیب، بیمار را مورد سرزنش قرار می دهد؟ بلکه با شفقت و مهربانی تلاش می کند تا او را نسبت به چیزهایی که برای او نافع و یا مضر است، آگاه کند. امروز در رابطه با منکرات باید چنین روشی را آموزش دهیم.

حجاب در نسبت با دیگر مفاسد

آیت پیمان در خصوص مغایه ای که در مورد امر حجاب مطرح می شود و آن را در نسبت با دیگر مفاسد جامعه امری با درجه اهمیت کمتری جلوه می دهند گفت: قیاس مسئله بی حجابی با مفاسد دیگر و اولویت دادن به دیگر مشکلات جامعه مثل اختلاس و... نسبت به امر حجاب ناشی از به کار بردن تعصبات بی جا در این مباحث است. در نهج البلاغه

حجاب امری اجتماعی است لذا بی حجابی در جامعه پیامدهای نامطلوب به همراه دارد و این امر با حقوق افراد جامعه در تزاخم است.

موضوعاتی مانند اجباری بودن حجاب، اثرات فردی و اجتماعی حجاب، نقش حجاب در تقویت بنیان خانواده و نحوه مواجهه با مقوله بی حجابی از جمله مقولاتی است که مورد بررسی قرار گرفته است. متن زیر مشروح گفتگوی مهر در مورد پدیده بدحجابی با آیت پیمان دبیر شورای علمی دین پژوهان کشور و حجت الاسلام علی قهرمانی کارشناس مسائل دینی است.

آیت پیمان دبیر شورای علمی دین پژوهان کشور در مورد به کار بردن لفظ اجباری برای موضوع حجاب گفت: به کار بردن لفظ اجبار در ارتباط با هیچکدام با تکالیف دین مناسبتی ندارد. تمام تکالیفی که خداوند برای سعادت و کمال بشر از طریق شریعت همه انبیا شریعت فرموده هیچکدام بر مدار اجبار و تحمیل نیستند.

این استاد دانشگاه ادامه داد: اجبار در موضوع حجاب باید اینگونه تبیین شود که حجاب یک تکلیف عبادی و شرعی است که دو جنبه دارد. یک جنبه متوجه حريم خصوصی می شود که کسی وارد این حريم نخواهد شد ولی یک جنبه دیگر این تکلیف مربوط به اجتماع می شود یعنی حجاب جنبه اجتماعی پیدا می کند. حجاب از آن تکالیفی است که اگر فرد انجام ندهد در صحنه اجتماع بروز و ظهور پیدا می کند و با حقوق دیگران تزاخم پیدا می کند.

وی گفت: مثلاً اگر تفاوت نماز را با امر حجاب بسنجیم می توان گفت نماز یکی از بالاترین تکالیف ماست اما چگونه است ما در امر بی نمازی هیچ تأکید بر اجباری نمی بینیم چون بی نمازی جلوه بیرونی ندارد و فردی که در خیابان عبور می کند هیچ گونه تالی فاسدی (پیامد نامطلوب) ایجاد نمی کند ولو اینکه شما بدانید او بی نماز است. این امر تزاخمی با دیگران پیدا نمی کند اما حجاب اینگونه نیست و وقتی فرد بی حجاب در امکان عمومی حضور پیدا می کند تالی فاسد دارد و با حقوق افراد متدین تزاخم پیدا می کند.

شیوه مواجهه با مسئله بی حجابی

وی با اشاره به نحوه برخورد با مقوله بد حجابی توضیح داد: کسانی که می خواهند مروج و مبلغ امر حجاب در جامعه باشند باید دقت داشته باشند که باعث گسست نسل های جدید نسبت به دین نشوند. سنت اولیا و پیامبر اکرم باید نصب العین قرار گیرد که ببینیم بیان و شیوه تبلیغ آنها چگونه بوده است. نباید بر اساس سلیقه یا احساسات فردی عمل کرد.

وی افزود: گاهی دیده می شود برخی رفتارها نه تنها تاثیر مثبتی نداشته بلکه باعث یک نوع رفتار لجاجت آمیزی از طرف جوانان می شود. باید اوامر الهی را در کنار یکدیگر قرار دهیم و مجموعه ای نگاه کنیم. اگر بناست در حیطه حجاب امر و نهی و یا تکلیفی را انجام دهیم باید روشمند عمل کنیم. قرآن کریم به لاین بودن و احسن بودن قول و به «جادلهم بالتی هی احسن» تأکید می کند. باید اینها را کنار هم دید.

آیت پیمان گفت: اگر ما می خواهیم دختران و زنان جامعه را نسبت به مسئله حجاب آگاهی دهیم این امر باید با قول احسن صورت گیرد. مسئله اول آگاهی بخشی



اثرات فردی و اجتماعی حجاب

حجت الاسلام علی قهرمانی پژوهشگر و محقق علوم و معارف دینی درباره اثرات فردی و اجتماعی حجاب گفت: حجاب، ممکن است به ظاهر محدودیتی به همراه داشته باشد اما این محدودیت به انسان مصونیت می دهد. وی افزود: ما با پذیرش این قانون الهی در واقع به خود لطف می کنیم. اگر قانون را نپذیریم یک عوارض جانبی به همراه دارد، نپذیرفتن و اجرایی نکردن قوانینی که خداوند قرار داده در زندگی عوارض جانبی دارد. لذا من با پذیرفتن آن به خود لطف می کنم و خود را از این عوارض

بر حذر و به دور می‌دارم. قهرمانی ادامه داد، یکی از اثرات فردی حجاب آرامش است. زن اگر چارچوب‌های مورد اشاره در شرع را شکست و کاری کرد که مرد چشم چرانی کند، مرد نیز به جای اینکه به دنبال زیبایی‌های باطنی زن باشد به دنبال زیبایی‌های ظاهری او خواهد بود. اولین اثری که حجاب بر خود مرد و خانواده‌اش و همسرش و کسانی که می‌خواهند او را دوست داشته باشند دارد، آرامش است.

این پژوهشگر حوزه دین ادامه داد: مورد دوم در مورد اثرات فردی و اجتماعی حجاب این است که، این حجاب وقتی آرامش فردی ایجاد کرد، یک اثر اجتماعی نیز دارد و امنیت اجتماعی را به دنبال می‌آورد. همه مواردی که باعث می‌شود فرد احساس آرامش فردی بکند در ایجاد امنیت

اجتماعی او هم نقش مثبت و بالایی دارد. مثلاً در جامعه اگر کسی داری و ماشین و خانه خود را به رخ دیگران بکشد، افرادی که از این موارد محرومند اگر سست ایمان باشند سعی می‌کنند این داری را از راه‌های نامشروع بدست آورند. در بحث حجاب هم همین‌گونه است لذا اصلی‌ترین اثرات فردی را که حجاب دارد آرامش است و در بعد اجتماعی امنیت به همراه دارد.

قهرمانی در مورد نقش حجاب در تقویت بنیان خانواده گفت: زمانی مرد در جامعه دچار تحریکات جنسی و غریزی می‌شود که فرد احساس کند همسرش زیبا نیست یا زیبایی کمتری نسبت به دیگران دارد، این تنش باعث درگیری‌های عصبی می‌شود و در نهایت سردی روابط او با همسرش را به همراه دارد. اسلام به این دلیل در بحث حجاب تأکید کرده که تنش‌های بین زن

فیلسوف انگلیسی در گفتگو با مهر:

مسائل علوم انسانی ماهیت چند بعدی یافته است / لزوم مطالعات میان رشته‌ای

جلال حیران‌نیا



انتقال چیزی است که مورد تشویق و ترغیب قرار می‌گیرد.

|| با توجه به صحبت‌های جناب عالی آیا روند مطالعات در علوم انسانی به سوی میان رشته‌ای شدن حرکت می‌کند؟

یک دلیلی که برای توجه علوم انسانی به مطالعات میان رشته‌ای وجود دارد این است که محقق علوم انسانی در حال حاضر باید بتواند تصویری گسترده‌تر و وسیع‌تر از یک موضوع را ببیند. فهم دانش‌های گوناگون چنین قدرت دید و نظارتی را می‌تواند به محقق علوم انسانی بدهد و یک پدیده را از زوایای گوناگون بنگرد.

دلیل دیگر برای توجه علوم انسانی به مطالعات میان رشته‌ای این است که محققان علوم انسانی نیاز به کسب مهارت‌های قابل انتقال دارند که مستلزم داشتن طیف وسیعی از معارف در خصوص یک موضوع است. در واقع کسب چنین مهارت‌هایی از رهگذر آموختن یک رشته مطالعاتی حاصل نمی‌شود.

در حال حاضر محققانی موفق هستند که در چند رشته و حوزه مطالعاتی مطالعه و تحقیق کرده باشند و بتوانند یک موضوع را از جنبه‌های مختلف مورد بررسی قرار دهند تا با دیدی جدید به موضوع بپردازند.

در حال حاضر چند بعدی دیدن یک موضوع در مطالعات علوم انسانی حائز اهمیت است و این باعث می‌شود در مطالعات و تحقیقات مرتبط با این حوزه دست بالا را داشت.

را از زوایای متدلوژیک گوناگون مورد بررسی قرار داد.

|| این پرسش مطرح است که آیا تمام حوزه‌های مطالعاتی در علوم انسانی قابلیت پیوند با رشته‌های دیگر و میان رشته‌ای شدن را دارند؟

پرسش جالبی است. در واقع می‌توان گفت تعداد کمی از رشته‌های علوم انسانی هستند که قابلیت ارتباط با حوزه‌های دیگر را نداشته باشند. در واقع رشته‌های علوم انسانی عمدتاً در حال ارتباط برقرار کردن با سایر رشته‌ها و استقبال از مطالعات میان رشته‌ای هستند.

برای نمونه مطالعات ادبی و ادبیات در حال حاضر در ارتباط با فلسفه و تاریخ است. بر این اساس به طور کلی می‌توان گفت نگاه صرف تخصصی به علوم انسانی چندان مورد تشویق قرار نمی‌گیرد.

|| بر این اساس روند مطالعات میان رشته‌ای در مقابل تخصصی شدن علوم انسانی قرار می‌گیرد؟

این تفکر که هر موضوع در علوم انسانی حوزه‌های منفصل و جدا از حوزه‌های دیگر باشد محو و منسوخ شده است. در حال حاضر آنچه دانشگاه‌ها بر آن تأکید و توجه دارند حوزه‌های مطالعاتی و موضوعاتی تحقیقاتی هستند که دربردارنده چند حوزه مطالعاتی است و چند رشته و حوزه در آن همپوشانی دارند.

حتی اگرچه دانشجویان هر رشته باید در حوزه مطالعاتی و رشته خود متخصص شوند اما باید در طیف وسیعی از موضوعات نیز متبحر باشند چرا که در معرض طیف وسیعی از موضوعات قرار می‌گیرند که نیاز به تبحر و داشتن مطالعات در آنهاست. در حال حاضر گسترش مهارت‌های قابل

دانشگاه نورث آمریکا انگلستان و از متفکران برجسته تفکر انتقادی به بررسی تخصص گرایشی در علوم انسانی و نسبت آن با مطالعات میان رشته‌ای در این علوم پرداخته ایم که در ادامه می‌آید.

|| تخصصی شدن علوم انسانی به شکل امروزی با چه اهدافی در تاریخ اندیشه غرب صورت گرفت؟

اومانیزم در عصر رنسانس باعث گسترش و توسعه مفهوم مدرن انسانی در غرب شد. در واقع تخصصی شدن علوم انسانی به نظام و سیستم دانشگاه‌ها در قرن ۱۹ باز می‌گردد. در این قرن حرفه‌ای شدن دانشگاه‌ها و تلاش برای جذاب کردن علوم انسانی به عنوان یک رشته دانشگاهی باعث تخصصی شدن علوم انسانی شد.

در حال حاضر رشته‌هایی چون ادبیات، زبان، تاریخ، فلسفه و غیره به عنوان رشته‌های علوم انسانی در دانشگاه‌های مختلف از جمله دانشگاه‌های غربی تدریس می‌شود. در دانشگاه‌های غربی این رشته‌ها از رشته‌های محبوب دانشگاهی نیز هستند.

|| در حال حاضر گرایش در علوم انسانی در غرب به چه سویی است؟

در حال حاضر علوم انسانی در دانشگاه‌های غربی به مطالعات میان رشته‌ای گرایش یافته است.

|| دلیل این گرایش چیست؟

یکی از دلایل این موضوع این است که در مطالعات میان رشته‌ای می‌توان موضوعات و مولفه‌های مشترک را به شیوه‌های گسترده‌ای مورد مطالعه قرار داد. به عبارت دیگر مطالعات میان رشته‌ای این امکان را مهیا می‌سازد که موضوعات جالب توجهی که به رشته‌های مختلف مربوط می‌شود

علم از قرن هفدهم به بعد رشد تصاعدی داشته‌است. قرن هجدهم دوران طرح‌ها و حرکت‌های علمی بنیانی بود، در قرن نوزدهم نخستین حوزه‌های بزرگ رشته‌ای با آهنگ‌های متفاوت پی‌ریزی می‌شوند، شاخه‌های اصلی دانش شکل می‌گیرند و روش‌های خود را تعریف می‌کنند و سرانجام در آستانه قرن بیستم مرزهای اصلی ترسیم می‌شوند. در این میان علوم انسانی رشد کمی زیادی می‌یابد که به تخصصی شدن افراطی شاخه‌های آن منتهی می‌گردد. انبوهی از الگوها و روش‌ها پیدا می‌شوند. این امر دستاوردهای زیادی را به دنبال داشته است؛ اما حصرگرایی و بسنده کردن به یک گستره محدود، در بسیاری از موارد موجب نفی و انکار سایر رویکردها و روش‌ها شده‌است؛ به تعبیر دیگر هر چند تخصص گرایشی، علم را دقیق‌تر و ژرف‌تر کرده‌است؛ پیوند و تعامل میان علوم را از هم گسسته است.

حصرگرایی، محقق را در زندان رهاوردهای خود محصور می‌کند و او را از کشف دیگر حقایق بی‌نصیب می‌سازد. در مقام فهم و شناخت یک امر تنها به یک بعد از آن بسنده می‌کند و غافلانه وجهی از شیء را هویت آن می‌پندارد (مغالطه کنه و وجه) و به این ترتیب امور را به چیزی فروتر از آنچه حقیقتاً هستند، کاهش می‌دهد (خطای تحویلی نگری).

گروهی از اندیشمندان از جمله ادموند هوسرل در اوایل قرن بیستم برای جبران آثار منفی تخصص گرایی به چاره‌جویی پرداختند و روش‌های جدیدی را برای فهم بهتر پدیده‌ها و کشف قوانین حاکم بر آنها پیشنهاد کردند. «پدیدارشناسی» را می‌توان از نخستین گام‌هایی دانست که بر ضد تحویلی نگری و حصرگرایی برداشته شد. در گفتگو با پروفسور استوارت سیم استاد

در گفتگو با مهر مطرح شد؛

بایستگی نگارش فلسفه به زبان فارسی سره/ تلاش برای گشایش فلسفی

مسعود فقیهی

داریوش درویشی، پژوهشگر فلسفه، به این سوال که چرا فلسفه در ایران به بن بست رسیده است؟ پاسخ می دهد و راه تازه ای را پیش روی گذارد.

بی گمان، فلسفه، بنیان و زیر ساخت علوم انسانی است، اما در کشور ما، دچار بن بست شده و هر کس برای برون رفت از آن راهی پیشنهاد می کند. از آن میان، یکی از پژوهشگران فلسفه، راه تازه ای را پیش روی ما می نهد. راهی که هر چند ساده نمی نماید، اما شاید بستگی و گره فلسفه را باز کند.

داریوش درویشی، دانش آموخته فلسفه و پژوهشگر فلسفه یونان باستان است. وی در بررسی های خود در گذر انگاره های فلسفی از جهان و زبان یونانی به زبان عربی و فارسی، دریافته است که چم واژگان فلسفی، در انتقال از زبان یونانی به زبان عربی و از آنجا به فارسی، به ویژه در جنبش برگردان (نهضت ترجمه)، دچار دگرگونی نادرستی شده که سبب کژاندیشی و کژساختی فلسفه در دوران دراز پس از جنبش شده و به فرجام، بستگی و اختگی فلسفه در کشور ما را پدید آورده است. وی با تیزبینی در بن واژگان یونانی، فارسی و عربی راه برون رفت از بن بست فلسفی را در پی جویی واژگان یونانی در ریشه های هندو اروپایی آن در زبان فارسی دانسته و فارسی نویسی در فلسفه را سبب شکفتن و بالیدن دوباره آن می داند.

نگاه شما نسبت میان فلسفه و زبان چیست؟

زبان خاک ریشه ی خرددوشگی است. پرسش های هر گونه ای از خرددوشگی، از دل زبان آن بر می خیزد. زبان در خرددوشگی، هم زاینده و هم چارچوب ساز است؛ زاینده است، چرا که ساختمان های دستور زبانی و چم های چندگانه ی واژگان، زاینده ی پرسش های هستند. برای نمونه، کاربرد کارواژه *aufheben* را نزد هگل بنگرید: او این کارواژه را همزمان در همه ی چم های آن به کار می گیرد. این واژه را باید در زبان دیگر چگونه برگرداند؟ آشکارا نمی توان برگردان شایسته ای از آن فراهم آورد. زبان آلمانی و چم های چندگانه ی این واژه در آن زبان، راه را بر هگل گشوده است که پرسش از چگونگی و چیستی پیوند «هم نهاده» با «نهاده» و «بر نهاده» را در پیش بگذارد. زبان در خرددوشگی، چارچوب ساز نیز هست؛ چرا که پرسش ها را مرز مند می سازد. جایی که پرسشی خرددوشگانه، از مرزهای یک زبان بیرون مانده باشد، آن پرسش یا پیش کشیده نمی شود، یا ارج و جایگاه نمی یابد و به زودی رها می گردد. هر چه زبان نیرومندتر باشد، خرددوشگی به یاری آن نیرومندتر خواهد بود.

تمایز زبان ها بر چه اساسی انجام می شود؟ آیا این تمایز آن قدر پر رنگ و جدی هست که بشود بین توانایی و کارکرد زبان ها در حوزه ی فلسفه، تمایز ایجاد کند و فلسفه های متفاوت از هم پدید آورد؟

در این باره که توانایی زبان ها با هم همخوانی ندارد، نمی توان گمان مند بود. زبان های نیرومند و کم توان فراوانی هستند که بر پایه ی ساختمان دستور زبانی و بن واژگان شان از هم جدا می شوند. برای نمونه، ساختمان زبان های اوستایی و سانسکریت، هشت جایگاه دستور زبانی برای یک نام دارند؛ با این که در لاتینی شش و در یونانی



کهن پنج جایگاه دستور زبانی برای نامها به دیده گرفته شده است. در آنها، نامها می توانند از سه گونه ی «تر»، «ماده» و «کامسه» [تر ماده] به کار بروند. در این زبان ها ساختمان دستوری [کارانه مند] *das Aorist-Verb* را می توان یافت که برای نمونه، زبان نیرومندی مانند آلمانی نیز از چنین ساختمانی بی بهره است. در زمینه ی واژه سازی نیز، وندها *die Affixe* در این زبان ها (همچون دیگر زبان های هندو اروپایی) توانایی بسیار به نویسنده / برگرداننده می بخشند.

برای نمونه، واژه ی یونانی «پارادوکسوس» را بنگرید. این واژه در زبان تازی برگردان پذیرفته شده ای ندارد. ادیب سلطانی برای برگرداندن واژه، به ریشه ی آن می نگرد. این واژه از افزودن پیشوند *παρά* - به نام واژه ی *δόξα* به چم «باور» ساخته شده است. آن پیشوند، همانند یونانی، در زبان های اوستایی و پارسی باستان نیز به چشم می خورد. اگر چه این پیشوند - با به کارگیری واژگان بیگانه - از کاربرد افتاده، باز در چند واژه هندو به چشم می خورد؛ برای نمونه در «پراگندن» که فرجام افزودن پیشوند «پارا» به کارواژه ی «آگندن» است. پس ادیب سلطانی پیشوند «پارا» را از اوستایی نگاه می دارد و برای برگرداندن نام واژه ی *δόξα* نیز، باز به زبان اوستایی باز می گردد؛ در زبان اوستایی، ریشه ای از دست رفته دیده می شود که تنها چند برساخته ی آن به دست ما رسیده است؛ «دخشته» به چم «شانه» و «فردخشته» به چم «آموزگار»، برساخته هایی هستند که وندهایشان را می شناسیم.

با ستردن این افزونه های دستور زبانی، بن واژه ی «دخش» بر جای می ماند که به روشنی با واژه ی یونانی *δόξα* و واژه ی لاتینی *doctus* هم ریشه است. این بن از دست رفته است؛ با این همه به یاری این برساخته ها و بن واژگان هم خانواده اش در زبان های هندو اروپایی دیگر، می توان چم آن را دریافت و نوآرگانی به یاری آن ساخت. به یاری این بن واژه، «پارادوکسوس» را می توان به «پارادخش» پارسی برگرداند. این گونه برگردان واژگان، با یاری وندها و بن واژگان، که در زبان یونانی - زبان مادری خرددوشگی - و پارسی هم خانواده اند، بسیار ساده تر از زبان تازی پیش خواهد رفت که از وندها بی بهره است و بن واژگانش نیز با بن واژگان زبان یونانی بیگانه اند. از این روی است که رویارویی با این واژه برای برگرداندگان از یونانی به تازی، در درس ساز بود. أسطاط برای برگرداندن *τῶν παραδόξων* که دیسه ی چندبندی همین واژه است، ناگزیر می شود گزاره نمای «آراء عجیبه خارجه عن

الظنون» را بیاورد تا خواننده اش دریابد که پارادخش چیست. پیش از او، برگرداننده ای ناشناس، *του παραδόξου* را به «عجیب مُنکر» برگردانده بود.

این درسرها، برای برگرداندگانی نیز که به ریشه های زبان پارسی باز نگشته اند، پای بر جا است. جز ادیب سلطانی که همه جا این واژه را به «پارادخش» بر می گرداند، دیگران در گیر دشواری های یافتن برابرهاده ای برای این واژه اند. «پارادکس»، «تناقض نما»، «متناقض نما»، «رای باطل نما»، «تنازع»، «ناسازه» و «خارق اجماع»، تنها چند برابرهاده ای این واژه اند که بیشتر به کار بسته می شوند.

پس در نگاه شما، خرددوشی از پایه در بستر زبان زاده می شود و رشد می کند؟ یا این مینا، فلسفه (خرددوشگی)، یکسره وابسته به زبان خواهد بود و بنابراین، به تعداد زبان ها فلسفه خواهیم داشت. این جا باید پرسید که آیا همه ی زبان ها توانایی فلسفه ورزی و خرددوشگی دارند؟

خرددوشگی به هر زبانی باید شدنی باشد، اگر چه هر زبانی، پرسش های خود را پیش خواهد کشید. بسیاری پرسش ها، پرسش های این یا آن زبانند؛ هنگامی که به زبان دیگر برده می شوند، از کاربرد می افتند. شاید آن زبان دیگر، توانایی پذیرش آنها را نداشته باشد. نمونه های این چنینی کم نیستند؛ آنها را می توان در فرآیند گذر خرددوشگی یونانی به زبان های دیگر یافت و بزرگنمایی کرد. نمونه ی آشکاری در این گذر به زبان تازی در دست ما است؛ چنان که می دانیم، بن واژه «بودن» و برساخته های در زبان های هندو اروپایی، در زبان های سامی دیده نمی شوند. کوشش های فراوانی از سوی سریانی زبان ها و تازیان انجام گرفت تا این برساخته ها در آن زبان ها نیز به کار روند و فرجام این کوشش ها، پدید آوردن و به کار بستن واژگانی بود که کژسازه های دستور زبانی شمرده می شوند؛ زبان تازی از «وند»ها بی بهره بود و گروهی، کوشیدند وندها را چون وام های دستور زبانی از زبان های هندو اروپایی در زبان تازی به کار ببندند؛ که این کوشش نافرماند و تنها چند کژواژه چون «کینونیه» و «هویه» در این زبان بر جای ماند که نه می توان آنها را تازی دانست؛ چرا که زبان تازی نمی تواند دستور ساختشان را در باره دیگر واژگان همگون آنها به کار گیرد] و نه بیگانه اند [چرا که بن واژگان آنها در زبان های دیگر دیده نمی شوند]. بدین سان، زبان تازی به جای ساختن پرسش هایی برآمده از زبان خویش، کوشید پرسش هایی بر آمده از زبان یونانی را سیمایش کند و فرجام آن، کشیده شدن خرددوشگان تازی به کژراهه هایی بود که با نگاهی به توانش های زبانی خود، به سادگی می توانستند از آنها پر هیخت.

بنابراین درست است که بگوییم: زبان فارسی هم از جهت دستور زبان و هم از جهت درون مایه، توانمندی لازم برای پرسش و پاسخ فلسفی را دارد؟ بنابر آنچه شما فرمودید، حتی این توانمندی بهتر از دیگر زبان های هندو اروپایی است. با این وصف چرا زبان فارسی کاربری لازم را نه در زمینه ی فلسفه و نه در زمینه ی علم، ندارد و چنان که شایسته ی آن است مورد توجه قرار نمی گیرد؟

- درست است که بگوییم زبان پارسی نو، زبانی نیرومند

برای خرددوشگی است؛ به ویژه این که از سوئی پستوانه‌ی آن، چند زبان نیرومند هندو اروپایی کهن هستند و از سوئی دیگر، در بن‌واژگان با زبان مادر خرددوشگی، که زبانی یونانی باشد، خویشاوند است. این خویشاوندی، راه واژه‌سازی را در این زبان باز می‌کند. با این همه، توانایی‌ها، تنها سنجه‌ی کاربری نیستند. این زبان، باید به کار نیز گرفته شود. فراموش نکنیم که در سراسر تاریخ ایران پس از اسلام، زبان دانش و خرددوشگی، زبان تازی بوده و پارسی زبانان برای کارهای دانشورانه از این زبان بهره می‌بردند تا سخن‌شان از سوی شنوندگان / خوانندگان بیشتری شنیده / خوانده شود. زبان تازی را در این بازه‌ی زمانی، باید با زبان لاتینی در اروپای سده‌های میانه هم‌سنجید. از این روی است که از نویسندگی به زبان پارسی، دیرزمانی فروگذار می‌شود. از دیگر سو، پارسی‌نگاران، چه در گذشته و چه هم اکنون، هنگامی که نوشته‌ی خرددوشگانه در پیش می‌گذارند، باز از کاربرد واژگان بیگانه در آن نمی‌پرهیزند. این ناپرهیزش، زبان را بیمار و ناتوان می‌کند. زبان‌های هندو اروپایی، با پیوند دادن بن‌واژه‌ها و وندها بر پایه‌ی هنجارهای دستور زبانی، نوواژه می‌سازند.

هر واژه‌ی بیگانه‌ای، جای واژه‌ای برخاسته از دل زبان را پر می‌کند؛ آن واژه‌ی فروگذاشته، می‌باید از برهم‌نهش یک وند با یک بن‌واژه ساخته می‌شد. پس هر واژه‌ی بیگانه‌ای، کاربرد یک بن‌واژه، یک وند و یک هنجار واژه‌سازی را کاهش می‌دهد. با افزایش واژگان بیگانه، به سادگی بسیاری وندها فراموش می‌شوند، بن‌واژه‌های بسیاری از کاربرد می‌افتند و هنجارهای نوواژه‌سازی بسیاری کنار گذارده می‌شوند. فرجام این همه، بیمار شدن و ناتوانی یک زبان است. هر واژه‌ی بیگانه‌ای، گسستی در یک زبان هندو اروپایی به شمار می‌رود. افزایش این گونه گسسته‌ها، زبان را ناتوان‌تر کرده و همچون گردیده‌ای بی‌سامان از دستوره‌های واژه‌سازی پراکنده‌ای می‌سازد که در آن گردایه، به دشواری می‌توان یک نوواژه را درست یا نادرست دانست.

از همین روی بوده که حنین بن اِسْحَق، بر واژه‌سازی در زبان تازی و کوشش برای توانمندتر ساختن این زبان در کاربردهای ویژه‌ستارانه پای می‌فشرد. او از کاربرد آوانگاشت تازی واژگان یونانی در برگردان‌های خویش پرهیخت؛ پور سینا نیز به همین راه رفته بود؛ او با این که پارسی دری می‌دانست، واژگان پارسی را در نوشته‌های تازی خویش به کار نیست، مگر واژگانی که پیش از او در زبان تازی رایج یافته بودند و به کار می‌رفتند؛ با این همه، این رویکرد در زبان پارسی چندان روایی نیافت. کمابیش همه‌ی ویژه‌واژگان کلیدی در چه گوئیک، همچون واژه‌گانی از زبان تازی به پارسی راه یافتند و چه پور سینا و چه ناصر خسرو قیادیانی، کوششی برای یافتن برابر‌نهادی شایسته برای آنها انجام ندادند. برای نمونه، «استقراء»، «قیاس خلف»، و «قیاس» ویژه‌واژگانی بودند که در دوره‌ی آغازین، برای جانشین‌سازی آنها کوششی انجام نگرفت. این کوشش، باید از آن روی بوده باشد که پور سینا [و ناصر خسرو] یونانی نمی‌دانستند و نام این هنجارهای چم‌گوینه نیز با نام یونانی آنها و چگونگی کاربردشان همخوانی نداشت و چه بسا بتوان این نام‌های تازی را کژنام دانست. اگر ایشان زبان یونانی می‌دانستند، با به کارگیری یک بن‌واژه و چند وند، می‌شد برگردانی شایسته بر پایه‌ی واژه‌ی یونانی در پیش نهاد.

از این روی، فرازهایی در نوشته‌های ایشان می‌توان یافت که شمار واژگان تازی در آنها، به راستی راه را بر پارسی دانستن‌شان می‌بندد. نمونه‌ای که همواره در چند فراز، شمار واژگان تازی در گزاره‌ها چنان افزایش می‌یابد که به راستی جز از راه چگونگی چینش واژگان نمی‌توان گزاره را پارسی دانست. برای نمونه، پور سینا می‌نویسد: «از ذات خود بغیر از هویت محضه صرفه و متزهه از کثرت من جمیع الوجوه نباید چیزی تصور فرمایند». با این گزاره چگونه باید برخورد کرد؟ آیا آن را باید نماینده‌ی شایسته‌ی

پارسی‌نویسی در خرددوشگی پنداشت؟ با چنین زمینه‌ای، روشن است که این زبان پیش نمی‌رود؛ دانش در این زبان پرورده نمی‌شود و نمی‌تواند راهی برای خرددوشگی بگشاید. زبان، برجسته‌ترین و پررنگ‌ترین افزار خرددوشگی است؛ اگر پرورش نیافته باشد، اگر ویژه‌واژگانی در آن پدید نیامده و به کار برده نشده باشند، آشکارا با گونه‌ای خرددوشگی روبه‌رو هستیم که افزاری ناکارآمد را در کار می‌بندد و این ناکارآمدی، میوه‌ای برای این درخت به همراه نخواهد آورد.

|| به گمانم آن چه شما درباره‌ی ناتوانی ابن سینا یا ناصر خسرو در واژه‌سازی خرددوشگانه خرده‌گیری کردید، نه به خود ایشان، که به فضای حاکم بر جامعه‌ی آن روز بازگشت داشته باشد؛ وقتی جنبش برگردان با آن حجم کتاب‌ها و آن همه داده‌ها و اندیشه‌های جدید، موجی از اندیشه‌ورزی را در جامعه حاکم می‌کند که چاره‌ای برای اندیشه‌ورزان از رویارویی با آن نیست، چه می‌توانستند بکنند؟! در واقع شاید بتوان گفت که اندیشه‌ورزان، هنوز خود را باز نیافته‌اند تا به لوازم خرددوشگی آگاه شوند، به ویژه در حاکمیت عرب‌ها. برای نخستین بار، فردوسی است که به اهمیت اسطوره‌ها و زبان مادری پی می‌برد و آن را پالوده کرده و زمین زبان را آماده‌ی اندیشه‌ورزی می‌نماید. با این حال، در میان فلسفه‌ورزان پس از او نیز به ندرت کسی به زبان فارسی سره و پالوده، می‌اندیشد و می‌نویسد و شاید در میان آنها کسی نباشد که زبان یونانی نیز بداند. با این وصف، چه انتظاری از اندیشمندان سده‌های نخستین، که هم فلسفه بخوانند، هم اسطوره بدانند و هم فلسفه را به زبان فارسی یا یونانی بنویسند و هم خود را از یورش زبان عربی در امان بدارند؟

فردوسی الگوی شایسته‌ای است. با این همه، او یک خرددوشه نیست. زکریای رازی - که دست‌کم خودش می‌گوید یونانی می‌داند - الگوی شایسته‌ای است که شوربختانه نوشته‌های پزشکی‌اش به دست ما رسیده و از نوشته‌های خرددوشگانه‌ی او بی‌بهره‌ایم. نوشته‌ی ایرانشهری از دست رفته، و گرنه شاید می‌توانست گوهر گرانبهایی باشد. نمی‌توان چشمداشتی نیز از ناصر خسرو قیادیانی داشت؛ او آشکارا نه یک خرددوشه، که یک یزدان‌شناس بود و نگاه دشمنانه‌ای به چند خرددوشه‌ی پیشین داشت. در میان این همه، پور سینا جایگاهی بلند دارد. او خرددوشه‌ای توانا با اندیشه‌های بسیار نیرومند است. خرددوشه‌ای است که می‌تواند به دو زبان سخن بگوید و بنویسد. او به خوبی از جنبش برگردان آگاه بود، به ویژه که زمانی دراز هم از کار این جنبش نمی‌گذشت. سرچشمه‌های خرددوشگی را می‌شناخت و می‌دانست که باید به یونان بازگردد.

با این همه، از آموختن زبان یونانی سر باز زد و به خواندن برگردان‌های تازی بسنده کرد. یک پژوهشگر سرگذشت زبان پارسی، می‌تواند از او چشم داشته باشد که با این اندازه توانایی، راهی را پیماید که حنین بن اِسْحَق پیموده بود. پیش از حنین، برگردان‌هایی تازی از نوشته‌هایی یونانی در دست بود که برگردانندگان، در انبوه دشواری‌هایی که در پرسش شما از آنها یاد شد، از کار استادانه و پژوهشی در نوشته‌ها خودداری کرده و هر جا که برابر‌نهادی شایسته‌ای برای یک واژه نمی‌یافتند، آوانگاشت تازی آن واژه‌ی یونانی را می‌آوردند. ما می‌بینیم که واژه‌ی $\alpha\lambda\eta\mu\alpha$ به «کسیوما» $\delta\pi\omicron\tau\omicron\kappa\rho\alpha\tau\acute{\iota}\alpha$ به «آستوقراطیه» یا $\kappa\omega\mu\iota\upsilon\delta\iota\alpha$ به «لقومودیا» برگردانده شده بود. حنین این راه را نرفت.

با این که در گیر همه‌ی این دشواری‌ها بود، با این که می‌دانست انبوه کارهای انجام‌نشده بر جای مانده است، با

این که می‌دانست زبانی که به آن می‌نویسد، به سادگی توانایی گزارش انگاره‌های آهنجیده را ندارد، پامردانه بر تک تک واژگان نگریست و تا آنجا که می‌توانست، جایگزینی سودمند برای آنها یافت. اگر می‌توانیم از حنین چشم داشته باشیم که در سده‌ی نهم این اندازه به گسترش زبان تازی یاری برساند، چرا نتوانیم از پور سینا در سده‌ی یازدهم خواهان پارسی‌نگاری سامان‌مندتر و گسترزنده‌تری باشیم؟ این درخواست بزرگی از یک خرددوشه نیست که زبان یونانی بداند؛ یا اگر درست‌تر سخن بگویم، مایه‌ی بسی شگفتی است که با پایان جنبش برگردان، کسی در جهان تازی‌زبان - و نیز، پارسی‌زبان - دست به کار آموختن زبان یونانی نشد.

|| یک نکته مهم در پرسش‌های فلسفی مطرح شده در تاریخ فلسفه، به ویژه فلسفه‌های که در بستر زبان عربی و در پیوند با اندیشه‌های موجود در زبان فارسی شکل گرفته که مخلوطی است از عربی و فارسی و چه بسا یونانی و لاتینی، این است که نمی‌توان تمام این پرسش‌ها و پاسخ‌های بسیار سترگ و بزرگ را، کنار گذاشت و فلسفیدن را بر اساس زبان سره‌ی فارسی، از نو آغازید. از سوی دیگر، جهان پشت سر ما، جهانی است ساخته شده بر پایه‌ی همین بن‌مایه‌های درهم تنیده از زبان‌های گوناگون. به دید شما برای نواندیشی فلسفی و پردازش پرسش و پاسخ درست راهکار پیش روی ما چیست؟ راهکاری که هم ما را از ان پیشینه بی‌بهره نگذارد و هم آینده‌ی روشن را به ما نوید دهد.

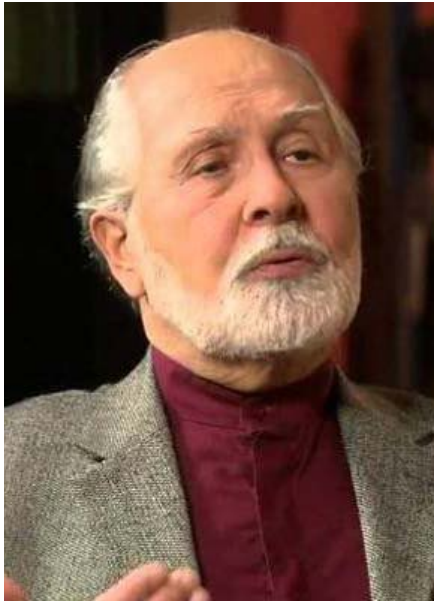
در پاسخ به این پرسش، باید به چستی تراداد کهنی بپردازیم که در دست ما است. پور سینا، که در نبود نوشته‌ی ایرانشهری، بنیاد خرددوشگی به پارسی دری را گذارده، می‌کوشد بنیادهای یونانی خرددوشگی را، چنان که از برگردان‌های تازی این نوشته‌ها باز خوانده، گزارش کند. پس از سوئی، پای در تراداد یونانی کهن دارد و از سوئی، این تراداد را از زبانی دیگر آموخته است. سوئی‌سومین، سوئی‌ی زبانی است که بدان می‌نویسد: پارسی دری. درست است که پور سینا پرسش‌هایی دارد؛ با این همه، نباید فراموش کرد که این پرسش‌ها، از دو گونه کاستی رنج می‌برند: از سوئی از کژشناخت او از تراداد یونانی؛ که زبانی‌شناسی‌اش با زبان این تراداد است.

از سوئی دیگر، ناآشنایی‌اش با زبان‌های باستانی که نیای پارسی دری شمرده می‌شوند، که به فراهم آوردن کژسازهای زبانی در نوشته‌های خرددوشگانه‌اش می‌فرجامد. این تراداد کهن، همچون هر تراداد دیگری، به ارزیابی نیازمند است و به روشنی، بسیاری پاسخ‌ها و پرسش‌های او از این ارزیابی سربلند بیرون نخواهند آمد. پژوهشگر سرگذشت خرددوشگی، ناگزیر است تراداد کهن را با سنجه‌هایی بیازماید و سره را از ناسره جدا سازد. این کار، همواره از سوی هر پژوهشگری انجام می‌گیرد و تنها به زبان وابسته نیست. کسانی که می‌کوشند خرددوشگی به زبان پارسی را پی بگیرند، ناگزیر با سنجه‌های زبانی خویش، نوشته‌های پورسینا را ارز خواهند یافت: گروهی از آموزه‌ها را خواهند پذیرفت و با گروه دیگری، برخوردی نکوهنده خواهند داشت. با هر خرددوشه‌ی دیگری نیز، همین گونه می‌باید برخورد کرد. پرسش‌های یونانیان را باید شنید و آنها را با سنجه‌های ایشان، ارزیابی کرد. گزارش این ارزیابی را می‌باید با زبان پاکیزه‌ی انجام داد. داد. انبوه گزارش‌هایی که با زبان پاکیزه فراهم آمده‌اند، نخست‌مایه‌ی کار خرددوشگانه است. اندیشه‌های پویای فردا، با سود بردن از زیبایی زبان و نخست‌مایه‌ی پریا، راه تازه‌ای خواهند گشود.

گفتگوی تفصیلی مهر با سید حسین نصر؛

هیچ دینی بیش از یک تمدن پدید نمی آورد/ باید اصول تمدن اسلامی را بازبایم

جوادحیران‌نیا



سید حسین نصر، فیلسوف سنت گرا، احیای تمدن اسلامی را به انجام دو وظیفه منوط می‌داند؛ حفظ آنچه از تمدن اسلامی باقی مانده است و بازبایابی اصول و به کارگرفتن آن در شرایط جدید.

یکی از دغدغه‌های سیدحسین نصر، فیلسوف سنت گرای اسلامی بحث تمدن اسلامی و احیای این تمدن بوده و هست. نصر معتقد است: هیچ دینی بیش از یک تمدن به وجود نیآورده و دین اسلام و تمدن اسلامی هم از این قضیه مستثنی نیست. نمی‌شود تمدن جدید ایرانی و اسلامی به وجود آورد و فقط می‌توان آن را احیاء کرد. می‌توانیم تمدن ایرانی و اسلامی خودمان را با ساختها و بعدهای جدیدی که دنیای امروز ما را مجبور می‌کند به آن توجه کنیم، احیا کنیم.

سید حسین نصر در مقطع کارشناسی در مؤسسه فناوری ماساچوست تحت تأثیر «فریتیهوف شوان» فیلسوف، قرار گرفت. نصر تحصیلات تکمیلی خود را در دانشگاه هاروارد ادامه داد و پس از دریافت کارشناسی ارشد در رشته ژئوفیزیک در سال ۱۹۵۸ در رشته تاریخ علم با گرایش علوم اسلامی با درجه دکتری فارغ التحصیل شد. پس از چندین سال تدریس در دانشگاه‌های مختلف در آمریکا، سرانجام به وی پیشنهاد کرسی دائم استادی در دانشگاه جورج واشنگتن داده شد و تا به امروز به فعالیت در آن دانشگاه ادامه داده است.

«جوان مسلمان و دنیای متجدد»، «اسلام و تنگناهای انسان متجدد»، «سه حکیم مسلمان (ابن سینا، ابن عربی و سهروردی)» و «تیزاب به علم مقدس» از جمله آثار وی به شمار می‌روند.

گفتگوی اختصاصی خبرگزاری مهر با پروفسور سیدحسین نصر در خصوص احیای تمدن اسلامی و نسبت این تمدن با تمدن غرب و جایگاه انسان در تمدن اسلامی در ادامه از نظر می‌گذرد؛

|| این روزها مباحث گوناگونی درباره احیاء و بازسازی تمدن اسلامی مطرح می‌شود و متفکران شاخصی در جهان اسلام در طی یک قرن گذشته در پی احیاء و بازسازی تمدن اسلامی بوده‌اند. حضرت تعالی نیز در زمره چهره‌های هستی‌دیده که بحث احیای تمدن اسلامی را دنبال می‌کنید. مهم‌ترین راهکارهای پیشنهادی شما برای احیای تمدن اسلامی چیست؟

در وهله اول باز یافتن اصول تمدن اسلامی است. یعنی بازگشتن به سنت خود اسلام و اصول و عقاید و اشکال آن که از متافیزیک گرفته تا هنر که ریشه آن وحی اسلامی است که بعد از آمدن آن وحی توسط آن شاخه‌های مختلف با کاشته شدن آن ریشه در زمینه‌ای فرهنگی گوناگون چون ایران و مصر به وجود آمد.

ما برای آنکه تمدن اسلامی را بشناسیم دو کار باید انجام دهیم؛ یکی این که آنچه را که از تمدن اسلامی فعلاً باقی مانده با دقت حفظ کنیم؛ از ابنیه قدیم گرفته تا شعر و فلسفه و هر چیز دیگر. در واقع اینها را نباید نادیده گرفت، چرا که ما نمی‌توانیم از صفر شروع کنیم. ثانیاً باید اصول

این تمدن را دوباره بازبایم و به آن فصلی دوباره اضافه کنیم.

برخی اعلام کرده‌اند که باید یک تمدن جدید اسلامی بسازیم. اصلاً به این موضوع اعتقادی ندارم. در واقع چنین چیزی در تاریخ اتفاق نیفتاده است. هر وقت یک دین بزرگی به دنیا آمده بعد از مدتها یک تمدن را به وجود آورده و آن تمدن ادوار مختلف داشته و فراز و نشیب و قوت و ضعف داشته است. برای نمونه تمدن چین تمدنی ۴ هزار ساله است.

از دین آغازین چینی که منشعب می‌شود به دین کنفوسیوس و دین دانویی تا امروزه که مانو آمد و چین را کمونیست کرد که البته ظاهری بیش نبود و در واقع لایه‌های عمیق‌تر باقی ماند، طی چند هزار سال فراز و نشیب زیادی را در چین شاهد هستیم. در مورد هند نیز این موضوع با آیین هندو صادق است. در مورد اسلام و مسیحیت نیز شاهد این فراز و نشیب بوده ایم.

من اعتقاد ندارم که می‌شود تمدن جدیدی ساخت بدون وحی جدید. وحی جدید نیز بر اساس اعتقاد ما مسلمانان نخواهد آمد. اسلام آخرین دین است و پیامبر اکرم(ص) خاتم الانبیاء هستند.

بر این اساس ما دو وظیفه مقابل خودمان داریم؛ یکی حفظ آنچه از تمدن اسلامی باقی مانده است. این عذر و بهانه که عصر جدید و مدرن است و از غرب باید تقلید کرد را اصلاً قبول ندارم. دوم باید سعی کنیم اصول این تمدن را با توجه به آنچه موجود است و آنچه راجع به آن نوشته شده و فکر شده بازبایم و سعی کنیم در استمرار این تمدن، برای این اصول کاربردهای جدیدی پیدا کنیم.

مثلاً شهرسازی جدید مانند شهرسازی یزد و کاشان در دوره سلجوقی نیست ولی در عین حال نباید شبیه شهرسازی پاریس شود. البته در حال حاضر ما داریم شهرهای ایران را شبیه آن می‌کنیم و گویی ما اصلاً فلسفه شهرسازی نداشته ایم! باید اصول شهرسازی خودمان را در نظر بگیریم و سعی کنیم آن را در وضع فعلی و احتیاجاتی که الان داریم به کار بگیریم.

این مثال کوچکی بود که مطرح کردم. در مورد فلسفه، اندیشه، کلام، ادبیات و هنر و خط و ... نیز باید این دو اصل را دنبال کنیم.

|| به موضوع فلسفه اشاره فرمودید. فلسفه چه نقشی در احیای تمدن اسلامی دارد؟

فلسفه نقش خیلی اساسی دارد. اولاً اینکه پاسخ به این سوال که چرا ما اصلاً باید تمدن خودمان را حفظ کنیم، از یک جهان بینی فلسفی می‌آید و یک فلسفه‌ای در آن است و فقط مبتنی بر عادت و یا میراث اسلافمان نیست بلکه ما در آن تمدن یک زیبایی و حقیقتی می‌بینیم که برای آن یک ارزش مطلق قائل هستیم و درصدد حفظ آن هستیم.

فلسفه از ابتدا با این فکر و آنچه شما پیشنهاد می‌کنید عجین است. یعنی بدون تفکر عمیق فلسفی نمی‌شود به بازسازی تمدنها پرداخت. یک نویسنده غربی به نام «ویل دورانت» که آثارش هم به زبان فارسی ترجمه شد به سلسله تاریخ بشر پرداخت. فرد دیگری که در این زمینه شناخته شده است «آرنولد توین بی» است. این دو نفر تاریخ نوشتند و به تمدنهای مختلف پرداخته‌اند. این دو

نمی‌توانسته‌اند این کار را بدون توجه به فلسفه‌ای که در این تمدنها بوده انجام دهند. پس یک فلسفه‌ای راجع به تاریخ نگاری درباره تمدن وجود دارد. فلسفه همیشه در وسط میدان قرار دارد و اولاً بدون فلسفه کار نمی‌توان آن کار را انجام داد و ثانیاً بدون فلسفه اسلامی به معنای عمیق آن، شاخ و برگهای تمدن ما آشکار نمی‌شود.

رسم فضایی گنبدها و یا مثلاً صحن مسجد جامع اصفهان فقط با معماری به دست نمی‌آید بلکه باید آشنایی به هندسه مقدس و ریاضیات سنتی اسلامی که ریشه در فلسفه‌های اسلامی دارد داشت.

لذا فلسفه سهم بزرگی در احیای تمدن اسلامی دارد.

|| در چند قرن اخیر سیطره تمدن غرب در جای جای جهان محسوس است. تمدن جدید اسلامی با ویژگی‌هایی که مدنظر شماست چه نسبتی با این تمدن غرب خواهد داشت؟

رابطه بین تمدن اسلامی و غرب یک گذشته، حال و آینده دارد که به اعتقاد من این ۳ مرحله با یکدیگر خیلی تفاوت دارند. در گذشته دورتر یعنی در قرون وسطی تمدن غرب خواهر تمدن اسلامی در بسیاری از جهات بود. گرچه جنگهای صلیبی در جاهایی چون سیسیل و اسپانیا و دیگر مناطق انجام گرفت با این حال، دین غرب «مسیحیت» بود و متعلق به خانواده ادیان ابراهیمی بود که دین مبین اسلام هم به آن تعلق دارد.

فرهنگ غرب خیلی عمیق از فرهنگ اسلامی متأثر شده بود، چه در فلسفه و چه در علوم مختلف و حتی در کلام. به همین جهت، گرچه ظاهر امر این طور به نظر نمی‌آمد، وقتی که به کلیسا و یا مسجد نگاه می‌کردید، ظاهر ساختمان هیچی نبود، ولی اگر عمیق‌تر می‌نگریستید، متوجه می‌شدید که شباهت‌های بسیاری میان این دو تمدن وجود دارد.

همین شباهت‌های بسیار بود که موجب شد غرب این عناد را با اسلام داشته باشد، چون باور نمی‌کرد که خداوند پس از مسیحیت یک دین با این قدرت که نزدیک به مسیحیت باشد، نازل کند. از همین روی، میان این دو تمدن یک نوع عناد دینی و در عین حال یک نوع احترام فرهنگی عمیق در همه رشته‌ها از شعر و ادبیات گرفته تا معماری وجود داشت.

پس از فرارسیدن دوره رنسانس این مسئله مشاهده شد که یکی از مهم‌ترین جنبه‌های رنسانس، عناد با اسلام بود. هیچ چیزی تمسخرآمیزتر از این نیست که بسیاری از

در شکل دهی آینده جهان اسلام داشته و دارند.

|| اشاره فرمودید به بحث اسلام هراسی. یک بخشی از آن به معضل تکفیریهها در جهان اسلام مربوط می شود. حداقل یک دستاویز برای این موضوع اقدامات تروریستی تکفیریهها است. این پدیده را چگونه می توان حل و فصل کرد؟ راه درمان آن چیست؟

راه درمان این پدیده از دیدگاه ما مسلمانان بسیار ساده است، اما از دیدگاه غربی ها باید گفت که آنها خواهان پایان آن نیستند. در واقع راه درمان، انجام دو کار است:

یکی اینکه ما نباید کاری کنیم که آماج انتقادات غربی ها قرار بگیریم. مشاهده می کنید قتل عام هایی که در سوریه و عراق اتفاق می افتد به نام اسلام نوشته می شود. درست است که مسلمانان مسئول این جنایت ها نیستند اما به هر حال به نام آنها تمام می شود. وقتی که من به عنوان مسلمان در خیابان های آمریکا راه می روم، چه بخواهم و چه نخواهم سفیر اسلام در آمریکا محسوب می شوم. بنابراین، هر آنچه در جهان اسلام به وقوع پیوندد به بنده برمی گردد.

در حال حاضر علمای اسلامی در ممالک اسلامی به ویژه روحانیون اهل تسنن در تمامی نوشته های خود و سخنرانی هایشان باید در قبال جنایت هایی که به نام اسلام اما توسط دشمنان اسلام انجام می شود، موضع گرفته و خیلی قوی تر در این زمینه فعالیت داشته باشند.

نمی توان در این زمینه سکوت اختیار کرد. البته بنده نمی گویم که کسی سکوت کرده اما معتقدم که برخی از علما به ویژه علمای اهل تسنن در این زمینه زیاد موضع گیری نمی کنند و حرف نمی زنند. بدبختانه آن دسته هم که حرف می زنند، غربی ها اجازه انتشار سخنان آنها را نمی دهند. بنابراین، راهکار اول از خود امت اسلامی شروع می شود و از علماء که می بایست در قبال اقدامات وحشیانه ای که به نام اسلام صورت می گیرد، محکم بایستند.

راهکار دوم، ارتباط برقرار کردن با یهودیان و مسیحیان خوش نیت است تا بدین وسیله با حرف زدن و ارتباط با آنها از آنچه که به نام اسلام صورت می گیرد، تبری جسته شود.

در فرانسه و در قرن هفدهم زمانی که «ریشلیو» به قدرت رسید و نخست وزیر شد یک کشیش بود و صلیب جلوی سینه خود می گرفت. حالا تصور کنید آقای والس نخست وزیر کنونی فرانسه یک صلیب در جلوی سینه خود حمل کند. این اصلاً قابل تصور نیست در حال حاضر. در واقع زمانی ریشلیو می توانست این کار را انجام دهد که مسیحیت قوی بود. البته در آن زمان که مسیحیت قوی بود همه چیز به نام مسیحیت نوشته می شد.

واقعیت این است که به دلیل قدرت اسلام در مشرق زمین، اگر جنایتی تحت لوای اسلام صورت گیرد آن را به مسلمانان نسبت می دهند. ما باید این واقعیت را برای مسیحیان و یهودیان تبیین کنیم که اسلام اصیل جنایت هایی نیست که تحت اسم اسلام صورت می گیرد، بلکه این مسأله عین انحراف از اسلام است. همانگونه که انحراف از دموکراسی و کمونیسم نیز ممکن است انحراف از اسلام نیز ممکن است. لذا انحراف از یک ایدئولوژی لادری یا یک جهان بینی دینی ممکن است.



غرب عرضه داشتند و در انگلستان افرادی چون «مارتین لینگ» و در آمریکا افرادی چون «هیوستون اسمیت» که اصولاً از دیدگاه درون اسلام می نوشتند ولی در غرب بودند یا غربی بودند، توانستند لسان غربی را برای ارائه حقایق اسلام به کار ببرند.

زمان فعلی به این صورت است. یعنی از یک جهت این بیان اصیل اسلام توسط سنت گرایان و برخی از غربیهای بی نظر و همچنین گروه جدیدی از مسلمانان که به زبان انگلیسی آشنایی داشته و مطلب می نویسند، وجود دارد. مانند این بنده حقیر که در غرب هستم و به زبان انگلیسی مطلب می نویسم. تعداد مسلمانانی که به زبان انگلیسی و یا زبان های دیگری مانند فرانسوی، آلمانی و ایتالیایی می نویسند رو به گسترش است و خود این عامل مهمی است. از همین رو، ما این بیان اصیل اسلام را برای بار اول در زمان حال داریم.

از سوی دیگر، شرق شناسی به صورت قدیم همچنان استمرار دارد و میسیونرها هم به صورت دیگری به اسلام حمله می کنند. در کنار این ها با شکل جدیدی از اسلام هراسی مواجه هستیم. بسیاری سعی در تقویت این اسلام هراسی که خیلی هم مسخره است و بنده هم نمی دانم که این به دلیل داشتن بمب اتم است یا چیز دیگر که بنده مطلع نیستم! دارند. بنده نمی دانم از چه هراس دارند! باید توجه داشت که موج اسلام هراسی در اروپا به شدت دنبال می شود. در فرانسه، دانمارک، انگلستان و آلمان این موج وجود دارد و یک نهضت ضد اسلامی در این کشورها و همچنین آمریکا به وجود آمده است.

بنده این نهضت را به ویژه در آمریکا خیلی کوتاه می بینم. باید دید که نتیجه انتخابات آمریکا چه می شود ولی با این حال می توان گفت که این مرحله، مرحله کوتاه سیر حیات اسلام و غرب است. در حال حاضر، حیات اسلام در غرب مستمر است. اقلیت های مسلمان همچون یهودیان در آمریکا حضور دارند و جزئی از بافت جامعه آمریکا محسوب می شوند. علاوه بر این، ۲۵ میلیون مسلمان در قلب اروپا هستند.

در این میان، من مسلمانان آلبانی و کوزوو و کشورهایی از این دست را حساب نمی کنم که به خوبی خود جمعیت زیادی هستند که نمی توان آن را انکار کرد. مقصود من اروپایی هایی است که طی ۵۰ یا ۶۰ سال اخیر از طریق مهاجرت و یا گرویدن به دین مبین اسلام، وارد امت اسلامی شده اند.

به نظر من حضور اسلام در غرب، حضور عمیق، مستمر و قوی است. آینده اسلام هم در دارالاسلام است و هم در غرب، چراکه امروز غرب مرکز ارتباطات جهانی و مرکز قدرت نظامی و اقتصادی است. اقلیت مسلمانی که در حال حاضر در اروپا زندگی می کنند و متفکران آن نقش مهمی

متفکران متجدد مسلمان می گویند که بزرگی اسلام در این است که باعث رنسانس در اروپا شد. این بزرگترین اهانت به اسلام است.

مطرح کردن این دیدگاه نادرست بدان معناست که اسلام باعث الحاد و بی دینی و «بشر-مرکزی» بودن دید غربی ها شد. این طور نیست. اسلام با علوم اسلامی سهم بسیار مهمی در انقلاب علمی قرن هفدهم «گالیله» ایفا کرد. «گالیله» هنگامی که جوان بود، بر رساله ای از «ابن باجه» فیزیکدان معروف مسلمان اسپانیا، حاشیه نوشته بود.

روی هم رفته باید گفت که رنسانس دوره عناد با اسلام بود و اگر مسلمانان همین یک موضوع را یاد می گرفتند خیلی چیزها را آموخته بودند. فراموش کردند که بیش از هزار کلمه عربی را از زبان لاتین اخراج کردند تا نفوذ خارجی در زبان لاتین نباشد.

این گونه نیست که دوره رنسانس خیلی به اسلام نزدیک باشد، بلکه از لحاظ فلسفی، فکری، کلامی، علوم طبیعی، ریاضی و دیگر علوم درست برعکس این مسأله مشاهده می شود.

به هر حال این دوره گذشته بود که از قرون وسطی تا رنسانس و از رنسانس تا قرن بیستم عناد با اسلام در مغرب زمین ادامه پیدا کرد.

باز لازم است تکرار کنم که قرون وسطی مخالف با دین اسلام بود و در عین حال با نهایت احترام به فرهنگ اسلامی و حتی علوم عقلی اسلامی! از دوره رنسانس به بعد، آن نفرت باقی ماند توأم با نفرت نسبت به علوم و فرهنگ و تمدن اسلامی. این مسأله را تا دوران کنونی شاهد هستیم.

در دوران فعلی که از قرن نوزدهم و یا شاید هجدهم تا به امروز در دربرمی گیرد، در کنار از بین بردن تمدن اسلامی توسط استعمار و غربی ها یک عده غربی علاقه مند به مطالعه تمدن اسلامی و شرق شناسی پیدا شدند. میسیونرها هم از طرف دیگر مطالعاتی در مورد اسلام و فرهنگ اسلامی انجام می دادند و کم کم این از قرن نوزدهم به صورت علمی درآمد. در ابتدا در آلمان، فرانسه، انگلیس و سپس آمریکا و جاهای دیگر رشته شرق شناسی به وجود آمد که اسلام شناسی در قلب آن قرار داشته و دارد.

به همین جهت غرب یک نوع اتکالی به نفس کاذب پیدا کرد که خیلی خوب با اسلام آشناست، چون روش مخصوص لادری قرن هجدهم را که منطقی و صرفاً استدلالی و راسیونالیست است برای تجزیه و تحلیل اسلام و تمدن اسلامی به کار برد و گویی از خود مسلمانان بهتر می فهمند که اسلام چیست. این مسخره بازی تا جنگ جهانی دوم ادامه پیدا کرد. از آن زمان به بعد یک نوع طغیانی در خود رشته شرق شناسی ایجاد شد و عده ای از شرق شناسان غربی پدید آمدند که اسلام شناس بودند ولی اینها نظر شرق شناسان را قبول نداشتند. یک گروه مثل «کمپ اسمیت»، «لویی ماسینیون»، «هانری کرین» و به ویژه دانشمندان فرانسوی و از سوی دیگر دانشمندان انگلیسی و آمریکایی خودشان با وجود غربی بودن، برای تمدن اسلامی اصالت دینی و فکری قائل بودند و تلاش کردند تا باب جدیدی از شرق شناسی و اسلام شناسی را در دانشگاه های آمریکا و اروپا رواج دهند.

از سوی دیگر تفکر سنتی که با «زنه گنون» در سالهای ۱۹۲۰ و دهه قبل و بعد از آن در فرانسه آغاز شد، یک نهضت خیلی مهمی ایجاد کرد و افرادی چون «فریتیهوت شوآن»، «تیتوس بور کهارت» اصیل ترین حقایق اسلام را به تمدن

استاد دانشگاه باقر العلوم در گفتگو با مهر:

خواجه نصیر در فلسفی کردن کلام شیعی گام مهمی برداشته است

آنها مقرری وضع کرد. وی همچنین کتابخانه ای در آنجا تأسیس کرد و به گردآوری کتاب از گوشه و کنار مملکت اسلامی آن روز پرداخت. خواجه بیش از چهارصد هزار جلد کتاب در آن کتابخانه گرد آورد و بدین ترتیب مراغه را به مرکز علمی آن روزگار تبدیل کرد و بازار علم و علما را که در سایه اوضاع نابسامان سیاسی و اجتماعی و امنیتی از رونق افتاده بود، از نو رونق بخشید. خواجه در بیشتر علوم روزگارش دارای تالیف، شرح، ترجمه و تقریر است. او در منطق، فلسفه، کلام، ریاضیات، نجوم، طب، فقه، اصول و اخلاق صاحب اثر است.

|| مهمترین کار فلسفی خواجه نصیر چه بود؟

مهمترین اثر فلسفی خواجه، شرح او بر الاشارات و التنبیهاث ابن سیناست. خواجه در این کتاب سخنان کوتاه و فشرده ابن سینا را به تفصیل توضیح داده و اعتراضاتی را که فخر رازی در شرح خویش بر الاشارات و التنبیهاث بر ابن سینا وارد کرده، پاسخ گفته است.

خواجه در این شرح تقریباً به طور کامل به ابن سینا وفادار مانده و جز تقریر دقیق آراء او و نشان دادن وجه معالطه فخر رازی در اعتراض بر وی کاری نکرده است. مهمترین اثر منطقی خواجه اساس الاقتباس است که آن را به زبان فارسی نگاشته و در آن مطابق ترتیب منطق شفا عمل کرده است. مهمترین اثر کلامی خواجه، که شاهکار اوست، تجرید العقائد است. خواجه در این کتاب دیدگاه های کلامی خود را تا آنجا که مقدر بوده، به روش برهانی و فلسفی اثبات کرده و بدین ترتیب در فلسفی کردن کلام شیعی گام مهمی برداشته است؛ چنان که می توان گفت پس از ابن بود که کلام به فلسفه بسیار نزدیک شد. موافقان و مخالفان بر این کتاب شرح نوشته اند و بسیاری شرحهای نوشته شده بر آن و حواشی نگاشته شده بر شروع، نشان دهنده نفوذ و اهمیت انکارناپذیر این کتاب است.

|| خواجه نصیر با کتاب اخلاق ناصری هم

شهره است. اهمیت این کتاب و مباحث آن تا چه حد است؟

اخلاق ناصری اثر خواجه در حوزه حکمت عملی است. بخشی از این کتاب درباره اخلاق و ترجمه گونه ای از طهاره الاعراق ابوعلی مسکویه است که خواجه دو بخش دیگر یعنی تدبیر منزل و سیاست مدن را نیز به آن افزوده است. خواجه اخلاق ناصری را در قلاع اسماعیلیه و به درخواست ناصرالدین عبدالرحمن بن ابی منصور نوشته است و در دیباچه و خاتمه آن بزرگان اسماعیلیه را مدح و ثنا گفته است اما پس از شکست اسماعیلیه و جدایی او از آنها آن دیباچه و خاتمه را حذف و دیباچه ای دیگر بر آن نوشته است و در آن توضیح داده که به چه دلیل اسماعیلیان را مدح و ثنا گفته بود.

از آثار مهم دیگر خواجه می توان از تحریر اصول اقلیدس، تحریر المجسطی، المخروطات، الاسطوانات، تذکره الانصیریة، قواعد العقائد، مصارع المصارع (در نقد بر محمد بن عبدالکریم شهرستانی و دفاع از ابن سینا)، تلخیص المحصل یا نقد المحصل (تهذیب و تنقیح کتاب محصل افکار المتقدمین والمتأخرین از فخر رازی)، تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار (نقد بر کتاب مفضل اهری) و اوصاف الاشراف و آداب المتعلمین نام برد.

|| نقش خواجه در احیای فلسفه بعد از حملات

غزالی و شهرستانی و فخر رازی به فلسفه چه بود؟ در پایان قرن پنجم و در تمام قرن ششم فلسفه و به ویژه



مردم را از دم تیغ گذراند یا آواره بیابانها و صحراها و کوه ها کرده؛ کتابخانه ها، مساجد و مراکز علمی را نابود و علما و دانشمندان را به قتل رساند یا آواره ساخت. خواجه طوسی در چنین اوضاعی دعوت ناصرالدین عبدالرحیم بن ابی منصور را که از سوی علاء الدین محمد پادشاه اسماعیلیه محتشم قهستان بود و در قلاع اسماعیلیه در خراسان فرمانروایی می کرد، پذیرفت و نزد او رفت. خواجه، قلاع اسماعیلیه را جای امنی یافت که از فتنه و آشوب مغولها به دور بود و از این رو مدتی در آنجا ماند. وی مورد توجه محمد پادشاه اسماعیلیه قرار گرفت و پس از آن به قلعه میمون دز به خدمت علاء الدین رفت و از سوی او مورد تکریم فراوان قرار گرفت. با این حال بنا بر پاره ای گزارشها حضور خواجه در الموت و میمون دز جنبه حبس و تحت مراقبت بودن داشته است، نه اینکه خود خواجه با طیب خاطر ماندن در آنجا را برگزیده باشد.

از آخرین عبارت های خواجه در شرح اشارات ابن سینا بر می آید که او با طیب خاطر قلاع اسماعیلیه را برنگزیده بود، بلکه از سر کراه و اضطراب در آنجا بوده است، وی از خداوند می خواهد هر چه زودتر او را از آن وضعیت رهایی بخشد و بالاخره در سال ۶۵۴ هجری بود که خورشاه اسماعیلی با مشورت و مصاحبت خواجه نصیرالدین طوسی تسلیم هلاکو شد و بدین وسیله دوران حکومت اسماعیلیان در قلاع ایران پایان یافت. خواجه که حدود سی سال در دربار اسماعیلیان و طرف مشاوره آنان بود، از این پس ملازم هلاکو و مشاور او شد.

گفته اند نفوذ خواجه در هلاکو به حدی رسیده بود که هلاکو هر تصمیمی را به تأیید و تصویب خواجه می رساند. خواجه که به همراه هلاکو به مراغه رفته بود، طرح تأسیس رصدخانه را به هلاکو پیشنهاد کرد، هلاکو پیشنهاد خواجه را پذیرفت و خواجه را در مقام مسئول تمام موقوفات ایران و عراق گمارد و سهمی از آن را به امر تأسیس رصدخانه اختصاص داد. خواجه نیز به تأسیس رصدخانه مراغه پرداخت و به این منظور علما و ریاضیدانان و ستاره شناسان را که در شهرهای مختلف پراکنده بودند، به مراغه دعوت و برای

یار علی کرد فیروزجایی، استاد دانشگاه باقر العلوم (ع) گفت: خواجه نصیر در احیای تفکر فلسفی در عصر خود سنگ تمام گذاشته است و از دستاوردها و روش فلسفی در عرصه کلام بهره برده است.

خواجه نصیر از جمله بزرگان فرهنگ و تمدن اسلامی ایرانی است که جایگاه بسیار بزرگی در احیای تمدن اسلامی در بحرانی ترین شرایط تاریخی ایران و اسلام دارد. البته خواجه منتقدانی هم دارد و او را به خاطر حضور در دربار حاکمان جور شماتت می کنند. به هر حال تلاشهای خواجه به غیر از فعالیت در عرصه سیاست و فرهنگ، در علم، فلسفه و کلام از او شخصیت یگانه ای ساخته است.

به مناسبت سالروز در گذشت خواجه نصیرالدین طوسی، در گفتگو با حجت الاسلام یار علی کرد فیروزجایی، استاد دانشگاه باقر العلوم (ع) به بررسی جایگاه و نقش این حکیم و فیلسوف بزرگ مسلمان در فلسفه و کلام اسلامی پرداختیم که اکنون متن آن پیش روی شماست؛

|| در ابتدای این گفتگو، مختصری در مورد خواجه نصیر و زمانه اش توضیح دهید؟ چرا خواجه نصیر این قدر مشهور است، در واقع مهمترین اقدامات علمی او چه بود؟

محمد بن محمد بن الحسن، مشهور به خواجه نصیرالدین طوسی، فیلسوف، متکلم، ریاضیدان، منجم و سیاستمدار شیعی اثناعشری قرن هفتم هجری است. تاریخ ولادت او را ۵۹۷ و وفاتش را ۶۷۲ مق ثبت کرده اند. اصلش از جهرود ساوه یا قم بود، ولی در طوس به دنیا آمد و در همانجا بزرگ شد. خواجه در فقه نزد پدرش فخرالدین محمد بن حسن، ابن میثم بحرانی (شارح نهج البلاغه) و علامه حلی (که در علوم معقول شاگرد خواجه بود) و دیگران و در معقول نزد قطب الدین مصری، کمال الدین یونس مصری، فریدالدین داماد، شیخ معین الدین سالم بن بدران مصری معتزلی (که گفته اند متشیع هم بود) و دیگران شاگری کرد. همچنین علامه حلی، قطب الدین شیرازی و ابن میثم بحرانی از شاگردان درس فلسفه و کلام خواجه بودند.

خواجه به توصیه پدرش به تحصیل علوم گوناگون اعم از فقه، اصول، ریاضیات، فلسفه، تفسیر و کلام همت گماشت و در راه تحصیل علوم از دیاری به دیاری مسافرت می کرد. عصر خواجه عصر تزلزل سیاسی و آشوب و ناامنی بوده است. لشکر مغول با هجوم وحشیانه به ایران و عراق آن روزگار، شهرها و آبادیها را به ویرانه تبدیل کرد و انبوهی از



مابعدالطبیعه شاهد نقدهای تند و تیزی بود. غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵) در تهاافت الفلاسفه از موضعی دینی به نقد فارابی و ابن سینا همت گماشت؛ ابوالبرکات بغدادی (وفات حدود ۵۶۰) در المعتمد به نقد ابن سینا پرداخت. محمد بن عبدالکریم شهرستانی (۴۶۹-۵۴۸) در مصارعه الفلاسفه به شیوه ای جدلی به رد ابن سینا روی آورد و فخررازی به شدت بر فلاسفه و مباحث فلسفی تاخت و آراء ابن سینا را در الاشارات والتنبیهاث شرح (و به قول خواجه طوسی، جرح) کرده بود و سرانجام شیخ شهاب الدین سهروردی با تأسیس حکمت اشراقی بدیلی برای حکمت مشاء سینیوی به دست داد و نظریه های مشائی را به نقد کشید.

خواجه زمانی در عرصه فلسفه گام نهاد که وضعیت حکمت مشاء از این قرار بود. کاری که او در این زمینه انجام داد، احیای حکمت مشاء بود که بر اثر حملات گوناگون و پرشمار رفته رفته کم فروغ و خاموش می گردید؛ اما او با شرح اشارات، دیدگاه های ابن سینا را با بیانی گویا و شفاف، از نو عرضه کرد و نقدهای فخررازی را پاسخ گفت و با نوشتن مصارع المصارع به تشکیکهای شهرستانی پاسخ داد.

خواجه در عرصه حکمت عملی آراء فارابی، ابن سینا و مسکویه را با هم تلفیق کرد و موضوعاتی را که یکی از آنها در باب آن اظهار نظر نکرده بود، با آرای دیگری تکمیل و ترمیم کرد و بدین ترتیب موجب پربارتر شدن آن شد. در حالی که از یکسو فارابی در باب سیاست فقط نظریه پردازی کرده بود و عملا در آن مداخله نداشت و از سوی دیگر در ابن سینا فعالیت سیاسی بسیار چشمگیرتر از نظریه پردازی بوده است. خواجه هم درگیر نظریه سیاسی بود و هم فعالیت سیاسی (ولو در حد مشاوره، چون وزارت خواجه چه نزد اسماعیلیان و چه در نزد هولاکو اثبات نشده است).

|| برخی خواجه را فیلسوف و برخی متکلم می دانند، دکتر دینانی معتقد است متکلم دانستن خواجه بزرگترین جفا به اوست. با نوشتن تجرید الاعتقاد خواجه کلام را فلسفی کرد یا فلسفه را به کلام تنزل داد؟

بزرگترین دستاورد خواجه، به کلام و فلسفی کردن آن مربوط می شود. خواجه با تکیه بر توانایی فوق العاده اش در منطق و فلسفه، بر آن شد تا اعتقادات و باورهای دینی را

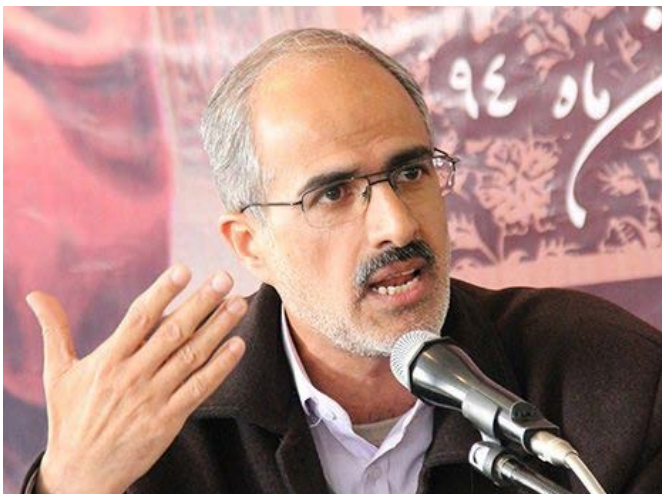
به روش برهانی اثبات کند و به شبهه ها و اعتراضها پاسخ دهد. امتیاز خواجه بر فیلسوفان پیش از او در همین نکته نهفته است او لا و یک فیلسوف تمام عیار است و در احیای تفکر فلسفی در عصر خود سنگ تمام گذاشته است و ثابا از دستاوردها و روش فلسفی در عرصه کلام بهره برده است و لازم است به تفاوت حیثیت های فلسفی و کلامی با یک دیگر توجه داشت.

افزون بر این دستاوردهای خواجه منحصر به فلسفه و کلام نیست. اودر ریاضیات و ستاره شناسی نیز دستاوردهای قابل توجهی دارد. خواجه را در نقد بر هیئت بطلمیوسی نسبت به ستاره شناسان اروپایی مانند کوپرنیک و کپلر و گالیله دارای فضل تقدم دانسته اند و اشکالات او را بر هیئت بطلمیوسی گامهای نخست انقلاب کوپرنیکی شمرده اند.

خواجه از نظر نبوغ و جامعیت رشته های گوناگون علمی فقط با ابن سینا قابل مقایسه است؛ هر چند از نظر فلسفی ابتکارات قابل توجهی نداشته است. با کوششهای او بود که نه تنها مشعل حکمت مشاء دوباره فروزان گشت، بلکه تمدن اسلامی که رو به افول گذاشته بود جان تازه گرفت، گرچه که پس از او راهش آن چنان که باید دنبال نشد و چه بسا به همین خاطر بود که تمدن

در گفتگو با مهر مطرح شد؛

نابرابری، مرهون نظریه بازار آزاد/نقض دموکراسی توسط سرمایه سالاری



اسماعیل رئیسی، مترجم کتاب «بهای نابرابری» گفت: اصل «یک نفر یک رای» که مبنا و بنیان اساسی دموکراسی است، الان در جامعه آمریکا تبدیل به «یک دلار یک رای» شده است.

کتاب «بهای نابرابری» یکی از آخرین تالیفات پروفیسور ژوزف استیگلیتز دارنده نوبل اقتصاد است. وی در حال حاضر یکی از چهار اقتصاددان نامی جهان و از جمله افرادی است که نظریه و دیدگاه های او در دنیا مورد توجه است.

محور کار او در حوزه مسائل اقتصادی با نگاه به اقتصاد سیاسی است. بهای نابرابری بعد از رکود اقتصادی ۲۰۰۸ آمریکا تالیف شد و نگاه کلانی به این پدیده داشت و مورد استقبال گسترده ای قرار گرفت و به سرعت به عمده زبان های دیگر دنیا ترجمه شد. برای بررسی بیشتر محتوای این کتاب با اسماعیل رئیسی، مترجم این کتاب به گفتگو نشستیم. متن زیر مشروح این گفتگو است؛

از اینجا آرام آرام وارد بحث های دیگری می شود که موضوع را به مسائل سیاسی و اجتماعی و فرهنگی تسری می دهد. از جمله اینکه فرادستان برای ضبط اموال و ثروت جامعه به نفع خود، نیاز به فرهنگ سازی دارند. آنها توانستند در جامعه آمریکا این فرهنگ را به خوبی جا بیندازند که فرادستان اگر فرادست اند حق آنها است و فرودستان نیز اگر فرودستند استحقاقی بیش از این ندارند. فرادستان تلاش و کوشش بیشتر خود را دریافت می کنند و فرو دستان هم توان کم کاری، بیکاری و سست عنصری خود را می پردازند. لذا توانستند این را به وسیله انبوهی از تبلیغات رسانه ای، حتی از کانال دسروس دانشگاهی در جامعه آمریکا نهادینه کنند. در ادامه وارد بحث رانت خواری می شود. بحثی را مطرح می کند که یک نوع رانت خواری سنتی داریم که پایگاه آن

دسترسی به این فرصت ها به آمریکا بروند. او این واقعیت را بررسی می کند که این شعار تا چه اندازه در جامعه آمریکا مصداق دارد و با اعداد و ارقام فراوانی این تصویر کلی را نقد می کند. مثلاً می گوید حقوق دهک های پایینی جامعه از ارقامی که در اوایل دهه ۱۹۸۰ بود، کاهش یافته و به قیمت ثابت کمتر شده است، در حالی که از ۱۹۸۰ تا ۲۰۱۰ تولید ناخالص ملی آمریکا ۷۵٪ افزایش یافته است. وقتی حقوق و دستمزد دهک های پایین جامعه حتی کمتر هم شده، پس این ثروتی که مدام به جامعه آمریکا اضافه می شود کجاست؟ وقتی درآمد کل بالا رفته و درآمد پایینی ها ثابت مانده یا کاهش یافته نتیجه می شود که این ثروت در لایه های فوقانی جامعه متمرکز شده که آنها همان یک درصدی ها هستند.

|| به عنوان شروع بحث، لطفاً توضیحی در مورد محتوای کتاب و مباحث مطرح شده در آن ارائه دهید.

در کتاب بهای نابرابری نویسنده نگاهی دارد به آنچه که در چارچوب اقتصاد حال حاضر جهان صورت می گیرد. بخش های عمده ای در این کتاب مورد توجه قرار گرفته است، و در گام اول به این پرسش پاسخ می دهد که اقتصاد ما در جهان کنونی در چه شرایطی است؟ البته غالب کتاب در فضای اقتصاد آمریکا نوشته شده ولی در بخش هایی به فرارخور حال بقیه مسائل جهانی هم مورد توجه قرار گرفته است.

استیگلیتز نویسنده این کتاب کسی است که در حوزه اقتصاد جهانی هم مطلب دارد، او چند کتاب در حوزه جهانی سازی دارد که در آنجا عمدتاً نگاه نقادانه به موضوع دارد.

وی بحث را با چند سوال آغاز کرده است و می گوید وقتی من کودک بودم سوالی برایم پیش آمد که چرا پرستار من - این زن مهربان - به جای اینکه از بچه های

انتخاباتی محدودیت داشت اما مردم عادی هرچقدر مایل بودند می توانستند به این کمپین ها کمک کنند. علت محدودیت کمک شرکت ها به کمپین های انتخاباتی از یک منطقی پیروی می کرد. منطق این بود که بر خلاف مردم کوچه و بازار که توان مالی کمی دارند شرکت ها توان بسیار زیادی دارند و نامحدود بودن کمک شرکت ها به کمپین ها باعث می شود کفه انتخابات به سمت کاندیداهایی که مورد حمایت شرکت های بزرگ قرار می گیرند تغییر کند.

چند سال پیش دیوان عالی آمریکا این را نقض کرد و الان شرکت ها هم می توانند در انتخابات مختلف به کمپین ها هر میزان که مایل باشند کمک کنند. در کتاب، آمارهایی می دهد که مثلا کمک مایکروسافت به فلان کمپین چه میزان بوده و متقابلا پس از انتخابات نیز چگونه منتخبین از شرمندگی اسپانسرهای خود درآمده اند! روندی که در اینجا مطرح می کند به خوبی نشان می دهد قضایا به سمت حاکمیت یک درصدی ها پیش می رود.

تعبیری در مورد نویسنده داشتید که تئوریسین جنبش ۹۹ درصدی در آمریکا است. از این جهت تاثیر این کتاب در ایالات متحده و دیگر کشورها را چگونه ارزیابی می کنید؟

افراد زیادی این کتاب را خوانده اند و مورد توجه جدی لایه های متفکر جوامع غربی قرار گرفته ولی واضح است که در عمل اتفاق خاصی صورت نمی گیرد. اتفاقا نویسنده در فصل آخر به عنوان «جهانی دیگری هم امکان پذیر است» به همین بحث می پردازد و می گوید که ما بر سر یک دو راهی هستیم و باید یکی را انتخاب کنیم. یک مسیر آن است که همه مردم با هم کار کنند، پیوستگی اجتماعی داشته باشند و با هم در مسیر تعالی آمریکا گام بردارند، لازمه این مسیر کاهش نابرابری در جامعه آمریکاست. همچنین می توانیم آینده دیگری را تصور کنیم که وضع موجود ظاهرا حکایت از این می کند که ما به سمت این آینده می رویم. این آینده ای است که ثروتمندان در مناطق خاصی در شهر که محصور است و به شدت کنترل می شود زندگی می کنند و فرزندان آنها در مراکز آموزش می بینند که برای دیگران قابل تصور نیست، از سوی دیگر بقیه مردم که خطاب ۹۹ درصدی به آنها می دهد از پایین ترین امکانات زیستی، آموزشی و درمانی برخوردارند.

در نهایت باید گفت از این دست کتاب و اندیشه ها در آمریکا تولید می شود منتهی اینکه جایی به عمل بیاید و سیاست های کلان کشورهای غربی

«بردن منصفانه بازی یک چیز است، اینکه بتوانی قوانین بازی را به نفع خودت بنویسی چیز دیگری است. بدتر اینکه داوران بازی را هم بتوانی خودت انتخاب کنی.»

وی در موارد متعددی کنگره را متهم می کند که نماینده یک درصدی هاست. از جمله اینکه چیزی بیش از ۹۰ درصد نمایندگان کنگره آمریکا متعلق به بالاترین دهک اقتصادی این کشور یعنی متعلق به دو درصد ثروتمندترین آمریکایی ها هستند. لذا این بحث را مطرح می کند که خروجی پارلمانی که توان مالی نمایندگانش در این حد است آیا می تواند رفاه ۹۹ درصد جامعه را به همراه داشته باشد یا اینکه آنها صرفا تعلق خاطر خود به آن طبقه یک درصدی را نمایندگی می کنند؟

نویسنده در جای دیگری این بحث را مطرح می کند که سیاست میدان نبردی برای مبارزه بر سر تقسیم منافع اقتصادی یک کشور است. در این نبرد همیشه همان یک درصدی ها در آن برنده اند. چرا نظام کنونی ما بر اساس یک دلار یک رای به جای یک نفر یک رای اداره می شود؟

او اشاره ای نیز به صنعت لابی گری دارد. اولین بار اصطلاح صنعت برای موضوع لابی گری را استیگلیتز به کار برده است، و می نویسد مطابق آمار ۳۱۰۰ لابیست برای صنایع درمانی آمریکا کار می کنند، یعنی ۶ نفر به ازای هر نماینده کنگره. موضوع دیگری که در بحث نابرابری طرح می شود بحث نابرابری آموزشی است، به موجب آماری که ارائه می دهد ۷۵ درصد دانشجویان دانشگاه های برتر آمریکا متعلق به یک چهارم فوقانی درآمدهای هستند، در حالی که از نیمه پائین جامعه، تنها ۹٪ آمده اند. با توجه به اینکه عمده تئوری ها و نظریه های حوزه اقتصاد، جامعه شناسی و... توسط فارغ التحصیلان این دانشگاه ها تولید می شود آیا کسانی که در چنین محیطی رشد کرده اند و تعلق خاطر به چنین خانواده هایی دارند می توانند نظریاتی را مطرح کنند که عامه مردم دنیا از آن بهره مند باشند؟

این ها محورهای اصلی کتاب است.

در لایه لای صحبت های خود به موضوعی اشاره کردید که نویسنده، نابرابری های مختلف را بر موضوع دموکراسی موثر می داند، لطفا در این خصوص توضیح دهید که نسبت بین این دو چیست؟

بحث حضور سرمایه در انتخابات آمریکا بسیار جدی است و در کتاب به مواردی زیادی در این زمینه اشاره می شود. به عنوان نمونه ببینید تا چند سال پیش میزان کمک شرکت ها به کمپین های

تبدیل به «یک دلار یک رای» شده است. این تغییر بسیار جذابی است که او در این کتاب مورد استفاده قرار می دهد. عقبه و زمینه وقوع چنین حادثه ای در دنیا فرهنگی است که یک درصدی ها در جامعه ایجاد کرده اند تا بتوانند استیلای بلا منازع خود را بر منابع قدرت و ثروت جهان توجیه کنند. دو فصل از این کتاب به این موضوع می پردازد و وارد روانشناسی اجتماعی و روانشناسی اقتصادی می شود، و از این دو بُعد بررسی می کند که چگونه یک درصدی ها توانسته اند با چارچوب سازی، اعتقادات مردم را به گونه ای محبوس کرده و شکل دهند که این باور در مردم نهادینه شود که یک درصدی ها حقشان است به اینجا رسیده اند و بقیه هم که ناتوان اند مقشان است و آنها تاوان ناتوانی خود را باید بپردازند. وی از یکی از اساتید دانشگاه شیکاگو به نام ریچارد تالر نام می برد که این سوال را مطرح کرده، آیا افزایش قیمت پاروی برف رومی پس از بارش یک برف سنگین منصفانه است یا خیر؟ تالر این سوال را از مردم کوچه و بازار در آمریکا پرسیده ۸۲ درصد پاسخ دهندگان گفته اند که منصفانه نیست. جالب است که وقتی این سوال را از دانشجویان مدیریت خود پرسیده است تنها ۲۴ درصد چنین اعتقادی داشته اند. این چارچوب سازی است. نویسنده این را دال بر این می داند که حتی نظام فکری موجود در آمریکا باعث شده ساختار اندیشه مدیران آینده کشور متفاوت با چیزی باشد که مردم می اندیشند. وقتی مدیران ارشد، متفاوت از مردم کوچه و بازار می شوند، آیا خروجی و دستاورد آنها به نفع عموم جامعه می تواند باشد؟ از دیگر موضوعات کتاب که مورد بحث قرار گرفته، مالیات است که به طور طبیعی متناسب با درآمد افراد تنظیم می شود. آنان که بیشتر دارند مالیات بیشتری هم پرداخت خواهند کرد، ولی نویسنده به موارد متعددی اشاره می کند که این اصل بدیهی نقض شده است، و ریشه آن هم به دوران ریگان بازمی گردد. در آن زمان با این ایده که اخذ مالیات از ثروتمندان باعث می شود سرمایه گذاری آن ها در کشور کم شود و در نتیجه بیکاری افزایش و درآمد کشور کاهش خواهد یافت، دولت آمریکا مالیات ثروتمندان را کاهش داد. علیرغم اینکه این امر در سال های نخست، توسعه ای را به همراه داشت ولی بعد باعث شد بحران های اقتصادی متعددی به وجود آید که اوج آن رکود ۲۰۰۸ بود. این رکود به کاهش یکباره قیمت ملک در آمریکا انجامید و بسیاری از آمریکایی ها را ورشکست کرد و باعث شد خانه های بسیاری توسط سیستم بانکی مصادره شود.

یکی از بحث های او نقش دستگاه مقننه در ایجاد این روند است، می گوید: خاورمیانه و جهان سوم است. کشورهای نفت خیز که دسترسی به منابع نفتی دارند و یا کشورهای مانند شیلی که معدن دارند، گروهی در این کشورها از یک رانتی برخوردار می شوند که عمدتا ریشه در منابع طبیعی دارد. آنگاه این سوال را مطرح می کند که آیا رانت خواری منحصر به کشورهای جهان سوم است؟ و بعد توضیح می دهد که خیر. در جهان به اصطلاح پیشرفته نیز همین پدیده به شکل مدرن وجود دارد. به عنوان نمونه می گوید یک بند قانونی که دولت را از چانه زنی بر سر تعیین قیمت دارو منع کرده، برای شرکت های داروساز ۵۰ میلیارد دلار رانت به همراه داشته است. همچنین بحثی به نام اشراف اطلاعاتی را مطرح می کند که نویسنده، جایزه نوبل را بخاطر تبیین این نقش در اقتصاد دریافت کرده است. می نویسد امروز رانت اطلاعاتی به مراتب از رانت معدنی و رانت نفتی و... در جامعه جهانی مهمتر است و کسانی که به اطلاعات، دسترسی پیدا می کنند، زودتر می توانند منابع مالی را به صورت پمپاژ از جامعه به سمت خود مکش کنند.

در قسمت دیگری از کتاب، بحثی را مطرح می کند که این نابرابری ها، مادیون و مرمون نظریه اقتصاد بازار آزاد است. نظریه ای که معتقد است، دولت شکر لازم است. نویسنده اینجا به طرفداران مکتب شیکاگو حمله می کند و آنها را مورد خطاب قرار می دهد و معتقد است که دیدگاه های آنها مبتنی بر اینکه دولت شکر لازم است باعث شده وضعیت امروز دنیا به این شکل در آید و مخصوصا رکودی که در آمریکا بوجود آمد تحت تاثیر دیدگاه های افراطی مکتب شیکاگو است.

در نظریه بازار آزاد، فریدمن می گوید دولت باید عرصه اقتصاد را ترک کند و فقط باید نیروهای بازار حاضر باشند و نقش آفرینی کنند. به نوعی این مفهوم را تداعی می کند که در این رنگ بوکس یک فرد نحیف و لاغر با فرد غول پیکری درگیر است و این درگیری بدون داور ادامه پیدا کند. معلوم است که یک درصدی ها که قدرت بسیار زیادی دارند می توانند ۹۹ درصد را به زمین زنند.

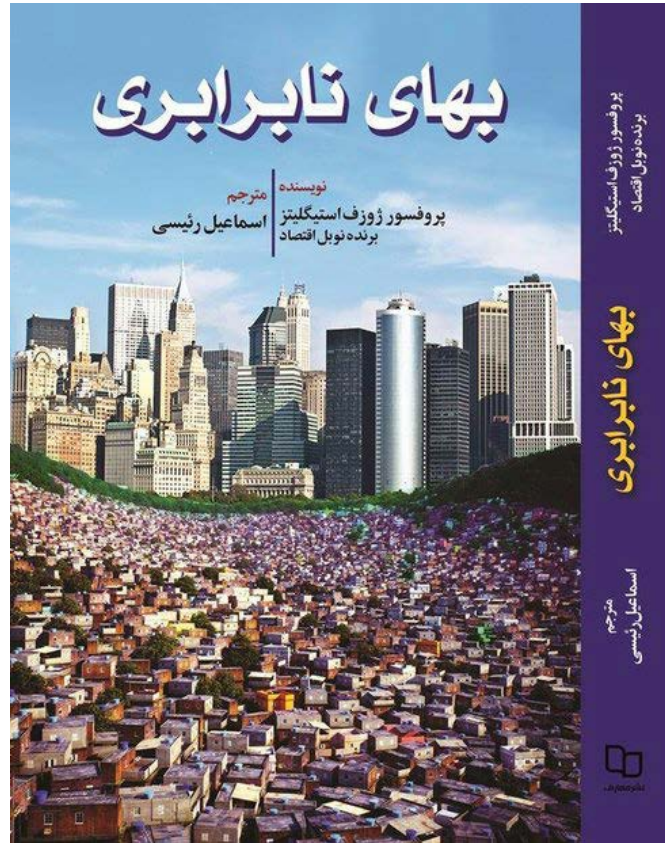
مباحث مطرح شده را می توان مقدمه ای برای بحثی که در فصل پنجم مطرح می کند دانست که «دموکراسی در خطر» نام دارد. او در این بخش بسیار هوشمندانه نشان می دهد که نظام اقتصاد بازار آزاد، نه تنها اقتصاد را آسیب می زند بلکه دموکراسی را نیز به فنا می دهد. وقتی تمرکز ثروت به این شکل درآید، بدیهی ترین اتفاقی که رخ می دهد، نقض دموکراسی است. یعنی اصل «یک نفر یک رای» که مبنا و بنیان اساسی دموکراسی است، الان در جامعه آمریکا

پیوسته میان واشنگتن به عنوان مرکز سیاسی آمریکا و وال استریت به عنوان مرکز اقتصادی آمریکا جا به جا می شود. چنین روندی به خوبی نشان می دهد فردی که با آمدن دولتی در واشنگتن وزیر شده است، با رفتن دولت جذب بزرگترین مراکز اقتصادی نظام بانکی آمریکا در نیویورک (وال استریت) می شود، و احتمالاً در دوره های بعدی مجدداً به کاخ سفید باز می گردد.

از جمله می توان به وزرای خزانه داری اشاره کرد. این وزرا مهمترین مقامات مالی آمریکا هستند، بررسی شش وزیر اخیر به این شرح است. جک لئو وزیر فعلی پیش از این در سیتی گروپ فعال بود، تیموتی گایتر وزیر پیش از او اکنون رئیس واربرگ پیکنوس یک صندوق سهامی خاص وال استریت است. هانک پائلسون نفر سوم است که پیش از وزارت مدیر عامل بانک گلدمن ساکس بود. قبل از او جان اسنو بود که اکنون مدیر عامل سربروس (یک شرکت سهامی) است، وزیر پنجم لاری سامرز است که پس از ترک وزارت بیش از پنج میلیون دلار از بنگاه خدماتی دی شاو دریافت نمود و نفر آخر رابرت روبین بود که او نیز گلدمن ساکس را رهبری می کرد و پس از ترک دولت یک پست عالی در سیتی گروپ گرفت.

کتاب شد همین بحث است. متأسفانه ما سالهاست که با این موضوع مواجه هستیم. خیل انبوهی از افرادی که در اصل باید نام "باهوشان کم خرد" را به آنان داد، از هر فرصتی استفاده می کنند تا این تفکر را مطرح کنند که راه نجات کشور از بحران های موجود، رفتن به سمت اقتصاد لیبرال یا اقتصاد سرمایه داری است. این کتاب نشان می دهد که آمریکا به عنوان نماد تمام قامت نظام اقتصادی لیبرال، چه چالش هایی دارد و نشان می دهد که تا چه اندازه اقتصادی که برخی تئورسین ها در کشور ما از آن حمایت می کنند، می تواند کشور را در آینده دور و نزدیک با بحران های بسیار جدی روبرو کند که حتی امنیت ملی ما را در معرض تهدید قرار دهد.

محورهای اقتصاد مقاومتی تبیین نشده و هر کسی تفسیری از آن ارائه می هد. جالب این که اخیراً تفسیرهایی ارائه می شود که باید سوال کنیم تفاوت اقتصاد مقاومتی با اقتصاد وابسته چیست؟ یعنی همه فاکتورهای اقتصاد طفیلی و وابسته به خارج را به اسم اقتصاد مقاومتی تئوریزه می کنند.



ما نمی توانیم اجازه دهیم زمین بخورد لذا از آن حمایت کرد، یا شرکت بیمه بین المللی آمریکا AIG که به همین ترتیب با تزریق ۵۰ میلیارد دلار علیرغم اینکه شرکت خصوصی است، مورد حمایت قرار گرفت تا دوباره به عرصه برگردد. نویسنده این استدلال را مطرح می کند که اگر بناسد دولت از شرکت های خصوصی به این شکل حمایت کند، یکی از مبانی اصلی اقتصاد بازار آزاد را نقض می کنیم. اقتصاد آزاد می گوید افراد باید تلاش می کنند تا زمین نخورند چون می دانند اگر چنین شد دیگر کسی نیست از آنها حمایت کند. حال اگر شرکت های بزرگ مطمئن باشند پشتیبان قدری مانند دولت دارند این همان ناکارآمدی اقتصاد دولتی را به همراه خواهد داشت!

ما در داخل با اصطلاحی مانند اقتصاد مقاومتی مواجه هستیم اما می بینیم عده ای تعبیر و تفسیری لیبرالی از اقتصاد مقاومتی ارائه می دهند. با توجه به اینکه در غرب ما نتیجه خوبی از اقتصاد لیبرال شاهد نبودیم و به شکست رسیده است چگونه عده ای هنوز راه توسعه ایران را حرکت در مسیر اقتصاد لیبرال می بینند. با توجه به مطالب کتاب در این باب هم صحبتی داشته باشید.

یکی از دلایلی که انگیزه ترجمه این

تغییرات محسوسی کند، نخواهد بود. بلکه برعکس تمرکز و تفوق نظام سرمایه داری لیبرال بر ارکان اشاره امور کشور در آمریکا روز به روز چنان قوی می شود که ظاهراً وارد مسیر برگشت ناپذیری شده است.

نویسنده کتاب، آلترناتیوی برای نظام لیبرال دموکراسی مطرح می کند و با فقط به نقد فضای حاکم می پردازد؟

طبیعتاً بخش قابل توجهی از کتاب نقد است ولی هر جا که فرصتی یافته راهکار هم ارائه می دهد. مثلاً یکی از اصلی ترین بحث هایی که مطرح می کند این است که نابرابری موجود مبتنی بر دیدگاه دست نامرئی آدم اسمیت است که اگر دولت نباشد، بازار خود می تواند امور را اداره می کند. در واقع حرف کتاب این است که این نظریه باطل است و دولت به عنوان یک عنصر فعال باید در عرصه وجود داشته باشد و بسیاری از استدلال هایی را که طرفداران نظریه بازار آزاد مطرح می کنند را به نقد می کشد.

استدلال هایی مانند اینکه پیشرفت جامعه بشری همیشه در اثر آزاد بودن افراد بوده و این اختراعات و اکتشافات مرهون افراد شخصی است و نه دولتی را به نقد می کشد و می گوید اگر حمایت دولت ها و بستر سازی آنها برای پیشرفت وجود نداشت هیچ گاه این موفقیت ها حاصل نمی شد. ضمن اینکه دولت ها به عنوان مکانیزم های تنظیم کننده بازار همیشه باید حضور داشته باشند. اگر نباشند همواره اینگونه خواهد بود که چند دانه درشت بالا می روند و دیگر اجازه نمی دهند کسی بالا بیاید.

یکی دیگر از استدلال هائی که طرفداران نظریه بازار آزاد مطرح می کنند این است که می گویند شرکت های خصوصی بر خلاف اقتصادهای دولتی چنانچه عملکرد مناسب اقتصادی نداشته باشند شکست می خورند و این بهترین تضمین برای کارآئی یک اقتصاد است. اما آنچه طی بحران اخیر آمریکا دیده شد درست خلاف آن بود. شرکت های بسیار بزرگ مطمئن از این که به دلیل وزنی که در اقتصاد دارند دولت اجازه فروپاشی به آنها نمی دهد و آنها را مورد حمایت خود قرار می دهد هم چنان به عملکرد منفی خود ادامه دادند، و این دقیقاً نقض یکی از مهمترین اصول بازار آزاد است. اصطلاح too big to fail یعنی بزرگتر از شکست از اینجا وارد ادبیات رکود اخیر شد و اشاره دارد به اینکه شرکت هایی داریم که هر چند خصوصی اند اما آنقدر بزرگ اند که دولت اجازه نمی دهند این شرکت ها حتی در اثر عملکرد بد زمین بخورند.

نمونه آن را شرکت جنرال موتورز ذکر می کند. به یاد دارید که این شرکت عملاً ورشکسته شد ولی رسماً کاخ سفید اعلام کرد که جنرال موتورز نشان آمریکاست



یادداشت

یادداشتی از یحیی یثربی؛ چرا باید ذهن را تخلیه کرد؟/ویژگی ذهن فلسفی

یحیی یثربی می نویسد: تخلیه ذهن و لزوم شک در آغاز حرکت فکری به خاطر آن است که اگر ذهن نتواند با قدرت اندیشه و استدلال گزاره های درست را از نادرست تشخیص دهد هرگز قدرت تفکر فلسفی پیدا نخواهد کرد. یادداشتی از یحیی یثربی درباره ذهن فلسفی در پی می آید؛

هزار نکته باریک تر از مو اینجاست
نه هر که سر بتراشد قلندری داند
حافظ

هر شغل و حرفه و رشته ای مدعیان زیادی دارد، اما شایستگی آن اندک هستند. عنوان فیلسوف نیز بر افراد زیادی اطلاق می شود، اما کسانی که شایسته این عنوان باشند، اندک می باشند. می توان با خواندن چند کتاب فلسفی و یا به دست آوردن مدرک دانشگاهی در رشته فلسفه خود را از جمله فیلسوفان دانست؛ ولی، باید توجه داشت که ادعا آسان است، اما شایسته آن عنوان بودن دشوار.

سخن عین القضاة در مورد عرفان می تواند در همه رشته ها صادق و جالب توجه باشد. او می گوید روزی هزاران جنازه به گورستان می برند که یکی از آن ها به شک و حرکت فکری نرسیده است و از هزاران کسی که به شک می رسند و به حرکت در می آیند، یکی نیست که راه را تا پایان ادامه دهد و در نیمه راه متوقف نشود و از هزاران کسی که راه ادامه می دهند، یکی نیست که شایسته حضور و عنوان عرفان باشد! سپس چنین ادامه می دهد که «زینهار! تا نپنداری که این آسان کاری است!»



چرا باید ذهن را تخلیه کرد؟

تخلیه ذهن و لزوم شک در آغاز حرکت فکری به خاطر آن است که اگر ذهن نتواند با قدرت اندیشه و استدلال گزاره های درست را از نادرست تشخیص دهد، هرگز قدرت تفکر فلسفی پیدا نخواهد کرد و اگر بتواند، باید کار خود را از گزاره هایی آغاز کند که هم اکنون در ذهن دارد.

اگر عشق به فلسفه و تفکر فلسفی کسی را به این کار وادارد و او از عهده برآید، جداً گام در راه فلسفه نهاده است و می تواند تا آنجا که برایش امکان داشته باشد، پیش برود. اما، کسی که هنوز اسیر باورهای غیرعقلانی است، هرگز نمی تواند از تفکر فلسفی بهره ای داشته باشد، زیرا اسارت در محدوده غیرعقلانی ها نشان دهنده آن است که شخص توان اندیشه فلسفی ندارد. از این جاست که متفکران مسلمان در فرق فلسفه با کلام، ملاک و میزان را همین التزام و تعهد می دانند.

اگر کسی گزاره هایی را به عنوان باور غیراستدلالی در ذهن داشته باشد، نگاه برای اثبات همان گزاره ها که مورد عشق و علاقه اوست استدلال کند، بسیار احتمال دارد که به خطا رود و کارش به قول مرحوم طباطبایی چیزی است شبیه بازی، پس باید با ذهن خالی از گزاره های مقبول و مطلوب خود به سراغ تفکر رفته و آنچه را با اندیشه و استدلال به دست می آورد، بپذیرد. چنین شخصی را می توان فیلسوف نامید.

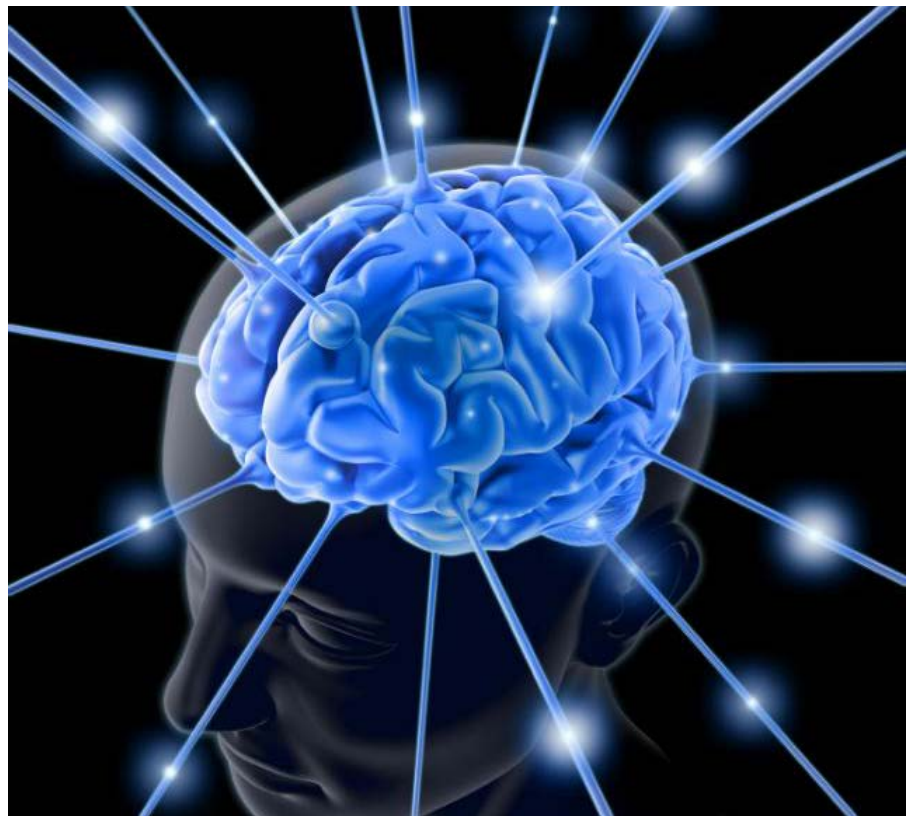
دریغاً! گاهی می بینیم کسانی که از فلسفه دم می زنند، گزاره هایی را می پذیرند که نه تصویری از آن گزاره ها دارند و نه تصدیق درستی! در اینجا می خواهیم با یادآوری نکته ای این بحث را به پایان برسانیم و آن این است که در قلمرو مکاتب و ادیان غیرعقلانی، مانند مسیحیت و مکتب های هندی، درباره هر چه بحث کنند، جنبه کلامی خواهد داشت، زیرا آنان گزاره هایی را در حوزه دین شناسی بدون استدلال و اندیشه پذیرفته اند. بنابراین، ذهنشان ذهن اندیشه و استدلال نیست و استدلالشان شبیه بازی می باشد. اما، در یک دین عقلانی مانند اسلام، کلام جایی ندارد، زیرا وقتی که اسلام ایمان را از گزاره های موجه می داند، یعنی گزاره هایی که نتیجه اندیشه و استدلال هستند و هیچ گزاره ای را دور از اندیشه و استدلال نمی پذیرد، همیشه طرفدار عقلانیت و خردورزی دقیق خواهد بود. لذا، همه بحث هایش جنبه عقلانی و فلسفی داشته و هیچکدام با عنوان کلام تناسب نخواهند داشت.

با آرزوی آن که ما مسلمانان در قلمرو این دین عقلانی پرچمدار عقل و اندیشه باشیم، مایه شرمندگی است که چراغ عقلانیت در مغرب زمین به دست ما روشن شد، ولی خود ما نتوانیم پرچمدان عقلانیت عصر و دوره خود باشیم.

آری، شایسته عنوان فیلسوف بودن آسان نیست. حافظ درباره سلوک عرفانی می گوید:

در ره منزل لیلا که خطر هاست در آن
شرط اول قدم آن است که مجنون باشی

من می گویم در راه تفکر فلسفی که با هزاران دشواری همراه است، شرط اول قدم آن است که هیچ چیزی در ذهنت نداشته باشی! از اینجاست که برخی از باریک اندیشان گذشته ما نخستین وظیفه هر انسان بالغ را «شک» می دانند. شک، یعنی آنچه در ذهن جاری و در حقیقت آنچه به ذهنت ریخته اند و به تو تدریس و تلقین نموده اند، همه را زیر ذره بین ببری و از نور زیبایی کنی. قرن ها پس از این باریک اندیشان معتزلی، یعنی جبابی ها (قرن سوم و چهارم هجری)، دکارت (مرگ ۱۶۵۰ م.) شک را اساس حرکت فکری و تفکر فلسفی دانست و به این وسیله به متفکران اروپایی راه و روش درست اندیشی نشان داد.



دو درس از یک مسأله کلامی / تاثیر اتفاقات غیر فلسفی، بر طرح فلسفه

سیدمهدی ناظمی قره‌باغ



«وضع تاریخی» و اتفاقات غیر فلسفی، بر طرح فلسفه تأثیر گذارند. در واقع، فلسفه‌ها همواره نحوه‌ای تبعیت از تاریخ را در خود دارند. این تبعیت البته به معنای تقلید مکانیکی و فرمولیزه از تاریخ نیست.

یکی از مسائل مشهور در علم کلام اسلامی، مسأله کیفیت تعلق گرفتن علم الهی به جزئیات است. شروع این مسأله به زمانی برمی‌گردد که ابن سینا در چند سطر کوتاه در جلد سوم اشارات، استدلالی را درباره علم خداوند به جزئیات، طرح می‌کند. در آن استدلال، ابن سینا چنین نتیجه می‌گیرد که خداوند نمی‌تواند به این معنای عرفی و عمومی که مؤمنان می‌پندارند به جزئیات علم داشته باشد و علم او به جزئیات از طریق علم او به کلیات است. نگارش این چند سطر کوتاه، ضمن این که یکی از سه دلیل تکفیر فلاسفه توسط غزالی بود، منشأ ایجاد بحثی فراگیر و پرمناقشه در کلام اسلامی گشت. از ابن سینا تا امروز، بزرگترین متکلمان عالم اسلام، در گیر این موضوع بودند تا به شکلی علم خداوند به جزئیات را توجیه کنند - به شکلی بهتر از آنچه ابن سینا انجام داده بود. اما به نظر می‌رسد با وجود گذشت قرن‌ها، هنوز نظر ابن سینا استوار و قابل توجه مانده است، حتی اگر بتوان با اتکا به پایگاه‌های فلسفی تر مانند فلسفه صدرایی پاسخ‌های بهتری فراهم دید.

کسی در آن زمان تاکنون در تلاش برای تبلیغ و ترویج ابن سینا و نظر او نبوده است، برعکس بسیاری تلاش کرده‌اند آن را معدوم و محو کنند. اما اگر کسی به مقام یک متفکر بزرگ رسید، کلامش خواهی نخواهی تاریخ‌ساز

یهودی، یعنی گرسونیدس و پیش از او ابن میمون گفته بود، باقی ماند.

این در حالی است که فلسفه قرون وسطی درباره مسأله علم الهی ساکت نبود و این سنت فلسفی، حداقل از زمان آگوستینوس تا به امروز، درباره شرایط علم پیشین الهی معرکه آراء بوده است. این اتفاق، باید این پرسش را پیش بکشد که چطور ممکن است یک مسأله فلسفی در یک سنت یعنی سنت فلسفه اسلامی چنین بسط یابد ولی همان مسأله که از طریق فیلسوفان یهودی وارد بستر فلسفی-الهیاتی قرون وسطی شده بود در سنتی بسیار مشابه، یعنی قرون وسطای مسیحی، بسط نیابد؛ آن هم در شرایطی که مسائل مشابه فلسفی مانند مسأله علم پیشین الهی، در دومی حضور داشته است.

به نظر می‌رسد «وضع تاریخی» و اتفاقات غیر فلسفی، بر طرح فلسفه و مسائل آن تأثیر گذارند. در واقع، فلسفه‌ها همواره نحوه‌ای تبعیت از تاریخ را در خود دارند. این تبعیت البته به معنای تقلید مکانیکی و فرمولیزه صد درصد مسائل از چیزی ملموس و مشهود به نام تاریخ یا سنت نیست، بلکه به این معناست که حدود تفصیل یابی در فلسفه و کلام و علم توسط نوعی تفهیم تاریخی حدگذاری شده است.

بنابراین کسانی که فکر می‌کنند مکاتب فلسفی و عرفانی مثل کارخانه‌های مونتاژ خودرو از هند و یونان به ایران و... صادر می‌شده است در فهم مدلول «تفکر» دچار سوءتفاهم اساسی هستند. تفکر همواره به صورت انضمامی می‌تواند از فرهنگی به فرهنگ دیگر انتقال یابد و صرف نقل ظاهری مواد تفکر نمی‌تواند باعث پیش آمدن اتفاق خاصی شود، مگر زمانی که این‌ها همه بهانه تفکر در مواجید و امکانات فرهنگ وطنی شود.

می‌شود. کلام ابن سینا همچنان در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود و فقط در همین یک فقره جزئی، زمینه‌ساز بسیاری از گفتگوها و مباحثات بوده است. متفکر در چنین رتبه‌ای نیازی به مرید سینه‌چاک و زد و بندهای سیاسی ندارد. کلام متفکر، خودش مخاطب خودش را می‌یابد و جلو می‌رود.

استدلال ابن سینا در این زمینه، از طریق ابن میمون، فیلسوف یهودی به گرسونیدس (Gersonides) دیگر فیلسوف یهودی می‌رسد و او نیز آن را در بستر فلسفی قرون وسطی طرح می‌کند. علی‌رغم این که بین فلسفه مشاء اسلامی و فلسفه مدرسی مسیحی اشتراکات زیادی وجود دارد، اما مسأله علم الهی به جزئیات، در زمینه فلسفی قرون وسطی رشد نکرد و در همان حدی که دو فیلسوف

یادداشتی از حجت الاسلام خسروپناه؛ خاستگاه عرفان و تصوف



توحید و توبه و از این قبیل واژه‌ها به کار رفته است؛ اینها همه مفاهیم شرعی هستند. یعنی امثال این واژه‌ها را از شریعت به عاریه گرفتند و استفاده کردند.

بنابراین معلوم می‌شود که عرفان از آیات و روایات خیلی تأثیر پذیرفته است. ولی نمی‌توان گفت که عرفان تحقیق یافته، تماماً مستنبط از آیات و روایات است، بلکه از جریان‌های مختلف هم بهره برده است. مثلاً در تصوف اهل حق که شامل خاندان‌های دوازده گانه هستند؛ یکی از انشعاب‌های آنها، (مکتب) است که آقای نورعلی الهی مؤسس این فرقه است و کاملاً مشخص است که به چه میزان از ایران باستان تأثیر پذیرفته‌اند. یا عرفان‌هایی مثل عرفان شیخ شهاب‌الدین سهروردی که بسیاری معتقدند از ایران باستان تأثیر پذیرفته است.

ما نیز مانند شهید مطهری در کتاب آشنایی با علوم اسلامی همین نظر را پذیرفتند؛ یا مرحوم زرین کوب در کتاب ارزش میراث صوفیه یا مرحوم جلال‌الدین همایی در کتاب تصوف در اسلام همگی قائل به این نظریه هستند. یعنی هم متأخرین، هم متقدمین تصریح کرده‌اند که منشأ تصوف، آیات و روایات است.

بی‌شک آیات و روایات در پیدایش تصوف و عرفان نقش مؤثری داشته است. ولی بعدها در اثر تعاملی که تصوف با جریان‌های دیگر یافت؛ می‌توان گفت تصوف تحقیق یافته در آداب و رسوم از عرفان‌های دیگر هم تأثیر پذیرفته است. مثلاً در کتاب تحقیق ماله‌نهند، ابوریحان تصریح می‌کند که آداب و مناسکی که هندی‌ها داشتند، به صوفیان ما خیلی شباهت داشت. جناب ابوریحان در قرن چهارم زندگی می‌کرده است، یعنی جزء متقدمین است. لذا مشخص می‌شود که اگر آیات و روایات علت محدثه بودند و منشأ پیدایش عرفان و تصوف بوده‌اند؛ ولی بعدها، جریان‌های عرفانی دیگر در تبیین و تحول عرفان اسلامی مؤثر بوده است. اینکه خاتگاه ساخته شد یا بعضی آداب و رسومی که در خاتگاه هست، اینها آدابی است که در آیین‌های دیگر مشاهده می‌شود. به هر حال تصوف تحقیق یافته، ترکیبی از آیات و روایات و جریان‌های عرفانی است.

مثلاً در عرفان عملی، واژه‌هایی مثل زهد، رضا، یقین،

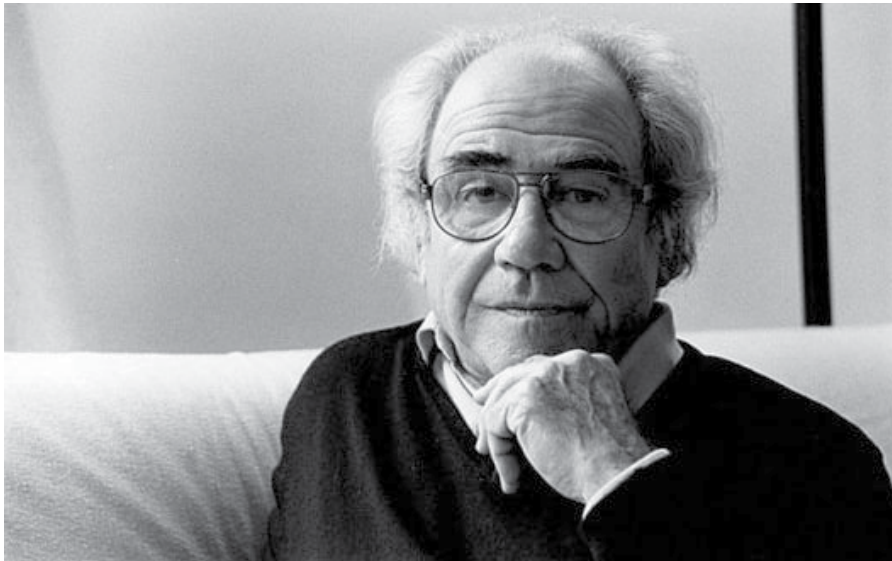
می‌دانیم که واژه تصوف، مقدم بر واژه عرفان - به عنوان یک جریان و به عنوان یک دانش - است. مسأله این است که خاستگاه عرفان و تصوف کجا بوده است؟ متن زیر یادداشتی از حجت الاسلام خسروپناه در خصوص خاستگاه عرفان و تصوف است که از نظر می‌گذرد.

می‌دانیم که واژه تصوف، مقدم بر واژه عرفان - به عنوان یک جریان و به عنوان یک دانش - است. تصوف، واژه‌ای است که در قرن دوم هجری به کار می‌رفت، در حالی که عرفان، واژه‌ای است که در قرن چهارم هجری کاربرد داشت؛ اگرچه بعدها این دو واژه، مترادف هم به کار رفت. اما مسأله این است که خاستگاه عرفان و تصوف کجا بوده است؟ آیا تعامل مسلمانان با عرفان ایرانی باعث شد که تصوف در جهان اسلام شکل گیرد؟ آیا عرفان یهودی و عرفان مسیحی، با مسیحیت یا یهودت تعامل پیدا کردند و باعث تحقیق تصوف اسلامی شدند؟

و یا اینکه آیات و روایات منشأ تصوف اسلامی شده‌است؟ وقتی به کتب صوفیه مراجعه کنیم، در کتاب‌هایی مثل رساله قشیری که از ابوالقاسم قشیری است؛ تصریح شده است که منشأ عرفان، آیات و روایات بوده است. یعنی مسلمان‌ها از آیات و روایات به عرفان روی آوردند. یا مثلاً جامی در نفحات الأتس همین نظر را دارد. بعضی متفکران

جامعه مصرفی؛ فرهنگ گلوله و جنگ/ بازخوانی خشونت آمریکایی بودریار

رضاناساجی



جامعه مصرفی به‌طور هم‌زمان جامعه مراقبت و جامعه سرکوب، و نیز جامعه صلح‌آمیز و جامعه خشونت‌آمیز است. قرابت بین خشونت با وسوسه امنیت و رفاه تصادفی نیست. برخاستن شوالیه تاریکی در سال ۲۰۱۲ با نمایش خون‌باری همراه بود؛ زمانی که در اکران آخرین فیلم کریستوفر نولان با همین عنوان (The Dark Knight Rises) در سالن سینمای فروشگاه‌های در شهر آرورا در حومه دنور ایالت کلرادو، مردی با ماسکی بر صورت، با پرتاب گاز اشک‌آور در میان جمعیت حاضر در سالن سینما، شروع به تیراندازی کرد و ۱۲ کشته و ۵۰ زخمی برجای گذاشت. در این حادثه که با عنوان Aurora shooting در اذهان جامعه آمریکا ثبت شده؛ جیمز اگان هلمز (James Holmes) دانشجوی دکتری علوم اعصاب دانشگاه کلرادو، که بعد از بازداشت خود را جوکر (بت‌من، یکی از شخصیت‌های منفی مجموعه فیلم‌های شوالیه تاریکی) معرفی کرد، اکران آخرین قسمت از مجموعه بت‌من را فراتر از تصاویر مهیج و خیالی، به شکل واقعی اما تأسفبار به قربانیان و بازماندگان حادثه نمایاند.

پیوستن خشونت خیالی روی پرده و واقعی در صحنه اتفاقی بود که اگرچه برای نخستین بار - به‌جز نخستین نمایش سینما در جهان، زمانی که تماشاگران با دیدن فیلم نزدیک شدن قطار توسط برادران لومیر دچار وحشت شدند - رخ می‌داد، اما محصول واقعیت خشونت در جامعه مصرفی و رفاه‌زده بود که می‌شد می‌توان تحلیل‌های عمیقی از بودریار درباره آن یافت.

ژان بودریار (Jean Baudrillard) در کتاب «جامعه مصرفی: اسطوره‌ها و ساختارها» (The Consumer Society: Myths and Structures) معتقد است که «جامعه مصرفی به‌طور هم‌زمان جامعه مراقبت و جامعه سرکوب، و نیز جامعه صلح‌آمیز و جامعه خشونت‌آمیز است» (ص ۲۷۸) و «قرابت بین خشونت با وسوسه امنیت و رفاه تصادفی نیست؛ «نمایشی» و صلح و صفای زندگی روزمره با یکدیگر تجانس دارند، زیرا هر دو انتزاعی بوده و با اسطوره‌ها و نشانه‌ها زنده‌اند» (ص ۲۷۸).

بدرغم او؛ «فوق‌ر و امنیت هنگامی که به یک آستانه معین برسد، خشونت واقعی و غیرقابل کنترل تولید می‌کند. رفاه در صورت تحقق، مولد خشونت محصور در یک چارچوب مشخص نیست که همراه با چیزهای دیگر مصرف می‌شود، بلکه خشونت غیرقابل کنترل تولید می‌کند. مشخصه این خشونت (دقیقاً مانند مصرف آن‌گونه که ما آن را تعریف کردیم و نه در کاربرد سطحی آن)، آن است که بدون هدف و بدون موضوع است.

به دلیل آنکه ما با اندیشه سنتی عملکرد رفاه به‌مثابه فعالیت عقلانی زندگی می‌کنیم، خشونت انفجاری و غیرقابل کنترل باندهای جوانان استیکلم، بی‌نظمی‌های مونتترال و قتل‌های لس‌آنجلس برای ما، با توجه به پیشرفت اجتماعی و فراوانی، به نظر تجلیاتی باورنکردنی و غیرقابل درک و متناقض می‌رسد. به دلیل آن که ما با توهم اخلاق هفتمندی آگاهانه همه چیزها و عقلائیات بنیادی‌گزینش‌های فردی و جمعی ... زندگی می‌کنیم، این خشونت به نظر ما توصیف‌ناپذیر، عجیب و شیطانی می‌آید.

اما خشونت شاید صرفاً بدین معنا باشد که چیزی از اهداف آگاهانه رضایت‌مندی و رفاه بسیار سرریز کرده است، و در نتیجه، این جامعه (در نظر آن‌ها) خود را توجیه می‌کند

و هنجارهای عقلانی آگاهانه خود را به ثبت می‌رساند... فراوانی و خشونت دست در دست یکدیگر دارند» (ص ص ۸۰-۲۷۹).

او مخالف تفسیری اخلاق‌گرایانه از جامعه مصرفی است که مقاومت در برابر فراوانی نمی‌پذیرد و «جامعه مصرفی» در شکل خشونت‌آمیز و شهوت‌گرایانه آن (تخریب «کور کورانه» کالاهای مادی و فرهنگی) یا غیرخشونت‌آمیز و کناره‌جویانه‌اش (امتناع از سرمایه‌گذاری‌های تولیدی و مصرفی) رد می‌شود، و بنابراین نوع متفاوتی از خشونت را معرفی می‌کند: «مسئله بنیادی خشونت در جامعه فراوانی (و به‌طور غیرمستقیم، کلیه علائم ناپهنجاری، افسردگی و عزت‌گزینی) روشن می‌شود.

این خشونت بسیار متفاوت از خشونت است که از فقر، کمبود و استثمار ناشی می‌شود - و ظهور عملی جنبه منفی میل است که توسط حالت کاملاً مثبت نیاز نادیده گرفته می‌شود، پنهان می‌شود و سانسور می‌گردد» (ص ص ۴-۲۸۳). اما «مسئله کلی‌تری که مشکل این خشونت بلا موضوع را در برمی‌گیرد و در برخی کشورها هنوز به‌صورت جسته‌و‌گرفته به چشم می‌خورد، اما به‌طور بالقوه در کشورهای توسعه‌یافته و بسیار توسعه‌یافته رواج دارد، تناقضات بنیادی فراوانی (نه فقط تفاوت‌های جامعه‌شناختی) است... همه این جنبه‌هایی که شاخصه «جامعه ثروتمند» یا «جامعه بی‌بندوبار» است، هر یک به شیوه خود مشکل عدم تعادل بنیادی را مطرح می‌کند» (ص ۲۸۰).

به تعبیر او «همان‌گونه که مدل‌های مصرف وجود دارند، جامعه «مدل‌های خشونت» را نیز پیشنهاد یا وضع می‌کند و از طریق آن در پی تخلیه، کنترل و رسانه‌ای کردن این نیروهای تهاجمی است. در واقع برای جلوگیری از اینکه این اضطراب بالقوه انباشته شده به خاطر ازهم‌گسیختگی منطبق دوگانه میل و نیز به دلیل از دست دادن نقش نمادین به خشونت بی‌هنجار و غیرقابل کنترل منجر شود، جامعه در دو سطح عمل می‌کند:

۱) از یک‌سو، جامعه سعی می‌کند این اضطراب را از طریق افزایش مراجع مراقبتی جذب کند: نقش‌ها، کارکردها و خدمات جمعی بی‌شمار ... تزیینی می‌شود... همچنین داروهای آرام‌بخش، مسکن و توهم‌زا در همه‌جا به فروش می‌رسد و انواع و اقسام درمان‌ها رواج دارد. فعالیت بی‌نتیجه‌ای که جامعه فراوانی، تولیدکننده رضایت‌مندی

بی‌هدف در جریان آن منابع خود را خرج می‌کند تا برای اضطراب ناشی از این رضایت‌مندی پادزهر تولید کند» (ص ص ۵-۲۸۴).

۲) «جامعه می‌تواند - و این کار را به‌طور نظام‌مند انجام می‌دهد - این اضطراب را به صورتی بازبایی می‌کند که به مصرف جان تازه‌ای بخشد و این مجرمیت و خشونت را نیز به‌نوبه خود به شکل اجناس و کالاهای مصرفی یا نشانه فرهنگی نمایانده بازبایی کند... خشونت و مجرمیت در اینجا توسط مدل‌های فرهنگی، رسانه‌ای می‌شوند و به خشونت مصرفی برمی‌گردند» (ص ۲۸۵).

در اینجا او تفاوت خشونت ناشی از فراوانی در جامعه مصرفی را با اشکال پیشین خشونت شرح می‌دهد: «برخی افسوس دوره‌ای را می‌خورند که «در آن خشونت معنا نداشت»، خشونت خوب و قدیمی جنگاورانه، مپهن‌پرستانه، شورانگیز و در واقع عقلائی - خشونتی که پشتوانه آن یک هدف یا آرمان بود، خشونت ایدئولوژیک یا خشونت فردی شورش‌گرایانه باز به زیبایی‌شناسی فردی مربوط می‌شود و می‌تواند یکی از هنرهای زیبا به شمار آید. همگان در پی آن‌اند که این خشونت جدید را به مدل‌های پیشین نسبت دهند و با داروهای شناخته‌شده به درمان آن‌ها بپردازند، اما باید متوجه بود که این خشونت دیگر نه کاملاً تاریخی، نه مقدس، نه آیینی و نه ایدئولوژیک است» (ص ۲۸۶).

بلکه: «باید متوجه بود که این خشونت به لحاظ ساختاری با فراوانی پیوند دارد، زیرا این خشونت برگشت‌ناپذیر، همواره قریب‌الوقوع و برای همگان تا این اندازه جذاب است، حال به هر میزانی که می‌خواهد باشد: دلیل این امر آن است که خشونت ریشه در فرایند رشد و رضایت‌مندی چندگانه‌ای دارد که در آن هر کس از این پيس دخیل است. گاه در بطن عالم بسته خشونت و آرامش مصرفی ما، این خشونت جدید به نظر همگان بخشی از کارکرد نمادین از دست‌رفته را بر عهده می‌گیرد، اندکی پیش از آنکه خود مصرف شود» (ص ۲۸۶).

او همچنین از وضعیت «خستگی» می‌گوید تا نشان دهد که این‌ها ابتدای جوامع توسعه‌یافته و مصرفی‌اند نه جوامعی که به تعبیر توسعه‌یافته‌ها، عقب‌مانده، بسوی و وحشی‌اند: «زاین پس مانند مسئله جهانی گرسنگی، باید شاهد مسئله جهانی خستگی نیز باشیم.

به‌گونه‌ای تناقض‌آمیز، این‌ها مانع‌الجمع هستند: خستگی مزمن و غیرقابل کنترل همراه با خشونت غیرقابل کنترل که

شکلی دیوانه‌وار و هیستریک بلند می‌شوند و نعره می‌کشند: «بکش! بکش! نابودش کن!» (ص ص ۷-۲۸۶).

مثال آخر او هم مربوط به سینماست تا نشان دهد چگونه این خشونت دامن خود سینما و سینماگران را می‌گیرد: «قتل در ویلای پولانسکی: ۵ تن از اشخاص کمابیش مشهور در یک ویلا در تپه‌های لس‌آنجلس به قتل رسیدند که یکی از آن‌ها همسر پولانسکی (۴)، کارگردان فیلم‌های دیگر آزارانه-توهم‌انگیز (۵) بود.

قتل بت‌های عالم سینما به این خاطر مثال‌زدنی بود که در قالب نوعی طنز متصنّفانه به لحاظ جزئیات قتل‌ها و نحوه اجرا تحقیق پیدا کرد، یعنی برخی از همان ویژگی‌های فیلم‌هایی که باعث موفقیت و افتخار قربانیان شده بودند. نکته جالب در اینجا این است که پارادوکس این خشونت نمایش داده می‌شود: خشونت که هم‌زمان وحشی (غیرعقلانی و بدون هدف آشکار) و آیین‌گرا (شاخص‌گذاری شده بر اساس مدل‌های نمایشی تحمیل شده توسط رسانه‌های گروهی - که در اینجا همان فیلم‌های پولانسکی است) می‌باشد» (ص ۲۸۸).

و نهایتاً نتیجه می‌گیرد: «کشتار مانند برج آستین نه جنبه عشقی دارد و نه از روی سود و منفعت صورت می‌گیرد و خارج از معیارهای قضایی و مسئولیت‌های سنتی است. قتل‌های نسنجیده، و باوجوداین، از پیش «برنامه‌ریزی شده» (در اینجا به شیوه‌های توهم‌انگیز و حتی تقلیدآمیز) توسط مدل‌های رسانه‌ای که به همان طریق در نمایش‌ها یا قتل‌های مشابه (مقایسه کنید با همچنین خودسوزی‌ها) انعکاس می‌یابد.

تنها این گونه می‌توان آن‌ها را توصیف کرد: دلالت‌های ضمنی نمایش آن‌ها در قالب حوادث به گونه‌ای که در وهله نخست مانند سناریوی فیلم‌ها و گزارش‌ها تدوین می‌شوند و نیز تلاش نومیادانه آن‌ها در گسترش مرزهای خشونت برای این که «غیرقابل بازبینی» شوند و این نظم رسانه‌ای را که در شور و حرارت غیراجتماعی با آن همدست هستند، زیر پا بگذارند و در هم بشکنند» (همان).

(۱) - بودریار، ژان (۱۹۷۰). جامعه مصرفی: اسطوره‌ها و ساختارها. ترجمه پیروز ایزدی (۱۳۸۹). تهران: ثالث.

(۲) - Paul-Henry Chombart de Lauwe (۱۹۱۳-۹۸)

(۳) - Serge Lentz

(۴) - Sharon Tate (۱۹۴۳-۶۹)

(۵) - Sado-fantastique

رضایت‌مندی» آن گونه که خود ادعا می‌کند، انحرافات بزرگ و بزرگ‌تر در نزد افراد و نیز طبقات اجتماعی پدید می‌آورد که با الزام رقابت و تحرک اجتماعی صعودی و، در عین حال، با التزام از این پس به شدت درونی شده به حداکثر رساندن لذت درگیر می‌باشند. فرد زیر بار این همه محدودیت از هم می‌پاشد.

انحراف اجتماعی نابرابری به انحراف درونی میان نیازها و تمایلات افزوده می‌گردد تا از این جامعه، جامعه‌ای بیش‌ازپیش سازش‌ناپذیر، از هم پاشیده و «نارسا» بسازد. خستگی (یا «ضعف جسمانی») آنگاه به‌عنوان یک واکنش به شکل عدم پذیرش منفعلانه انسان مدرن در برابر شرایط وجودی تفسیر می‌گردد. اما باید متوجه بود که این «عدم پذیرش منفعلانه» در واقع همان خشونت پنهان است و بدین ترتیب تنها یکی از واکنش‌های ممکن است و شقوق دیگر آن مصادیق خشونت عریان می‌باشند.

در اینجا نیز باید به اصل دوگانگی بازگشت. خستگی، افسردگی و روان‌رنجوری همواره به خشونت عریان تبدیل می‌شود و برعکس. خستگی شهروند جامعه صنعتی از اعتصاب پنهان، کندکاری، «کم‌کاری» کارگران در کارخانه یا «کسالت» از تحویل چندان دور نیست. همه این‌ها اشکال مقاومت منفعلانه و «درونی شده» هستند، همانند ناخنی که در گوشت فرورفته باشد» (ص ۲۹۴).

بودریار حوادثی را در این کشورهای بسیار توسعه‌یافته مثال می‌زند که در آن‌ها خشونت در بالاترین سطح واقع شده، همچون قتل ۸ پرستار جوان در جنوب شیکاگو (ژوئیه ۱۹۶۶)، کشتار ۱۳ نفر توسط یک دانشجوی معماری در دانشگاه آستین تگزاس (اوت ۱۹۶۶)، آشوب خون‌بار در آستردام (ژوئن ۱۹۶۶) و ناآرامی‌های خشونت‌بار در مونترال (اکتبر ۱۹۶۹).

اما او صحنه‌ای از سینما را که خود شاهد عینی بوده است، پیش از همه مثال می‌زند تا به خشونت در سینما (به‌عنوان بخش مهمی از مصرف فرهنگی آمریکایی که بر سازنده سبک زندگی آن‌هاست) بپردازد: «سرژ لانتز (۳) (تعییب بی‌رحمانه): در آخرین صحنه‌های فیلم چمنان وحشی‌گری‌هایی به نمایش درآمد که من برای نخستین بار از سالن نمایش با دست‌های لرزان بیرون آمدم.

در سالن سینماهای نیویورک که در حال حاضر این فیلم‌ها در آن نمایش داده می‌شود، همین صحنه‌ها واکنش‌های نامعقول به دنبال دارند، هنگامی که مارلون براندو خود را بر روی یک مرد می‌اندازد تا او را بزند، تماشاچیان به

از آن صحبت کردیم، تیول جوامع ثروتمند است و در میان سایر چیزها ناشی از گذار از مرحله گرسنگی و کمبود مزمی است که همچنان مشکل عمده جوامع ماقبل صنعتی است، به شمار می‌رود. خستگی مانند نشانگان جمعی جوامع مابعد صنعتی وارد حوزه بی‌هنجاری‌های عمیق و «سوء کار کردهای رفاه» می‌شود. خستگی که «بیماری قرن جدید» است باید همراه با سایر پدیده‌های بی‌هنجار تحلیل شود، پدیده‌هایی که خود آن‌ها مشخصه زمانه ماست و همه باید به حل آن‌ها کمک کنند» (ص ۳-۲۹۲).

همان گونه که خشونت جدید «بی‌هدف» است، این خستگی نیز «بی‌دلیل» است، زیرا هیچ‌گونه ارتباطی با خستگی عضلانی و کمبود انرژی ندارد و ناشی از صرف نیروی جسمی نیست. مطمئناً به صورتی خودانگیخته از «صرف نیروی عصبی»، «افسردگی» و تغییر حالت‌های روان‌تنی صحبت به میان می‌آید.

این نوع توجیه در حال حاضر بخشی از فرهنگ توده‌ای است: این توجیه در کلیه روزنامه‌ها (و همه همایش‌ها) یافت می‌شود. هر کس می‌تواند به این بهانه جدید تمسک جوید، همراه با حالت خوشایند و در همان حال اندوهناک تحت فشار عصبی قرار داشتن. مطمئناً این خستگی دست‌کم دلالت بر یک چیز دارد (همان کارکرد افشاگرانه خشونت و عدم خشونت): اینکه جامعه‌ای که خود را همواره در پیشرفت مداوم به‌سوی الغای کار و تلاش، حل تنش‌ها، سهولت در کارها و اتوماسیون فرض می‌کند، در واقع، جامعه استرس و تنش و دوپینگ است که در آن بیلان کلی رضایت‌مندی، گواه کسری بیش‌ازپیش فرایندهای است که در آن تعادل فردی و جمعی به همان اندازه که شرایط فنی تحقق آن افزایش می‌یابد، بیش‌تر تحت مخاطره قرار می‌گیرد» (ص ۲۹۳).

قهرمانان مصرف‌خسته‌اند. تفسیرهای گوناگونی می‌توان در سطح روان‌شناسی اجتماعی ارائه داد. به‌جای برابری فرصت‌ها و فرو کاستن رقابت اجتماعی (اقتصادی و منزلتی)، فرایند مصرف، رقابت را در همه اشکال آن خشن‌تر و حادث‌تر می‌کند. همراه با مصرف، ما سرانجام در جامعه رقابتی عام و تام‌گرایی به سر می‌بریم که در کلیه سطوح اعم از اقتصاد، دانش، میل، بدن، نشانه‌ها و غرایز نقش ایفا می‌کند، یعنی کلیه چیزهایی که از این پس به‌عنوان ارزش مبادله در فرایند بی‌وقفه تمایزگذاری و فوق‌تمایزگذاری تولید می‌شوند» (ص ص ۴-۲۹۳).

می‌توان این سخن شومبار دولوو (۲) را پذیرفت که این جامعه در عوض فراهم کردن «آرزوها، نیاز و



چرا شیعه بنیادگرانی نمی‌شود؟



عضو هیئت علمی مؤسسه مطالعات عالی پرینستون در یادداشت پیش رو به تبیین این سوال که چرا شیعه بنیادگرا نمی‌شود پرداخته است.

حسن انصاری، اسلام‌شناس، عضو هیئت علمی مؤسسه مطالعات عالی پرینستون، عضو شورای عالی علمی مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی و نسخه‌پژوه، در بررسی زیر، به وجوه تمایز جدی شیعه و اهل سنت پرداخته و نشان می‌دهد که دلایل رشد سلفی‌گری در اهل سنت، چیست. وی از دیدگاهی روش‌شناسانه، شیوه‌های دریافت و شناخت دین از سوی شیعه و اهل سنت را در تاریخ تحول اندیشه آنها وارسی کرده و روشن می‌کند که شیعه به واسطه عقل‌ورزی در متون دینی، درون‌مایه‌های بسیار پرمایه‌تر از اهل سنت دارد و همین سبب شده تا بتواند تعامل زنده‌تر و آگاهانه‌تری با مردم و جهان پیرامون خودش داشته و علی‌رغم همه مخالفت‌ها و سرکوب‌ها، هنوز با اقتدار به زیست خود در جهان امروز ادامه دهد.

اختلاف در تفسیر متن مقدس و اختلافات در حوزه‌های الهیات و مباحث حقوقی میان شیعه و اهل سنت که خود نتیجه تحولات تاریخی و شرایط اجتماعی و سیاسی در تاریخ اسلام بوده، موجب تمایز دو منظومه فقه سیاسی اهل سنت و شیعه را به طور تاریخی فراهم کرده است. این تمایزات در بنیادی‌ترین ریشه‌های آن به اختلاف در نگرش اهل سنت و شیعه به سه مقوله امت، مرجعیت و مشروعیت بازمی‌گردد و در نتیجه به تفسیرهای متفاوتی از اجرای شریعت، حکومت دینی و مقوله جهاد انجامیده است. با این وصف هم اهل سنت و هم اهل تشیع قرائت‌های دینی مختلفی را در طول تاریخ تجربه کرده‌اند و تفسیرهای متفاوتی را از اصلی‌ترین مبانی دینی ارائه نموده‌اند.

نگرش شیعه در مورد مقوله‌های مهمی مانند امر دعوت در دین، حاکمیت دین و مسئله جهاد بسیار متفاوت با نگرش و گرایش اسلام سلفی و در پیش زمینه متفاوتی شکل می‌گیرد؛ اسلام سلفی، از دو اردوگاه متقابل اسلام و کفر و نیز از جهاد دائمی و «مقدس» اسلام بر علیه کفر سخن می‌راند؛ وظیفه حکومت اسلامی را در اجرای شریعت محدود می‌داند و هرگونه تخطی از آن را کفر تلقی می‌کند. مسئله تکفیر به همین دلیل در بن‌مایه تفکر اسلام سیاسی سلفی ریشه دوانیده است.

و دو اصطلاح تکفیر و هجرت در گروه‌های جهادی اسلام سلفی به عنوان دو واژه اساسی به کار می‌روند.

این طرز تلقی ریشه در نوع اعتقادی دارد که نظام سنتی اهل سنت درباره شریعت، اجتهاد و مسئله بدعت در دین داشته است؛ گرچه نباید پدیده اسلام سیاسی سنی را یکسره به ریشه‌های تاریخی کلامی و فقهی آن فروکاست. اما در مقابل در تشیع به دلیل اختلاف در منظر دینی - سیاسی با اسلام رسمی و دولتی دوران خلفای اموی و عباسی، تسامح و روانداری در برابر اندیشه‌های بیگانه و دگر اندیشان و غیر مسلمانان ریشه دارتر بوده است. به طور نمونه در تشیع جهاد تنها در شکل دفاع در برابر تجاوز دشمن توجیه بردار است و «کفر کافران» توجیه‌کننده جهاد بر ضد آنان نیست. پدیده تکفیر نیز در درون جامعه اسلامی به بهانه ابراز عقیده یا عملی مخالف با سنت اسلامی، به هیچ روی توجیه بردار نیست و بنابراین به هیچ «تأویل» دینی نمی‌توان مؤمنان را از دایره اهل ایمان خارج کرد.

خردگرایی و عنصر اجتهاد که در نظام حقوقی و الهیات شیعی به رسمیت شناخته شده است، نوسازی و نو اندیشی را در فقه و کلام هموارتر کرده است و با وجود تأخر نسبی تشیع نسبت به فقه اهل سنت در پیوستن به طریقه اجتهاد در فقه، اما به دلیل فتح جاودانه باب اجتهاد و عدم تقید به مذاهب تاریخی فقهی، درک شرایط زمان و مکان و امر مصلحت و توسعه در ابواب فقه اجتهادی برای حقوق‌دانان شیعی بالقوه، دست کم در ادوار اخیر امکان پذیرتر بوده است. همین امر نتایج مستقیم و مثبتی در نوع تعامل با غیر مسلمانان را در درون و بیرون جامعه اسلامی از سوی فقه شیعه در پی داشته است. در اسلام سنی گرچه به ویژه از حدود یک قرن پیش بر مقوله شورا در نظام سیاسی تأکید بسیار می‌شود، ولی شورا عموماً در پیش زمینه اجرای شریعت و «حاکمیت» خداوند معنی می‌یابد و به همین دلیل نیز در اسلام سلفی، دموکراسی به عنوان نظام سیاسی برخاسته از اراده ملت که تعیین‌کننده قانون دولت است، کفر و خروج از ایمان قلمداد می‌گردد و نظام‌های دموکراسی به عنوان نظام‌های برخاسته از قوانین موضوعه بشری مطلقاً مردود و «جاهلی» تلقی می‌شوند. در تشیع امامی گرچه در موضوع «امامت دینی» که مقوله‌ای کاملاً دینی است، شورا معتبر نیست ولی بیشتر فقهای شیعه در مسئله حکومت به رای مردم در تعیین سرنوشت، به نحوی از انحاء دست کم در دوره غیبت امام زمان تأکید می‌کنند. نمونه مهم آن در انقلاب مشروطه ایران و توجیهاتی که بزرگترین فقیهان در مشروعیت پارلمان ابراز کردند، قابل ملاحظه است.

همچنین تاریخ تشیع گواهی می‌دهد که در تشیع به دلیل وجود دو عنصر اجتهاد و تأویل، زمینه برای تفسیرهای متفاوت از دین همواره وجود داشته است. به همین دلیل دگر اندیشی در تشیع زمینه طبیعی تری داشته است و بر خلاف اسلام سنی برخورد با دگر اندیشی همواره در چارچوب‌های تنگ حقوقی و بر اساس آموزه سنت/بدعت محدود نمی‌شده است. در امتداد طرز فکر اسلام سلفی که میراث ابن تیمیه و محمد بن

عبدالوهاب است، دشواره اصلی اسلام احیاء گرایانه سنی، اصالت و حفظ هویت اصیل اسلامی است و همین طرز نگاه، بر منظومه دینی و سیاسی اسلام احیایی سنی تأثیر گزارده و پذیرش پلورالیسم دینی و سیاسی را غیر ممکن می‌کند.

اما در تشیع و مکتب‌های مختلف آن، اختلافات تفسیری و اجتهادی از این نقطه نظر که فهم و تفسیر دین و قرآن تنها به «سلف صالح» نخستین واگذار نشده، امکان پذیرتر بوده و هست. با مطالعه تاریخ باورها و اندیشه‌ها درمی‌یابیم که بسیاری از کسانی که در طول تاریخ اسلامی از سوی حکومت‌ها و قدرتهای مذهبی مسلط اسلام رسمی سنی متهم به کفر، زندقه و الحاد بوده‌اند، به دلیل تمایلات شیعی و اجتهادها و گرایش‌های فلسفی و عرفانی که در حوزه تشیع مجاز بوده است، با این اتهامات روبرو بوده‌اند.

بدین ترتیب به سبب وجود عنصر تأویل و گرایش به معنویت باطنی و صوفیانه در اسلام شیعی، بسیاری از دگر اندیشی‌ها در زمینه‌های شیعی مجال ظهور و بروز پیدا می‌کرده‌اند. تصوف گرچه در اسلام سنی باید ولی به ویژه با محی الدین ابن عربی و مکتب او زمینه برای نزدیکی تشیع و تسنن چندان پیدا شد که حتی برخی از محققین، تصوف را از زمینه‌های گسترش تشیع در ایران در دوره پیش از صفوی می‌دانند. ارتباط نزدیک زبان و شعر فارسی با مضامین صوفیانه نیز در پیوند تشیع ایران با تصوف موثر بوده و در حقیقت زبان فارسی به عنوان واسطه‌ای میان تشیع و تصوف عمل می‌کرده است.

همین امر نوعی تسامح مذهبی را که در جهان بینی صوفیانه نظریه پردازی می‌شود، به طور مضاعفی به تشیع عرضه کرده است. معنویت باطنی که به یاری عنصر تأویل در اندیشه شیعی ریشه گرفته است، دین را در اندیشه شیعی به ساحت ربط و وجودی انسان با امر قدسی که در مفهوم «ولایت» خلاصه شده، ارتقا داده است و همین امر ضمن حفظ هویت دینی و معنوی مذهب، می‌تواند هرگونه ظاهر بینی و قشری‌گری در تلقی از دین را طرد و نفی کند.

«اسلام ایرانی» (به تعبیر هانری کربن)، آفاق تفکر معنوی را با بن‌مایه‌های شیعی پیوند داده است و بنابراین مضامین اصلی اسلام ایرانی که در عشق صوفیانه و ولایت و معرفت عرفانی به امر متعالی / حقیقت وجود، خلاصه شده است، عمدتاً در لباس واژگان دینی و بر مبنای مفاهیم و اصطلاحات شیعی خود را به ظهور رسانده است. در عین حال همین امر می‌تواند از پیوندهای نزدیک تشیع و بن‌مایه‌های معنوی ای که سنت‌های فکری مختلف دیانت مسیحی سرشار از آنها هستند، آشکارا حکایت کند و راه را برای تقابل با نزاع ساختگی میان اسلام و غرب سد کند.

این هماهنگی میان تشیع و بن‌مایه‌های اسلام ایرانی در گرایش‌های خردگرایانه و فلسفی که در ایران برخلاف کشورهای عربی همچنان تداوم دارد، نیز قابل اشاره است. حوزه‌های رسمی تشیع، برخلاف اسلام سنی سلفی، فلسفه و اندیشه فلسفی را بخشی از نظام آموزشی خود قرار داده‌اند و در ایران تا زمان حال نیز این نهضت فلسفی همچنان ادامه دارد و همین امر بی‌تردید خردورزی و گفتگوی منطقی و خردگرایانه را دامن می‌زند و باید از آن برای شکوفایی فرهنگی و ترویج فرهنگ روانداری و دیالوگ بهره برد. مجموعه این عوامل در ایجاد یک فضای گفتگو میان اسلام ایرانی و غرب بی‌تردید کمک خواهد کرد.

یادداشتی از داوود مهدوی زادگان؛

مغالطات مدرن/نگاه سوفسطایی روشنفکران



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Mahsa Ahrabi Tabrizi

روشنفکر حامل و مروج اصلی فرهنگ سوفسطایی است. او درباره همه چیز به نحو سوفسطایی نگاه می کند و می اندیشد. روشنفکر، انسان گرا است و هیچ مرجعی جز من را بر نمی تابد و بر عدم قطعیت اصرار می ورزد. متن زیر یادداشتی از حجت الاسلام مهدوی زادگان است که از نظر می گذرد.

واژه مغالطه از باب مفاعله است و به معنای به غلط و اشتباه افتادن یا انداختن در هر امری است. بنابر این مغالطه کنش بشری است که وقوع سهوی آن از هر کس ممکن است. ولی ممکن است این عمل برای فرد یا جماعتی به عادت یا فرهنگ بینشی - رفتاری تبدیل شود. در این صورت کنش مغالطه، عمدی و آگاهانه خواهد بود.

نظیر فرهنگ سوفسطایی که در قرن پنجم قبل از میلاد به فرهنگ مسلط تبدیل شده بود. سوفسطاییان، خطیبان زبر دستی بودند که با استفاده متبحرانه صنعت مغالطه در فن خطابه بر رقیب غالب می آمدند. در واقع سوفسطایی یکی از آن گروه هایی بود که کنش بشری مغالطه را به صنعت تبدیل کرد. تا آن که سقراط و افلاتون و ارسطو علیه فرهنگ سوفسطایی نهضت علمی براه انداختند.

نتیجه این نهضت در شکل گیری دو دانش بزرگ منطق و فلسفه تاثیر گذار بود. تاسیس هر دو دانش به انگیزه حفظ ذهن از خطا در فکر و نا صواب اندیشی بود. شاید اگر مغالطه در یونان آن روزگار به فن غلبه بر خصم تبدیل نشده بود؛ ارسطو در کتاب منطق خود (ارگانون) گفتار مفصلی برای آن اختصاص نمی داد. بعدها فیلسوفان مسلمان تا به امروز این بحث را به کمال رساندند. فن مهمت منطق الشفاء ابن سینا درباره سفسطه است (الفن السابع فی السفسطه). دومین گفتار علامه طباطبایی در کتاب رسائل سبعة درباره مغالطه است.

رویداد بزرگی که در قرون وسطای مسیحی اتفاق افتاد آن است که به موازات سست و کم رنگ شدن اندیشه منطقی - فلسفی، فرهنگ سوفسطایی بار دیگر بدست اومانیست ها (انسان گراها) ایتالیایی قرن دوازدهم و سیزدهم جانی تازه گرفت. ایتالیا این دوره پیشتاز نهضت بازگشت به یونان پیش سقراطی بود. بعد آن است که شاهد زایش سوفسطایی نوین طی چند قرن اخیر هستیم.

اکنون سوفسطایی گری مدرن در اوج فریبگی و سیطره جهانی قرار دارد. گویا خاک اروپای غربی برای این فرهنگ، زمین حاصل خیزی است. بنیاد سوفسطایی قدیم و جدید بر حجیت فرد انسانی و عدم قطعیت است. و بطور طبیعی، صنعت مغالطه همچون زمانه پیش سقراطی در کانون توجه فرهنگ سوفسطایی نوین قرار می گیرد.

فلسفه های مدرن - بویژه فلسفه علم غربی - پشتوانه اصلی فرهنگ نوین است. و پیشرفت تکنولوژی در فرجه تر شدن فرهنگ سوفسطایی نقش چشم گیری داشته است. تکنیک های تصویری (عکاسی و فیلم) کمک بسزایی در رواج این فرهنگ کرده است. کمپانی های فیلم سازی - بویژه هالیوود - و جشنواره های فیلم اروپایی - آمریکایی از تولید کنندگان و پشتیبانان اصلی

این که مغالطات تصویری از نوع لفظی یا معنوی یا نوع سومی است، باید در جای دیگری آن پرداخت. پس مغالطه در ماده یا صورت قضایا حقه اتفاق می افتد. یعنی همانطور که علامه طباطبایی فرموده است، مغالطه بر امر باطل عارض نمی شود بلکه بر امر حق وارد می شود. امر حق، شامل امری که می تواند حامل معنای مغایر خود باشد یا معنای مغایر بر آن حمل می شود؛ مانند جمله «لا حکم الا لله» و «انسان آزاد آفریده شده است». نام قسم اخیر را «مغالطه اراده باطل از کلمه حق» می گذاریم.

بنابر این سوفسطایی در کار مغالطه گری چاره ای از گزینش سخنان حق ندارد. چنین نیست که ادبیات سوفسطایی سراسر باطل باشد. و نقد مغالطات سوفسطایی به معنای باطل دانستن تمام سخنان آنان نیست. به هر روی؛ همانطور که گفته شد مغالطات مدرن شایع ترین نوع صنعت مغالطه است. ادبیات روشنفکری یکی از خاستگاه های مغالطات مدرن - بویژه در نسبت با دین - است. به این خاطر تلاش داریم در ادامه به انگیزه روشنگری، مواردی از مغالطات مدرن در ادبیات روشنفکری را معلوم کنیم.

یک نمونه از مغالطه (برداشت غلط):

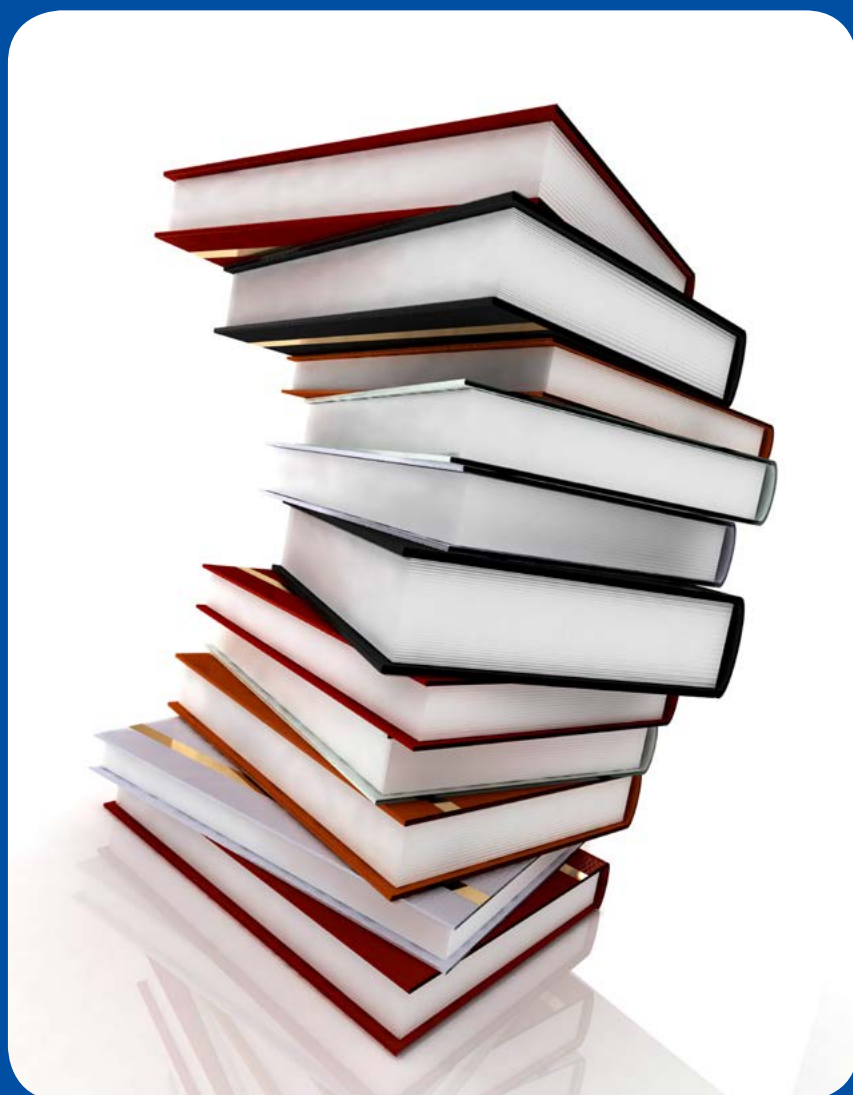
ابتهاج تعریف می کرد: در مراسم کفن و دفن شخصی شرکت کردم، دیدم قبل از اینکه او را در قبر بگذارند، چیزی حدود یک وجب سرگین و فضولات تر گوسفند، در کف قبر ریختند. از یک نفر که داشت اینکار را انجام می داد، سوال کردم: این چه رسمی است که شما دارید؟ گفت: در رساله نوشته که این کار برای فرد مسلمان مستحب است و ما مدت هاست برای مرده هایمان اینکار را انجام می دهیم. ابتهاج می گفت که چون برام تعجب آور بود، سریع گشتم یک رساله پیدا کردم و رفتم سراغ طرف، به او گفتم: کجایش نوشته؟ طرف هم بخش آیین کفن و دفن میت را آورد که بفرما. دیدم نوشته «کف قبر مسلمان، مستحب است یک وجب پهن تر باشد.» شفیع کدکنی.

فرهنگ سوفسطایی مدرن به شمار می آیند. شاید تاثیر کمتر برای چنین فرهنگی مستعد باشد. فیلم مستند طعنه ای بر سوفسطایی بودن صنعت فیلم سازی مدرن است. نظام های دموکراسی خواهی نیز در ترویج سوفسطایی گری جدید موثرند. نامزدهای انتخاباتی برای پیروزی بر خصم و تصاحب قدرت، بکارگیری صنعت مغالطه را امری لازم و ضروری می دانند. هر یک از کارگزاران تمدن غربی - یک فیلسوف علم، فیلم ساز، کارشناس تبلیغاتی و نامزد انتخاباتی - به نوعی حامل فرهنگ سوفسطایی هستند.

اما در این بین، روشنفکر حامل و مروج اصلی این فرهنگ است. او درباره همه چیز به نحو سوفسطایی نگاه می کند و می اندیشد. روشنفکر، انسان گرا است و هیچ مرجعی جز من را بر نمی تابد و بر عدم قطعیت اصرار می ورزد. برای بسط خود - و نه حقیقت - نقد دیگری را به مثابه وظیفه روشنگرانه می داند. لذا از فن مغالطه به طور جد بهره می گیرد. روشنفکر، دین را مهم ترین دیگری یا رقیب اصلی خود می پندارد. به همین خاطر همواره مترصد نفی دین و دینداری است. بخش زیادی از ادبیات روشنفکری از دیرباز تا کنون، مربوط به نقد دین است.

گفتیم مغالطه، عبارت است از کنش به غلط و اشتباه افتادن یا به در انداختن دیگری در فهم حقیقت و آن چه واقعیت است. همچنین گفته شد رشد چشم گیر تکنولوژی تصویری عرصه مغالطه گری را بیش از پیش گسترده تر کرده است. منطقیون مغالطه را به لفظی و معنوی تقسیم می کنند. مغالطه لفظی در جایی که اشتراک لفظی ممکن باشد، استفاده می شود مثلا می گویم «شیر آمد».

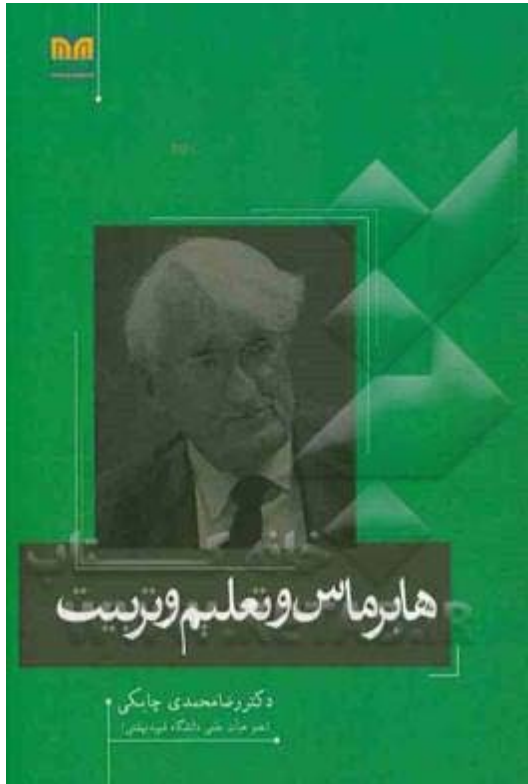
اما مغالطه معنوی در جایی است که معنا برای مغالطه مستعد است؛ مانند جمله معروف «آمریکا هیچ غلطی نمی تواند بکند» که دولت مردان آمریکایی این جمله را برای مردم آمریکا در معنای درست کاری معنا می کنند.



تازه‌های کتاب

توسط نشر مارون،

کتاب «هابرماس و تعلیم و تربیت» منتشر شد



انسانی یا Knowledge & Human Interests گزارش شد؛ سه دوره نهایی که در کتاب نظریه کنش ارتباطی یا The Theory of Communicative Action نمودار گردید.

رضا محمدی باور دارد با وجود پژوهش های بسیاری که در سطح جهان درباره استفاده از اندیشه های هابرماس در تعلیم و تربیت صورت گرفته اما در ایران کار چندانی در این زمینه نشده است؛ از این رو، هدف اصلی کتاب آن است که با بررسی اندیشه های محوری هابرماس در دوران های سه گانه فکری او به کشف دلالت های تربیتی اندیشه های وی بپردازد.

از نگاه محمدی، آگاهی از مبانی فکری نظریه انتقادی و دیدگاه های تربیتی برگرفته از آن، اهمیت بسیاری برای جامعه تعلیم و تربیت ایران دارد؛ زیرا جای از این که تربیت پژوهان و مربیان در جریان مباحث مهم تربیتی معاصر قرار می گیرند، آشنایی با این نقطه نظرها می تواند انگیزه مناسبی برای برخورد انتقادی پژوهشگران و کنشگران حوزه تربیت با دیدگاه انتقادی مهیا سازد. دکتر محمدی این اثر را در سه فصل تدوین کرده است:

نشر مارون، کتاب هابرماس و تعلیم و تربیت را منتشر کرد. رضا محمدی چاپکی، استادیار دانشکده علوم تربیتی دانشگاه شهید بهشتی، این کتاب را نگاشته است.

نشر مارون، کتاب هابرماس و تعلیم و تربیت را منتشر کرد. رضا محمدی چاپکی، استادیار دانشکده علوم تربیتی دانشگاه شهید بهشتی، این کتاب را نگاشته است.

هابرماس هر چند در حوزه تعلیم و تربیت نظریه پردازی نکرده است اما تربیت و نظام های وابسته به آن، به طور ضمنی اهمیت به سزا و بسیاری در نظام فکری او دارد تا جایی که وی در مواردی، تغییر نظام آموزشی را مهم تر از عمل سیاسی می داند.

تربیت پژوهان زیادی در پی بهره مندی از نظریه انتقادی برای کیفیت بخشی به نهادها و عملکردهای تربیتی هستند و در این میان از اندیشه های هابرماس در مقام سردمدار نسل دوم نظریه پردازان انتقادی بهره می برند.

اندیشه های هابرماس، بر اساس سه دوره فکری او تقسیم بندی می شود:

یک. دوره مبانی که در کتاب دگرگونی ساختاری در حوزه عمومی یا The Structural Transformation of the Public Sphere تدوین یافت؛

دو. دوره میانی که در کتاب معرفت و علایق

فصل اول: اندیشه های هابرماس؛
فصل دوم: نظریه های انتقادی در تعلیم و تربیت؛
فصل سوم: دلالت های تربیتی اندیشه های هابرماس.
گفتنی است نشر مارون، چاپ اول کتاب هابرماس و تعلیم و تربیت را در ۱۴۶ صفحه و با قیمت دوازده هزار تومان روانه بازار کتاب کرده است.

کتاب «متافیزیک؛ نظام بنا» اثر هگل منتشر شد

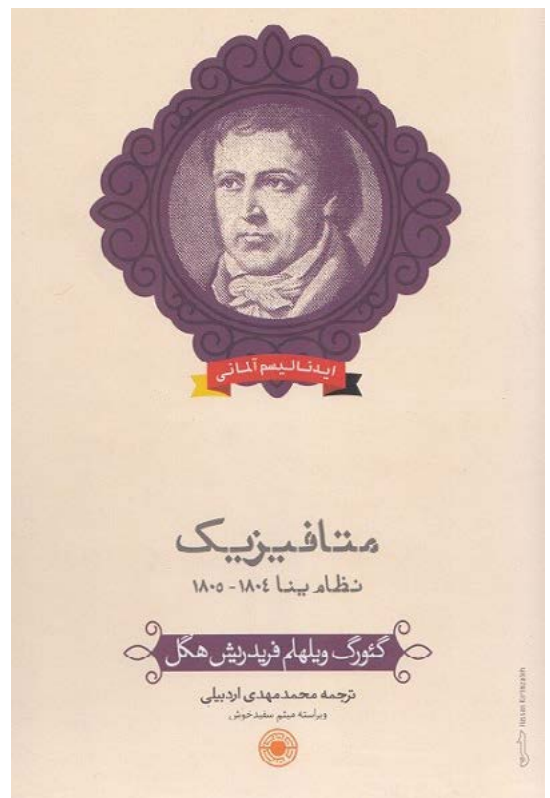
کتاب «متافیزیک نظام بنا ۱۸۰۵-۱۸۰۴» اثر هگل و با ترجمه محمد مهدی اردبیلی از سوی انتشارات حکمت، به چاپ رسیده است.

به گزارش خبرنگار مهر، «متافیزیک نظام بنا»، بخشی از نظام فلسفی ای است که به نظام «بنا» شهرت دارد و حاصل دستنوشته های هگل در دوره اقامتش در شهر یناست. هگل در این متن مختصر، که به دلیل ساختار و نشر ویژه اش یکی از مهجورترین متون تاریخ فلسفه است، تلاش کرده تا روایتی منحصر به فرد از کل متافیزیک غربی، از عقل گرایی مدرن (دکارت، اسپینوزا و لایبنیتس) و نهایتاً تا ایده آلیسم استعلایی کانت و شلینگ را در قالبی دیالکتیکی عرضه کند.

هگل در «متافیزیک بنا» به قالب سه وجهی دیالکتیک هگلی، کتاب نیز مشتمل بر سه بخش (نظام اصول نخستین، متافیزیک ابژکتیو و متافیزیک سوژکتیو) است که هر کدام نیز به سه زیربخش تقسیم می شوند. بنا به نظر برخی از مفسرین، هگل در بحث انتهایی این کتاب (روح مطلق) که حدوداً دو سال پیش از «پدیدارشناسی روح» به رشته تحریر درآمده است، برای نخستین بار، ایده آلیسم مطلق خویش پرده برداری می کند.

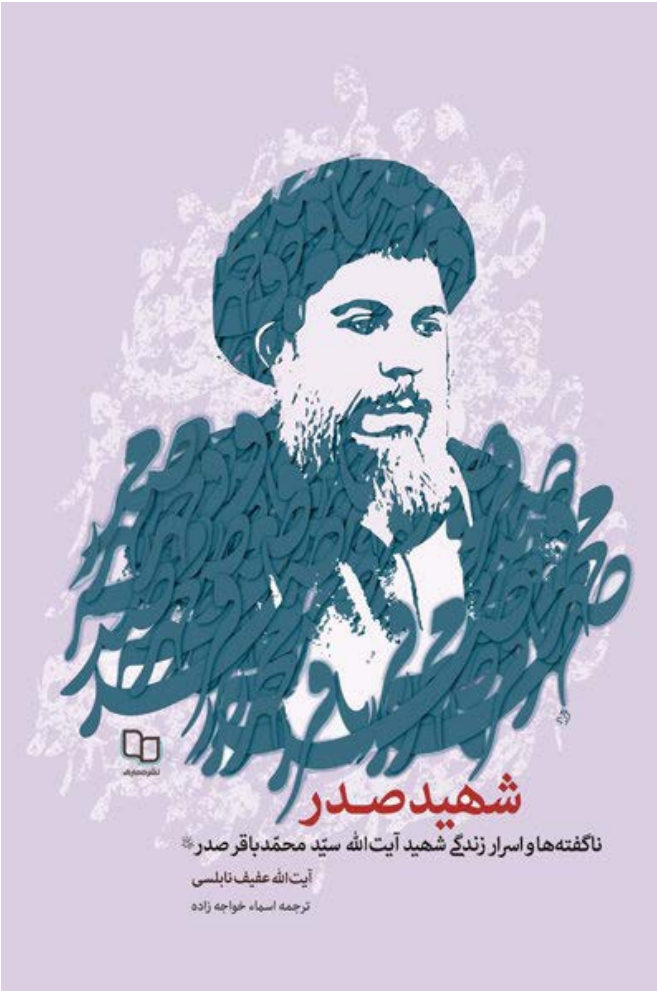
هگل این دستنوشته را با شناخت در مقام نظام اصول نخستین آغاز کرده و در ادامه «متافیزیک ابژکتیو» را بررسی و در اختیار خوانندگان قرار داده است. «متافیزیک سوژکتیو» عنوان بخش سوم این اثر است. نفس، جهان، ذات اعلی، من نظری یا آگاهی، من عملی، روح مطلق، یادداشتی درباره نظام، اینهمانی یا تناقض، اصل نخستین طردشوق ثالث، اصل مبنا، از جمله موضوعات و مباحثی هستند که نویسنده به آنها پرداخته است.

کتاب «متافیزیک نظام بنا ۱۸۰۵-۱۸۰۴» اثر هگل و با ترجمه محمد مهدی اردبیلی در ۱۷۶ صفحه، شمارگان هزار نسخه به بهای ۱۵ هزار تومان از سوی انتشارات حکمت، به چاپ رسیده است.



کتاب تازه دفتر نشر معارف؛

کتاب «ناگفته ها و اسرار زندگی شهید آیت الله سید محمدباقر صدر»



«صدر» در ۱۲۰ صفحه، قطع رقعی، تیراژ ۱۰۰۰ نسخه و قیمت ۵۰۰۰ تومان منتشر شده است. دفتر نشر معارف در زمینه صدر تاکنون کتاب «شهید صدر» (نوشته آیت الله سید کاظم حائری) را با ترجمه دکتر سید مهدی نوری کیدقانی و زینب آذریو منتشر کرده است و به زودی کتاب استاد سید صدرالدین قبانچی (امام جمعه نجف اشرف) را درباره این متفکر شهید منتشر می کند. ضمناً نشر معارف از این نویسندگان و عالم برجسته لبنانی کتاب «عروج تا ملکوت» (شرح حدیث عنوان بصری) را ترجمه و منتشر کرده است و به زودی دو کتاب «ده گفتار» و «فرازهای نورانی از زندگی امامان معصوم (ع)» را منتشر می کند.

دفتر نشر معارف در راستای معرفی آثار اندیشمندان جهان اسلام چهار کتاب «راهبردهای اسلام»، «شیعه امامیه»، «گسترش ارزشها در پرتو اسلام» و «قیام امام حسین (ع) در پرتو نص و سند» از مرحوم علامه عبدالهای الفضلی (متفکر برجسته شیعی عربستان)، سه کتاب «تاکتیک های جنگی دفاع از مرزهای اسلامی در دعای اهل الثغور امام سجاد (ع)»،

کتاب «ناگفته ها و اسرار زندگی شهید آیت الله صدر» نوشته آیت الله عقیف نابلسی توسط دفتر نشر معارف منتشر شد. به گزارش خبرگزاری مهر، کتاب «ناگفته و اسرار زندگی شهید آیت الله سید محمدباقر صدر» نوشته آیت الله عقیف نابلسی، عالم برجسته شیعیان لبنان، با ترجمه خانم اسماء خواجه زاده از سوی دفتر نشر معارف منتشر شد. درباره زندگی، اندیشه و سلوک شهید آیت الله سید محمدباقر صدر و خواهر شهیدش بنت الهی صدر، پژوهشهای زیادی در جهان عرب و ایران انجام شده است. اما امتیاز کتاب پیش رو، این است که به قلم یکی از شاگردان شهید صدر نوشته شده است که هم اکنون مدیر حوزه علمیه امام صادق (ع) شهر صیدای لبنان است و در این شهر نماز جمعه برپا می کند و رئیس هیأت علمای جبل عامل لبنان نیز است. این کتاب ترجمه «خفایا و اسرار من سیره الشهدید محمدباقر الصدر» نوشته آیت الله عقیف نابلسی است که در بیانی دیگر خاطرات زندگی نویسنده در عراق و ارتباطاتش با شهید صدر و علمای برجسته عراق و لبنان است. آیت الله عقیف نابلسی در ابتدای مقدمه کتاب، گفتارهایی از اندیشمندان جهان عرب درباره شهید آیت الله صدر می آورد:

« - در عصر حاضر مولودی برتر از محمدباقر صدر در جهان اسلام زاده نشده است. (شیخ مرتضی آل یاسین) - به نظر من بیهوده گویی در نوشته های سید محمدباقر صدر اصلاً معنا ندارد. (زکی نجیب محمود/ فیلسوف مصری) - گوش کن شیخ (شیخ عقیف)؛ محمدباقر صدر اعلم علمای اسلام در این عصر است. (شیخ محمدجواد مغنیه) - مارکسیسم مخالفی بهتر از محمدباقر صدر نداشته است. (اکرم زعیترا/ اردن) - سید محمدباقر صدر در زندگی اش عمل مکروهی مرتکب نشد. (سید کاظم حائری) - در دفاع از عقیده اسلامی و مذهب اهل بیت (علیهم السلام) کسی قوی تر از سید محمدباقر صدر ظاهر نشده است. (سید محمود هاشمی [شاهرودی]) وی در ادامه می نویسد: «مدتی است می خواهم درباره این اندیشه درخشان و شخصیت عظیم بنویسم، اما هر چه سن

برای تهیه مجموعه کتابهای جهان اسلام و دیگر آثار دفتر نشر معارف می توان از طریق سایت پاتوق کتاب: ketabroom.ir یا دفتر مرکزی نشر معارف قم (۰۲۵۲۷۷۴۰۰۰۴) یا از طریق فروشگاههای پاتوق کتاب تهران و دیگر مراکز توزیع محصولات فرهنگی اقدام کرد.

اثری از آیت الله میرباقری؛

کتاب «نسبت دین با علم و فناوری»

منتشر شد

در کتاب «نسبت دین با علم و فناوری» رویکردهای مختلف صاحب نظران مسلمان را در مواجهه با علم و فناوری های مدرن تبیین شده و اختلاف و اشتراک آنها بازگو می شود. به گزارش خبرگزاری مهر، کتاب «نسبت دین با علم و فناوری» اولین مجموعه از سری کتاب های نشر «تمدن نوین اسلامی» شامل گفتاری از «حجت الاسلام سید محمد مهدی میرباقری» منتشر شد.

حجت الاسلام میرباقری در این گفتار، نخست رویکردهای مختلف صاحب نظران مسلمان (رویکرد مسلمانان سکولار، رویکرد مسلمانان تجدد مآب و رویکرد طرفداران تمدن اسلامی) را در مواجهه با علم و فناوری های مدرن تبیین کرده و اختلاف و اشتراک آنها را بازگو می کنند.

سپس به تعریف عام علم و سطوح مختلف فناوری، و بررسی ابعاد و لایه های هستی شناسانه، تاریخ شناسانه، جامعه شناسانه و معرفت شناسانه این موضوعات از منظر رویکرد طرفداران تمدن اسلامی می پردازد. این گفتار در تاریخ ۱۳/۳/۱۳۸۹ در دانشگاه باقر العلوم علیه السلام ارائه شده است.

در بخشی از این کتاب می خوانیم:

مطالعه نسبت «دین» با «تکنولوژی و علم مدرن» یکی از ضروریات عینی دنیای اسلام، به ویژه برای کشور ماست. ما در حال حاضر در یک رقابت تمدنی با دنیای مدرن قرار گرفته ایم و باید موقف و تکلیف مان را با عقلانیت غرب، اعم از عقلانیت «بنیادی» و «راهبردی» و «کاربردی»، یا به عبارت دیگر عقلانیت «نظری» و «تجربی» غرب روشن کنیم و ببینیم آیا می توان از فناوری های سخت و نرم این تمدن بی محابا استفاده کرد. ما در این رقابت تمدنی نیازمند عمل گرایانه هوشمند هستیم؛ لازمه عمل گرایانه هوشمندانه نیز این است که نباید از بحث های اساسی و بنیادین غفلت کنیم؛ زیرا نوع مواجهه ما با عقلانیت و فناوری های غرب از مباحث مهم و بنیادینی نشأت می گیرد که یکی از این مباحث، رابطه دین با علم و فناوری است. وجود نگرش های سطحی، یک جانبه و توأم با گرایش های سیاسی به این مباحث آفت زاست و ضرورت دارد که این مساله ها در یک فضای نظری و علمی و به دور از سیاست زدگی دنبال شوند. سوال اصلی ما این است که «علم و فناوری» چیست؟ و بین «دین و علم و فناوری» چه نسبتی وجود دارد؟

کتاب نسبت دین با علم و فناوری در ۶۴ صفحه در قطع پالتویی، از سوی انتشارات تمدن نوین اسلامی با قیمت ۳۰۰۰ تومان چاپ و روانه بازار شده است.

علاقه مندان می توانند این کتاب را از انتشارات تمدن نوین اسلامی به آدرس قم، خیابان دور شهر، انتهای کوچه ۲۱، پلاک ۱۴ و شماره تلفن ۰۹۱۰۴۶۴۶۲۱۲ تهیه نموده و یا برای خرید اینترنتی به سایت اینترنتی انتشارات، به آدرس <http://nicbook.org> مراجعه نمایند.

نسبت دین با علم و فناوری

مبانی مفهومی نظریه علم دین

سید محمد مهدی میرباقری



کتاب «اندیشه تمدن نوین اسلامی» منتشر شد

الف) هماهنگ سازی دینی تکامل منطق های «حجیت در فهم دین (حوزه)»، «اسلامیت در فهم کاربردی (دانشگاه)» و جریان اسلام در فهم اجرایی (دولت)؛ ب) هماهنگ سازی دینی تولید اطلاعات تخصصی «حوزوی، دانشگاهی و اجرایی» در جریان توسعه نیاز و ارضاء نیاز که ثمره آن در «حوزه» دستیابی به «اخلاق حکومتی، حکمت حکومتی و فقه حکومتی» می باشد؛ در «دانشگاه» توان پیش گویی، کنترل و هدایت تغییرات بر مبنای معارف حقه را دارد؛ به گونه ای که کلیه معادلات «علوم پایه، علوم تجربی و علوم انسانی» بر اساس رفع نیازمندی های نظام اسلامی تولید می گردد؛ در «نظام اجرایی» ارائه «مدل شناخت حل معضلات سیاسی، فرهنگی و اقتصادی» داخلی، حول محور درگیری کلمه اسلام با کلمه کفر در مقیاس جهانی است.

چاپ نخست کتاب با تیراژ ۱۱۰۰ نسخه و به قیمت ۷۵۰۰ تومان در ۱۷۰ صفحه عرضه شده است. علاقه مندان می توانند این کتاب را از انتشارات تمدن نوین اسلامی به آدرس قم، خیابان دور شهر، انتهای کوچه ۲۱، پلاک ۱۴ و شماره تلفن ۰۹۱۰۴۶۴۶۲۱۲ تهیه نموده و یا برای خرید اینترنتی به سایت اینترنتی انتشارات، به آدرس <http://nicbook.org> مراجعه کنند.

حجت الاسلام میرباقری در کتاب «اندیشه تمدن نوین اسلامی»، از منظرها و زوایای گوناگونی، شخصیت متفکر فرزانه علامه سید منیرالدین حسینی الهاشمی (ره) را کاوش کرده است.

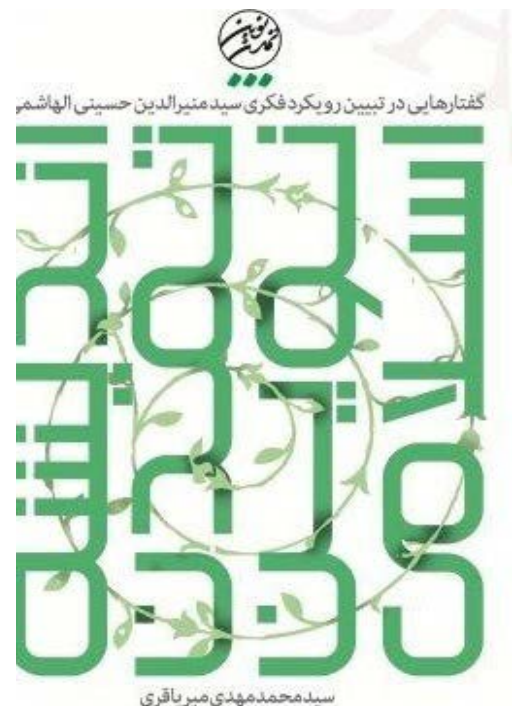
به گزارش خبرگزاری مهر، کتاب اندیشه تمدن نوین اسلامی شامل گفتارهایی از حجت الاسلام میرباقری از سوی انتشارات تمدن نوین اسلامی در هشت فصل و یک ضمیمه، چاپ و روانه بازار شد.

این کتاب گامی برای معرفی و بازشناسی اجمالی رویکرد فکری علامه سید منیرالدین حسینی الهاشمی (ره) از زبان شاگرد وی حجت الاسلام والمسلمین میرباقری است.

رئیس فرهنگستان علوم اسلامی قم در این گفتارها، از منظرها و زوایای گوناگونی، شخصیت آن متفکر فرزانه را کاوش کرده و سعی نموده تا تصویری روشن از دغدغه ها، رسالت ها و محصولات فکری ایشان و نسبت آن با انقلاب اسلامی، تمدن اسلامی، حوزه های علمیه و روشنفکری دینی ارائه کند.

در بخشی از این کتاب می خوانیم:

فلسفه شدن اسلامی یعنی شالوده هماهنگ سازی شیوه تفکر در سطوح ذیل:



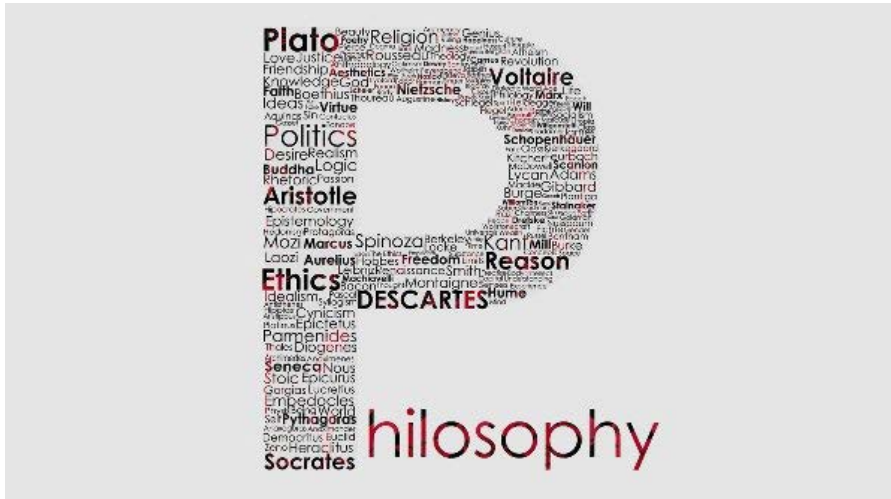
سید محمد مهدی میرباقری



میزگرد

هم اندیشی فلسفی (۳):

هوش همان خرد ایزاری است / تفاوت عقل پراگماتیستی با عقلانیت ارسطویی



به نظر من برای درک تفاوتها باید نگاه تاریخی داشته باشیم و به چگونگی به کارگیری واژه‌ها از منظر فلسفی دقت کنیم.

اجازه بدهید یک پراگماتیزم باز کنیم؛ هر مفهوم در مرحله آغازین ساخته شدن، خود معنا و خود فرهنگ است. یعنی هر کلمه برای کاربرد معینی ساخته می‌شود. به کارگیری و تکرار این کلمات تبدیل به عادت می‌شود. این تکرار عادت‌وار به حدی می‌رسد که تبدیل به لفظ می‌شود. مثلا وقتی ما با هم سلام و علیک می‌کنیم براساس عادت می‌پرسم: سلام حال شما خوبه؟ چه خبر؟ خوبی؟ در صورتی که «حال شما خوبه؟» با واژه «خوبی؟» تفاوتی ندارد.

اینها در این مرحله از کاربرد فقط لفظ اند و برای ما معنایی ندارند. برای شمای مخاطب هم معنایی ندارد مگر اینکه درباره هر یک از آنها فکر کنیم. فلاسفه در طول تاریخ به این واژه‌ها فکر می‌کنند و به برخی از آنها معنای جدید می‌دهند. چرا؟ برای بیرون رفتن از روزمرگی؛ جلوگیری از فروکاستن واژه‌ها به الفاظ بی‌معنا. در باب تفاوت عقل و خرد همین فرآیند در کتاب کانت طی می‌شود. بگذارید کمی عقب‌تر بازگردم و خرد را منهای تمایزی که از عقل، و فهم دارم در تاریخ فلسفه بررسی کنیم.

به نظر من پیش از بررسی تفاوت عقل و خرد برویم سراغ به کار بردنگان توانمند این اصطلاحات در تاریخ فلسفه، پیش از همه ارسطو بود به باور او فرآیند اندیشیدن و خردمندی به محصولی می‌رسد به نام «دانش» و این دانش چند نوع مختلف دارد سه نوع اساسی اندیشیدن یعنی قیاسی، استقرایی و دیالکتیکی است. مهمترین نوع اندیشیدن به دانشی می‌انجامد که خود دارای سه نوع ویژگی است (۱: جهان شمول است، Universal) لازم است (۲: قطعی certain) پس اگر به گونه ای اندیشیدیم که دانش نهایی دارای این سه ویژگی باشد از نظر ارسطو بهترین شیوه اندیشیدن را طی کرده ایم.

قائدی: این فرآیند اندیشه ورزی را می‌توان به «استدلال» هم تعمیم داد دلیل آوری هم باید این شروط را داشته باشد. به زعم من روی این نکته باید بیشتر تامل کرد دانش معلوماتی که بر ما افزوده یا اصطلاحا از آن

آزادی در پرتو خرد معنا می‌یابد، لازم است از چپستی خرد سخن بگویم. در رشته من، علم اطلاعات و دانش‌شناسی، خرد، کاربست دانش برای حل مساله‌ها به بهترین شکل و کمترین هزینه‌هاست. خرد در نهایت و اوج لطیفی تعریف می‌شود که یک سوی آن به ترتیب، داده، اطلاعات و دانش است و خرد محصول این سه مولفه است. محصولی این سه که در عمل و برای حل مسائل متجلی می‌گردد. بنابراین، آدم خردمند ابتدا برخوردار از دانش و اطلاعات است، اما این برخورداری همراه با توانمندی ویژه‌ای است که به او امکان استفاده بهینه از دانش و اطلاعات را می‌دهد. بنابراین، در این تعریف انسان خردمند هم دانشمند است و هم مطلع. البته منظورم در اینجا از «دانشمند» معنای معمول آن نیست، بلکه مرادم انسان برخوردار از دانش مرتبط با موضوع و مطلع از منابع اطلاعاتی موجود است. اما این‌ها همه شرایط لازمند، ولی کافی نیستند.

خردمندی چیزی فراتر از دانش و اطلاعات است. بنابراین، می‌توان گفت که وجه کاربردی خرد، آن را از عقلانیت متمایز می‌کند. اگر از منظر ادبیات به این دو اصطلاح نگاه کنیم نیز مفید است. مثلا فردوسی و خیام که یکی از پرچمداران خردورزی تاریخ ما هستند و بیش از همه در باب خرد صحبت کرده‌اند نیز بر این نکته تاکید دارند. فردوسی که می‌گوید: «خرد بهتر از هر چه ایزد بداد / ستایش خرد را به از راه داد؛ خرد رهنما و خرد رهگشا / خرد دست گیرد به هر دو سرا». همانطور که می‌بینید فردوسی حکیم نیز به دستیار و دستگیر بودن خرد اشاره می‌کند. که نشان از جایگاه والایی است که برای خرد قائل است و می‌توان دید که تاکید بر جنبه کاربردی خرد است.

ضرغامی: واژه‌های مهمی تا این لحظه مورد بحث قرار گرفته‌اند. همانگونه که آقای منصوریان گفت برخی از آنها در قلمرو علم اطلاعات و دانش‌شناسی کاربرد ویژه‌ای دارند و در تاریخ فلسفه، کاربردی دیگر. کانت با دقتی ویژه در مورد تفاوت بین خرد و عقل کار کرده است. و برای فرآیند اندیشیدن سه مرحله قائل شده است: یک فهم، دو عقل، سه خرد؛ و عنوان کتاب خود را نقد خرد ناب می‌گذارد. کتاب دیگر او نقد خرد عملی است

دیدگاه دویی شرط عقلانیت و خردمندی را در آزادی عقل معنا کرده است. لذا بر این اساس عقل پراگماتیستی با عقلانیت ارسطویی و افلاطونی تفاوت دارد.

سلسله نشست های حلقه هم اندیشی با حضور یحیی قاندي و سعید ضرغامی، دانشیاران گروه فلسفه تعلیم و تربیت و یزدان منصوریان، دانشیار گروه علم اطلاعات و دانش‌شناسی دانشگاه خوارزمی با موضوع «فلسفه ورزی» چندی است برگزار می‌شود که اولین و دومین نشست از این سلسله نشست ها با تیتراژ «فلسفه ورزی چیست؟ / گام های استخراج مولفه های فلسفه ورزی» و «چگونه فلسفه ورزی کنیم؟ / جایگاه شادی و غم در فلسفه ورزی» در خبرگزاری مهر منتشر شد. متنی که در ادامه می‌خوانید بخش سوم این هم اندیشی با موضوع چگونگی فلسفه ورزیدن است. خبرگزاری مهر بنا دارد، این سلسله هم اندیشی ها را برای علاقمندان به مباحث فلسفی و تربیتی امروز ایران منتشر کند؛

در حلقه هم اندیشی فلسفی دانشگاه خوارزمی بر آن شدیم تا فلسفه ورزی را به عنوان رویکردی مورد نیاز برای جامعه امروز ایران بررسی کنیم پیش از هرچیز به سراغ پیش شرطهای اساسی فلسفه ورزی رفتیم از «آزادی» به عنوان شرط نخست سخن به میان آمد و در گام بعدی به سراغ «خردورزی» به عنوان پیش شرط فلسفیدن می‌رویم.

ضرغامی: در جلسه گذشته از آزادی به عنوان شرط اولیه فلسفه ورزی در بستر خردمندی سخن گفتیم. قید خردمندی، یکی از شروط مهم فلسفیدن است.

|| گر موافق باشید خردمندی به عنوان دومین شرط در فلسفه ورزی موضوع گفتگوی سومین نشست حلقه هم اندیشی ما باشد.

قائدی: اگر خردمندی را همچون «حسی» بر مفاهیم کلی در نظر بگیریم می‌توان به تعریف روشنی رسید. مثلا وقتی می‌گوییم آزادی، از چگونگی و حد آزادی برای تعریف استفاده می‌کنیم. این حد کنترل کننده در پاسخ به اولین سئوالات از چپستی مفهومی مانند آزادی به کار گرفته می‌شود. برای تشخیص حدود آزادی در قانون اخلاقی، تنها معیار، خردمندی است. به بیانی دیگر خردمندی معیار تحدید مفاهیم کلی مانند آزادی یا قوانین اخلاقی در زندگی بشر است.

منصوریان: به نظر من در گام نخست باید بین دو چیز تفاوت قائل شویم: عقلانیت (Rationality) و خرد (Wisdom).

قائدی: به نکته مهمی اشاره کردید. در ابتدا باید به این مساله بپردازیم که آیا عقلانیت فعلی عقل است؟ آیا چنین تفکیکی موضوعیت دارد؟ مراد من از عقلانیت، فرآیندی است که ما به کمک استدلال های منطقی و عقلانی، صدق و کذب تصمیمات و امور را روشن می‌کنیم. به بیانی، مراد من از خردورزی، به کارگیری استدلال عقلانی است.

منصوریان: همچنان تکرار و تاکید می‌کنم بین عقلانیت و خرد باید تفکیک قائل شویم. هر چند این تفاوت مرز باریک و ظریفی است و چه بسا دو روی یک سکه باشند. اما هم در فارسی و هم انگلیسی کلمات متفاوتی برای این دو به کار می‌رود و می‌تواند مبنای بحث ما باشد. همانطور که در جلسه پیش به این نقطه رسیدیم که



ماشده است نیست، نزد افلاطون مفهوم دانش عمیق تر است، او از دانش ها با ویژگی ها و مفاهیم کلی سخن می گوید، فرایندی که با روندی دیالکتیکی با طرح یک پرسش و آشکار کردن نقاط ضعف آن به کمک مخاطب و دوباره طرح پرسش بعدی به عنوان فرایند فلسفه ورزی و دانش ورزی همراه است.

این فرایند ما را از ادراک جزئی یک امر به سمت درک کلی و شامل تر یک مفهوم پیش میبرد، در انتهای گفتگوی سقراطی نتیجه قطعی شکل نمی گیرد بلکه فرایندی است منجر به ادراک کلی. اما اشاره بر پیش فرض این تعریف هم مهم است افلاطون و ارسطو قائل به دانش کلی و مطلق هستند که از پیش موجود است هرچند بشر نتواند بدان دست یابد و مسیر رفتن به سوی روشنی در تمثیل غار اشاره به خردمندی دارد. خردمندی مسیری است برای آگاهی، روشن شدن ظلمت و نادانی است.

حال باید اشاره آقای منصوریان در خصوص کاربرد خرد در عمل را هم ضمیمه این تعریف کنیم. مواجهه تحلیلی با اصطلاح خردمندی کمکی زیادی به ما می کند و درک تاریخی آن روشن کننده مسیر است. بیایم جلوتر و به پراگماتیسم دیویی و مفهوم خردمندی دیویی برسیم، از آنجایی که دیویی شرط عقلانیت و خردمندی را در آزادی عقل معنا کرده است، عقل پراگماتیستی با عقلانیت ارسطویی و افلاطونی تفاوت دارد.

منصوریان: البته تعریف خرد مثل همه مفاهیم بنیادی دیگر دشوار است و باز هم به فردوسی استناد می کنم: خرد را و جان را که آرد ستود/ وگر من ستایم که یارد شنود؟ بنابراین، به رغم ستایش جایگاه خرد دشواری در تعریف آن را هم بیان میکند. خرد همچون هر عنصر بنیادین دیگر می تواند با عناصر دیگر پیوند یابد. در نتیجه می توانیم آدم خردمند، جامعه خردمند، مدیریت خردمندانه، تصمیم خردمندانه، آموزش عالی خردمندانه و ... را در نظر بگیریم. سیالیت این مفهوم می تواند این ویژگی ممتاز را به آن بدهد. در مجموع به نظرم خرد خورشیدی درخشان است که باید در پرتو آن می توان در مسیر فلسفه ورزی گام نهاد. خرد مسیر فلسفه ورزی را روشن می کند.

قائدی: با این رویکرد آیا می توانیم با کمی فروکاهش بگوییم خرد هم مانند عقل ورزی در جریان فرایند ورزیدگی می تواند خردورزی را بسازد و به جای عقل بنشیند؟ عقل و خرد را دو واژه قابل جایگزینی به جای هم بدانیم؟ خردورزی را عملی اطلاق کنیم که برای به

کارگیری عقل استفاده می شود؟

ضرغامی: به نظر من اینجا نیازی نداریم، عقل کلمه ای عربی و خرد فارسی است در ادبیات ما فردوسی از خرد استفاده می کند نه عقل، می توانیم از واژه های دیگر مثل خرد عملی، خرد نظری و حتی هوش بهره ببریم. در مثال دیویی به واقع عنوان دقیق هوش است نه خرد، از دیدگاه جان دیویی تنها آزادی، آزادی هوش the only freedom is freedom of intelligence

این اصل اساسی منجر به خرد پراگماتیستی می شود که هوش عنوان دقیقتری برای است

هوش همان خرد ابزاری است، خرد را می توان به چند معنا به کار برد، خرد ابزاری از جمله یکی از این معناست که ارسطو هم به کار برده. با آقای قائدی موافقم که جریان خردورزی همان جریان استدلال است اما چون شیوه های گوناگون استدلال داریم. می توان مدعی شد خردورزی هم دارای شیوه های مختلفی است، ارسطو دانش را به سه بخش (نظری، عملی، ابداعی) تقسیم می کند و بخش سوم که دانش ابداعی است بسیار نزدیک است به مفهوم کاربرد دانش و تکنولوژی یا دانش عملی نیز تا حدی که به اخلاق باز می گردند که شیوه استدلال خاص خود را دارد، و نوع اولیا همان حکمت نظری محصول شکل ناب خردورزی است.

نکته دیگر اینکه افلاطون وقتی از فرا روندگی و رفتن از ظلمت به سمت نور به عنوان خردورزی تعبیر میکند از بازگشت هم در تمثیل خود سخن به میان می آورد این رفتن به سمت نور در بیرون از غار و بازگشت به درون این رفت و بازگشت به تعبیر برخی همان قیاس و استقراء است، به طور خلاصه خرد دارای انواعی است مثل خرد ابزاری؛ نوع برجسته آن خرد پراگماتیستی است با معیار «عمل» و «سودمندی». هر آنچه در عمل سودمند باشد خردمندانه است.

قائدی: برای این سودمندی تقلیل یافته به منفعت طلبی، برای تمیز حدود و تصور آن، باید دقت شود دیویی که مبنای نظری پراگماتیسم را پی ریزی میکند در مدرسه شیکاگو این مبانی را وارد حیطه عمل میکند و یک ملاک برای سودمندی تعریف میکند هر کنشی که منجر به پیامد سودمند قابل ارزیابی شود، نتایج قابل ارزیابی معیار سودمندی عملی برای اوست.

ممکن است سال ها برای ساخت جامعه، الگوی مطلوبی را طراحی کنیم اما نتوانیم هرگز آن را به قامت عمل در آوریم. پس ادعاها و ایدئالهای نظری خردمندانه باید قابلیت

عملی شدن و ارزیابی داشته باشند. مثلاً نظریه ای درباره خوشبختی آدمها داده شود این نظریه تا مادامی که این نظریه نتواند روی موضوع خود بنشیند قابلیت اتکایی ندارد. البته مبانی نظری به کل رد نمی شوند اما برای استقرار یافتنشان باید چاره ای بیندیشیم.

|| آیا فلسفه ورزی می تواند ضامنی اجرایی برای استقرار عملی ایده های نظری باشد؟

منصوریان: با قائدی و تعریفشان از خرد عملی موافقم با این توضیح که خرد باید با ماهیتی بافت مدار (Contextual) و ناظر به اینجا و اکنون داشته باشد، تا منجر به نتیجه قابل ارزیابی شود. در این گفتگوهای فلسفه ورزانه به نظرم بیشتر تاکید ما بر خرد عملی و خردورزی در این حوزه است.

ضرغامی: نکته ای که به نظرم می رسد باید ذکر شود این است که پراگماتیسم مقابل ایدئالیسم نیست، نکته ای که درباره «صدق» در پراگماتیسم گفتیم: آنچه خردمندانه است که به کار آید و عملاً سودمند باشد در مقابل ایدئالیسم نیست بلکه نظریه مطابقت correspondence theory در برابر نظریه انسجام Coherence theoris است بگذارید با طرح یک مثال تاریخی نشان دهم نگاه یک پراگماتیسم در مواجهه با جهان و شناخت آن چه تفاوت هایی با نگاه دیگران مثلاً افلاطون دارد. ویلیام جیمز پرسشی را طرح میکند: آیا باید به خدا باور داشت و پاسخ می می دهد آری.

پرسش بعدی این است که چرا باید ایمان داشت؟ برای پاسخ به این سوال طرفدار برخی بینش های غیرپراگماتیستی خواهد گفت باور به وجود خدا زمانی معنا دارد که خدا وجود داشته باشد، و دلایل اثبات وجود خدا را طرح میکنند اما پاسخ ویلیام جیمز از منظر پراگماتیسم اینگونه نیست، ویلیام جیمز می گوید: خداوند وجود دارد و من به او باور دارم چون مشکلی از مشکلات من را حل کرده زیرا در جوانی قصد خودکشی داشتم و تنها دلیل امتناع از این امر باور به وجود خدا بود باور به وجود خداوند همواره راه گشاست به همین دلیل مثالی از زندگی خودش را میزند که ایمان به خدا و مسیح باعث شده خودکشی نکند.

این دو پاسخ به یک پرسش از دو منظر مختلف با هم تفاوت بنیادی دارد. کدام فلسفی است؟ هر دو. دیویی هم برداشتی ابزارگرایانه instrumental از خردمندی دارد. به طور خلاصه می خواهم اعلام مخالفت کنم از فروکاهیدن فلسفه و فلسفیدن به یک بینش مانند

مرحله بعد بحث بر سر چپستی مجازات است، در این بخش دیگر ابزارگرایی و نتیجه محوری مطرح نیست و وارد آن سوی طیف میشوند و تحلیل های نظری آغاز میشود. پس فروگاستن فرآیند خردورزانه فلسفه ورزی به یک تکنیک مثل ابزارگرایی درست نیست. هدف نگاه داشتن پای خردورزی بر زمین است و این امر نیازمند کندوکاو بیشتر است. این پرسشها مدام در حال پرسیدن در محفل های مختلف فلسفی است.

منصوریان: تصمیم نهایی و قطعی بر اینکه کدام سر طیف یا ترکیب کدام پارادایم ها کارآمد است و باید انتخاب شود تقریباً ممکن نیست. زیرا معمولاً پاسخ های مختلفی برای هر پرسش وجود دارد.

قائدی: مخالفت با افلاطون که فلسفه را محصور در آکادمی کرد به همین دلیل است، ادعا این است که فلسفه ورزی از هر منظر و نحله و مکتب فکری ممکن است برای همه، آگزیستانس ها، تحلیلی ها و پراگماتیست ها و ...

ضرغامی: خردمندی ناظر به انتخاب خاستگاه است. با خاستگاه های مختلف فلسفیدن معنای مختلف دارد. از طرف دیگر اجازه بدهید این ایده را که در گذشته فلسفیدن نظری بوده و امروزه پراگماتیک شده را به چالش بکشیم، پرسشهای فلسفی در تمام طول تاریخ فلسفه از دل زندگی روزمره افراد برون جسته است، تصمیم سقراط برای فرار نکردن و تن به نوشیدن شوکران دادن دقیقاً مبتنی بر فلسفه او درباره زندگانی روزمره در آن زمان است. اما این فلسفه *instrumental* ابزارمندی و سودمندی محور نیست؛ یک ابزارگرا به سقراط می گوید به شرایط بنگر، ابزارگرا برای سقراط استدلال خواهد کرد که حتی فرار تو در این شرایط بیشتر به نفع خودت، جامعه و فلسفه می تواند باشد، اما سقراط که به تعبیری به حقیقت مستقل از انسان باور دارد، چنین استدلال ابزاری را نمی پذیرد. خلاصه چه در فرآیند فلسفه ورزی و چه در مصادیق یک نگرش *instrumental* امور را نسبی می بیند ولی نگاه مطلق گرا و تکلیف گرا اینگونه نیست و تفاوت بنیادی دارد.

این نگرش ابزار گرا به نوعی دیگر بین سوفیست ها هم بوده البته متفاوت از دیویی. امروز هم بینش های پسا ساختگرا ابزارگرا تر هستند اما نیتشان با سوفیست ها متفاوت است چون به جای سود شخصی دغدغه عدالت یا

اجماع دموکراتیک.

قائدی: بله فرآیند خردورزانه گفتگو از همه ی تکنیک ها مانند قیاس بهره می برد اما در نهایت با گفتگوی جمعی به نتیجه کارا برای زندگی افراد می رسد. خردجمعی و دموکراتیک کل روال خردورزی را نمی سازد. از روش های تحلیلی و قیاس و ... استفاده میشود. ما برای کاربرد نیازمند «حد زدن» هستیم. این دموکراسی در گفتگو قرار نیست دستاویز جهالت باشد و به تعبیر دیویی دموکراسی محصول تربیت دموکراتیک مدنظر است.

ضرغامی: در مثال مربوط به ایمان از دو پاسخ کاملاً متفاوت سخن گفتیم. دیویی از ویلیام جیمز دفاع میکند در حالی که بینش های دیگری هم مطرح است که دیویی نماینده آن ها نیست.

|| خردمندی به عنوان پیش شرط فلسفه ورزی معطوف به چیست؟

منصوریان: مبتنی بر صحبت هایی که تا حالا شد باید به زاویه و قلمرویی که از آن به این پرسش می نگریم توجه کنیم؛ مثلاً ارسطویی یا ویلیام جیمزی یا ... هر تصمیم دیگری که می گیریم کاملاً وابسته به منظری است که از آن به پرسش نگاه می کنیم.

قائدی: معتمد تا جایی که در فلسفه ورزی به ارزیابی ایده ها، آرا و عقاید مطرح شده می پردازیم لاجرم در سوبه ابزارگرایی طیف هستیم.

ضرغامی: مخالفم، همه این بینش ها چه ابزارگرایان چه مطلق انگاران در حال فلسفیدن هستند.

قائدی: بگذارید از مثال کتاب هری استوتلمیر ماتیو لیبمن که در این مورد هست استفاده کنم، کودکی دوچرخه ای دزدیده است و کودکان جمع میشوند هر کدام درباره این اتفاق و مجازات آن صحبت کنند. ابتدا درباره اینکه چرا دزدی غلط است صحبت میشود. برخی معتقدند دزد باید مجازات شود برای عمل انجام داده. دسته ای می پرسند اگر مجازات شود از کجا می توان مطمئن بود دیگر دزدی نکند؟ گفتگو از عملی که انجام شده و نتایج آن به سمت پیش بینی احتمال وقوع و کارکرد مجازات در آینده می رود.

ابزار گرایی و پراگماتیسم حتی در برنامه هایی مانند فلسفه برای کودکان. و حتماً باید قید وجود این نگاه فروگاهی از فلسفه را قید کنیم. آن سوی طیف نگاه مطلق گرای ارسطوست.

از سوی دیگر سوالات متافیزیکی پاسخ های قطعی ندارند و همواره زود آشکار شده که هر پاسخ قطعی و مطلق ما را به جبرگرایی و دترمینیسم میکشاند. بدین ترتیب گاه پیشنهاد شده که باید به دنبال شکل سومی بین این ابزارگرایی و مطلق گرایی دو سوی طیف باشیم. برای نمونه یاسپرس در کتاب خرد و هستی با پیوند خرد همچون یکی از دو بعد لازم وجود آدمی آن را به بعد دیگر یعنی هستی پیوند داده و تعادل بین این دو را وضعیت مطلوب زندگی انسان می داند.

قائدی: اجازه بدهید یک نکته را روشن کنم؛ با جمع بندی منصوریان که خرد و عقل را منک از هم می داند مخالفم. از زمان انجام رساله ی تا امروز به این نکته اندیشیده ام و از سویی با دیوار کشیدن بین خرد نظری و خرد عملی مخالفم. با کلابدن دیدگاه های فلاسفه تحلیلی به ویژه از فروگاستن فلسفه به پراگماتیسم در برنامه هایی مثل فلسفه برای کودکان اجتناب شده است. قرار است پای فلسفه روی زمین باشد، به ویژه در برنامه فلسفه برای کودکان هدف استقرار پای فلسفه ورزی بر زمین و تجارب زیسته کودکان است و لاجرم از تعریف دیویی گذر شده و در آن توقیفی نداریم. (رجوع شود به مقاله دیوید کندی در کتاب فیلسوفان کوچک).

با نگاه طیفی مدنظر آقای ضرغامی موافقم. ورزش های نظری فکری لازم است اما باید به درون زندگی افراد کشیده شود. مثلاً برای تربیت بدنی و ورزش روزانه هم می توان فلسفه ورزی خردمندانانه و پرسشهایی را لحاظ کرد: جایگاه بدن و جسم انسان با روان، جایگاه و چپستی تن. گفتگو و استدلال درباره این مفاهیم اساسی مدنظر است. کسی می تواند ادعا کند تن و روان متحدند، دیگری ادعا کند بدن مستقل است. هر کسی می تواند دلیلی برای رد این ادعا ها بیاورد و این گفتگوها ادامه یابد.

ضرغامی: این فرآیند که شما مثال زدید کاملاً ابزارگرایانه است. سودمندی معیار این پرسش هاست. دیویی از نگرش دموکراتیک برای فرآیند خردورزی بهره میبرد چون حقیقت هر امری منوط به گفتگوی جمعی است و وابسته به نظر جمع و سودمندی است در حالی که برای افلاطون جریان خردمندی با قیاس معنا می یابد نه

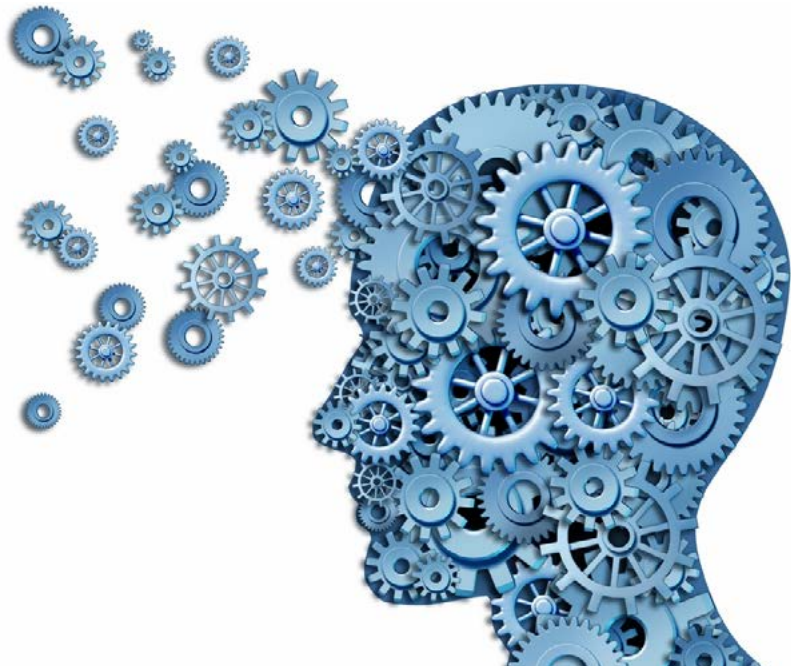


صلح و ... دارند. این بینش های گوناگون وجود داشته اند و فلسفین همه اینهاست. باید پذیریم در فلسفین تلفیق و اختلاط این دیدگاه ها همیشه ممکن نیست و اختلاط لزوماً برای فلسفه خوب نیست. اینکه یک بینش ضعف هایی دارد دلیل نمی شود که آن را با بینش متناقض دیگر جمع کرد چنین چیزی در عمل نیز منجر به مطلقگرایی شده و خطرناک است. در نهایت نمی توان درباره قوی تر بودن حتمی یکی از این گفتمان ها صحبت کرد. ما شکل های از خردورزی داریم نه شکلی یگانه از خردورزی.

قائدی: به زعم من باید یک تجدیدنظری بکنیم

ضرغامی: تعبیر شما از اثرگذاری یک برداشت ابزارگرایانه است این که دغدغه اصلی و بنیادی فیلسوف اثرگذاری بر اجتماع به معنای ویژه ای که مدنظر دارید، یک نگرش instrumental است و فقط یکی از بینشهای فلسفی است و نه کل فلسفه. از طرف دیگر من با به تنهایی اثرگذاری نیست؛ چه بسا هیتلر هم بر تاریخ اثر گذاشته است. ارزش گذاری فلسفین مبتنی بر اثرگذاری صرف اشتباه است ...

قائدی: اگر فلسفه ورزی را شامل دو ساحت بدانیم (یک در سطح اندیشمندان (دو) در سطح عام جامعه شاید بحث من روشن تر شود.



در معنای ابزارگرایی و سودگرایی. بارها تاکید داشته و دارم هرکسی، سقراط یا افلاطون یا هرکسی دیگر که پرسشگری و گفتگو فلسفی داشته، لاجرم فلسفین نموده. افلاطون درخصوص تربیت، سیاست و هر امر لازمی پرسیده و منظم پاسخ هایی طراحی کرده است و این ها فلسفین است اما نگاه افلاطون به اتوپیاست برای خردورزی. این نگاه با خردورزی مردم در کف جامعه فاصله بسیاری ندارد. تفاوتی است بین اینکه ما در مورد چیزها و نمودشان فلسفه ورزی کنیم یا اینکه نتایج فلسفه ورزی مان در دل جامعه جاری و ساری شود. از افلاطون تا یاسپرس این اتفاق رخ نداده است.

ضرغامی: من با شما مخالفم اتوپیا یک جامعه مطلوب و ارمانی است که باید محقق شود. الزاما مباحث نظری در برابر مباحث عملی قرار نمیگیرد. تک تک دغدغه های افلاطون در حوزه تربیت، حکومت، عدالت در جامعه آتن آن زمان جاری بوده است. و اما یاسپرس، روی نمونه خوبی دست گذاشتید؛ او دقیقاً بر مبنای اندیشه ها و فلسفه زندگی اش زیسته. او طرفدار اصل صداقت بود و مبتنی بر همین اصل که انسان باید خود باشد در آلمان نازی از دانشگاه اخراج شد و اثرگذاری بسیاری بر جامعه داشته است.

قائدی: اندیشه های یک فیلسوف تا چه اندازه توسط مردم عادی فهم میشود و پیش میرود؟ تا چه اندازه در فضای آکادمیک؟ من موافقم یاسپرس زندگی اش مبتنی بر فلسفه ورزی اش بوده است اما آیا از فضای زندگی او و اتمسفر آکادمی خارج شد؟ چقدر بر مردم و زیست اجتماعی عام موثر بوده؟

سنین پایین و بین همه ی اقشار پرسیده می شود، اما پاسخ ها با هم متفاوت است. پرسش از اینکه جهان چیست و مانند آن را را خیلی ها پرسیده اند، اما نکته اینجاست که برخی از پرسشها را کودکان نمی توانند بپرسند. به طور کل پرسش از چیست نزد کودکان رایج است و نه پرسش از چیستی. پرسش از ذات و کنه و چیستی عموماً توسط کودکان مطرح نمی شود. اما فیلسوف از ذات میپرسد و از چیستی.

قائدی: با ضرغامی مخالفم، کودکان همان پرسشهای فلسفی در حوزه اخلاق، معرفت شناسی و ... می پرسند که فلاسفه بزرگ مثل افلاطون پرسیده اند. به این ادعا که کودکان سوالاتی فیلسوفانه می پرسند در فصل پنج کتاب بررسی مبنای نظری فلسفه برای کودکان پاسخ داده شده است، ما از جایگاه یک بزرگسال آشنا با فلسفه کودکان را داوری میکنیم، تجربه های محدود نشانه عدم توانایی در فهم ذات و ماهیت فلسفی نیست. این ادعا که فلسفه ورزی عامه و حتی کودکان را در بر میگیرد ادعای عمیقی است.

ضرغامی: می پذیریم که بخشی از پرسشهای بنیادی از سوی کودکان نیز پرسیده می شود اما نه همه. فلسفه هم مانند فیزیک سخت است و بخش های دشوار فلسفه نیز فلسفه است نمی توان برای خوشایند عموم مردم فلسفه را به مباحث ساده تر و آسان تر آن فرو کاست. بخشهایی از فلسفه دشوار و پیچیده است ...

قائدی: مقایسه شما صفر تا صد است. کودک هم در ابتدای راه سوالات خیلی پیچیده را نمی پرسد راهی که یک فیلسوف بزرگسال در انتهای مسیر فلسفه ورزی بدان رسیده، نیست.

ضرغامی: به هر روی اینکه در گذشته فیلسوفان صرفاً به مبنای نظری پرداخته اند و جریان غالب فلسفین چنان بوده از بستر جامعه را رد میکنم جریان غالب در طول تاریخ فلسفه، فلسفین بوده و هست. تمایز نظری و عملی در فلسفین و خردورزی یک اشتباه اساسی است که ضرورتی هم ندارد. اینکه فلسفه ای اثر می کند یا نه به عوامل گوناگونی بستگی دارد، جامعه ای پذیرای برخی فلسفه ها هست جامعه ای نیست، اینکه فیلسوف باید دغدغه و تعهد و مسئولیت در قبال خود و دیگری و جهان داشته باشد که در آن بحثی نیست. به نظرم تنوع در باب خردورزی باید باز بماند و به یک یا دو پارادایم خاص فلسفی تقلیل نیابد.

منصوریان: برای جمع بندی این گفتگو و نتیجه گیری برای مخاطبان ارجمند خوب است این مساله را روشن کنیم که ما درصدد تجویز هیچ نسخه ای نیستیم بلکه در حال تمرین گفتگو هستیم. گفتگو به مثابه روشی برای نگرستن به جهان از زاویه ها و جنبه های مختلف. بنابراین، قصد تبلیغ یا توصیه هیچ رویکرد مشخصی را در این بحث نداریم و بیشتر می کوشیم ابعاد موضوع را تبیین کنیم.

قائدی: تا مادامی که این تضاد آرا طرح نشود، قواعد، اصول و پیش فرض ها به هم نخواهد ریخت تا بدانیم داشته های فکری ما چی هست و چی نیست. وقتی ادعایی طرح می شود که کودکان ذاتاً فیلسوفند و فلسفه ورزی می تواند برای عوام کارایی داشته باشد تا این چنین داشته های ذهنی خود را طرح نکنیم نمی توانیم این ادعا را ورز دهیم یا رد کنیم. گاهی اوقات بحث سر واژه هاست چون اساساً تفکیک فلسفه ها و رویکرد نظری و عملی را قبول ندارم. باید مشخص کنیم اساس فلسفه ورزی پرسش است یا پاسخ است یا هر دو؟

ضرغامی: با مطالعه کتاب «فلسفه برای همه است» و «اینکه بشر» یاسپرس به وضوح می توان به این نکته رسید که این برداشت اشتباه است. حکم کلی شما پذیرفتنی نیست. فیلسوفان تحلیلی، انتقادی و پسا ساختارگراها و بسیاری از فیلسوفان دیگر مخاطبشان عموم مردم و زندگی آنها بوده. شاید در سده های میانه فلسفه به کلام تبدیل شده بود و اثرگذاری با بحث های کلامی بوده اما در سایر سده ها فلسفه ورزی در بطن جامعه بوده. درسته برخی مباحث فلسفی غامض و در سطوح پیچیده شکل میگیره که مثلاً در مباحث فلسفه برای کودکان قابل طرح نیست اما این اشکال بر فلسفه یا فلسفه ورزی در تاریخ نیست.

قائدی: مثال من از سقراط و سنت فلسفه ورزی یا اگزیستانس که امروزه در روان کاوی و مشاوره کاربرد دارد اشاره به جوهی از فلسفه ورزی است که بدون واسطه وارد زندگی مردم شده است. فلسفه همچون آرا فیلسوفان که پس از آکادمی آغاز شد و در قرون وسطی به اوج رسید هنوز آثارش بر جاست حتی در دانشگاه های دنیا امروز هم کم و بیش می توان دید. مرور و تکرار ملال آور آثار فلاسفه مورد نقد ماست. مهمترین پرسشهای بنیادی انسان عام است و فقط در فضای آکادمیک بین فلاسفه نخبه محصور نیست، این برج عاج نشینی مورد نقد است. قرار است بحث آموزش فلسفه ورزی نشویم.

ضرغامی: فلسفه ورزی و خردمندی سطوحی دارد، مقدماتی یا پیشرفته. بسیاری از پرسش های فلسفی در