

مهر مجله اندیشه

**فیلسوفان ایرانی گمان می کنند
اقتصاد ربطی به آنها ندارد
پیوند فاشیسم و لیبرالیسم
گفتاری از یوسف اباذری**

تحولات نقش و کارکرد روحانیت در جامعه
گفتگو با محمد سعید مهدوی کنی

جای نقد انکار می کنیم
گفتگو با قاسم پور حسن

شیعه شناسی در اسرائیل
گفتگو با سید جواد میری

جریان شناسی فکری کشور مصر
گفتگو با حجت الاسلام زمانی

غیب و شهود در حادثه عاشورا
گفتاری از حسین کچویان

همراه با پرونده ای درباره تحول در حوزه علمیه

فهرست مطالب

- ۴ غیب و شهود در حادثه عاشورا/ گفتاری از حسین کچویان
- ۵ فیک بیش از اندازه روش محور است/ نگاهی به نقدهای وارد به برنامه فلسفه برای کودکان
- ۸ گزارش نشست «آسیب شناسی نظریه های علم دینی و اسلامی سازی معرفت»
- ۱۰ مباحث تاریخی در قرآن چگونه انعکاس یافته است؟/ گفتاری از محسن الویری
- ۱۳ فیلسوفان ایرانی گمان می کنند اقتصاد ربطی به آنها ندارد/ گفتاری از یوسف اباذری
- ۱۸ محققین بهائی در شیعه شناسی/ گفتگو با سیدجواد مبری
- ۲۳ تحول حوزه های علمیه بدون نظریه میسر نیست/ گفتگو با حجت الاسلام رضا غلامی
- ۲۴ تحول در حوزه یک اضطراب است/ گفتگو با حجت الاسلام وظیفه عالی
- ۲۷ حسین (ع) وجدان تمامی ادیان است/ گفتگو با آنتوان بارا، محقق و نویسنده مسیحی
- ۳۱ تحول حوزه علمیه باید گفتمان عمومی شود/ گفتگو با حجت الاسلام هلالیان
- ۳۳ تحولات نقش و کارکرد روحانیت در جامعه/ گفتگوی تفصیلی با حجت الاسلام مهدوی کنی
- ۳۷ تأثیرات فرهنگ ایرانی اسلامی بر شبه قاره/ گفتگو با رایزن فرهنگی ایران در هند
- ۴۰ معرفی عاشورا به مردم دنیا نیازی به سانسور ندارد/ گفتگو با عبدالرضا هلالی
- ۴۱ مصر در جهان اسلام نقش مدیریت علمی دارد/ گفتگو با معاون بین الملل حوزه علمیه
- ۴۳ نقد نیرومندی بر اندیشه های فلسفی نداریم/ گفتگو با قاسم پور حسن
- ۴۵ هیچ آئینی به اندازه اسلام به کرامت انسانی توجه نکرده است/ گفتگو با حجت الاسلام دلیر



گزارش
۳



گفتگو
۱۷



یادداشت
۴۶



معرفی کتاب
۶۳

- ۴۷ قیاس ناپذیری پارادایم های علمی؛ ساختار انقلاب علمی از منظر کوهن/ محمدمهدی دزفولی
- ۴۸ قیاس عزا و کارناوال قانع کننده نیست/ علیرضا سمیعی
- ۴۹ مرزها و محدودیت های آزادی بیان در جامعه اسلامی/ احمدرضا دردشتی
- ۵۱ امام حسین (ع) در اندیشه سلفی/ مقاله ای از شیخ جلال المعاش
- ۵۵ جنبه آیینی تشیع بیشتر شده است/ یحیی یثربی
- ۵۶ ایران قابل زرتشتی شدن نیست/ مرتضی آقا محمدی
- ۵۷ نقدی بر مواجهه سندشناسانه با تفکر فلسفی/ سیدمهدی ناظمی قره باغ
- ۵۹ جریان شناسی فکری یا گریز از تفکر؟!/ مهدی فاطمی
- ۶۰ تجربه مدارس خصوصی در اروپا و آمریکا/ رضا نساجی
- ۶۲ آیا میتوان مدرنیته را با اسلام سازگار کرد؟/ داود مهدوی زادگان

- ۶۴ تقیه در اندیشه سیاسی شیعه
- ۶۴ نظریه اعتباریات و نظریه اجتماعی
- ۶۵ عقل و استدلال و عقلائییت؛ تأملات فلسفی سعیدزیا کاکام
- ۶۵ بحران تمدنی ایران معاصر



شناسنامه مجله

مدیر مسئول: علی عسگری

شورای سردبیری: سید امیر حسن دهقانی، سعید صدرائیان، 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 نجفات الهی، کوچه بیمه، پلاک ۱۸

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



گزارش

کچویان

حادثه عاشورا امکان تفسیر دنیایی ندارد/ غیب و شهود در حادثه عاشورا



مراسم شب چهاردهم عزاداری حسینیه هنر با شعرخوانی مبین اردستانی، روایتگری جانباز سرافراز رضا سلمانی و سخنرانی دکتر حسین کچویان مهرماه برگزار شد. کچویان در این مراسم در خصوص موضوع «غیب و شهود و تفسیرهای عاشورایی» سخنرانی کرد. فیلم این سخنرانی را می‌توانید از اینجا مشاهده کنید.

وی گفت: حادثه عاشورا حادثه عظیم، نادر و بی نظیری است که از همان لحظه وقوعش تبدیل به یک منبع جوشانی شد که تاریخ بشر را تغذیه می‌کند. حادثه عاشورا در جهان عین و در نسیتی که با تمامی جنبش‌ها و تحولات جهان بعد از خودش داشت، به نوعی با همه رخدادهای جهان اسلام ارتباط برقرار کرد. در ایران و حوالی آن آل بویه، در مصر و حوالی آن فاطمیون و در شامات هم حمدانیان ظهور کردند و به قدرت رسیدند. از ۱۵۰ سال پیش تا همین دوران اخیر هم این تأثیرات به چشم می‌آید، حتی در دوران مشروطه که به آن کمتر پرداخته شده هم این حادثه نقش پررنگی داشته است. به بیانی این حادثه تاریخ ما را شکل داد به طوری که بتوانیم در پرتو این ظهور و بروز مناسک مربوط به عاشورا را درک کنیم.

کچویان افزود: در جهان معنوی از حیث آفرینش‌هایی که حول حادثه عاشورا شکل گرفته است، این حادثه منبع الهام برای حوزه‌های مختلف هنر، ادبیات، سینما و تئاتر بوده است و خلق آفرینش‌هایی هم در این حوزه داشته ایم. در تمام این منابعی که آفرینش‌های معنوی داشته ایم پیوند وثیقی در بیان این حادثه وجود دارد و آن هم اینکه حادثه عاشورا یک حادثه از جلوه غیب بوده است. در واقع قریب به اتفاقات این آفرینش‌ها بر سر این موضوع متفق القول هستند که حادثه عاشورا یک حادثه الهی ساخته است و انسان ساخته نیست و همه جوانب آن ملهم از آسمان بوده است.

این استاد دانشگاه در ادامه در خصوص تحریف در مسئله عاشورا توضیح داد: شروع انحراف و تحریف در موضوع عاشورا به کتاب روضه الشهدا کاشفی و پس از آن به کتاب لولؤ مرجان محدث نوری برمی‌گردد. امروز هم هنوز وقتی محرم شروع می‌شود به جنبه‌های منفی آن می‌پردازیم و درباره مناقشات معنایی و محتوایی آن بحث می‌کنیم که البته اتفاق بدی هم نیست.

این استاد جامعه‌شناسی در ادامه به مناقشات موجود درباره حادثه عاشورا پرداخت و گفت: دو دسته مناقشه در خصوص این حادثه وجود دارد؛ دسته اول مناقشاتی است که در گفتمان سنت مطرح می‌شود مبنی بر اینکه کار حضرت درست نبود و ایشان نباید می‌رفت این دسته از افراد در اقدام امام حسین (ع) تشکیک کردند. اما دسته دوم مناقشات مربوط به دوران مدرن است. این نوع از مناقشات اساساً با ورود منطق مدرن شکل گرفت.

کچویان ادامه داد: حتی در دوران مشروطه هم این نوع مناقشات توسط برخی از روشنفکران مطرح شد و در همین مباحث از اصلاح دینی هم صحبت شد. مشهورترین اظهار نظرها هم مربوط به سنگلجی، کسروی و در منورالفکرها منتسب به کرمانی، آخوندزاده و طالبوف است. با این وجود بر اساس احادیث و روایات موجود ما نفس وجود حادثه را نمی‌توانیم نفی کنیم به

عبارتی در وجه عینی بودن حادثه شکی نیست اما درباره اینکه این رخداد یک رخداد غیبی است یا شهودی نزاع وجود دارد.

عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی ادامه داد: قیام عاشورا پیچیدگی‌های فراوانی دارد که همین پیچیدگی‌ها مناقشه برانگیز است. مثلاً اینکه خیلی‌ها این سوال را مطرح می‌کنند که با قدرتی که سیدالشهدا داشتند چرا مانع بروز چنین اتفاقاتی نشدند یا مثلاً اینکه حضرت چرا با خانواده و بچه به مصاف چنین جنگی رفتند. در منطق سنت بسیاری از احادیث و روایات بر این مبنا پذیرفته شده که عاشورا یک رخداد غیبی و الهی است ولی از مقطع مشروطه به بعد تفسیرهای این دنیایی بروز و ظهور بیشتری پیدا کرد. به عنوان مثال دکتر شریعتی و صالحی نجف آبادی جزو دسته افرادی هستند که تلاش می‌کنند این حادثه را زمینی و براساس منطقی که علم مدرن مویذ آن است بفهمنند و در این رابطه مناقشه جدی وجود دارد. در تمام این تعبیرها و تفسیرهای دوران مدرن دوتایی غیب و شهود، ماوراء طبیعت و طبیعت، زمینی و آسمانی مطرح است.

عضو هیأت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران گفت: در دوران مدرن انسان تاریخ ساز است و برای ذخیره فکری به حوادثی مثل عاشورا احتیاج دارند و چون از بسیاری از تفاسیر در این حادثه نمی‌تواند توشه بردارد به کلی آن را رد می‌کند. به طور کلی نگاه غالب تاکنون این بوده که رخداد عاشورا از بدو خلقت برایش تدبیر اندیشیده شده و بر همین اساس امام حسین (ع) در یک رویداد از پیش تعیین شده قرار داشته است. در دوران متاخر کمتر کسی است که خیلی علنی وارد این نوع نزاع‌ها چه در جنبه‌های غیبی و چه شهودی بشود. کچویان اضافه کرد: امروز ما با یک دوگانه‌ای مواجهیم که از یک طرف نمی‌توانیم با عقل امروزی خیلی از

اتفاقات این حوادث را بفهمیم از طرف دیگر اگر بخواهیم امروزی و مدرن فکر کنیم باید امر دینی را انکار کنیم. بنده یکسری ادله برای رفع این دوگانگی‌ها دارم که در ادامه عرض می‌کنم.

وی تصریح کرد: خیلی از مدرن‌ها در مقام تعبیر و تفسیر به متون اشراف ندارند. بنده خود تا قبل از اینکه احادیث و روایات را بخوانم فکر می‌کردم خیلی از حرف‌های آنان درست است ولی بعدها که مطالعه کردم دیدم که خیلی از نظرات آنها اشتباه است. بنابراین نمی‌توان به تفاسیر آنها اطمینان کرد. ادله دیگر من اینک با وجود همه تلاش‌هایی که مفسران کردند تا تفسیر دنیایی بنویسند هنوز نتوانستند چنین کاری بکنند چون این حادثه امکان تفسیر دنیایی ندارد. دلیل محکم دیگر هم کثرت منابع روایی در این حوزه است. یعنی ما آن قدر احادیثی ناظر بر حادثه کربلا با تواتر معنایی داریم که به سختی می‌توان وجود نداشتن آن را رد کرد. به عبارتی در منابع معتبر روایی آن قدر مضامین مشابه تکرار شده که نمی‌توان آن را انکار کرد.

این استاد دانشگاه تهران در پایان گفت: فکری که بسته به زمان، معانی دین و قرآن را تفسیر می‌کند توجه ندارد که کسی که این دین را آورده لزوماً به امروز و فردای ما نگاه نمی‌کند و نگاه نکرده است. این حادثه تدبیر شده تا امت رسول الله را تا انتها ببرد. در گذشته خدا می‌گذاشت که ادیان نسخ شوند ولی بعد از خاتم درست است که ما ارتقای وجودی پیدا نمی‌کنیم اما ارتقای وجودی مان به شکل دیگری بسط پیدا می‌کند چون این حادثه محدود به ذهن ما نیست. نکته آخر اینکه دیانت در چارچوب ذهن ما نباید فهم شود ما باید با عمق بیشتری به این حادثه نگاه کنیم، ظرفیت‌های بیشتری برای آن ببینیم و قابلیت‌های بیشتری از آن بگیریم.

نگاهی به نقدهای وارد به برنامه فلسفه برای کودکان؛

فیک بیش از اندازه روش محور است / لیپمن فیلسوف بزرگی نیست



نشست «نگاهی به نقدهای وارد بر برنامه فلسفه برای کودکان در ایران» عصر روز گذشته، شنبه ۱۷ مهرماه با حضور مهنوش هدایتی، سعید ناجی، حسین شیخ رضایی، یحیی قانعی، قاسم پورحسن و روح الله کریمی در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.

بی توجهی پدر و مادرها به فرزندانشان

در ابتدای این نشست، کارگاهی با حضور دانش آموزانی که در کلاس فیک شرکت کردند برگزار و از آنها درباره کیفیت و چگونگی کلاس‌ها پرسیده شد. اغلب این بچه‌ها قضاوت نکردن و بیان واضح و روشن موضوع را جزو مهم‌ترین موضوعاتی مطرح کردند که در فیک یاد گرفتند. در جریان این کارگاه، بچه‌ها از مسئولان و معلمان درخواست حذف نوشتن تکلیف در منزل و حذف کتاب‌های کمک درسی را خواستار شدند.

نکته مهم دیگری که در این کارگاه مطرح شد این بود که اغلب بچه‌ها از کم گذاشتن وقت خانواده‌ها در قبال آنها ناراضی بودند و اعتراض داشتند که پدر و مادرها بیشتر وقتشان صرف کار و مشغولیت با تلفن‌های همراهشان است و کمتر برای بچه‌ها وقت می‌گذارند. پس از برگزاری این کارگاه، پنل مربوط به سخنرانی‌ها برگزار شد.

بی توجهی به موضوع حقیقت و روش

در ابتدای این پنل ابتدا بخشی از نقد‌های قاسم پورحسن، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی که پیش از این مطرح شده بود بیان شد؛ این نقدها عبارتند از اینکه فلسفه برای کودکان در اصول و مبانی زیربنایی، روش‌ها، اهداف، محتوا و ارزشیابی، تلقین‌گر نوع خاصی از اخلاق، جامعه و نظام سیاسی انسان است یا اینکه برخی موضوعات ناسازگاری جدی با مبانی دینی، ارزشی، هنجاری و اخلاقی و مبادی آموزه‌ای ما دارد. پورحسن به عنوان اولین سخنران این مراسم گفت: بنده نمی‌دانستم که قرار است در یک پنل بنده با سایر دوستان تبادل نظر کنم و تصور این بود که قرار است سخنرانی داشته باشم به همین دلیل برای این بخش شش موضوع که باید به آنها در فیک التفات جدی شود آماده کردم و سخنانم خیلی معطوف به حرف‌های دیگر سخنرانان و نقدهایی که پیش از این گفته بود نیست اگر چه حاضریم به آنها پاسخ دهیم.

وی افزود: گادامر در سال ۱۹۶۰ وقتی کتاب «حقیقت و روش» را نوشت پرسش مهمی را مطرح کرد و آن هم اینکه آیا با روش می‌توان به حقیقت رسید یا خیر و خوب پاسخ خیر بود چون ما اساساً نمی‌توانیم با توجه به روش به حقیقت برسیم چرا که اساساً هیچ نسبتی میان انسان با سایر پدیده‌ها وجود ندارد. من فکر می‌کنم در فیک خیلی به موضوع حقیقت و روش توجه نشده است.

پورحسن ادامه داد: مسئله لوگوس محوری، مسئله‌ای است که ممکن است در نگاه اول خیلی مرتبط با فیک نباشد ولی ماچرا از این قرار است که نیچه لوگوس محوری سقراط را نقد می‌کند و این نقد نشان می‌دهد که ما نمی‌توانیم تفکر یا پرورش دادن را به یکرش

تقلیل دهیم.

این استاد فلسفه در ادامه گفت: نکته دیگر اینکه هیچ کدام از ما بدون تاریخ انسانی در یک وضعی قرار نمی‌گیریم یعنی هر کدام ما در هر موقعیتی که باشیم حتماً یک فرایند تاریخی را پشت سر گذاشته ایم، بنابراین گفتگو مبتنی بر یک افقی است که پیش از ما پشت سر گذاشته شده است لذا نباید به انسان مانند سایر امور نگاه کرد؛ انسان یک موجود تاریخ مند و زبان مند است ولی به نظر می‌رسد در فیک به این موضوع توجه نشده و انسان به صورت یک موجود زبان مند دیده نشده است.

استاد دانشگاه علامه طباطبائی ادامه داد: گاهی تلقی مان این است که فقط با نظام دال و مدلول سروکار داریم ولی گاهی تلقی مان این است که فقط با نظام دال‌ها سروکار داریم. تلقی من این است که ما در فیک با نظام دال و مدلول مواجهیم چرا که ما نمی‌توانیم از زبان و تفکر بگوئیم ولی به نظام آن توجه نکنیم.

این استاد فلسفه اضافه کرد: من دیالوگ را امری روش مند نمی‌دانم، بلکه آن را برخلاف لیپمن یک فرایند می‌دانم یعنی وقتی از دیالوگ حرف می‌زنیم از سه نوع رابطه میان من و تو حرف می‌زنیم؛ اول رابطه من که در مقابل دیگری قرار دارد، دوم رابطه‌ای که دیگری در من شکل می‌گیرد اما نگاه تاریخی نداریم و سوم هم اینکه من برآمده از سنت، تاریخ و نظام با دیگری وارد دیالوگ می‌شود. توجه داشته باشید که ما در دیالوگ قصد غلبه کردن بر دیگری و برتری طلبی نداریم به بیان دیگر در دیالوگ ما هم سخنی داریم نه هم‌آوردی. همه این توضیحات را گفتم که به اینجا برسیم دیالوگ به هر حیث شکل نمی‌گیرد و اینکه ما فکر می‌کنیم با حلقه و روش دیالوگ شکل می‌گیرد اشتباه است.

پورحسن گفت: حرف من این نیست که فیک را کنار بگذاریم بلکه تلقی من این است که لیپمن نگاه حداقلی به بنیادهای فلسفی دارد به همین دلیل هم ما نمی‌توانیم پرسش فلسفی مهم داشته باشیم ممکن است تفکر فلسفی داشته باشیم ولی پرسش فلسفی خیر؛

فیک روشی است که به دنبال حقیقت است

نه کشف آن

سخنران بعدی این نشست یحیی قانعی، عضو هیئت علمی دانشگاه خوارزمی بود. وی گفت: به عقیده بنده در عقاید دکتر پورحسن ناهماهنگی جدی وجود دارد. نمی‌شود پست مدرن بود و عقاید پست مدرنی داشت ولی از مایه حرف بزیم که معلوم نیست این «ما» کیست و چیست.

وی افزود: من معتقدم فلسفه برای کودکان یک روش و در عین حال دنبال حقیقت است اما اینکه تا چه اندازه دنبال حقیقت است را نمی‌دانم به بیان دیگر این روش در عین حال که دنبال حقیقت است ولی سراغ کشف حقیقت نمی‌رود به عبارتی در فیک بچه‌ها به نوعی حقایق مقطعی تشویق می‌شوند که ایرادی هم ندارد. نقد دیگر هم به نظرات دکتر پورحسن این است که ما نمی‌توانیم بگوئیم که چون فلسفه برای کودکان یا P4C چون اصطلاح غربی است نباید از آن استفاده کنیم چرا که ما در زندگی روزمره خود با وسایلی چون اتومبیل، رایانه، تلفن همراه و... سروکار داریم که غربی هستند و نمی‌توان گفت چون غربی هستند باید آنها را کنار گذاشت.

قائدی ادامه داد: برخلاف برخی از منتقدان که معتقدند در فیک احساسات و عواطف نادیده گرفته شده است در فیک احساسات، عواطف و هیجانات هم در آن دخیل هستند. در حدود بیست و خورده‌ای سالی که فلسفه برای کودکان مطرح شده همه چیز به اندازه کافی کاویده شده و مورد بررسی قرار گرفته و ما نمی‌توانیم بخشی یا جایی را پیدا کنیم که به آن پرداخته نشده است. به بیان دیگر فیک تلاش کرده ضعف مدل‌های قبلی را نداشته باشد ضمن اینکه بتواند مطالب جدیدی را هم ارائه دهد با این حال ما باید اجازه دهیم پیمان فیک پر شود و بعد درباره آن اظهار نظر کنیم. فیک یک فرایند و گفتگو برای فرایند استوار است.

در دیدگاه پورحسن نوعی ناهماهنگی و تناقض وجود دارد

حسین شیخ رضایی، عضو هیئت علمی موسسه حکمت و فلسفه از دیگر سخنرانان این مراسم بود. وی گفت: فلسفه برای کودکان ماهیت سیاسی دارد البته منظورم از

فراهم می کند تا کودک افق خود را بازبینی کند. کریمی ادامه داد: در یکی از نقدهایی که نسبت به فیک شده بود این گونه آمده بود که آموزگار در فیک نقشی ندارد و بچه ها می توانند درباره هر چیزی حرف بزنند و معلوم نیست تبعات این گفتگوها چه باشد در حالی که اصلا این طور نیست و در فیک معلم نقش پر رنگ، مهم و فعال دارد و کاملا در مباحث مداخله دارد بنابراین این نقد به برنامه فیک وارد نیست.

در انتهای این پنل، پورحسن در پاسخ به نقدهای مطرح شده گفت: اگر چه این پنل، پنل گفتگویی خوبی بود ولی خرسند کننده نبود و به نظرم ما بیشتر به گفتگو در این باب احتیاج داریم ضمن اینکه فکر می کنم هر کدام از ما باید دیگر در باب مفاهیم با یکدیگر فاصله داریم.

وی افزود: من وقتی از گادامر، نیچه یا امثال اینها حرف می زرم مرادم به طور خاص این افراد نیست بلکه فقط نظرات این افراد را برای صحبت خودم قرض گرفتم چون نظر این افراد به نظر بنده نزدیکتر است.

در مورد موضوع دیگر هم اینکه من بحثم این نبود که باید روش ها را تقویت کنیم بلکه بحثم این است که اگر وجه پراکتیکال منبعث از مباحث نظری باشد آن وقت باید چه کرد.

استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی اضافه کرد: بنده قائل به این موضوع هستم که فلسفه برای کودکان را می توان نقد کرد ولی این نقدها به معنای ناقص بودن این برنامه نیست. به عقیده من ما در فهم فیک بیش از حد روش محور شدیم و به روش بیشتر از بنیادهای نظری و فلسفی توجه کرده ایم البته این به معنای این نیست که کارشناسان به بنیادهای نظری توجه نداشتند بلکه به این معناست که بازتاب خوبی از آن دیده نمی شود. وی ادامه داد: علاوه بر این ما باید ذهنمان را از لیپمن بیرون بیاوریم تا بتوانیم اشکالات و نقص این برنامه را ببینیم نه اینکه در پاسخ به هر سوالی بگوئیم لیپمن فلان گفته بهمان گفته، در پایان اینکه دوستان اصرار بی دلیل دارند که بنده پست مدرن ها را بیشتر از مدرن ها قبول دارم، من از نظرات پست مدرن ها استفاده می کنم چون به دیدگاه بنده نزدیکتر است.

شیخ رضایی در پایان گفت: بنده با این نظر آقای پورحسن که فیک خیلی روش محور شده موافقم و آن را آفت می دانم چون این روش محوری و اینکه دنبال یک نسخه واحد باشیم به معنی بستن در تفکر است در حالی که ما باید در فیک مدام در حال کشف، بازکشف و ساخت برویم.



صورت کامل به تفکر مراقبتی پرداخته شده و توضیح داده شده است که تفکر مراقبتی شامل تفکر ارزشی، تفکر عاطفی، تفکر هنجاری، تفکر فعال و تفکر همدلانه است. یا کسانی که معتقدند در فیک از اخلاقیات حرفی زده نشده می توانند برنامه فیک در حوزه اخلاقیات را در بخش تفکر مراقبتی دنبال کنند. در تفکر مراقبتی که لیپمن هم هر چند کم ولی به آن پرداخته ردپای اخلاقیات به وضوح دیده می شود.

نقش مهم و فعال آموزگار در فیک

روح الله کریمی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی که مسئولیت دبیری این پنل را هم به عهده داشت گفت: فیک بر اساس یکسری پیش فرض ها بنا شده و ما هم فیک را با این پیش فرض ها پذیرفتیم. این برنامه آموزشی دیدگاه کواپنی دارد به معنا که کودک چه خواهیم چه نخواهیم در یکسری پیش فرض هاست و زندگی می کند به بیان دیگر ما چاره ای از داشتن پیش فرض و افق کودک نداریم منتها فیک به هیچ عنوان نمی گوید ارزش ها و پیش فرض هایت را کنار بگذار اتفاقا تاکیدش این است که تا حد ممکن ارزش هایت را نگه دار.

وی افزود: فیک فرصتی فراهم می کند که هم محتوا نقد شود، هم ابزار نقد شود و هم اینکه برای نقد محتوا و ابزار فرصت فراهم می کند به بیان دیگر فیک فرصتی

سیاسی، به معنی جهت گیری یا ترویج نوع خاصی از سیاست نیست بلکه به معنی اینکه از همه چیز چرایی می خواهد. متأسفانه این ماهیت سیاسی در کشور ما موجب شده تا برخی از طیف های مختلف درباره آن اظهار نظر سیاسی با سمت و سوی خاص کنند. کمالینکه چندی پیش در چند خبرگزاری بحث هایی در رابطه با فیک صورت گرفته بود و این مطالب کاملا با غرض ورزی و سمت و سوی سیاست خاصی بود.

وی افزود: این گروه فیک را به عنوان یک خطر نگاه می کنند و نه یک روش آموزشی و تعلیم و تربیتی. متأسفانه در اینگونه مباحث، نظرات غیر متخصصی و غیر کارشناسی هم داده می شود مثل اینکه در یکی از این مباحث، یکی از منتقدان فیک مطرح کرده بود که لیپمن با متافیزیک مخالف بوده در حالی که اصلا اینطور نیست و اتفاقا لیپمن با متافیزیک موافق بوده و متأسفانه منتقد دچار فهم غلط از متافیزیک بوده است یا اینکه مثلا لیپمن را یهودی دانستند و با اشاره به این موضوع بحث های خود را ادامه دادند در حالی که اینطور نیست، لیپمن یهودی نیست و لیپمن یهودی یک شاعر بوده و با این فرد فرق دارد.

وی در ادامه در خصوص انتقادات پورحسن به فیک توضیح داد: آقای پورحسن که نظرات پست مدرن دارند چطور می توانند فیک را مطابق با آموزه های دینی و اسلامی ندانند به نظرم نوعی تناقض در دیدگاه ایشان وجود دارد مگر می شود بگوئیم که فیک نسبی گرای است و بعد از نیچه حرف بزیم. نکته دیگر اینکه نسبت زبان و تفکر یک مسئله فلسفی و تجربی است و ارتباطی به برنامه فیک ندارد علاوه بر این آقای پورحسن معتقدند در فیک گفتگو یک فرایند نیست در حالی که لیپمن دقیقا گفتگو را یک فرایند می داند و خوب از این جهت نظر ایشان اشکال دارد.

مهرنوش هدایتی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در ادامه این نشست گفت: برنامه آموزشی فلسفه برای کودکان (فیک) یک برنامه با ماهیت چندبعدی است و کاملا طبیعی است که با نقدهای زیادی مواجه شود. در این برنامه هم پای فیلسوفان وسط کشیده می شود و هم روانشناسان و افراد تعلیم و تربیت و آموزش.

وی افزود: لیپمن برنامه خود را با تفکر انتقادی آغاز کرد و در همین حین از تفکر خلاق هم حرف زد ولی خیلی به تفکر مراقبتی نپرداخت. بنده حدود دو سال است که روی این موضوع کار می کنم و آن شالوده بزرودی نتیجه این تحقیق منتشر می شود. در این طرح به



حداد عادل:

جریانات اخباری گری و مکتب تفکیک به احساسات عامه مردم متکی هستند

جریان کلام عقلانی در حوزه علمیه متروک مانده است

وی با بیان اینکه متأسفانه مجموعاً الان فلسفه اسلامی دچار نوعی رکود و رخوت شده است، افزود: دوستان در بحث‌هایی مانده‌اند و توقف کرده‌اند و خیلی پویایی لازم را ندارد. فلسفه‌های جدید هم به هر حال مطلوب ما نمی‌افتد و در جایی مثل حوزه علمیه قم قاعدتاً به سوی فلسفه‌زدایی پیش خواهیم رفت. در حوزه کلام هم یک خط غالیانه وجود دارد که بیشتر هم از بیرون از ایران هدایت می‌شود و کسانی مثل امیرمعتز در خارج از ایران یک تفسیر جدیدی ارائه می‌کنند و خیلی هم دارد بازتاب و طرفدار پیدا می‌کند.

وی افزود: از آن طرف هم اگر تاریخی نگاه کنیم، دوستانی که با اسم و بدون اسم، گرایش‌های تفکیکی دارند، در پی احیای جریان کلامی یا حدیثی - کلامی قم هستند. لذا آن جریان کلامی که سید مرتضی و شیخ مفید مطرح کردند که هم عقلی است و هم به خصوص در دوران خواجه نصیر اعتدالی می‌شود، در حوزه علمیه متروک مانده است. این نگرانی برای کسانی که عالمانه و آکادمیک این خط را دنبال می‌کنند، جدی است که ما کم کم به سمتی می‌رویم که هم کلام عقلی مان قدری مهجور می‌شود و هم سنت فلسفه ما.

جریاناتی مثل اخباری گری و مکتب تفکیک متکی به احساسات عامه مردم هستند

حداد عادل در پاسخ دکتر شریعتمداری گفت: بنده در حد شما از جزئیات وقایع در قم مطلع نیستم، اما من شخصاً نگران نیستم که مکتب تفکیک بر فضای فرهنگی دینی ما غلبه‌ای پیدا کند. جریاناتی مثل اخباری گری و مکتب تفکیک (نمی‌خواهم بگویم این دو یکی هستند) بیشتر متکی به احساسات عامه مردم هستند که خیلی می‌گویند می‌خواهیم به حدیث اهمیت دهیم و جریانات وارداتی را نفی کنیم. این‌ها حرف‌هایی است که خیلی به مذاق عامه یعنی عوام خوش می‌آید اما اوضاع ایران آن‌طور نیست که امروز این حرف‌ها جا بیفتد. برای این که اصلاً فرض کنیم همه این حرف‌ها درست است. ما برای دفاع از همین حرف‌ها نیاز به فلسفه داریم. همان فلسفه محض و فلسفه غرب. یعنی صد در صد احتیاج داریم و در همین حوزه هم باید خوانده شود.

عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی افزود: در مورد کلام هم آن قدر این کلام جدید مباحث تازه مطرح کرده که هیچ‌گزیرو و گریزی از این که کلام عقلی را مبنا قرار دهیم، وجود ندارد. بنده تصور می‌کنم اگر همین مجمع عالی حکمت اسلامی که البته اخیراً از کم و کیف کارشان مطلع نیستیم، مراقبت و حمایت شود، می‌تواند این مباحث را هدایت کند و جهت دهد.

حداد عادل افزود: بنده اعتقاد دارم هیچ جریانی تا وقتی وصل به یک جریان آموزشی نشود، نهادینه نمی‌شود. در حوالی سال ۵۰ تاریخ علم درس می‌دادم. من بضاعت کشور را در تاریخ علم می‌دانستم. بعد انقلاب هم انگیزه‌ها و علاقه برای تاریخ علم و علوم اسلامی و کارهایی که مسلمین کرده‌اند، بیشتر شد و چندین کتاب و مقاله هم تألیف شد، اما بنده دیدم که هیچ



در پذیرش دانشجو سخت‌گیری می‌کنیم. مثلاً دانشگاه تهران ۷۰-۸۰ سال است که رشته فلسفه دارد و ۱۰-۱۵ استاد PhD دارد اما امسال دانشجویان دکتری ۵ نفر هستند. خلاصه در آن زمان زبان انگلیسی طلبه‌های قم قوی‌تر از دانشجویان بود. من این‌ها را مبارک می‌دانم. این‌ها را تحول مثبتی می‌دانم.

اهمیت زمان در توسعه نظریات علمی

حداد عادل هم‌چنین بر اهمیت زمان در شکل‌گیری نظریات علمی تأکید کرد و افزود: هر پدیده‌ای و فرایندی برای خودش سرعتی دارد. سرعت رشد یک مغازه تا رسیدن به شهرت ممکن است چهار سال باشد. اما شهرت یک دانشگاه، ۳۰-۴۰ سال است. برای یک جریان علمی ۱۰۰ سال است. ما چون تاریخ علم و تمدن و فرهنگ در اروپا را در چند صفحه می‌خوانیم، فکر می‌کنیم در چند دقیقه و سال اتفاق افتاده است، ولی وقتی دکارت حرفی می‌زند، صد سال اندیشه دکارتی مطرح می‌شود و استاد درس می‌دهد و انشعاب پیدا می‌کند تا اثرش را در فرهنگ و تمدن اروپا بگذارد. انسان نباید زیاد عجله کند. این قانون طبیعت است و دیگر نباید برای آن یقه‌درانی کرد. این‌ها جوانه‌هایی است که به قول مولانا «مهلتی بایست تا خون شیر شد».

مهلت این کارهای علمی و پژوهشی تا تبدیل شدن به یک جریان نیرومند ریشه‌دار و هویت‌یافته ۵۰ سال است. کسی که کار را شروع کرده مهم است. همه می‌گویند کار را که کرد؟ آن که تمام کرد؛ بنده برعکس می‌گویم که کار را که کرد؟ آن که شروع کرد. آقای نواب هم کار ادیان را شروع کرده‌اند.

در ادامه این نشست، حمیدرضا شریعتمداری، ریاست دانشکده فلسفه به طرح مسئله فلسفه در حوزه علمیه پرداخت و گفت: تلقی، تصور و پیش‌بینی برخی از کسانی که نگاهی از بیرون به حوزه علمیه دارند، این است که آینده فکری حوزه در بحث معارف، در اختیار جریانی است که اسم آن جریان تفکیک است. تفکیک دو حیثیت داشت؛ یک حیثیت بیشتر شناخته شده است و آن هم جدایی علوم دینی و وحیانی از فلسفه یا به عبارتی مهجور گذاشتن فلسفه است. یک حیثیت دیگر هم داریم که کم‌تر به آن توجه شده و آن، کنار زدن کلام عقلی در عرصه کلام است؛ کلامی که دست کم از شیخ مفید و سید مرتضی میراث به ما رسیده است.

دکتر غلامعلی حداد عادل، در حاشیه حضور در دانشگاه ادیان و مذاهب برای شرکت در آیین آغاز سال تحصیلی جدید، با استادان و اعضای هیئت علمی دانشگاه دیدار و گفت‌وگو کرد.

عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی ضمن ابراز خرسندی از وجود دانشگاه ادیان و مذاهب به عنوان مرکزی برای شناخت ادیان و مذاهب در شهر قم گفت: تأسیس چنین دانشگاهی ضروری بوده است. مثل بنده‌ای بیش از پنجاه سال است که با آثار منتشر شده از قم و استادانی که در قم درس خوانده‌اند، آشنایی دارم. بنده فکر می‌کنم که با انقلاب اسلامی، وقت آن رسیده که از حالت مصرف‌کنندگی آثار دیگران در معارف اسلامی، به حالت تولید برسیم و قم در این زمینه خیلی استعداد دارد.

حداد عادل در ادامه به نقش انقلاب در تولید محتوای علمی اشاره کرد و گفت: حوالی سال‌های ۴۳-۴۴ کتابی منتشر شد به نام «محمد؛ پیامبر ناشناخته» نوشته ویرجیل گیورگیو که مترجمش ذبیح‌الله منصور بود. در این کتاب درباره بعضی از جنبه‌های سیره پیامبر(ص) مطالبی گفته شده بود که با عقاید مسلمانان و شیعیان منطبق نبود. چند سال تمام این کتاب موضوع بحث بود و درباره آن مقاله و کتاب می‌نوشتند و در منبرها درباره آن صحبت می‌کردند. بعد از انقلاب معلوم شد که آقای ذبیح‌الله منصور اصلاً کتاب‌ساز بوده است. یعنی خیلی از کتاب‌های وی که شاید ۱۰۰ کتاب است، یا اصلاً وجود نداشته یا جزوه‌ای در حد بیست صفحه بوده و او ۲۰۰ صفحه کرده است. عده‌ای رفتند، مطالعه کردند و اثبات کردند که کارهای این آقا اصلاً معمول بوده است. مثل کتاب دیگرش به نام «امام جعفر صادق؛ مغز متفکر جهان شیعه».

وی در ادامه افزود: آیا در شهر قم با همه عرض و طولش در آن زمان، یک نفر نبود که برود و ببیند که ویرجیل گیورگیو که بوده است و این کتاب کجا بوده و اصل کتاب را بگیرند و یک نگاهی بکنند؟ یعنی این سؤال بدیهی به ذهن هیچ‌کس نرسید. همه فرض گرفتند که شخصی به نام ویرجیل گیورگیو وجود دارد و این حرف‌ها را زده و این همه بحث و جدل بر سر آن شد.

ضرورت زبان آموزی طلاب

حداد عادل هم‌چنین به اهمیت زبان آموزی طلاب اشاره کرد و گفت: مرحوم شیخ عبدالکریم حائری عده‌ای از طلاب را جمع کرده و گفته بود که بروید زبان بخوانید. عده‌ای جلوی این‌ها را گرفتند که آقای مطهری هم در مقاله خودش درباره روحانیت و مرجعیت به آن اشاره می‌کند. این اتفاق نمی‌افتاد، الان حوزه این قدر با فضاهای خارجی بیگانه نبود. من در سال ۴۴-۴۵ سؤال کردم که در حوزه چند نفر زبان انگلیسی بلدند. دو سه نفر بیشتر نبودند که اگر نامه‌ای از خارج می‌آمد، نمی‌توانستند بخوانند.

وی در ادامه بر تغییر نگرش‌ها به زبان آموزی طلاب بعد از انقلاب اشاره کرد و افزود: بعد از انقلاب خیلی اوضاع فرق کرد. من در دانشگاه تهران در دوره دکتری کانت درس می‌دادم. طلبه‌های موسسه در راه حق هم می‌آمدند و با من هم درس داشتند و من دو کلاس را یکی کرده بودم. ما در دانشگاه تهران

نشست «آسیب شناسی نظریه های علم دینی و اسلامی سازی معرفت»؛

دغدغه اسماعیل فاروقی تمدنی و فکری است / راه حل اصلاح نظام آموزشی



امیدی به این نیست که کار علمی شود. چون کار، پراکنده بود. بنده به دانشگاه تهران رفتم و پژوهشکده تاریخ علم را تأسیس کردم. خودم هم رئیسش شدم. کاملاً آگاهانه و با این حساب بود که اگر یک جریان آموزشی درست شود، دیگر قطع نمی شود.

وی در ادامه اظهار داشت: تفاوت جریان آموزشی با کار غیر آموزشی مثل تفاوت احداث قنات است با بارش باران موسمی و غیرموسمی و پیش بینی نشده. یک وقت هست و یک وقت نیست و یک وقت به یک بیابانی می بارد و یک هفته بعد بخار می شود و می رود. اما اگر قناتی درست شود، دو هزار سال آب می دهد. نتیجه این شد که الان آن پژوهشکده دانشجوی دکتری و فوق لیسانس می گیرد و هر دانشجویی یک پایان نامه تألیف می کند و این ها چون رشته شان است، دیگر آن را رها نمی کنند. این طور نیست که کسی تفننی کاری بکند. باید فلسفه را این جا تدریس کرد.

آرزو داشتیم به طلاب هیوم درس بدهیم!

حداد عادل به علاقه مندی خود به تدریس فلسفه به طلاب اشاره کرد و گفت: آرزویم بود که ای کاش روزی مسئولیت هایی که دارم از من می گرفتند و من به قم می آمدم و هیوم درس می دادم. یعنی ام الفساد فلسفه غربی را از روی متن به طلبه ها درس می دادم و می گفتم بروید فکر کنید که اروپا چنین فیلسوفی داشته است. همه تحت تأثیر کانت هستند و کانت هم تحت تأثیر هیوم است. شما از این جا کار را شروع کنید. بزرگی امثال شهید مطهری هم به همین است.

سیره فکری امام را رها نکنید

حداد عادل در پایان بر ادامه دادن سیره امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری در خصوص فلسفه تأکید کرد و گفت: در فضای فکری قم به طور کلی و بالاخص شما در این دانشگاه نباید سیره فکری امام را رها کنید. اگر آن سیره ای را که امروز مقام معظم رهبری مبین و مدافع آن است، رها نکنید، این خطر به وجود نخواهد آمد. تفکر امام صد در صد مخالف این حرف ها است. یک وقت مرحوم حاج آقا مجتبی تهرانی برای من تعریف می کرد که ظاهراً همراه امام رفته بودند به عیادت یکی از بزرگان مکتب تفکیک که در خراسان بوده و در تهران بستری شده بود، ایشان از واکنش امام نسبت به او و مقام علمی او توضیح می داد. امام بحثی نکرد و فقط دستش را با بی اعتنایی حرکت داد و با همین حرکت دست گفت که من این حرف ها را قبول ندارم. مرحوم طبعی هم درباره این جریان در خراسان با حضرت آقا صحبت می کردند و این که این مجمع عالی حکمت اسلامی می خواهد در مشهد شعبه دایر کند که ظاهراً هم کرده است. حضرت آقا فرمودند مجمع این جا باشد و کار خودش را بکند فقط با آن ها جنگ و جدال راه نیندازند. سیره این بزرگوار یعنی حضرت آقا را در پیش بگیرد.

فاروقی دارد. لذا نگاه این طیف پدیدارشناسانه و واقع گراست و از ناکارآمدی و عدم تحقق تمدن حرف می زند و راه حل می دهند.

میرزایی ادامه داد: فاروقی وقتی وارد آمریکا می شود مواجهه فلسفی و فکری بین اسلام و غرب می بیند. او در سه حوزه روش شناسی تحقیقات علوم، دین شناسی و تاریخ ادیان متخصص بوده است. از آثار او که مجموعاً ۲۵ کتاب است تنها سه کتاب به عربی ترجمه شده و بقیه انگلیسی است. لذا مسئله فاروقی بسیار کم مطرح شده است که دلایل مفصلی دارد.

تحلیل فاروقی از اسرائیل فراتر از استعمار است

وی افزود: فاروقی فلسطینی است و به همین خاطر تحلیل های او از اسرائیل فراتر از استعمارگری است و به خاطر آشنایی که با ادیان دارد وارد عمق مسیحیت و یهودیت می شود و تعبیر عجیبی دارد که مسیحیت در غرب نمی تواند در مورد یهود و اسرائیل موضع عادلانه و منطقی بگیرد. چرا که مسیحیان اگر عهد قدیم را بپذیرند باید بر یهود هیمنه پیدا کنند. لذا نگاه دین شناسی ایشان بسیار گسترده است.

میرزایی گفت: عمق نگاه فاروقی باعث می شود که در یک نگاه تمدنی و فکری بنیادین به یک چالش واقعی در حوزه سیاست و تمدن برسد و برای آن به دنبال راه حل باشد.

وی ادامه داد: وقتی فاروقی وارد آمریکا می شود مسئله عقب ماندگی و استعمار و ظرفیت استفاده نشده جهان اسلام در ذهن اوست و از طرف دیگر غرب شناس قهار می شود. لذا او دو بال جدی و خاستگاه اساسی دارد که یکی شناخت غرب و کژئی ها و فسادها و گسست های شناختی و تمدنی آن است و دیگری شناخت او از ظرفیت های اندیشه اسلامی برای معالجه وضع موجود است.

وی ادامه داد: چون نگاه فاروقی به غرب عمیق بود لذا نقد دانش های غربی توسط او از جمله نقد علوم انسانی و اقتصاد و... به شدت به ارائه راهکارهای اسلامی توسط وی غلبه می کند.

دغدغه اسماعیل فاروقی تمدنی و فکری است

میرزایی ادامه داد: فاروقی پس از اینکه در آمریکا دکتری می

اولین نشست از سلسله نشست های تخصصی «آسیب شناسی نظریه های علم دینی و اسلامی سازی معرفت» با موضوع واکاوی اندیشه های اسماعیل راجی فاروقی برگزار شد.

در این نشست حجت الاسلام سیدمحسن میری و حجت الاسلام محمدعلی میرزایی از اساتید جامعه المصطفی سخنرانی کردند.

مسئله اسلامی سازی دانش، حدود سال ۱۹۶۰ طرح شد و اسماعیل راجی فاروقی متفکر فلسطینی الاصل از جمله پیشگامان این بحث بوده که آرای وی تاکنون در کانون توجه صاحب نظران بوده است.

فاروقی همچون برخی دیگر، راه حل عقب ماندگی مسلمانان را اصلاح نظام آموزشی و حاکمیت بخشیدن اندیشه و باور اسلامی بر این نظام آموزشی می داند. از آنجا که این نظام متکی بر متون، ساختار و مدیریت مناسب آموزشی است، باید اسلامی سازی در همه این امور صورت گیرد. راهکار فاروقی در این باره، اصول پنج گانه اسلامی حاکم بر علم و نیز مراحل نوازده گانه تولید و تدوین متون است.

ورود فاروقی به موضوع اسلامی سازی معرفت

در ابتدای این نشست حجت الاسلام میرزایی در پاسخ به سوالی مبنی بر اینکه چه شد فاروقی و هم نوعان او به سراغ مسئله اسلامی سازی معرفت رفتند، گفت: چند خاستگاه برای مسئله اسلامی سازی علوم قابل تصور است. لزوماً هر کس که حرف از اسلامی سازی علوم می زند هدف تمدنی ندارد و مدل های مختلفی برای مواجهه با این مسئله وجود دارد.

وی ادامه داد: حرف های اسماعیل فاروقی هنوز تازه و قابل استفاده است. زیرساخت ورود او به اسلامی سازی علوم، اصلاح گرایانه و سیاسی است. این نگاه را کمتر در افراد دیگر می بینیم. ادبیات او مرتبط با استعمار، استکبار، دیکتاتوری، استبداد، هجوم فرهنگی و... است.

میرزایی افزود: اگر دیدگاه آیت الله جوادی آملی را در مورد اسلامی سازی علوم بررسی کنید تقریباً ادبیات نهضتی و تمدنی نمی بینید و از منظر ایشان مسئله بیشتر منبای نظری فلسفی دارد.

وی گفت: مالک بن نبی فیلسوف الجزایری، تفکرانی شبیه

مراحل دوازده گانه اسلامی سازی معرفت

میری گفت: نکته ای که در پروژه دوازده گانه فاروقی وجود دارد این است که همه طیف های مختلف از سلفی ترین نگاه تا لیبرال ترین نگاه می توانند در پروژه او حضور داشته باشند. در ضمن او مشخص نمی کند که تعامل بین دانش جدید و دانش قدیم بر اساس چه متدولوژی است.

وی ادامه داد: فاروقی معتقد است باید با تمامی عرصه های علوم انسانی نوین آشنا شویم و در آن پژوهش کرد. در کنار این، تسلط بر میراث اسلامی نیز لازم است. باید تجزیه و تحلیل کرد که بستر تاریخی و مشکلات این میراث تاریخی چه بوده است. ایجاد ارتباط بین اسلام و شاخصه های علوم انسانی جدید، ارزیابی انتقادی علوم جدید، ارزیابی انتقادی میراث اسلامی و معیارهایی برای نقد آن، بررسی چالش ها و بحران های امت اسلامی، بررسی چالش ها و بحران های بشر معاصر، تجزیه و تحلیل ابداعی و خلاق، طراحی و بازآفرینی متون آموزشی بر اساس اندیشه اسلامی، گسترش دانش تولیدی اسلامی از مراحل مورد نظر فاروقی است.

در ادامه این نشست میزبانی در مورد نقدهای وارد به اندیشه فاروقی گفت: در این نشست کوتاه نمی توان وارد نقد شد اما بادی گفت فاروقی بنا نداشته علوم را اسلامی سازی کند بلکه اقتضاها و نیازهای منطقی حرکت به سمت دانش های اجتماعی را بیان می کند و این ادعا را ندارد که همه ظرفیت های بالفعل را برای اسلامی سازی علوم داشته باشیم. ارزیابی او از نخبگان موجود ارزیابی مثبت و قابل قبولی نبوده است.

وی ادامه داد: فاروقی در حوزه علم خوب پیش رفته اما در حوزه سیاست بسیار احتیاط می کند. او پدیده های استعمار و استکبار را نقد می کند ولی فراتر از این وارد نمی شود. اما کار دیگر او این است که رویکرد نهادساز داشته است. بخاطر همین امر انجمن آمریکایی عالمان جامعه شناس و انجمن اسلامی دانشجویان آمریکایی را درست کرد که روح نظام ساز او را نشان می دهد.

میزبانی افزود: فاروقی در حوزه توحید تحت تاثیر جریان تاریخی این تئیمه است. او حلقه مفقوده جریان سلفیت را تکمیل می کند. باید گفت سلفیت برای مواجهه با شیعه درست نشده و برای آسیب های جهان اسلام مثل سکولاریسم و استعمار... بنا نهاده شده است. فاروقی در آغاز از این تئیمه تاثیرپذیر بوده است اما هر چه جلوتر رفته مکتب او عقلانی تر شده ولی توحید را رها نکرده است.

میری افزود: وی به این مسئله که به فقه تمرکز شده و جامع نگری از بین رفته و تعارض بین عقل و وحی در بین مسلمانان نهادینه شده انتقاد می کند.

وی افزود: بحران دیگری که فاروقی تشخیص داده مشکل تفکیک میان باور و عمل است. در این عقلانیت سلامت روحی و دیانت مردم اهمیت ندارد.

راه حل های اصلاح نظام آموزشی

میری در مورد راه حل هایی که فاروقی در مورد اصلاح نظام آموزشی ارائه می دهد گفت: او بر بحث توحید تاکید می کند. علامه طباطبایی می گوید همه معرف دینی به توحید بر می گردد و اگر همه معارف دینی را جمع کنیم به «لا اله الا الله» می رسیم. وی بحث توحید را بسیار جدی می انگارد و در این قسمت از سید قطب به شدت متأثر است.

وی افزود: نکته بعدی وحدت خلق است که این مسئله را مبنای تغییرات آموزشی در نظر می گیرد. وحدت حیات و وحدت انسانیت که همان فطرت است مورد تاکید او بوده است. وحدت اجتماعی نیز در آن گنجانده شده و نژادپرستی نفی می شود.

وی ادامه داد: این مسائل ارکان نظریه اصلاح آموزشی فاروقی است و پس از این دوازده مرحله را برای اصلاح معرفت در نظر می گیرد. او با آسیب شناسی معارف دینی و همچنین آسیب شناسی علوم غربی یز اساس یک نظام روشمند می گوید باید متونی را فراهم آورد که برای آموزش مناسب باشد. تا قبل از فاروقی طوری که او این مسئله را سامان بندی کرده، کسی سخن نگفته است. البته به این مراحل انتقاداتی وارد است کمالینکه هر نظریه ای قابل نقد است.

در ادامه این نشست حجت الاسلام میزبانی در پاسخ به سؤالی مبنی بر اینکه اهداف نظریه اسلامی سازی علوم چیست، گفت: بدون شک وقتی فاروقی از نظام آموزشی حرف می زند از نظام فکر و مفکر با هم صحبت می کند و تصور می کند که باید مراکز تربیت کننده عالمان سامان دهی شود. شاخص های وی برای نظام آموزشی تضمین کننده سلامت جریان اجتماعی است.

وی افزود: فاروقی با تقسیم بندی علوم به شرعی و غیر شرعی مخالفت می کند. اما در کشور ما هنوز هم این تقسیم بندی ها وجود دارد. او علوم تجربی را شرعی می داند اما به آن تبی می گوید. او از عبارت «التوحید مبدا للمعرفه» زیاد استفاده می کند که نقطه آغاز تولید اندیشه توحید است.

گیرد به الازهر می رود و علوم اسلامی را فرا می گیرد. به نظر می رسد دغدغه او بیش از اینکه پروژه ای ایدئولوژیک و اعتقادی باشد، پروژه ای تمدنی و فکری و علمی است.

وی گفت: فاروقی تاکید می کند که معضل جهان اسلام معضل اعتقادی نیست بلکه معضل فکری است. نگاه تمدنی فاروقی مهمترین اختلاف او با کسانی است که صحبت از اسلامی سازی علوم می کنند. اما دیدگاه او با خوانش مقام معظم رهبری هماهنگی دارد.

میزبانی گفت: شما می توانید علوم را تکفیر کنید اما فاروقی علوم را آسیب شناسی می کند و درباره آسیب های علوم کلام و عقاید و فقه و همچنین آسیب های علوم غربی می نویسد. فاروقی یکی از بزرگترین تهدیدهای استعمار و اشغالگری و مکتب های لیبرالیستی و سکولاریستی غرب بود.

وی ادامه داد: او از مواجهه سیاسی با اسرائیل عبور کرده و مواجهه ای بنیادین و معرفتی دارد که جان خود را نیز در این راه از دست داد.

مؤلفه های اساسی نظریه اسلامی سازی معرفت

در ادامه این نشست حجت الاسلام میری در مورد مؤلفه های اساسی نظریه اسلامی سازی معرفت گفت: اسلامی سازی علوم و مسئله علم دینی از زاویه های متعددی می تواند مطرح شود. فاروقی ادامه جریانی مثل سیدجمال و عبود است که به دنبال پروژه اصلاح بودند.

وی ادامه داد: باور این نسل دوم این بود که کسانی مثل سیدجمال بخاطر عدم مواجهه جدی با دانش غربی نتوانستند آن را واکاوی کنند و احساس آنها این بود که علم در غرب فارغ از ارزش هاست. ولی نسل دم بر این باور است که دانش ها فارغ از ارزش ها نیستند و اگر به آنها رسیدگی نشود می توانند در جای دیگر اثرگذاری هایی داشته باشند که باعث مشکل شوند. فاروقی بر این اساس پروژه جدید را ارائه داد.

میری گفت: رویکرد فاروقی در ایران رویکرد محوری نبوده است و ما صرفاً بر این مسئله بحث می کنیم که تعارضی بین علم و دین وجود دارد یا نه؟ اما نتیجه ای که از آن بیرون می آید ارتباطی با جریان های اجتماعی و اصلاح وضعیت مسلمانان ندارد.

وی افزود: دغدغه فاروقی در دو مؤلفه عقب افتادگی مسلمانان و رایج شدن سکولاریسم و بحران های متعدد در جهان اسلام بود. این دو دغدغه فاروقی را به این فکر و او می دارد که چه باید کرد؟

میری ادامه داد: فاروقی به تبع سیدجمال و عبود معتقد است که به مسئله آموزش باید اهتمام ورزید و در این قسمت با این دو هم باور است.

وی افزود: فاروقی معتقد است با رویکرد تمدنی و برجسته کردن گذشته درخشان اسلام می توان راهی برای آینده خود داشته باشیم و علوم جدید را بیاموزیم و در عین حال به سنت ها هم پایبند باشیم. او از این بستر به اسلامی سازی علوم راه پیدا می کند.

میری گفت: فاروقی معتقد است ما باید به آموزش توجه داشته باشیم اما اگر به بحث سیاست و رسانه ها و تاثیر گذاری آن و به کاربما و شخصیت های ویژه که سرنوشت مسائل را عوض می کنند، توجه نکنیم، به نظر می رسد موفق نباشیم.

وی ادامه داد: توجه فاروقی به مسائل، جامع است و تنها بحران معرفتی را در نظر نمی گیرد. یکی از بحران هایی که مورد اشاره اوست این است که در جهان اسلام سرمایه های مالی فراوانی وجود دارد اما خوب توزیع نمی شود. ارزش های مدرن، بی سواد، شبهات، تاثیر گذاری فیلم ها و رمان ها و... را مورد توجه قرار می دهد.



محسن الویری بررسی کرد؛

مباحث تاریخی در قرآن چگونه انعکاس یافته است؟ / پیوندهای تاریخ و قرآن



محسن الویری، عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع) در نشست «طرح واره ای برای تاریخ کاوی در قرآن» به بررسی پیوندهای میان تاریخ و قرآن پرداخت.

محسن الویری، عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع) در نشست «طرح واره ای برای تاریخ کاوی در قرآن» که به همت پژوهشگاه مطالعات قرآنی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد، ابتدا با چند مقدمه به ذکر پیوندهای قرآن و تاریخ پرداخت و گفت: قرآن و تاریخ به گونه های مختلفی به هم پیوند خورده اند و به معنایی به هم نیازمند هستند، البته مراد من از نیاز قرآن به تاریخ، نیازمندی فهم قرآن به دانش تاریخ است.

سودمندی های تاریخ برای قرآن

وی ادامه داد: قرآن در چند محور به تاریخ نیازمند است؛ ابتدا شاید اثبات اصالت قرآن است که نیازمند تاریخ است. اینکه از کجا بدانیم که متنی که اکنون در دست ما است همان متنی است که به دست پیامبر رسیده است، نیازمند آگاهی از تاریخ است. می دانید مهمترین روش اصالت قرآن روش تواتر است که جز از طریق تاریخ، قابل کشف نیست. بنابراین اثبات اصالت قرآن از هر طریقی خدمتی است که تاریخ به قرآن می کند.

نظریه تاریخ مندی قرآن

وی تصریح کرد: هر کدام از نظریه های تاریخ مندی قرآن برای اثبات مدعای خود از تاریخ بهره مند می شوند. همچنین باید توجه کنیم که قرآن چون به تدریج سامان یافته است، یک متن متغیر و غیر ثابت است.

الویری گفت: شیوه دیگر، تاریخ گذاری قرآن است که یکی از مهمترین و پرچاپنه ترین سرفصل های مربوط به قرآن است که در واقع می توان به طور مثال از سیر نزولی آیات در آن نام برد. به صحنه آوردن قرآن و بهره گیری از آیات در متن زندگی متضمن این است که آگاهی کاملی از سیر نزول آیات داشته باشیم.

وی در ادامه افزود: اما درباره سیر نزول سوره حداقل ۱۷ نظریه وجود دارد که مورد بحث ما نیست. یکی از روش های پیشنهادی برای سیر نزول آیات، روش تاریخ گذاری است.

الویری همچنین گفت: درون مایه های قرآنی اگر بخواهد فهم شود، باید آگاهی تاریخی داشته باشیم. همانطور که می دانید شیوه بیان قرآن از شیوه های دیگر متفاوت است و در واقع رویدادهای تاریخی را برایمان بیان نمی کند و سیر نزول، شأن نزول و درس های ناسخ و منسوخ در همینجا می تواند مورد توجه قرار بگیرد.

وی یادآور شد: آگاهی یافتن از فهم مراد قرآن، نیازمند آگاهی تاریخی است. اگر از ساخت قرآن به ساخت تاریخ بیاییم، دانش تاریخ هم نیازمندی هایی به قرآن دارد به ویژه اگر از یک رویکرد بومی با این وظیفه که یک دانش بومی داشته باشیم به قضیه نگاه کنیم، اگر یک دانش بخواهد بومی شود باید با بیان ارزش ها و معیارهای آنها تطابق داشته باشد و قرآن باید در آن در نظر گرفته شود. الویری تصریح کرد: شاید هیچ مورخی در مورد تاریخ به اینکه تاریخ برای آخرت ما سودمند است توجه ویژه نکرده باشد، البته کم هم نیستند مورخانی که بر این نکته تاکید کرده اند.

مسئله بودگی تاریخ برای قرآن

نکته دوم این است که در این حیطه هایی که برشمرده شد لاجرم باید از معلومات تاریخی قرآن آگاهی داشته باشیم. بحث نخست این است که تاریخ برای قرآن یک مسئله به شمار می آید.

وی افزود: یک نگاه واقع بینانه به قرآن نشان می دهد که وحی، رویکردی مسئله محور دارد. همانطور می دانید سه نوع نگرش به مسئله می توان داشت و قرآن این سه نوع را گوشزد کرده است؛ یک نوع آن همان مشکله عمومی است که با دانش سیاست گذاری سازگار است. یک نوع دیگر آن، آن است که مردم از آن مسئله آگاهی ندارند و قرآن می کوشد تا آن مسائل را برای آنها روشن کند.

الویری با بیان اینکه حجم انبوه آیات قرآن این مسئله را حکایت می کند که دین، تاریخ را یک مسئله می داند و بی توجهی به تاریخ یک مسئله مهم است گفت: دین این مسئله را حس کرده و یکی از مشکلات بشر، بی توجهی به تاریخ است و دین برای آن راهکار ارائه می کند. بخش زیادی از آیات قرآن به مباحث تاریخی می پردازد مانند تشویق مستقیم قرآن به مطالعه تاریخ یا اینکه مخاطب را بر می انگیزد که به سرعت تاریخ برود و در کل سه پنجم آیات قرآن را آیات تاریخی تشکیل می دهند؛ اینها هم نشان می دهد که تاریخ برای قرآن یک مسئله بوده است.

وی افزود: بحث دیگر نظام معنایی تاریخ نگری و تاریخ نگاری قرآن است. اگر تاریخ را به مثابه یک شاخه معرفتی در نظر بگیریم چگونه در قرآن انعکاس یافته است؟ همانطور که می دانیم خود واژه تاریخ در قرآن به کار نرفته اما اگر فردی بخواهد درباره آن بحث کند باید به سراغ چه کلماتی برود. قرآن بحثش را درباره تاریخ به مثابه یک شاخه معرفتی در قالب الفاظی مطرح می کند که باید بر روی آن کار شود، مانند کاری که ایزوتسو درباره نام خدا در قرآن انجام می دهد. قرآن درباره تاریخ از ۲۸ واژه مختلف صحبت می کند و ما اکنون نمی دانیم که کدام واژه کانونی است (مانند واژه آیه، اثر، یوم، ایام و ...) این واژگان ۲۸ گانه تاریخ

نگری و تاریخ نگاری قرآن را بیان می کند. الویری ادامه داد: ویژگی های عمومی پرداختن تاریخ در قرآن بحث دیگری است که به آن برای جایگاه تاریخ در قرآن نیازمندیم. می توانیم در کنار اعجاز دیگر مانند اعجاز زبانی اعجاز تاریخی را هم برشمرد که البته بر روی آن کار زیادی صورت نگرفته است.

مباحث تاریخی در قرآن چگونه انعکاس یافته است؟

الویری در ادامه سخنان خود با طرح بحثی مبنی بر اینکه مباحث تاریخی در قرآن چگونه انعکاس یافته است، گفت: مباحث تاریخی در قرآن به دو دسته قانونمندی ها و رویدادها تقسیم می شود که هر کدام از این سرفصل ها، به سرفصل های کوچکتری تقسیم می شوند. سرفصل قانونمندی ها به دو سرفصل شیوه بیان قانونمندی و خود قانون ها می تواند تقسیم بشود. خود شیوه بیان قانونمندی ها در قرآن به چند گونه بیان شده است؛ گاه قانون ها به صراحت بیان شده اند و قرآن بر آنها تاکید کرده است و گاهی به صراحت بیان نمی کند. گاهی قانون را باید از سیاق آیات قرآن استخراج کرد.

وی افزود: همچنین قوانین را از ۴ منظر می توان تقسیم بندی کرد. از نظر مربوط بودن به کلیت تاریخ یا جوامع درون تاریخ، از نظر قلمرو که گاه مربوط به انسان به حیث فردی و گاه انسان به حیث اجتماعی و گاه به حیث گروهی خاص از انسانها است.

الویری اظهار داشت: از نظر نقش انسانها در تاریخ هم قرآن نگاه خاصی دارد از جمله اینکه از نظر تعلق به جبهه حق یا باطل بودن و حتی اینکه تاریخ را صحنه حق و باطل بدانیم خود یک آموزه قرآنی است.

وی در پایان یادآور شد: اینکه در قرآن ۱۵۰ سنت داریم، گفت: سنت های تاریخی هم بخشی از این سنت ها هستند و رویدادها هم به سه دسته اقوام و گروه ها، شخصیت ها و سرزمین ها تقسیم شده اند.

در درس گفتگوی علم دینی مطرح شد؛

علم دینی یک امکان است نه یک ضرورت / قلمروی علم و دین یکی است

ندارد. باید ببینیم تفاوت دیدگاه دکتر پیروزمند با دیدگاه اشعری گری در چیست؟

علیرضا پیروزمند: اراده‌ی انسان بر یک‌سری از پدیده‌ها تعلق می‌گیرد و بر یک‌سری دیگر از پدیده‌ها تعلق نمی‌گیرد. این را هم باید توجه داشته باشیم که ما دو نوع قانون‌مندی داریم؛ طاعت هم قانون‌مندی دارد و شیطنت هم قانون‌مندی دارد.

ما این‌که می‌گوییم پیش‌فرض‌ها اثرگذار هستند، این قید را هم به واقعیت می‌زنیم و هم به فاعل. آن‌چه مهم است این است که بدانیم کارآمدی، بدون ارتباط با واقعیت قابل اثبات نیست و همچنین جهت مهم است یعنی در جهت اقامه‌ی توحید و در امتداد خط انبیاء است و یا در جهت طاغوت. این‌که دکتر باقری تلاش می‌کند نگاه رئالیستی داشته باشند از این جهت که نگران این هستند گرفتار نسبیت نشوند مناسب است اما از جهت دیگری مشکل دارد چون خود اراده‌ی انسان در شکل دادن واقعیت نقش دارد. به‌عنوان مثال این در تجربش واقعیت کم‌حجایی وجود دارد این محصول اراده‌ی انسان‌ها در آن منطقه است پس اراده‌ی انسان در شکل‌گیری واقعیت نقش دارد.



خسرو باقری: این نگاه حداکثری به دین، که دین را حاوی همه‌ی علوم بدانیم مورد نقد بنده است. خود علم در گرو عقل است. حتی جایگاه عقل را بایستی باید از دین دانست چون پیامبر خدا چگونه می‌خواهد با کافران سخن بگوید؟ دین اگر می‌خواهد کامل باشد باید راجع‌به مکانیزم‌های علمی حرف بزند اما وارد این عرصه‌ها نمی‌شود چون نه می‌تواند و نه حتی خودش می‌خواهد که حرف بزند. اگر برای دنیا نظام فاعلیت در نظر بگیریم، این نظام فاعلیت با نظام قانون‌مندی منافات

(پیش‌فرض‌ها) به آن بنگریم.

علیرضا پیروزمند: خاستگاه دین به ترتیب توحید، ولایت و شریعت است. غایت دین، تکامل نظام ولایت است و این صرفاً برای فرد نیست برای برای عالم است، برای حال علم در ارتباط با این تولی شکل می‌گیرد. قلمروی علم و دین یکی است و تاثیر دین بر علم یک تاثیر فراگیر است. این را می‌پذیریم که دین برای نظریات علمی نیامده است اما در حوزه‌های مختلف اندیشه حرف دارد.

جلسه اول و دوم گفت و گوی خسرو باقری و علیرضا پیروزمند در درس گفتگوی «علم دینی» برگزار شد. آنچه در ادامه مطالعه می‌کنید گزارشی از این جلسه می‌باشد.

در ابتدای جلسه، هرکدام از اساتید در حدود یک ربع به بازگویی دیدگاه‌های خود راجع‌به علم دینی پرداختند.

خسرو باقری: دین برای این هدف نیامده است تا همه چیز را بگوید بلکه دین متکفل و حاوی علمی برای هدایت انسان برمیگردد را بیان کند. موضع بنده یک موضع رئالیستی است. البته منظور رئالیستی خام منظور نیست چراکه این نوع رئالیستی نه راحت است و نه سهل‌الوصول. در واقع علم‌دینی یک امکان است و نه یک ضرورت؛ این مطلب یعنی اگر علم دینی تولید نشود به ساخت دین ضرری وارد نمی‌شود. دین می‌تواند در پیش‌فرض‌هایی که یک دانشمند دارد اثر بگذارد و لذا دانشمند براساس آن پیش‌فرض‌ها شروع به نظریه‌پردازی کند که این خود باعث پدیدآمدن علم دینی شود. در واقع مثال عکاسی یکی از بهترین مثال‌هایی که می‌توان برای علم دینی به کار برد؛ یعنی هم چه چیزی را ببینیم و ه از چه زاویه‌ای

ضرورت باز تعریف جامعه‌شناسی در ایران

سوال (جامعه‌شناسی برای چه کسی و جامعه‌شناسی برای چه هدفی تولید می‌شود) چهار تیپ جامعه‌شناسی را از هم تفکیک می‌کند و آنها را به عنوان چهار تیپ ایده‌آل برمی‌شمارد. این چهار تیپ، جامعه‌شناسی حرفه‌ای، سیاستگذار، انتقادی، مردم‌دار هستند. بوروای به خوبی در مقاله مشهور و پرمغز خویش «درباره جامعه‌شناسی مردم مدار» این تیپ‌ها را به خوبی تعریف کرده است.

رئیس مرکز دانشگاهی انجمن جامعه‌شناسی لرستان در ادامه گفت: به طور خلاصه می‌توان گفت که جامعه‌شناس حرفه‌ای به دنبال تولید دانش و آموزش جامعه‌شناسی در محافل آکادمیکی با هدف بالا بردن سطح دانش و ارتقا جایگاه علمی خویش است. جامعه‌شناسی انتقادی به دنبال به چالش کشیدن اندیشه‌های نظری مسلط و نقد پیش‌فرض‌های موجود در علم موجود به چالش کشاندن نهادهای سلطه است. جامعه‌شناسی سیاستگذار مخاطب خود را در نهادهای قدرت و ثروت می‌جوید و دانش خود را در خدمت اهداف دولت و بازار قرار می‌دهد. وبه سفارش آنها کار تحقیقاتی می‌کند و مشاوره به دولتمردان و اهل کسب و کار ارائه می‌دهد. جامعه‌شناسی مردم‌دار نیز سعی می‌کند بدون ایجاد تقابل با نهادهای دولت و ثروت به ارتقاء آگاهی عمومی و ایجاد تغییرات در سطح جامعه مدنی بوسیله ابزارهای مثل گفتگو و اجماع بپردازد.

وی افزود: در اینجا فکر می‌کنم نیاز باشد نوعی دیگر از جامعه‌شناسی که در جامعه ایران نیز در حال رشد است

باید در خدمت جامعه باشد فکر می‌کنیم و سوالاتی نظیر اینکه جامعه‌شناسی چه نوع دانشی را باید تولید کند و این دانش در خدمت چه کسانی قرار می‌گیرد و چه هدفی برای تولید این دانش و معرفت وجود دارد؟ چه نهادی باید این اهداف را تعیین کند؟ این سوالات و نظیر آنها ما را به این سمت رهنمون می‌کند که به این فکر کنیم که ما چه نوعی از جامعه‌شناسی برای جامعه خود می‌خواهیم؟

وی افزود: آیا جامعه‌شناس باید فقط در کنج دانشگاهها و مراکز علمی بنشیند و به موضوعات نظری و انتزاعی بپردازد و دانش نظری تولید کند و به کاربردی بودن آنها برای جامعه خود نیندیشد؟ یا نه باید دنبال جای پای در مراکز دولتی و بازار تجاری برای تبدیل کردن ایده‌های خویش به پول، ثروت و منزلت اجتماعی باشد؟ آیا باید با بریدن از همه وابستگیها و تعلقات به دولت، جامعه و بازار و حفظ شأن انتقادی خویش تنها به انتقادات روشنفکرانه خویش دلخوش بوده و بدون فکر کردن به این موضوع که این انتقادات ره به جایی می‌برد یا نه به افکارانتقادی خویش دلخوش باشد. یا بالاخره می‌تواند با بردن این اندیشه‌ها در عرصه عمومی و گفتگو با مردم، نخبگان، سیاستگذاران و نوشتن در عرصه رسانه‌ها بدنبال بالا بردن سطح گفتمان عمومی و تغییرات اجتماعی باشد.

ترکاری تأکید کرد: برای پاسخ دادن به این سوال سعی می‌کنم از الگو و نوع شناسی مایکل بوروای کمک بگیرم. بوروای در اثر خود «جامعه‌شناسی مردم مدار» برحسب دو



رئیس دفتر دانشگاهی انجمن جامعه‌شناسی لرستان در نشست «کدام نوع جامعه‌شناسی برای کدام جامعه» بر ضرورت باز تعریف جامعه‌شناسی در ایران تأکید کرد. نشست «کدام نوع جامعه‌شناسی برای کدام جامعه» به همت مرکز دانشگاهی انجمن جامعه‌شناسی لرستان با حضور مجتبی ترکاری و ابودر قاسمی برگزار شد. در ادامه گزارشی از این نشست آمده است.

ترکاری در ابتدای سخنان خود درباره موضوع این برنامه گفت: موضوع جلسه با عنوان «کدام جامعه‌شناسی برای کدام جامعه»؟ شاید کمی مهم به نظر برسد. ولی این موضوع ناشی از یک مسئله و دغدغه و یک موقعیت ذهنی است که با آن مواجه هستیم. ما خیلی وقت‌ها به خودمان و جایگاه جامعه‌شناسی در جامعه و نوع جامعه‌شناسی که

بدان اضافه کنیم و آن جامعه‌شناسی سرمایه‌مدار است. یعنی نوعی از جامعه‌شناسی که سعی می‌کند با استفاده از مدرک و یا عنوان جامعه‌شناس، سرمایه نمادین، فرهنگی و یا اقتصادی برای خود کسب کند و با این سرمایه در میدان‌های مختلف مانند انتخابات، بوروکراسی، حوزه عمومی و یا فضای روشنفکری بازی کند.

وی گفت: از طرف دیگر نیاز است به مشخصات عمومی چنین جامعه‌ای بپردازیم که قرار است این نوع جامعه‌شناسی برای آنها به کار گرفته شود. واقعیت‌ها نشان می‌دهد که: جامعه ما دارای فضاهای آکادمیکی و علمی تخصصی و قوی نیست. اساتید و دانشگاهیان ما کمتر فرصت تفکر و اندیشه در مورد دغدغه‌های ذهنی خویش و یافته‌های علمی خویش را دارند. بیشتر زمان خود را صرف تدریس در دانشگاه‌هایی می‌کنند که این دانشگاه‌ها بدنای ارتقای جایگاه علمی و تحقیقاتی خود نیستند. در این جامعه دولت همه کاره است و بازار نقش مستقلاً در جامعه ندارد. بنابراین محققان فضای مستقلی برای انجام تحقیقات و ارائه یافته‌های خویش به جز دولت نمی‌بینند. دولت نیز به یافته‌ها و راهکارهای جامعه‌شناسان به صورت جدی نمی‌نگرد. حتی دولت‌ها نیز بدنای ساخت جامعه‌شناسان تراز خویش هستند.

ترکاریانی تأکید کرد: جامعه‌مدنی نیردر کشور ما ضعیف است و جامعه‌شناسان هم در نهادهای مدنی نقش فعالی ندارند و مشارکت آنها در حوزه عمومی کم‌رنگ است. جامعه‌شناسان بخاطر وجود نابرابری‌های اجتماعی، ضعف دموکراسی و گستردگی فقر بیشتر در حوزه‌های فکری و تا حدی سیاسی فعال بوده‌اند تا حوزه‌های اجتماعی مانند محیط زیست، کودکان، ...، روحیه انتقادی در میان آنها رونق زیادی داشته است. تا جاییکه بیشتر جامعه‌شناسان را افرادی روشنفکر، انتقادی و ضد سیستم و گاهی هم نزن، حاشیه‌ای و منزوی دانسته‌اند.

وی گفت: حال این سوال پیش می‌آید که با وجود چنین جامعه‌ای اگر بحث انتخاب باشد. کدام جامعه‌شناسی را باید برای این جامعه انتخاب کرد. بوروای خود اذعان می‌کند که اینها تیپ ایده‌آل هستند و وجود همه آنها در جامعه گریزناپذیر است در عین حال نمی‌توان در عمل دست به انتخاب یکی از آنها زد. بلکه مهم اولویت‌بندی آنها و وزن هر نوع در ترکیب واقعی این رشته است.

وی افزود: من تصور می‌کنم که ترتیب آنها در جامعه‌شناسی ایران و حتی در لرستان ما باید به گونه‌ای باز تعریف شود. ما نیاز داریم اولویت‌بندی آنها را در اجتماع علمی مان مورد توجه قرار دهیم. حتی تصور می‌شود جامعه‌شناسی انتقادی در جامعه ما زیاده از حد جدی گرفته شود و جامعه‌شناسی مردم‌دار نیز در حوزه‌های علمی و مدنی ما جایی ندارد. جامعه‌شناسی حرفه‌ای نیز به شدت ضعیف شده است. و جامعه‌شناسی سیاستگذار نیز به شکل نامناسبی رشد کرده است. من خود ایده‌ای برای اولویت‌بندی آنها ارائه می‌دهم که خام و هم تا حدی محافظه‌کارانه است و امیدوارم در فضای عمومی جامعه‌شناسی ما بحث بیشتری روی آن صورت گیرد. شاید بتوان به رویکردی در این زمینه دست یافت که بتواند در سیاستگذاری دانشگاه‌ها، مراکز، انجمن‌های علمی و تحقیقاتی بکار گرفته شود. این اولویت‌بندی به نظرم می‌تواند جامعه‌شناسی حرفه‌ای، سیاستگذار، مردم‌دار و انتقادی می‌باشد.

ترکاریانی اضافه کرد: شاید این اولویت‌بندی محافظه‌کارانه باشد. چرا که انتقادی‌ها را در رتبه آخر قرار می‌دهد و این با منش جامعه‌شناسانه ما که متأثر از روشنفکری انتقادی است مغایرت داشته باشد ولی فکر می‌کنم برای ساختن نهاد جامعه‌شناسی و زمینه‌سازی نهادی برای ایجاد تغییرات اجتماعی چنین اولویت بندی ضرورت دارد. زیرا جامعه‌شناسی انتقادی در جوامعی که نظام اجتماعی - سیاسی

آنها عمق دموکراتیک ندارد. در عین حال که به شدت رشد می‌کند ولی در اثر تقابل با دولت و فاصله گرفتن از جامعه خیلی زود منزوی و مطرود می‌شود و تأثیرگذاری خود را از دست می‌دهد. بنابراین در عین حال که به جامعه‌شناسی حرفه‌ای و تخصصی برای رشد جامعه‌شناسی نیازمندیم ولی نمی‌توان در دانشگاه ماند. باید به نهادهای دیگر جامعه نیز وارد شد. دولت، بازار و جامعه‌مدنی فضاهایی هستند که جامعه‌شناس باید به آنها وارد شده و نقش خود را ایفا کند. ولی باید مواظب تعارض نقشی خود باشد. در جامعه ما معمولاً بین جامعه‌شناسی انتقادی و جامعه‌شناسی سیاستگذار تعارض نقشی روی می‌دهد. افراد در پشت پرده در نقش جامعه‌شناسی سیاستگذار با مسئولان دولتی رایزنی و مشاوره می‌کنند و تحقیقات میلیاردری انجام می‌دهد. اما برای حفظ کردن پرستیژ خود در ظاهر نقش یک جامعه‌شناس انتقادی را بازی می‌کنند. این پارادوکس منزلتی و اخلاقی یعنی جامعه‌شناسی انتقادی در ظاهر و جامعه‌شناسی سیاستگذار در باطن یکی از تناقض‌های بزرگ جامعه شناسان ایران است.

وی گفت: البته عبور از هر یک این انواع در هر جامعه‌ای امکان‌پذیر است و مرز بین آنها خیلی سخت و غیر قابل عبور نیست. ولی به نظر می‌رسد جامعه‌شناس باید در هر زمینه‌ای، چه حوزه آکادمیک، سیاستگذاری، جامعه مدنی و روشنفکری، الزامات و قواعد حرفه‌ای و اخلاقی هر حوزه را رعایت کند. باید مواظب بود تا دچار مشکلات و پارادوکس‌های اخلاقی، ذهنی و اجتماعی گذر از یک نوع جامعه‌شناسی به نوعی دیگر نشویم.

ترکاریانی تشریح کرد: روشن است هر یک از انواع جامعه‌شناسی آسیب‌های خاص خود را دارند. همانطور که جامعه‌شناسی حرفه‌ای ممکن است در کنج محافظ دانشگاهی خیال پرداز شود و با جامعه‌شناسی انتقادی می‌تواند آرمان‌گرا و ستیزه‌گر شود و جامعه‌شناسی سیاستگذار ممکن است تفکر نظری خویش را در خدمت کارفرما قرار داده و ابزار کارفرما شود. جامعه‌شناسی مردم‌مدار هم می‌تواند پوپولیست و عوام‌زده شود و بجای بیان واقعیت و حقیقت دنباله‌رو عوام گردد. بنابراین باید مواظب این آفات در جامعه‌شناسی بود و اینها جز با تعامل مناسب این چهار نوع در میدان جامعه‌شناسی بدست نمی‌آید.

ابوذر قاسمی دیگر سخنران این نشست سخنان خود را با عنوان مسأله محوری مهمترین مکانیسم حیات بخش مطالعات اجتماعی و راهی برای ایجاد اقتدار الگویی در جامعه‌شناسی آغاز کرد و گفت: از بارزترین سودمندی‌های واقف بودن به هر یک از تقسیم‌بندی‌های حاکم بر جامعه‌شناسی از جمله جامعه‌شناسی بومی، انتقادی، مردم‌مدار، سیاستگذار و ... این است که هم نسبت عالم اجتماعی را با علم جامعه‌شناسی مشخص می‌کند و هم نسبت او را با جامعه. تا زمانی که نتوانیم این نسبت بین سه ضلع جامعه به مفهوم انضمامی آن، جامعه‌شناس به عنوان کنشگر علمی و جامعه‌شناسی به عنوان علم شناخت کنش‌های اجتماعی پیوند برقرار کنیم، نمی‌توانیم بین گذشته، حال و آینده جامعه و جامعه‌شناسی ارتباط منطقی ایجاد کنیم و همین امر بین آنچه که هستیم و آنچه باید باشیم شکاف عمیقی ایجاد کرده است. این شکاف بین وضع موجود و وضع مطلوب جامعه و جامعه‌شناسی مشهود است.

وی افزود: به اعتقاد هایدگر می‌توان از دو وجه از هستی سخن به میان آورد: وجه روزمره و وجه هستی‌شناسانه. در وجه روزمره معمولاً به سوالاتی از جنس چگونگی (توصیفی) می‌پردازیم و در وجه هستی‌شناسانه چرایی و نفس بودن چیزها در جهان را مورد پرسش قرار می‌دهیم. فرجه شدن علوم اجتماعی نیز منوط به گذر از وجه روزمره به وجه هستی‌شناسانه و ریشه‌های پدیده‌های اجتماعی است. یکی از

مهمترین مکانیسم‌های این گذر، توجه به مسائل اجتماعی است که به اعتقاد سی ریانت میلز جامعه‌شناسی را به سوی کلان‌گویی‌های مهمم و یا تجربیات روزمره جزئی سوق داده است.

قاسمی گفت: پیگیری هستی‌شناسانه مسائل خاص اجتماعی یکی از مهمترین ویژگی‌های جامعه‌شناسی است، چرا که نقطه عزیمت و تکوین نظریه اجتماعی، مسائل اجتماعی هستند (شکلگیری جامعه‌شناسی به عنوان یک علم نیز محصول مسائل اجتماعی قرن نوزده بود که بی‌هنجارهای اجتماعی خاصی را به وجود آورده بود). عدم توجه به مسائل عام و کلان اجتماعی چرخه فهم مشاهده‌ای، فهم تحلیلی - تفسیری، فهم علی و در نهایت فهم نظری (تدوین نظریه) را در جامعه‌شناسی ما دچار از هم گسیختگی کرده است. این امر موضوع مطالعه جامعه‌شناسی به عنوان علم مطالعه کنش‌های اجتماعی و جامعه به مفهوم انضمامی آن را نیز خدشه‌دار کرده است و به دال بدون مدلول، یا به عبارتی جامعه‌شناسی بدون جامعه (این تعبیر برای علوم فنی نیز به نوعی صادق است: عدم ارتباط صنت با دانشگاه) منجر شده است.

وی افزود: جامعه‌شناسی مسئله محور با ابتناء و تأمل بر مجموعه‌ای از اصول و مفاهیم خاص جامعه‌شناسی و نیز قواعد روش جامعه‌شناسی نه تنها با غایات و اهداف بیرونی (یعنی جامعه) بلکه با احکام عقل درونی و تکررات جامعه‌شناسی که در جامعه‌شناسی حرفه‌ای حاکم است پیوند برقرار می‌کند. روند ابتداء مسئله محوری به عنوان نقطه ثقل جامعه‌شناسی که به طریق اولی جامعه‌شناسی حرفه را در کانون مفروضات خود دارد، راه را برای سایر نقش‌ها و تقسیم‌بندی‌های دیگر (انتقادی، مردم‌مدار و سیاست‌گذار) باز می‌کند. مسئله محوری که توسط جامعه‌شناسی حرفه‌ای با سازوکارهای علمی انجام می‌گردد هم ارتباط ما را با جامعه عمیق‌تر می‌کند و هم درک ما را از فضیلت‌های خاص جامعه‌شناسی از جمله انتقادی بودن، مردم‌مدار بودن، انتزاعی نبودن، و ... بیشتر می‌کند.

قاسمی گفت: بنابراین، باید محوریت مسائل عام و کلی را در جامعه‌شناسی حفظ کرد تا بتوانیم با استفاده از قواعد روش جامعه‌شناسی به اقتدار الگویی نائل شویم. تنش‌های نظری و روش‌شناختی و بت ساختن از نظریه و یا روش‌شناسی به کارزار اصلی در جامعه‌شناسی تبدیل شده در صورتی که برای اینکه نظریه و روش در هر علمی کارکرد داشته باشند ابتدا باید اجتماع علمی خاص آن علم وجود داشته باشد یا به عبارت دیگر، اقتدار الگویی شکل بگیرد. جزیره‌ای عمل کردن و فقدان اقتدار الگویی که از عدم مسئله‌ورزی و روی آوردن به مسائل جزئی و ثانویه و مهمتر از همه چیرگی فردگرایی علاقه‌محور بر جمع‌گرایی مسئله محور جامعه‌شناسی شکل می‌گیرد، امروزه جامعه‌شناسی را در حالت تدافعی و در معرض اتهام قرار داده است و در برخی از موارد نیز حتی شاهد استیلائی الزامات و هنجارهای سیاسی بر هنجارهای علمی هستیم.

وی تأکید کرد: ابتناء بر مسائل اجتماعی‌ای که عمومیت زیادی دارند، در چرخه فهم مشاهده‌ای تا فهم نظری، هم یکپارچگی علمی جامعه‌شناسی را تأمین می‌کند و هم از بالکابیزه شدن مطالعات اجتماعی جلوگیری می‌کند و هم خلا دال بدون مدلول یا جامعه‌شناسی بدون جامعه را پر می‌کند.

قاسمی افزود: هنگامی که مسئله‌محور بودن بر فرایند علمی حاکم شد و در چرخه علمی، فهم نظری شکل گرفت آن وقت می‌توان از جامعه‌شناسی سیاست‌گذار، انتقادی و یا مردم‌مدار در جامعه علمی ایران نیز حرف زد و حتی از استثمار جامعه‌مدنی به عنوان حوزه اصلی مطالعات جامعه‌شناسی توسط سیاست (دولت) و اقتصاد (بازار) محافظه کار ممانعت کرد.

فیلسوفان ایرانی گمان می کنند اقتصاد ربطی به آنها ندارد / پیوند فاشیسم و لیبرالیسم



همایش «عقلانیت و اعتدال در جهان معاصر» به مناسبت روز جهانی فلسفه در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد. در این همایش اساتیدی چون مصطفی محقق داماد، غلامحسین ابراهیمی دینانی، عبدالحسین خسروپناه و یوسف اباذری حضور داشتند.

سخنرانی یوسف اباذری با موضوع «عقلانیت، اعتدال، جنبش های فاشیستی، جنبش های مذهبی افراطی» در این همایش به بحث و جنجال انجامید و به دلیل کمبود وقت وی موفق به ارائه کامل سخنرانی خود نشد.

در ادامه متن کامل سخنرانی یوسف اباذری، استاد جامعه شناسی دانشگاه تهران که به صورت اختصاصی در اختیار خبرنگار مهر گذاشته شده است از نظر می گذرد؛

از بزرگان فلسفه تشکر می کنم که به معلم ساده جامعه شناسی اجازه دادند تا در روز فلسفه درباره مقولاتی که پیشنهاد خود آنان بود سخنانی بگویم. روز فلسفه را به فلاسفه تبریک می گویم و امیدوارم سخنانی که می گویم کمکی هرچند ناچیز در حل مسائلی بکند که فلسفه و جامعه شناسی و سایر علوم انسانی در زمانه حاضر با آن روبرو هستند.

زمان موجود برای بحث درباره مقولات فوق (محورهای همایش) کافی نیست از این رو کوشیده ام تا گفته هایم را هر چند خلاصه تر در عباراتی کوتاه بیان کنم. عبارات من بیشتر طرح مسأله اند؛

۱- من در طرح خود نیازی ندارم که از مقوله ای شروع کنم و سپس مقولات بعدی را از آن استنتاج کنم. از نظر من مقولات فوق دوری را تشکیل داده اند که به من اجازه می دهند از هر جا شروع کنم و از هر مقوله ای سخن بگویم به شرط آنکه ربط آنها را به یکدیگر نشان دهم.

۲- از آخرین اتفاقی که دنیا را به تعجب واداشت شروع می کنم؛ انتخاب دونالد ترامپ به ریاست جمهوری آمریکا، کسی که آشکارا گرایش فاشیستی دارد و مهم تر از آن جنبشی که به راه انداخته، جنبشی نژادپرستانه و طالب تبعیضات دینی است که به شکلی اغراق آمیز خواهان عظمت آمریکاست. بسیاری از آماردانان و متخصصان افکار عمومی و متخصصان انتخابات به طور عمده با تکیه بر روانشناسی رای دهندگان این انتخابات را تحلیل کردند، اما مهمترین تحلیل، تحلیل ساختاری است و کسانی بر آن انگشت گذاشتند که از قبل در مورد ظهور پدیده ترامپ هشدار داده بودند.

چامسکی ظهور ترامپ را پیش بینی کرده بود

۳- کریس هجز در مقاله «بدتر از آن چیزی است که فکرش را می کنید» نوشته شده در تاریخ ۱۱ نوامبر ۲۰۱۶ می نویسد: چامسکی، شش سال پیش به من گفت وضعیت بسیار شبیه وضعیت دوره وایمار آلمان است. مردم از نظام پارلمانی نومید شده اند. مسأله بر سر آن نیست که فاشیست ها، سوسیال دموکرات ها

را شکست دادند، مردم از احزاب لیبرال و محافظه کار نیز نفرت داشتند. نفرت از آنها بود که فاشیست ها را پیروز کرد... مردم آمریکا تا به حال خوشبخت بوده اند که رهبر کار سیستما تیکی مثل جوزف مک کارتی یا ریچارد نیکسون یا واعظان اوانجلیست ظهور نکرده اند. اگر چنین کسی بیاید و صادقانه مردم را خطاب کند خواهد توانست به سبب استیصال و نومیدی و خشم مشروع مردم آمریکا و غیاب هر نوع پاسخ موجهه رای آنان را به خود جلب کند.

او به جای پهلویان در دوره نازی ها، سیاهان و کارگران مهاجر را سبب بدبختی مردم معرفی خواهد کرد و به ما خواهد گفت که اکنون سفیدهای مذکرند که طردشدگان جامعه اند. او خواهد گفت که ما باید از خود و شرافتمان دفاع کنیم. می بایست قدرت نظامیان را تقویت کنیم و گرنه رهبری جهان را از دست خواهیم داد. ایالات متحده قدرتی جهانی است. مثل آلمان قدرتی منطقه ای نیست، ظهور چنین کسی برای جهان مخاطره آمیز است.

من گمان می کنم که چنین کسی نه از میان جمهوری خواهان دست راستی بلکه از میان جمهوری خواهان دیوانه برخواهد خواست و انتخابات را خواهد برد. سرکوب ناراضیان شبیه سرکوب در رژیم های توتالیتر خواهد شد و امنیت دولت در درجه نخست قرار خواهد گرفت.

جهانی شدن یعنی نتولیبرالی شدن

چامسکی مثل بقیه روشنفکران مسئول آمریکا، ظهور ترامپ را پیش بینی کرده بود و علت آن را فرمانروایی نتولیبرال ها از زمان ریگان به بعد می دانست. نتولیبرال هایی که چه در قالب جمهوری خواه چه در قالب دمکرات با توسل به سیاست های داخلی یکسان و سیاست های خارجی تهاجم آمیز بر آمریکا حکومت کردند. ناقدان، این نتولیبرال ها را اعم از آنکه از حزب جمهوری خواه باشند یا دمکرات، به سبب همانندی سیاست هایشان «مرکز افراطی» Extreme

مهمترین اصل نتولیبرالیسم؛ بازار حقیقت را می گوید

۴- چرا مرکز یا اعتدال و چرا افراطی؟ اولین بار پینوشه در شیله سیاست های اقتصادی نتولیبرال ها را اجرا کرد؛ سیاست هایی که به ظاهر اقتصادی اند اما، در باطن به دین مانده اند. آزادی هر کار که خواستید بکنید اما به اصول من دست درازی نکنید یا با من اید یا جز من اید و دشمن اید. آنان برای کافران دین شان صفت هایی هم داده اند. پوپولیسم چپ یا راست، بعدها تاچر در انگلستان و ریگان در آمریکا و سپس سوسیالیست های فرانسه به رهبری میتران این سیاست ها را اجرا کردند و سپس به کشورهای جهان سوم تحمیل کردند و سپس آن را جهانی کردند. جهانی شدن یعنی نتولیبرالی شدن.

۵- چرا چنین شد، حکایتی مفصل دارد. اما مقوله مرکز یا اعتدال بدین ترتیب بر ساخته شد. اگر نتولیبرال می شدید دیگر گذشته تان به کارتان نمی آمد. فرقی نمی کرد از چپ هستید یا از راست. نتولیبرالیسم اصول بسیار ساده ای دارد که هر کس که چند دقیقه ای صرف دانستن آن کند به رمز و راز آن پی خواهد برد و گرنه در میان دریایی از حرف های بی ربط غوطه خواهد خورد.

۶- مهمترین اصل بازار آزاد یا نتولیبرالیسم این است: بازار حقیقت را می گوید. مهمترین مشغله فلسفه یافتن حقیقت است. هر مسلک و مکتب و برنامه پژوهشی «حقیقت» را به گونه ای تعریف می کند، از زمان باستان تاکنون فیلسوفان و متالهان در مورد حقیقت و شرایط امکان آن حرف گفته اند. از نظر نتولیبرال ها بازار حقیقت را می گوید، فیلسوفان اگر به این امر اعتراف کنند و طبق قراردادهای بازار بازی حقیقتشان را بکنند مزاحم نیستند.

از نظر نتولیبرال ها مناقشه فیلسوفان و متالهان

همچون بازی کودکان است، آنان تا زمانی که این بازی محل حقیقتشان نشود اعتنایی به آن نمی کنند. اما زمانی که نگاهی انتقادی به آن کنند، دشمن محسوب می شوند. اما چرا بازار حقیقت را می گوید نه کسی یا چیزی دیگر، حکایتی فلسفی است که هایک و بقیه آن را باز گفته اند. اما نئولیبرال ها همین حقیقت ساده خود را هر جا به زمانی می گویند.

فیلسوفان ایرانی گمان می کنند اقتصاد ربطی به آنها ندارد

در ایران آن را در مقام «علم» اقتصاد و فقط اقتصاد عرضه کردند و گرنه نگاهی اجمالی به آثار هایک کافی است تا نشان دهد که از نظر او بازار مهمترین پاسخ معرفت شناسانه تمامی فلسفه ها را داده است نه فقط علم اقتصاد را. یکی از دلایلی که در روز فلسفه توجه فیلسوفان را به این نکته ساده جلب می کنم، این ادعاست، به رغم آنکه معرفت شناسی نئولیبرالی راهنمای تمامی دولت های بعد از جنگ تحمیلی اعم از اعتدالی و اصولگرا و اصلاح طلب بوده است، فیلسوفان ایرانی التفاتی به این نکته کوچک نکرده اند، زیرا گمان برده اند که این ها مسائلی اقتصادی است و اقتصاد ربطی به آنها ندارد.

نئولیبرال های وطنی به دولت ها یاد دادند که هرگونه دخالت در بازار را سرکوب کنند

۷- فیلسوفان و متالهایی که معتقدند خداوند ضامن حقیقت، یا فراهم کننده شرایط ظهور آن است، روش ساده ای در برابر غیر خود دارند، اگر طالب حقیقت اید در کار خدا دخالت نکنید. نئولیبرال ها نیز از این سیاق اند، معتقدند اگر طالب حقیقت هستید در کار بازار دخالت نکنید. مداخله در بازار از دو طریق صورت می گیرد؛ دولت و مردم. بازار آزادی های ایرانی به سبب اهداف تبلیغاتی تاکنون گفته اند که دولت نباید در کار مردم دخالت کند و به همین سبب عده کثیری از مردم از آن خوششان می آید، اما منظور ایشان این است که دولت نباید در کار بازار دخالت کند. منظور از مردم همان بازار است. اما نئولیبرال های وطنی چندان بر ملا نکرده اند که مردم هم نباید در کار بازار دخالت کنند مگر زمانی که مجبور شده اند، اما در این مورد به تمامی دولت های پس از جنگ فرمول های خود را یاد داده اند که چگونه هر نوع جمعی را که طالب «دخالت در بازار» است، سرکوب کنند.

آقای دکتر روغنی زنجانی گفته اند: «من در مجلس این استدلال را کردم که اگر شما به دنبال اجرای یک سیاست مشخص هستید باید منتظر یک سری عواقب اجتماعی- سیاسی قادر به پرداخت هزینه های تصمیم های خود نیز باشید. مثلا دولت کره سیاست های خود را به صورت علنی اعلام می کند و به شدت نیز آن را پیگیری می کند، وقتی هم با واکنش کارگران و دانشجویان روبرو می شود، پلیس را برای سرکوب آنها به خیابان ها می فرستد. اگر قرار باشد بخواهیم چنین واکنش هایی را شاهد نباشیم، هرگز سیاست ها و تصمیم هایی را که مدنظر داریم، اجرا نخواهیم کرد... من برای نمایندگان مجلس توضیح دادم برای اجرای سیاست های برنامه اول و برنامه دوم باید در سیاست های

خارجی کشور اصلاحاتی را به وجود آورد. ما نمی توانیم در چندین جبهه بجنگیم» (روغنی زنجانی، ۱۳۸۵: ۲۲۶).

زمان انتخابات غیبشان می زند و بعد انتخابات برای مشاوره اقتصادی سروکله شان پیدا می شود

آنان در آغاز هر انتخاباتی غیبشان می زند. از هیچ کس علنا طرفداری نمی کنند زیرا متاع خود را باید به همه دولت ها بفروشند، اما بعد از انتخابات سر و کله شان برای ارائه «اقتصاد علمی» پیدا می شود و به همه دولت ها مشورت می دهند. اساسا از نظر آنها دولت باید از خود خلع بد کند، یعنی تمام دارائی های دولتی را خصوصی کند. آنان عمدا می گویند دارائی های دولتی و فراموش می کنند که این دارائی ها متعلق به همه مردم است و دولت فقط وکیل آنها برای اداره کردن است.

می گویند دولت تاجر خوبی نیست و باید خصوصی سازی شود. آنان بعد از جنگ دولت ها را ترغیب به خصوصی سازی کرده اند و به همین سبب

عقلانیت نئولیبرالی، عقلانیت ابزاری است

مسئله آن است که بخش خصوصی یا کسی که چنین عملکردی دارد عقلانیت عمل می کند. این جاست که به مفهوم عقلانیت آنان باز می گردم، منظور آنان از عقلانیت رسیدن به سود در کوتاه ترین زمان است یعنی همان عقلانیت معطوف به هدف یا عقلانیت ابزاری ماکس وبر. آنان به کنش عقلانی معطوف به ارزش یعنی فلسفه ورزیدن و امثالهم اهمیت نمی دهند الا زمانی که این عقلانیت دست تعدی به عقلانیت ابزاری دراز کند. آن وقت است که دانشان در می آید که علم اقتصاد به باد فنا رفت، جامعه نابود شد!

خلاصه کنم؛ به اعتقاد آنان دولت باید پاسدار حقیقت بازار یعنی فراهم کردن قوانین مورد علاقه آنها و جهانی شدن سرمایه و سرکوب کننده کسی باشد که می خواهد به بازار تجاوز کند. اکنون دیگر باید مشخص شده باشد که چرا به آنها مرکز center یا مرکزگرا centrist می گویند. هر کسی که نئولیبرال شد و دولت را در دست گرفت باید همین وظایف را انجام دهد و لاغیر. به همین سبب است که



رفتن کلینتون دمکرات و آمدن بوش محافظه کار یا سارکوزی محافظه کار و اولاند سوسیالیست کوچکترین فرقی ندارد. دولت ها می بایست آموزش و بهداشت را به حقیقت بازار واگذارند.

مهمترین دلیلی که انتخابات بی معنا شده است خلع ید دولت ها از خود است

گذشت زمانی که سوسیالیست ها طرفدار بیمه همگانی و آموزش همگانی بودند. مهمترین دلیلی که انتخابات بی معنا شده است خلع ید دولت ها از خود است. سارکوزی می رود اولاند می آید سارکوزی می آید اولاند می رود فرقی نمی کند. مرکز پابرجاست. اعتدال پابرجاست.

نئولیبرالیسم به سلطه ۱ درصد بر ۹۹ درصد انجامیده است

اما چرا اعتدال افراطی؟ به این سبب که نئولیبرالیسم به سلطه یک درصد از مردم به ۹۹ درصد از مردم در همه جای جهان انجامیده است. این اعتدال به این سبب افراطی است که بیش از هر رژیم سیاسی از مردم خلع

حتی قانون و قانون اساسی را نیز تغییر داده اند. مردم از بعضی خصوصی سازی ها خوششان نمی آید، آنها هم زیربلی به مردم باج می دهند می گویند خصولتی شده است؛ لفظی من در آوردی و گرنه از حیث ساختاری چه فرقی می کند که اموال خصوصی شده نصیب X شود یا Y؟ آنها هم این را می دانند و به همین سبب راه فرار خصولتی را برای خود باز می گذارند و گرنه خود آنها در فرصت های گوناگون اعتراف کرده اند که بخش خصوصی در ایران وجود نداشته است.

فرشاد مومنی در گزارش طرح ساماندهی شرکت های دولتی که در مهر ماه سال ۷۷ توسط دفتر اقتصاد کلان سازمان برنامه منتشر شده است، تصریح می کند که بخش خصوصی ایران در شرایط فعلی هنوز انگیزه و توان اقتصادی کافی و نیز اطمینان لازم را برای خرید امکانات تولید عمده دارا نیست. پایان؟ حاصل کار دولتی که بخش خصوصی نوپا ایجاد کند چیزی به جز خصولتی خواهد بود که بازار آزادی ها اکنون در ظاهر به آن حمله می کنند اما در باطن از آن خرسندند زیرا که نتیجه تلاش آنها است!؛

بهتر است این سوال را مطرح کنیم که آیا موصل را همین جوانان نوآموز اروپایی فتح کردند و اگر آری چرا و چگونه؟ داستان فتح موصل دوسویه دارد که یکی از دیگری جدا نیست. برای فهم هر دو سویه باید به سال ۲۰۰۳ بازگشت؛ هنگامی که آمریکا دست به یکی از آن تخریب های خلاقش زد. آمریکا با بمباران پیاپی زیرساخت ها را ویران کرد تا بار دیگر بر این ویرانه ها عراقی از نو ساخته شود. اما بازسازی نهادی عراق چیزی جز اجرای همان نسخه همیشگی نبود؛ خصوصی سازی به نیروهای نظامی و امنیتی که رسید از ارتش جز نامی به جا نماند. نام صدها نفر به عنوان محافظ شهر لیست می شد اما در پست های نگهبانی دریا از نیرویی و اینگونه ارتش در برابر نیروهای خلیفه خودخوانده حتی دمی هم نایستاد و پایه فرار گذاشت.

از سوی دیگر، در پیروزی های داعش نباید نقش فرماندهان یعنی را نادیده انگاشت؛ یعنی ها به صحنه مبارزه بازگشته بودند و این بار به قصد انتقامی سخت. به واقع، زمانی که آمریکا با پروژه یعنی زدایی سازمان های و نهادها را یکی پس از دیگری نابود می کرد کسی نپرسید که با این همه «انسان زاید» چه خواهیم کرد. انسان زانندی که ناآونت می گوید افراد پایان جنگ جهانی اول و سقوط امپراتوری ها اروپا؟ همین انسان زائد بود که به فاشیسم اروپایی پیوست.

افول دولت ملت ها در خاورمیانه

داستان خاورمیانه همان داستان افول دولت-ملت ها است؛ واحدهای سیاسی خرد و خردتر که هر یک سودای استقلال در سر دارند. امروز هر کوی و برزن، هر شهر و روستایی که آزاد می شود، به جای هلهله زنان و کودکان بانگ رهبرانی بلند می شود که داعیه استقلال دارند، به محض آزادسازی فلوچه طرح هایی به پارلمان عراق می رود که هر یک خواهان نوعی خودمختاری هستند. مرزهای ملی در خاورمیانه در حال نابود شدن اند. انسان های زائد در خاورمیانه مرزها را هم شکسته اند.

۱۲- ریشه مشکلات ما کجاست؟ اگر بعد از جنگ همه جناح های سیاسی ایران صرف نظر از اینکه بدانند یا ندانند، مجری بازار آزادی بودند، پس اختلافات سیاسی ناشی از چیست؟ ساده ترین پاسخ آن است که هر گروهی که دولت را در دست گیرد سیاست های خصوصی سازی را به نفع خود پیش خواهد برد، اما این پاسخ دردی را از ما دوا نمی کند زیرا به کنه مساله راه نمی برد.

لیبرال های راست افراطی مخالف دموکراسی و طرفدار آزادی اند

نئولیبرال ها خود را لیبرتر یا به قول خودشان آزادی خواه می خوانند. لیبرترین ها که اساسا مخالف قدرت گیری دولت هستند چند جناح دارند از چپ گرفته تا راست افراطی، خود چامسکی که از او نقل کردم لیبرترین چپ است. نئولیبرال های طرفدار اتریش یا شیکاگو هر چند با یکدیگر اختلافاتی دارند، اما در مورد نقش دولت و حقیقت گویی بازار هم عقیده اند. لیبرترین های راست افراطی، لیبرترین های ایران از این نوع اند. آزادی که آنها می خواهند از چه نوع است؟ آنها طالب هر نوع آزادی هستند منتهای آزادی سیاسی. از نظر آنها ضعیف ترین حلقه دموکراسی رای دهندگان

مثل جدایی چک از اسلواکی مهربانانه نخواهد بود. سیل خون جاری خواهد شد.

ایران شهری ها فاشیسم قوم فارس را تشویق می کنند

ایران شهری ها در ایران در همین تنور می دمند و فاشیسم قوم فارس را تشویق می کنند. سایر اقوام نیز چیزهایی زیر لب زمزمه می کنند. فعلا نئولیبرال ها و فاشیست ها دست در آغوش یکدیگر دارند، منتهی بی خبرند که مدینه فاضله یکی جهنم دیگری است. مثلا آنها سرمستانه به روشنفکرانی ناسزا می گویند که نه حاضرند تن به این بدهند نه به آن.

آنان به نظر خودشان خاک را به نظر کیمیا کنند بهتر است. نگاهی به رفیق گرمابه و گلستانشان بکنند. اخیرا آقای دکتر آخوندی چکامه ای در مورد ایران شهری بازار آزادی نوشته اند و سعی کرده اند این دورا با یکدیگر آشتی دهند. اگر چنین کاری شدنی باشد دیگر ادعای بازار آزادی ها مبنی بر دشمنی شان با فاشیسم محلی از اعراب نخواهد داشت.

حجم عظیم هجو و استهزا و متلک در رسانه های اجتماعی تعجب آور است

۱۰- پیر بورديو جامعه شناس فرانسوی می گوید زمانی که در خلایق بسته می شود دروازه هجو باز می شود. تعجب آور است حجم عظیم هجو و استهزا و شوخی و متلک پرانی در رسانه های اجتماعی. درست زمانی که دست های بازار آزاد قدرتمندترین و ثروتمندترین کشور جهان را به زانو درآورده اند و احتضار طولانی آن، این دهشت را در همه جای خواهد پراکند و درست زمانی که فاشیسم در همه جای جهان در حال ظهور است و مشکلات اقتصادی - فلسفی بازار آزادی ایران را آزار می دهد، پیر و جوان این مملکت مشغول پراندن هجو اند. البته نمی خواهیم و نباید یک طرفه به قاضی بروم.

داعش فرآورده همان جهانی است که ترامپ رئیس جمهور آمریکایش

۱۱- داعش فرآورده همان جهانی است که ترامپ رئیس جمهور آمریکایش. نتایج انتخابات آمریکا اعلام می شود و نجنگان وحشت زده می پرسند چه کسی به ترامپ رای داد؟ انگار کسی باورش نمی شود همسایه اش، همکارش همکلاسی اش به ترامپ رای داده باشد. اما آیا این حیرت و استیصال برای ما آشنا نیست؟ آیا همین رسانه ها نبودند که با انزجار می پرسیدند چه کسی می تواند به داعش ببینند؟

در میان همین پرسش ها بود که موج انفجارهای پاریس از راه رسید. بازار رسانه کالای محبوب خود را می طلبید و دست آخر آن را یافت. انتحاری های اروپا زاده. نام و نشان هر یک از آنها که فاش می شد رسانه ها می رفتند تا زوایای زندگی او را بکاوند و غالبا همه همان متاع مورد علاقه، یعنی حیرت، را می یافتند. مثلا معلوم می شد دختر اهل عیش و عشرتی که اتفاقا به کلاه های کابویی هم علاقه دارد به واسطه آشنایی با برخی اعضای گروه داعش یکباره متحول و در اندک زمانی آماده عملیات انتحاری می شود.

اما این روایت ها که از یک سو پایه و اساس اقبال به داعش را نوعی دلزدگی غربی، پوچ انگاری و گاه هویت طلبی می دانند و از سوی دیگر مرجع خشونت را در ذات اسلام می جویند چه حقیقتی را از ما پنهان می کنند؟

ید کرده است. مردم دیگر درباره سرنوشت خود نمی توانند تصمیم بگیرند. رابطه دولت و مردم گسسته است. افراطی تر از این سراغ دارید؟ همین جاست که مردم بنا به دلایلی که چامسکی گفت به فاشیستی مثل ترامپ رای می دهند. نئولیبرالیسم یا گونه ای قدیمی آن همواره جاده صاف کن فاشیسم بوده است چه در وایمار آفر، چه در آمریکا چه در انگلستان که فاشیست هایش انتخابات خروج را بردند. هر چند ورود به اروپای بازار آزادی نیز چنگی به دل نمی زند. سیاست بی معنا شده است.

شعارهای فاشیستی ضد عرب بر سر مقبره کوروش

۸- اخیرا عده ای از جوانان بر سر قبر کوروش رفتند و شعارهایی دادند. آنچه مرا وحشت زده کرد شعارهایی ضد عرب و ابراز نفرت به اعراب بود. فاشیسم همیشه همین طور مشروع می شود. شاید کسانی که در آن جمع بودند خود نمی دانند که چه عمل فاشیستی مرتکب شده اند، شاید خود آنان هم اکنون از منتقدان ترامپ باشند نئولیبرالیسم و فاشیسم تا به خود بیایید بر سر شما هوار می شوند.

چرا نئولیبرالیسم با فاشیسم گره خورده است؟

۹- چرا جنبش های فاشیستی بعد از چهار دهه فرمانروائی نئولیبرال ها سربلند کرده است و اکنون نئولیبرالیسم با فاشیسم گره خورده است؟ جواب را باید در جهانی شدن سرمایه جستجو کرد. جهانی شدن سرمایه نیازمند قوانینی است که در سطح جهانی رعایت شود. قانون تجارت آزاد که کلیتتون دموکرات، سردمدار حقنه کردن آن بود و بوش محافظه کار آن را ادامه داد، یکی از همین قوانین و معاهده ها و پیمان هایی است که حاصل آن خلج ید دولت- ملت ها از قدرت های خود است. بدین سان راه گشوده می شود تا سرمایه X با ضمانت لازم در جای Y فعال باشد.

یکی از دلایل ظهور ترامپ به فنا رفتن بنیان صنعتی خود آمریکاست. کارگر آمریکائی بیکار است چون کارگر در جای دیگر دستمزد کمتری می گیرد. دولت- ملت در عصر جهانی شدن ناگزیر سست خواهد شد و نئولیبرال ها زوال آن را نیز پیش بینی می کنند و جشن می گیرند. میزس یکی از متفکران اینها گفته است که دولت- ملت آشفته بازاری است که قدرت محور آن است. اجتماع طبیعی اجتماع زبانی و می توان گفت قومی و مذهبی است و بنابراین چیزی مصنوعی مثل دولت- ملت باید جای خود را به چیزی طبیعی بدهد. اما آنچه بر این نظریه پردازی جامه عمل پوشانده است ساخته شدن بازار جهانی است. هر واحدی می تواند از دولت- ملت جدا شود و بازار جهانی را ضامن وجود خود بداند.

چنین است که حتی بنیان بریتانیای کبیر نیز در حال سست شدن است. اسکاتلند به سبب وجود بازار اروپا و جهان مترصد است که از بریتانیا جدا شود. بنابراین جدایی اقوام از یکدیگر هم اکنون به لحاظ عینی ممکن شده است و دستکاری بازار جهانی برای خلاص شدن از شر دولت های به قول خودشان عاصی بر شدت ماجرا می افزایش. بعد از ماجرای صربستان هم اکنون در خود اروپا و خاورمیانه چنین زمزمه هایی وجود دارد. البته این جدایی ها



است خداوند حقیقت را می گوید. این مسئله را میشل فوکو در کتاب «تولد زیست سیاست» به تفصیل کاویده است. از فیلسوفان محترم خواهش می کنم این کتاب را بخوانند و درباره حکومت مندی لیبرالی و حکومت مندی حاکمانه دقت کنند. فوکو این کتاب را به قول خود در بی طرفی کامل نوشته است. اما به نظر من لطفی به اردولیبیرالیسم آلمانی دارد. من از شرح این کتاب خودداری می کنم. به نقل قولی بسنده می کنم: «اقتصاد، نظامی بی خداست؛ اقتصاد نظامی فاقد کلیت است، اقتصاد نظامی است که نه فقط بهبودگی بلکه ناممکن بودن بینش حاکمانه را نشان می دهد.» (ص ۲۸۲ نسخه انگلیسی) مشکل اساسی ادغام این دو نظام در همدیگر به دست دولت هایی است که گاهی از این گاهی از آن می گویند.

۱۴- آقای بیژن عبدالکریمی زمانی به بنده تذکر داده بودند که «متافیزیک» را فراموش نکنم. توجه ایشان را به دو مقوله از هایدگر جلب می کنم که اولی در «وجود و زمان» و دیگری در کتابی کامل به نام «مقوله های بنیادی متافیزیک» آمده است؛ اضطراب و ملال.

هایدگر این دو مقوله را انتولوژیک و از ساختارهای دازاین می داند که نه ذهنی اند و نه عینی. آنها mood هستند. Basic moods موده های اساسی. مودها همچون پس زمینه بنیاد هر واقعه ای هستند که بر ما تاثیر می گذارند. اضطراب، بی ساختی جهان و در جهان بودن را آشکار می سازد. هایدگر از رابطه اضطراب و زمان خودداری کرده است، اما در کتاب «مقوله های بنیادی متافیزیک» به طور مفصل رابطه میان ملال و زمان را کاویده است. زمان در ملال کند می شود و کش می آید و دست آخر ما را به حال خود رها می کند. می توان رابطه ای عکس میان اضطراب و زمان یافت. زمان از ما پیشی می گیرد و ما از پی زمان روان می شویم. هایدگر در کتاب «مقوله های بنیادی» برای نشان دادن ملال دو مثال می زند؛ انتظار در ایستگاه قطار و مهمانی بعد از ظهر.

می توان به جای آنها وضعیت بیکاری را مثال زد که اضطراب و ملال پی در پی هم می آیند که برای غلبه بر آن از جمله می توان به مواد مخدر پناه برد؛ موادی که اگر مخدر باشد زمان را کند می کند و اضطراب را فرو می پوشاند و اگر مواد محرک باشد زمان را مشدد می کند و فردی را که از زمان عقب افتاده است سعی می کند به زمان برساند. تجاربی ناموفق که بر اضطراب و ملال بی پایان می افزایند.

آیا اهالی فلسفه به این سوی متافیزیک سر زده اند؟

می توان کسانی را مثال زد که در جریان انقلاب جنسی از تجربه ای به تجربه دیگر می روند تا ملال و اضطراب خود را بپوشانند و نمی توانند. ما جامعه شناسان چون درباره آسیب های اجتماعی یا همان نتایج منطقی سیاست و اقتصاد نتولیبیرال تحقیق می کنیم با این پدیده ها و ربط آن با متافیزیک آشنائیم. شما هم به این سوی متافیزیک سر زده اید؟ امیدوارم فلسفه به ما امید دهد که بر این زمانه ظلمانی جهانی فائق آئیم.

طبقات پایین تقاضاهایی را مطرح کنند که مداخله گرایانه باشد در نتیجه هر چه زمان بیشتری می گذرد، قوانین بازار آزادی بیشتری تصویب و اجرا می شود مردم فقیرتر می شوند و مردم فقیر از گفتگو درباره سرنوشت خود منع می شوند.

هر چه فشار بیشتر می شود، آزادی های پنهان بیشتر می شود و این دور بسته تر می شود. نتولیبیرال ها برنده این بازی اند. اقتصاد آنها چیزی به جز همین وضعیت که می بینید برای مردم ایران به بار نیآورده است، اما درگیری اصلی در جایی رخ می دهد که گشودن گره زندگی مردم ربطی به آن ندارد. در سطح جهانی صنعت فرهنگ سازی نتولیبیرالی تا بخواهید برای این نوع آزادی ها نقشه چیده و تدارک دیده است، اما سخن گفتن از فجایع این فرهنگ سازی جهانی را برخی از مردم و خاصه جوانان نمی پسندند و آن را تجاوز به حقوق خود می دانند.

فساد، نیهیلیسم و فقر نتیجه منطقی سیاست های لیبرالی است

نه فقط فرهنگ با این موسیقی بنجل و رمان های بنجل و فیلم های بنجل به بست رسیده بلکه نقد فرهنگ نیز نامیوس شده است. حاصل این وضعیت نیهیلیسمی است که جوانان را فراگرفته و فقری است که نتولیبیرال ها در سطح جهانی و داخلی مردم را به آن دچار کرده است. فقری که در حال بلعین طبقه متوسط جهانی و داخلی است. آنچه اغلب مردم فساد می خوانند نتیجه منطقی سیاست های لیبرالی است، اگر به این نکته واقف نشویم، از گشودن گره آن ناتوان خواهیم بود. اما باز به نظر من مساله اصلی این نیست.

۱۳- تناقضی که اساس مشکل ما است در هم بافته شدن ناخودآگاه دو نظام است. دو نظامی که نسبتی با یکدیگر ندارند. نظام بازار آزاد که حقیقت را می گوید و نظامی که معتقد

هستند، زیرا می توانند به پوپولیست های راست یا چپ رای بدهند و کار آنها را زار کنند. ترامپ یکی از آنهاست. البته هنوز جای چند و چون دارد که ترامپ به رغم حمله به برخی آزادی ها بخواهد با بازار آزاد دربیافتد. هم اکنون لابی های وال استریت مشغول جمع و جور کردن کابینه او هستند. لیبرترین های راست مخالف دموکراسی و طرفدار آزادی هستند چون در دموکراسی مردم خاصه طبقات پایین حق دارند در سرنوشت خود شریک باشند. محق اند درباره مسائلی همچون دستمزد، آموزش و بهداشت خود فعالانه شرکت کنند. همان کاری که لیبرترین ها مخالف آن اند و آن را مداخله در بازار می دانند.

داستان آزادی و لیبرترین های راست، داستان درازی است اما آنها زمانی که فهمیدند آترپرونورهایشان از انواع و اقسام آزادی می توانند سود ببرند، دست از مخالفت با برخی آزادی ها شستند و آنها را غنیمت شمردند. نکته در ایران این است که جناحی با دادن برخی آزادی ها مخالف اند و جناحی دیگر که خود می دانند قادر نیستند آن آزادی ها را بدهند در مورد آن سکوت می کنند.

در جریان این بده بستان دولت ها گاهی عقب نشسته اند. مثلاً بعد از موفقیت موسیقی لس آنجلسی موافقت کردند که همان نوع موسیقی با اشعاری شسته رفته تر در ایران تولید شود. بدین ترتیب نوعی موسیقی پاپ ایرانی به وجود آمد که از حیث هنری اسفبار بود اما مردم را جلب کرده اکنون اختلاف بر سر کنسرت این گروه ها است هر چه از آن طرف فشار می آید از این طرف دامنه هجو بالاتر می رود و این اختلافات بر سر آزادی های شخصی و مدنی نمی تواند در روندی مصالحه جویانه حل شود، زیرا هیچ یک از طرفین حاضر نیست کوتاه بیاید.

بازار آزادی ها هر چند خود را طرفدار آزادی نشان می دهند اما از کشیدن پای بحث آزادی ها به حیطه سیاسی وحشت دارند زیرا می ترسند که مردم خاصه



گفتگو

میری در گفتگو با مهر مطرح کرد:

شیعه شناسی در اسرائیل استراتژیک است / نقش محققین بهائی در شیعه شناسی

خداداد خادم



اسلام شناسی، شیعه شناسی و رشته ها و بحث هایی از این قبیل معمولا رشته هایی هستند که خاستگاه غربی دارند. ضرورت شناخت شیعه یا اسلام یا هر دین و فرهنگ دیگر برای کشورها و دولت های جهان بر کسی پوشیده نیست. این شناخت ها در بسیاری از موارد برای تسهیل روابط بین پیروان ادیان یا فرهنگ های مختلف است اما در همه موارد علیرغم تسهیل روابط بحث های استراتژیک هم به این مباحث دامن می زند.

رشته شیعه شناسی در کشورهای اروپایی و امریکایی مانند انگلیس یا آمریکا سبقه ای طولانی تر از دیگر کشورها دارد. اما این رشته در اسرائیل حکایتی دیگر است. در اسرائیل شاید به دلیل حساسیت موضوع توجه ویژه ای به آن شده است. تا جایی که شاید بتوان با اطمینان گفت که بهترین و قوی ترین تحقیقات در این زمینه در اسرائیل انجام شده است. اینکه هدف اسرائیلی ها از توجه به این رشته چیست و چرا تا این اندازه به آن توجه می شود، بحث هایی است که در گفتگو پیش روی با دکتر سید جواد میری، دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی داشته ایم. این گفتگو در ادامه آمده است؛

|| بحثی را شما در مجله جاستیس در مورد شیعه شناسی در اسرائیل داشتید. اساسا رشته شیعه شناسی و مطالعات شیعه شناسی چگونه شروع شد و اسرائیلی ها تا چه اندازه در این زمینه فعال اند؟

تقریباً می توان گفت از اوایل قرن بیستم مطالعات اسلام شناسی در غرب به عنوان یک دیسپلین، رشته یا تخصص در دانشگاه های آمریکا و اروپا آغاز می شود. معمولا وقتی که صحبت از مطالعات اسلام شناسی می شود، این مطالعات متمرکز به منابع اهل تسنن بود. به عنوان مثال وقتی می خواستند درباره تاریخ اسلام، پیدایش قرآن، معنا و مفهوم وحی صحبت کنند، همه اینها به گونه ای متأثر از نگاه اهل تسنن بود. تا اینکه در اوایل دهه شصت میلادی قرن بیستم یک سری مطالعات به گونه غیر معمول یا به تعبیری برخلاف آن جریان غالب توسط افرادی که تقریباً بعضی از آنها هم ایرانی بودند، با ایرانی ها همکاری می کردند، مانند هانری کربن، لوی ماسینیون یا آنه ماری شیمل و از سوی دیگر به عنوان مثال سیدحسین نصر و افرادی از این قبیل که در حلقه علامه طباطبایی قرار می گیرند یا حتی داریوش شایگان شروع شد.

به گونه ای آرام آرام این نگاه غالب که اسلام مساوی با نگاه اهل سنت است، یا منابع اهل تسنن منابع معیار هستند تغییر می کند. خود انقلاب اسلامی در ایران هم یک وضعیت جدید را در مطالعات اسلام شناسی ایجاد می کند. به عنوان مثال دیدگاه های مرحوم دکتر شریعتی به زبان های دیگری مانند ترکی و انگلیسی، بوسنیایی، آلمانی و فرانسوی و... ترجمه می شود و به گونه ای وضعیت مطالعات اسلامی شناسی تغییر می کند.

یعنی اگر امروز در اروپا و آمریکا نگاه کنید وقتی صحبت از مطالعات اسلامی می شود، هرچند هنوز به صورت نهادی جا نیفتاده اما به صورت گفتگویی نمی توانید این را کتمان کنید که مطالعات اسلام شناسی

فقط محدود به نگاه های سنی نیست. یعنی نگاه های شیعی و منابع شیعی هم آرام آرام پای خود را در فضای آکادمیک باز کرده است. این یک تاریخچه کوتاهی از این مطالعات بود.

البته باید این را هم اشاره می کردم که ظهور و بروز دولت فاطمی در آن روزگار یعنی دوران قرون وسطی اروپایی و ظهور و بروز دولت شیعی صفوی در ایران، ذهنیت یا به تعبیری ذهن و زبان اروپاییها یا فرنگی ها را حساس می کند که نگرش های دیگر یا ژئوکالچرهای دیگری، سوای ژئوکالچر و نگاه اهل تسنن وجود دارند. اما تا این نگاه ها و برخوردها بیاید و در نهاد آکادمی به صورت مطالعات آکادمیک مطرح شود حداقل دو سه قرن طول می کشد.

|| شیعه شناسی به چه صورت در اسرائیل مطرح شد؟

اما سوالی که الان در اینجا مطرح است، این است که مقصود ما از مطالعات شیعه شناسی در اسرائیل چیست؟ چرا ما باید در مورد مطالعات شیعه شناسی در اسرائیل حساسیت نشان بدهیم؟ یا اصلا چرا باید به آن بپردازیم و مطالعه کنیم؟ آیا واقعا این به عنوان یک رشته در کنار رشته های دیگر می تواند مطرح شود؟ به عنوان یک تخصص یا یک پارادایم در کنار پارادایم های دیگر قابلیت مطرح شدن است؟

من در اینجا یک پیش فرض دارم و این پیش فرض من را به اینجا رهنمون کرده است که به این باور برسم که اگر امروز مطالعات شیعه شناسی به عنوان یک رشته آکادمیک در دنیا مطرح است، پس می شود در کنار اسلام شناسی به اینها پرداخت. منتها می توان خیلی وسیع تر در ذیل مفهوم مطالعات ادیان به آن پرداخت و مطالعه کرد و بعد گفت که سبک یا نحوه نگرش اروپایی ها با آمریکایی ها یا ژاپنی ها تفاوت دارد یا ندارد؟ یا اینکه آیا ما می توانیم سبک های مختلف اسلام شناسی یا شیعه شناسی در این کشورها قائل باشیم؟ اما در اسرائیل نوعی از شیعه شناسی وجود دارد که فقط معطوف به دغدغه های آکادمیک نیست و اساسا نکته کلیدی حرف من این است.

البته ممکن است که فردی بگوید که همیشه همینگونه بوده است. مثلا اینکه انگلستان یا فرانسه هم در زمانی

که شیعه شناسی و یا اسلام شناسی می کردند همه می دانند که با وزارت خارجه خودشان در ارتباط بوده اند و... بله همیشه این سوال که رابطه قدرت و علم چیست وجود دارد. این را می توان در ذیل نهاد قدرت و علم و به ویژه در نهاد سیاسی به نام دولت-ملت، رابطه قدرت و علم را در رابطه با نهاد دولت و حکومت چیست، بررسی کرد که خودش یک بحث مستوفی می طلبد. در اسرائیل می توان این را به ضرس قاطع مطرح کرد که در نگاه های محققین یا اندیشمندان اسرائیلی یک نگرش خاصی وجود دارد که این نگرش به اینها یک سبک می دهد که وقتی در مورد شیعه شناسی مطالعه می کنند صرف دغدغه های آنها آکادمیک نیست.

حالا این سوال اینجا مطرح می شود که اگر صرف دغدغه های آکادمیک نیست، آیا ارزش علمی اینها خیلی پایین است؟ به عنوان مثال مطالعات علمی نمی کنند؟ نه برعکس، اتفاقا مطالعات دقیق و پژوهش های میدانی دقیقی را مدنظر خودشان قرار داده اند. اما ما حاصل این مطالعات فقط تولید مقالات علمی در مجلات نیست. بلکه به صورت پروژه، راهکار و استراتژی هایی در اختیار نیروها یا به تعبیری بازیگران عرصه مطالعات امنیتی قرار می گیرد.

|| آقای دکتر به نظر شما این نگاه استراتژیک که اسرائیلی ها به این مسئله دارند آیا زانیده همان موقعیت جغرافیایی است که در آن قرار گرفته اند؟ چگونه اسرائیلی ها از این مطالعات شیعه شناسی برای پیش برد اهداف خودشان استفاده می کنند؟

سوال خوبی است، در واقع مسأله این است که آیا دغدغه های استراتژیک اسرائیل مزید بر علت نیست که اسرائیل بیشتر از بریتانیا یا بیشتر از آمریکا یا فرانسه به این مسئله بپردازد؟ این را نمی توان انکار کرد. به عنوان مثال وقتی که می گوئیم که مطالعات شیعه شناسی در اسرائیل سبک یا سبک های جدیدی را ابداع می کند، منظورمان چیست؟

آیا منظورمان این است که یک سبک ادبی جدید یا یک سبک علمی جدید را ابداع می کند؟ نه مقصود این است که به عنوان مثال اسرائیلی ها دریافته اند که با تمامی اختلافات و تمایزاتی که بین نحلّه های

مختلف شیعی در جهان از شیعیان زیدی، اسماعیلی، علوی و... وجود دارد، همه اینها با تمامی تفاوت ها و اختلافاتی که دارند، دارند به یک همگرایی می رسند. اما چرا اینها دارند به یک همگرایی می رسند؟ دلایل زیادی می تواند داشته باشد.

شاید به دلیل این باشد که حکومت جمهوری اسلامی ایران به یک پختگی رسیده و توانسته در عرصه بین الملل خودش را به گونه ای مطرح کند تا بتواند این نخله های مختلف را ساماندهی کند و نقاط تمایز را کم رنگتر و نقاط اشتراک را تقویت بکند. برای اینکه اسرائیلی های بفرمند که چگونه می شود حرکت های موازی در جهان تشیع ایجاد کنند، نیاز به مطالعه دارند. به عنوان مثال؛ مکتب فقهی نجف با مکتب فقهی قم یا مکتب فقهی قم با مکتب فقهی مشهد... با هم تفاوت های زیادی دارند. اسرائیلی ها مطالعاتشان را به این سمت برده اند که ببینید که مثلا مکتب فقهی نجف به ویژه در اواسط قرن نوزدهم به این طرف چه مسائلی را برای خودش مطرح می کند و این مسائل کلان به گونه ای فرموله و مفهوم سازی می شود که نگاه فقه های نجف نسبت به حکومت، حوزه سیاست، فرهنگ و علم، فلسفه و تجدد چیست؟

به نظر می رسد یک اقتراق ها یا نقاط تمایزی بین نگاه فقهی قم و نجف وجود دارد و البته ممکن است مشترکاتی هم وجود داشته باشد. اسرائیلی ها بیشتر روی نقاط اقتراق بحث می کنند. مثلا اینکه نگاه فقهی آیت الله خویی با نگاه فقهی امام خمینی چه تفاوت هایی دارد. یا نقش عرفان که ما به عنوان تصوف یا عرفان نظری می نامیم، تفاوتش در مکتب فقهی قم با مکتب

و بعد ایران و تا حدودی می توانید مناطقی از ترکیه را در نظر بگیرید. بعد از آن عراق، بحرین، شرق عربستان، حتی کویت، حاشیه جنوبی خلیج فارس، شما حضور پررنگ شیعیان را می بینید. منطقه یمن و از طرفی در کرانه جنوبی مدیترانه، سوریه و لبنان را دارید. این پهنه قسمت های عظیمی از افغانستان و تا حدودی شبه قاره هند را در بر می گیرد، حالا به این که شیعیان در اروپا هم وجود دارند کاری ندارم. در مناطق آسیای غربی که ما به آن ترکستان غربی می گفتیم نیز جمعیت عظیمی شیعی به صورت متراکم وجود دارد.

یعنی به گونه ای می توانید از یک ژئوکالچر شیعی صحبت کنید، یک ژئوکالچری که متأثر از نگاه هایی است که نگاه ایرانی بر آن غالب است. یعنی یک تفسیر و روایتی از اسلام و دینیت، حتی حکومت داری و آیین شهریاری در آن وجود دارد که به گونه ای اینها را به هم نزدیک می کند و اتفاقا نقطه گرانگه آن را هم می توان به صورت سمبلیک ایران دانست. ممکن است بعضی وقت ها در ایران نبوده و در جاهای دیگر بوده باشد. اما به صورت سمبلیک تقریبا ایران گرانگه آن بوده است.

به زبان دیگر شما می توانید از فلات فرهنگی ایران صحبت بکنید که مختص ایران سیاسی نیست و وقتی شما همچنین چارچوبی را در نظر می گیرید اگر به تغییر و تحولات در جهان از نظر ژئوپولیتیک و ژئوکالچری نگاه کنید و زوایای حضور اقتصادهای چند قطبی در جهان را ببینید. می بینید که اقتصادهای بزرگ امروزه آرام، آرام نمی توانند در چارچوب های ملی تعریف بشوند. اگر یک اقتصاد، تمدن، حکومت یا نگرشی در جهان رشد کند



حتما باید یک منطقه را زیر پوشش خودش داشته باشد و این نکته را شما در فلات فرهنگی ایران به صراحت می توانید ببینید.

اما یک سوال در این زمینه در ذهن من هست. سوال این است که اگر چنین دغدغه هایی در اسرائیل وجود دارد که ایران را به عنوان یک حوزه فرهنگی و به ویژه تشیع را به عنوان یک نگرش که می تواند یک ژئوکالچر شکل بدهد، می شناسند چرا این تحقیقات و مطالعات در ایران مد نظر قرار نرفته است؟ چرا ما یک رشته یا یک دانشکده نداریم که بیاید و نگاه ها، نگرشها و سبک های مختلف که در اسرائیل برای تعریف، تبیین و شناخت شیعه شناسی وجود دارد را مطالعه کند؟

یک علت عمده که می توانم در کنار بسیاری از علل دیگر که شما و خوانندگان هم ممکن است به آن واقف باشید بشمارم، این است که ساختار دانشگاه ها و آکادمی ما خیلی اروپا محور است. به این معنی که اگر رشته

فقهی مشهد در چیست؟ آیا وقتی می گوئیم فلسفه قدرت این را دارد که در مقابل تجدد مفاهیمی خلق کند، این مفاهیم مانند سد سکندری باشد که ژئوکالچر شیعی و ژئوکالچر ایران را در سطح منطقه تقویت بکند و عواملی که باعث واگرایی می شود را تقلیل بدهد؟ آن نقاط اقتراق چیست؟ آن مفاهیم چگونه از دل پارادایم حکمت در ایران استخراج می شود؟ یا مثلا در حوزه فکری شیعی استخراج می شود. اسرائیلی ها بر روی این موضوع کار می کنند. حالا صحبت اینجاست که وقتی ما صحبت از ژئوکالچر شیعی می کنیم، مقصودمان چیست؟ کدام منطقه را در نظر داریم؟

اگر به نقشه نگاهی بیاندازید، می توانید ببینید که تقریبا از جنوب روسیه یعنی از منطقه قفقاز شمالی گرفته و به ویژه جمهوری داغستان تا جمهوری آذربایجان و بخش های عظیمی از گرجستان و حتی بخش هایی که امروز در دست ارمنستان است که دارد پاکسازی نژادی می شود و از شیعیان و مسلمانان آن را خالی می کنند

ای در اروپا یا آمریکا تاسیس بشود، ما از ایران یک نفر را می فرستیم و آن رشته را می خواند و بعد آن را در ایران تاسیس می کنیم. یعنی به این گونه در اینجا رشته تاسیس می کنیم. چرا که رشته ها و تخصص ها به دلیل نیازهایی نیست که در فرهنگ یا تمدن یا در کشور ما وجود داشته باشد، بلکه چون در اروپا یا آمریکا اینگونه رشته ای تاسیس نشده است، اینجا هم تاسیس نشده است. اما سوال اینجاست که برای ما دانستن استراتژی ها، رویکردها و دانش هایی که اسرائیلی ها، محققین و اصحاب علوم انسانی اسرائیلی نسبت به شیعه شناسی دارند از نان شب برای ما واجب تر است. ما باید بدانیم که آنها به چه صورت دارند ما را مفهوم سازی می کنند؟ چگونه دارند روی حرکت ها و جنبش های اجتماعی ما فکر می کنند و از این چه نتایجی می خواهند بگیرند.

اگر ۵۰ سال قبل در آکادمی ها و علما می گفتید که مفهوم مسیحیان صهیونیست، چیست؟ می گفتند که این چه مفهومی است! صهیونیست ها که یهودی اند، آن هم از نوع افراطی آن و مسیحیان هم که اصلا یهودیت را قبول ندارند. مگر می شود ما مسیحی ای داشته باشیم که به نوعی تندرو از یهودیت ایمان داشته باشد؟ اصلا صهیونیست ها چگونه می توانند در کنار مسیحیان باشند؟ اما می بینید که بعد از ۵۰ سال صهیونیسم مسیحی یکی از مفاهیم بسیار کلیدی نه تنها در حوزه آکادمیک است بلکه این نگرش و نگاه توانست ۸ سال استراتژی های جهانی و ژئوپولیتیک جهان را تغییر دهد که از درون آن اشغال عراق، افغانستان و نابودی لیبی و الان هم نابودی سوریه و غیره بیرون آمد. چرا؟ چون نتو محافظه کاران معتقد بودند که اگر مسیح یا مسیح موعود قرار است که بیاید باید جنگ و نزاع بسیاری در جهان صورت بگیرد و این جنگ و نزاع ها موجب تسریع آمدن مسیح در اورشلیم یا بیت المقدس خواهد شد. به همین دلیل ما باید صهیونیست ها را تقویت کنیم که این موجب بازگشت مسیح خواهد شد.

|| تحلیل و مطالعه بر روی کارهایی که اسرائیل در زمینه مطالعات اسلامی و شیعه شناسی انجام می دهند چه ضرورت های دیگری دارد؟

علتی که باید روی مطالعات شیعه شناسی در اسرائیل بیشتر مطالعه بشود و ما بفهمیم که آنها دارند چکار می کنند این است که یک موقع اسرائیلی ها ممکن است روی تئولوژی اسلامی یا کلام اسلامی کار بکنند، ممکن است یک نفر روی نخله های سیاسی کار کند، اما یک موقع هست که بعضی ها می آیند و به دنبال ایجاد و خلق مدل هایی از پلئوتیکال تئولوژی هستند. یعنی کلام سیاسی به این معنی هستند که ما رویکردهایمان را نسبت به روایت های دینی و رویکردهای مان به مسائل سیاسی تغییر بکند. این تغییر در جهان مسیحیت و یهودیت اتفاق افتاده است. می گوئیم ۵۰ سال پیش اصلا غیر قابل هضم بود که ما از مسیحیت صهیونیست یا صهیونیسم مسیحی صحبت کنیم، اما امروز این یک واقعیت است. مثلا الان برخی از مدل های آن را شما می بینید مانند داعش که امروزه می گوید من مسلمانم، اما این در واقع یک نوع تسنن صهیونیستی است به این معنا که روایت هایی که از دین داریم این روایت ها به جایی اینکه اوامر دینی یا گزاره های دینی را به عنوان میزان قبح و حسن ذاتی قرار بدهد آمده و دغدغه های سیاسی و تروریستی را میزان حسن و قبح دین قرار داده است و یک چرخش پارادایمی انجام شده است. هنوز اسمی برای آن درست نشده است که مثلا آیا این داعش اسلام است یا نه؟ من با توجه به مطالعاتی که در ادیان داشتیم می توانم بگویم که شاید در ۱۰ یا

۲۰ سال آینده ما نباید داعش را به عنوان یک حرکت اسلامی تندرو یا افراطی معرفی بکنیم. همانطوری که محققین غربی مفهوم سازی می کنند که داعش حرکتی جهادی است. در صورتی که مفهوم جهاد یک مفهوم تلیف شده است. جهاد برمی گردد به اینکه اولاً انسان نفس خود را از بدی ها و غیره پاک کند و دوم اینکه انسان باید برای فهم جهان جهاد بکند. یعنی باید کوشش بکند تا جهان را مفهوم سازی کند و آن را بفهمد. در قسمت سوم برمی گردد به اینکه جهاد بکند در مقابل کسی که به او حمله کند. یعنی اینکه از ارزش های خودش دفاع بکند و نه اینکه به زنان و مردم دیگر حمله بکند.

به فرض مثال زنان ایزدی را بگیرد و به آنها تجاوز بکند و برای آن هم تحلیل اسلامی بکند. این دیگر اسلام نیست و این را نمی توان حرکت های جهادی نامید. اینها حرکت های تسنن صهیونیستی است. یعنی در این جور نگاه ها نوعی از وهابیت و نوعی از صهیونیسم با همدیگر در آمیخته شده اند. اسرائیلی ها به دنبال این هستند که همچنین شبیه سازی هایی را براساس مطالعات عمیقی که دارند در جهان تشیع هم ایجاد بکنند.

اما سوال اینجاست که این کار چگونه می تواند صورت بگیرد؟ به نظرم ارتباطی بین بهائیت و محققین شیعه شناسی اسرائیلی وجود دارد. به عنوان مثال شاید اغراق نباشد که محققین بهایی در حوزه آکادمیک از زنده ترین افرادی هستند که روی تاریخ تشیع کار کرده اند و علت اینکه روی تاریخ تشیع کار کرده اند، نه به این خاطر که دوست داشته اند که محقق خوب شیعی باشند، بلکه به خاطر اینکه تاریخ و تفکر شیعی برایشان مهم بوده است. برای اینکه بتوانند ثابت کنند که ادیان منسوخ می شوند و ادیان به گونه ای در تغییر و تحول اند. این را از دینامیزی که در داخل تفکر شیعی بوده نتیجه می گیرند و می گویند آن تغییر و تحولات منجر به ایجاد دین جدیدی به نام بهائیت شده است و به همین خاطر خیلی با دقت روی این مسئله کار کرده اند. به فرض مثال اگر شما به نام های شیعه شناسان جهان توجه کنید، غیر ممکن است که نام بهایی ها را ننویسند. عراقی ها، لبنانی ها، ایرانی ها و حتی علمای بزرگ ما هم محقق شیعه شناسی نیستند، ممکن است در سنت شیعی رشد کرده باشند و فقه و اصول و مکاتب فقهی را مورد مطالعه و ارزیابی قرار بدهند، اما اینکه تاریخ تفکر و اندیشه شیعه در جهان چگونه بوده است،

شما دو تا ایرانی را در اینجا پیدا نمی کنید. اما بهایی ها کار کرده اند. به عنوان مثال در دانشگاه هاروارد استاد خیلی معروف و شهیری به نام دکتر عباس امانت که ایرانی بهایی است وجود دارد و بسیاری از کسانی که امروز در مرکز شیعه شناسی تل آویو فعال اند به گونه ای از دانشجویان او هستند. مثلاً یکی از اینها مایر لیتواک است که از دانشجویان برجسته عباس امانت بوده است. این ارتباطات اتفاقی نیست. به نظر می رسد که محققین بهایی به دلایل دینی خودشان، گرایش به مطالعات شیعه شناسی دارند و محققین اسرائیلی به دلایل دغدغه های استراتژیک خودشان به شیعه شناسی گرایش پیدا کرده اند.

این گرایشها در یک جا به همدیگر رسیده و میوه های این پیوند موجب سبک یا سبک های جدیدی از مطالعات شیعه شناسی شده است. اما متأسفانه یکی از مسائل یا موانعی که در ایران برای این چنین مطالعاتی وجود دارد اولاً این است که دست ما از تمامی مطالعات شیعه شناسان اسرائیلی کوتاه است. البته این به این معنی نیست که آنها مطالعاتشان را در دسترس قرار نمی دهند، اتفاقاً کسانی که در حوزه آکادمیک کار می کنند بیشتر مطالعاتشان را به زبان انگلیسی هم منتشر می کنند. نکته دیگر هم اینکه زبان عبری به عنوان یک زبان در دانشگاه های ایران هنوز به اندازه زبان های دیگر مانند عربی و... تدریس نمی شود، تا بتواند یک سری محقق را به وجود بیاورد که این محققین هم مسلط به منابع اسرائیل باشند و هم دغدغه های استراتژیک و امنیتی را بشناسند. هنوز ما یک رشته نداریم که در آن تئولوژی سیاسی با دغدغه های استراتژیک و امنیتی مورد مطالعه قرار بگیرد.

آیا می توان به گونه ای اندیشید و تئوری پردازی کرد که این سبک های مختلف مانند مرکز موشه دایان که در اسرائیل وجود دارد و بسیاری از شیعه شناسان در آنجا هستند، را شناخت؟ دغدغه های استراتژیک و مطالعاتی تئولوژیکی که بر روی نحله های عرفانی و یا صوفی می کنند چه استراتژی هایی را ممکن است در آینده برای دولت اسرائیل رقم بزنند؟ مثال دیگر اینکه محقق اسرائیلی آمریکایی به نام مارتین کرامر یکی از بزرگترین متخصصین جریانات شیعی است که آمده روی امام موسی صدر کار کرده است و تفاوت هایی که ممکن است بین امام موسی صدر یا به فرض مثال امام خمینی وجود داشته باشد و تأثیری که می تواند در

بعد فعالیت های اجتماعی سیاسی داشته باشد را بررسی کرده است.

مثلاً آیا اختلافاتی که بین امل و حزب الله وجود دارد آیا فقط اختلافات در نگرش نظامی است یا نه؟ اینها ریشه در نگاه های کلامی، فقهی و فلسفی دارد. یا مثلاً نگاه امام موسی صدر به انسان، حکومت و... چه تفاوتی با نگاه آیت الله خویی و امام خمینی می تواند داشته باشد؟ جالب است که بدانید این آدم شاگرد یکی از اندیشمندان ایرانی الاصل به نام فواد عجمی بوده که اهل تبریز بوده و در اواخر قرن نوزده به جبل عامل مهاجرت می کنند و در آمریکا استاد بوده است.

اگر خط سیر تفکر فواد عجمی را دنبال کنید نمونه یک نوع تفکری است که من آن را تشیع صهیونیستی می نامم. یعنی شما می توانید حلقه هایی را در آکادمی پیدا کنید که به نظر می رسد که مطالعه بی طرفانه پدیده های جهان است. در عین حال که مسئله بی طرفی در مطالعات مطرح است اما باز حلقه هایی هست که این افراد را به صورت شبکه به همدیگر وصل می کند. برای شناخت این مسئله ما نیازمند مطالعاتی هستیم که بدانیم که اسرائیلی ها چگونه روی تشیع کار می کنند.

|| پیشنهاد شما چیست؟ ||

من می گویم که نه تنها مطالعات شیعه شناسی بلکه مطالعات سبک های شیعه شناسی و از آن مهمتر مطالعات سبک های شیعه شناسی در اسرائیل حتی به عنوان یک زیرگروه مورد نیاز ماست و باید یک سری نیرو جمع و تربیت شوند که ببینند که آیا واقعا اصلاً ما می توانیم از یک سبک با عنوان اسرائیلی صحبت کنیم یا نه؟ اصلاً این چنین چیزی وجود دارد؟ اما چون خیلی از این مسائل و حتی اسم اسرائیل در ایران تابو است، بسیاری از محققین ایرانی حتی اگر شایستگی آن را هم داشته باشند ترس دارند که وارد این مباحث بشوند و به آن بپردازند. اما واقعیت امر این است که مطالعه سبک های شیعه شناسی در اسرائیل برای ایران یک مطالعه صرف آکادمیک نیست، بلکه این با بود و نبود یا با وضعیت کنونی و وضعیت آینده ما در ارتباط است و پیوند عمیقی بین آنها وجود دارد. چون لابی اسرائیل و بهائیت بسیار قوی است.

از حیث آن جنبه امنیتی هم کسانی که در حوزه امنیتی به معنای اخص کلمه کار می کنند نیاز دارند که بدانند که اسرائیلی ها چه استراتژی هایی را با پشتوانه مطالعاتشان دارند ایجاد می کنند. شاید شما به صورت



حجت الاسلام ملک زاده در گفتگو با مهر:

تحول حوزه، تکامل روند طبیعی حوزه است نه تخریب سنت های حوزوی

حامد رضایی

درباره راه های تحول در حوزه علمی نظرات متفاوتی ابراز شده است. عده ای از صاحب نظران مانند محمد حسین ملک زاده قائل به ایجاد تغییرات ساختاری در نظام آموزشی و متون درسی حوزه برای شکل گیری تحول مطلوب هستند.

از جمله فعالیت های حجت الاسلام ملک زاده می توان به سال ها تدریس تفسیر قرآن حکیم در حوزه، دانشگاه و دیگر مراکز علمی و فرهنگی در داخل و خارج از ایران به زبان های فارسی، عربی و انگلیسی؛ و از جمله تدریس یک دور تفسیر عمومی قرآن کریم در حوزه علمیه قم، طی ۸ سال اشاره کرد. وی آشنایی با زبان های عربی و انگلیسی و آشنایی مختصر با زبان های فرانسوی، اسپانیایی و مالایی داشته و انجام ده ها سفر علمی، فرهنگی و تبلیغی به کشورهای بسیاری در قاره های مختلف را در کارنامه خود دارد.

وی همچنین در بحث هایی همچون هرمنوتیک، فلسفه تحلیلی، فلسفه علم، مدیریت فرهنگی - اسلامی، جریان شناسی فکری و فرهنگی و ... در حوزه علمیه قم تدریس داشته و بیش از صد جلد کتاب در حوزه های مختلف نگاشته است.

ملک زاده که از فعالین مطرح بین المللی نیز هست، در مصاحبه با ما معتقد است که امروز برای بسیاری از پرسش های بشر پاسخ وجود ندارد و همه نگاه ها به قم است تا از حوزه علمیه حرف تازه ای بیرون بیاورد، اما حوزه کنونی چنین توانایی ای ندارد و باید به سمت تحول رفت. وی معتقد است تحول در حوزه همان روند طبیعی پیشرفت و تکامل حوزه است و باید اساتید حوزه را اقتناع نمود که تحول در حوزه به معنای تخریب سنت های حوزوی نیست بلکه پوست اندازی و شتاب بیشتر در روند تغییرات است و تغییرات سریع اجتماعی اقتضاء می کند که نگاه ما به تحول در حوزه ها، نگاهی پروژه ای باشد نه پروسه ای.

|| معمولا در پاسخ به این سوال که چرا حوزه کنونی در پاسخ به نیازهای نرم افزاری حکومت ناتوان است، گفته می شود که روحانیت شیعه در طول تاریخ حکومت را در دست نداشته و به همین خاطر روی مسائل فردی و غیر حکومتی متمرکز شده و در زمینه فقه اجتماعی و فقه حکومتی ضعف دارد. به نظر شما این پاسخ کاملی است که همه ابعاد مسئله را



در برگیرد؟

مسئله همین طور است. از آنجایی که اکثر علمای شیعه در طول تاریخ در انزوا به سر می بردند و در راس امور جامعه نبودند، نوع نگاه شان و نوع فقهی که بدان پرداختند، نه همواره، اما در بسیاری از موارد شکل فردی به خودش گرفت. یعنی فقهی با رویکرد فردی که تنها به دنبال پاسخگویی به پرسش های افراد جامعه است نه کلیت جامعه. یعنی پاسخ به نیازهای یک «فرد مسلمان» نه «جامعه اسلامی» یا «حکومت اسلامی». لذا عرصه هایی مثل نظام آموزشی، نظام اقتصادی و ... اصلا مبتلابه حوزه علمیه نبوده و بدان ورود نکرده است. بسیاری از فقه های بزرگ شیعه گاهی حتی در روستای خود نیز تقيه می کردند. در این حد منزوی بوده اند. البته در برهه هایی از تاریخ اندکی مجال حاصل شده و آثاری متناسب با آن تولید شده است. مثلا محقق کرکی که اولین شیخ الاسلام حکومت صفویه است، با توجه به اینکه تا حدودی در حکومت به او مجال داده شده بود، کتاب هایی متناسب با نیازهای جامعه تولید می کند.

مثلا در ماجرای فتوای تحریم تنباکو میرزای شیرازی می بینید که وقتی این فتوا صادر می شود و علما احساس می کنند که دارای قدرت بسیاری هستند در مسئله مشروطیت جدی تر وارد می شوند و بحث های سیاسی و اجتماعی و ... مطرح می شود. اما ضربه ای که مشخصا حوزه نجف از مشروطیت می خورد سبب می شود نجف به جای اینکه تلاش کند تا فضایی که بر روی آن بسته شده را دوباره

باز کند، در خود فرو برود و یک عزلت سیاسی در پیش بگیرد. تا انقلاب اسلامی و حتی تا پایان جنگ، کماکان این توجیه قابل پذیرش است که فرصتی برای حوزه علمیه آنطور که باید وجود نداشته تا در عرصه های اجتماعی و حکومتی ورود کند. اما بعد از جنگ چه؟ آیا حوزه های علمیه در این مدت به وظیفه خود عمل کردند؟

بعد حوزه قم شکل می گیرد و در زمان آیت الله بروجردی به اوج خود می رسد و می رسیم به انقلاب اسلامی. تا انقلاب اسلامی و حتی تا پایان جنگ، کماکان این توجیه قابل پذیرش است که فرصتی برای حوزه علمیه آن طور که باید وجود نداشته تا در عرصه های اجتماعی و حکومتی ورود کند. اما بعد از جنگ چه؟ بیش از ۲۵ سال از آن تاریخ می گذرد، آیا حوزه های علمیه در این مدت به وظیفه خود عمل کردند؟ اینجا دیگر آن توجیه قبلی قابل پذیرش نیست. الان دیگر حکومت در دست روحانیت است.

|| پس در اینجا عامل دیگری هم موثر است که مانع شکل گیری این اتفاق شده. آن عامل به نظر شما چیست؟

نکته دقیقا همین است که حوزه علمیه متناسب با شرایط پس انقلاب خود را بازسازی و بازتعریف نکرده است. منظورم از حوزه علمیه فقط بخش اداری حوزه که شورای مدیریت باشد نیست، بلکه منظورم کلا مجموعه حوزه است. طلاب، اساتید، علما، کتاب های درسی، رویکردها، روش

ها و ... همگی نیاز به تغییر و تحول دارند. آن هم تحولی سهمگین و اساسی متناسب با تغییری که در انقلاب ایجاد شده است. شهید آوینی در نقدی که به یکی از کارگردانان داشتند، می گفت این فرد انگار اصلا در جامعه ای زندگی می کند که در آن هیچ تحولی اتفاق نیفتاده. انقلاب رخ نداده، جنگی نیست، هزاران هزار شهید و جانباز و آزاده نیستند، خانواده های شهدا و اسرا و ... وجود ندارند، این همه تحولات جهانی و منطقی ای اصلا انگار رخ نداده! این آدم هنوز در دوره قاجاریه زندگی می کند.

این نقد شهید آوینی به ما حوزوی ها هم وارد است. بعضی از حوزویان انگار شرایط را درک نکردند که تحول و انقلابی رخ داده است. بلکه رسالت کلان حوزه همان رسالت قبلی یعنی تفقه در دین و انذار است، اما در هر زمان و مکانی متناسب با شرایط همان دوره وظایف حوزه متفاوت می شود.

بنده اگر در یک روستا دعوت به دین خدا بکنم، فعالیتم فرق دارد با زمانی که در عرصه جهانی قصد تبلیغ دین را دارم. اقتضات اینها خیلی با هم فرق دارد. امروز پرسش ها تغییر کرده، یک زمانی از من روحانی می پرسیدند که اگر من بین رکعت سه و چهار شک کنم تکلیفم چیست؟ سوالات در همین فضاها بود. اما امروز از من درباره نظامات کلان اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی اسلام می پرسند.

آیا می توانیم بگوییم اسلام برای پرسش ها پاسخ ندارد؟ اگر پاسخ آری باشد مهر تایید بر سکولاریسم زده ایم. اگر سکولار هستیم که هیچ ولی اگر سکولار نیستیم

اولین سوالی که پیش می آید این است که چه کسی باید به این سوالات عصر جدید پاسخ بدهد؟ دانشگاه با همه عظمتی که دارد نمی تواند به این سوالات پاسخ بدهد چون ابزار دین شناسی ندارد. فعلا ابزار دین شناسی یعنی اجتهاد دست حوزه علمیه است و بدون اجتهاد نمی شود به این سوالات پاسخ داد.

پس مساله اول این است که سکولار نباشیم. مساله دوم این است که رویکرد اجتماعی داشته باشیم. مساله سوم این است که تغییر شرایط زمانی را درک کنیم و نیازهای جهانی را بفهمیم. این را به عنوان یک سخن تبلیغاتی نمی گویم بلکه این ناشی از تجربه و مشاهده عینی بنده در سفرهایی است که به کشورهای مختلف در چند قاره داشته ام. باز تاکید می کنم که این سخنی تبلیغاتی نیست، بلکه حقیقتا این را در سفرهای خارجی ام دیده ام که در سطح «دنیا» نگاه ها به سمت حوزه علمیه قم است! نه فقط در سطح شیعیان و نه فقط در سطح مسلمانان، بلکه من در مراکز دانشگاهی دنیا حضور پیدا کردم؛ برخی از آنان خیلی صریح می گویند دیگر پاسخی برای بسیاری از پرسش ها نیست، اگر قرار بر حرف تازه ای باشد از جانب شماسنت، البته پشت بلندگو از این حرف ها نمی زند ولی در جلسات خصوصی خیلی به من گفته اند. پس این نیاز هست که ما حوزه را به نحوی «بازسازی» کنیم که بتواند پاسخگوی این نیاز بشر معاصر به در داخل و چه در عرصه جهانی باشد.

|| ما در حوزه کسانی را داریم که هم سکولار نیستند، هم نگاه اجتماعی دارند و هم به دلیل اینکه در انقلاب بودند و حتی جزو بانیان انقلاب بودند تغییرات را فهمیده اند و ضرورت تحول را چشیده اند. خیلی از روحانیونی هم که در مناصب حکومتی بودند و فقر نظریه پردازی را فهمیده اند الان دوباره به حوزه برگشته اند. مسئولین ارشد حوزه از این طیف هستند. اما همین افراد هم در همان سیکل قدیمی حوزه فعالیت می کنند. به نظر می رسد که انگار یک جای کار می نلگد. به نظر شما مشکل در کجاست؟

نکته نخست اینکه فهم ضرورت تحول و معتقد بودن به آن یک نکته است، طراحی مدل تحول نکته دیگری است. از همگان انتظار نمی رود که چنین توانی داشته باشند. ممکن است شخصی خیلی عالم باشد اما نتواند در این عرصه کاری از پیش ببرد. اشکالی هم ندارد، هر کسی در عرصه خاصی تخصص دارد.

نکته دوم اینکه حوزه علمیه مکانی است که خیلی از امور آن با بخشنامه و برنامه ریزی های از بالا به پایین درست نمی شود. عوامل و نیروها و عناصر تاثیرگذار بر روند

حوزه بسیار فراوان است. حتی سکولارها در روند حوزه اثر دارند. تشیع انگلیسی هم اثر خود را دارد. شما نمی توانید این مولفه ها و اثرگذاری آنها را نادیده بگیرید. البته ما باید تلاش بکنیم آن قدر موثر واقع بشویم که برابری حرکت حوزه در راستای درستی قرار بگیرد.

در گام اول ما باید مجموعه ای از افراد که سکولار نیستند، نگاه اجتماعی دارند و تغییرات زمان و ضرورت تحول را می فهمند، و در عین حال توانایی طراحی مدل تحول را داشته باشند، دور هم جمع کنیم پس در گام اول ما باید مجموعه ای از افراد که سکولار نیستند، نگاه اجتماعی دارند و تغییرات زمان و ضرورت تحول را می فهمند و در عین حال توانایی طراحی مدل تحول را داشته باشند، دور هم جمع کنیم. در گام دوم در فضای عمومی حوزه هم باید شروع کرد به جریان سازی و موج آفرینی. یعنی بدنه حوزه را باید با خود همراه کنیم. بدنه حوزه و اساتید حوزه باید اقناع شوند. بیش از ۱۰۰۰ نفر استاد سطوح عالی و خارج داریم که باید اقناع شوند. نباید احساس کنند تحول یعنی نابودی حوزه، تخریب و از بین بردن سنت های درست حوزه.

ممکن است بعضی افراد درباره تحول حرف هایی بزنند که چنین نکاتی از آن استشمام بشود. باید این نکته روشن شود که تحول همان تکامل روند طبیعی حوزه است. همانطور که حوزه در ابتدا بسیار کوچک بوده و در طول زمان رشد کرده، الان هم تغییرات سریع تر شده و حوزه هم باید سریع تر حرکت کند. با توجه به سرعت بالای تغییرات نباید حوزه را به جریان طبیعی سپرد. باید پروژه ای نگاه کرد نه پروژه ای. ما نیاز به «عمار»هایی داریم که بتوانند تحول را برای بدنه حوزه تبیین کنند و جا بیندازند و این اطمینان خاطر را به اساتید و بزرگان بدهند که قرار نیست حوزه نابود شود، بلکه قرار است حوزه پوست بیندازد و همان روال پیشرفت خود را طی کند منتها با سرعتی بیشتر.

نکته دیگر این است که در هر برنامه ریزی و هر طراحی نخستین چیزی که باید در نظر گرفته شود تعیین هدف است. اگر هدف مشخص نشود، چه بسا حرکت های ما بیشتر مضر باشد تا مفید. حوزه قرار بوده است چه نیرویی تربیت کند؟ به نظر می رسد قرار بوده حوزه در همان نگاه سنتی در دو عرصه نیرو تربیت کند: اول اسلام شناسان نیمه تخصصی و ترویجی، دوم اسلام شناسان تخصصی و اجتهادی. همه طلبه ها وقتی وارد حوزه می شوند باید دو الی سه سال دروس عمومی را بخوانند. دروسی مثل ادبیات عرب، منطق، یک دور تفسیر سریع قرآن کریم، عقاید، احکام و ... بعد که اینها را خواندند طلاب تقسیم شوند.

|| این چیزی که می فرمایید برنامه ای است که باید اتفاق

بیفتند؟

بله. این برنامه ای است که ما پیشنهاد می کنیم.

|| یعنی در طرحی که شما برای تحول دارید، برنامه های درسی باید تغییر کند؟

پایه اش این است. حوزه بیش و پیش از هر چیز یک مرکز آموزشی است. ما اصلا باید ساختار آموزشی را «بازسازی» کنیم. تاکید می کنم که ما «نظام سازی» نمی خواهیم بلکه «بازسازی نظام» می خواهیم. نظام وجود دارد اما باید بازسازی شود. پس طلبه ها بعد از دو سه سال دوره عمومی به دو شاخه اصلی تقسیم شوند. یک شاخه به سمت اجتهاد حرکت کنند و شاخه دیگر به سمت تبلیغ طبیعی است که اجتهاد به این خاطر که عمیق تر است، باید مختص به طلاب با نمرات بالا و علاقه مند به مباحث دقیق علمی باشد. و سایر طلاب که به مسائل تبلیغی علاقه مند هستند به آن سمت بروند.

طلاب اجتهادی باید در یک برنامه زمان بندی شده دقیق تربیت شوند. ما یک شمای کلی از این برنامه را در کتاب «برنامه درسی کوتاه مدت، کاربردی و کارآمد» بیان کردیم. اجتهاد را به پنج سطح اول، دوم، سوم، چهارم و پنجم تقسیم کردیم. اینها افرادی هستند که قرار است نظریه پردازی و تولید علم کنند و پرسش های حکومت و پرسش های جهانی را پاسخ دهند. اینها فقه های مضاف را شکل می دهند مثل فقه السیاسة، فقه الاقتصاد، فقه الثقافة و ... در مرحله بعدی نظام سازی فقهی شکل می گیرد. یعنی نظام اقتصادی، سیاسی، اجتماعی اسلام و همچنین خرده نظام هایی که ذیل آنها تعریف می شوند، شکل می گیرند. گام بعدی تولید علم است. یعنی اگر قرار است جامعه شناسی اسلامی شکل بگیرد یکی از پایه های آن «نظام اجتماعی اسلام» است که قبل از آن باید شکل بگیرد.

|| این افراد چطور نسبت به مسائل حکومتی مسئله مند می شوند؟ هرکسی برای اینکه بخواهد در موضوعی نظریه پردازی کند باید نسبت به آن مسئله مند شود. پرسش های حکومتی الان هم وجود دارد ولی به این خاطر پاسخی در یافت نمی کنند که حوزه ما نسبت به این پرسش ها مساله مند نیست.

اگر شما ساختار حوزه را طوری تنظیم کنید که طلبه ها در این راستا تربیت شوند، به شکل طبیعی در این مسیر می افتند. چطور شد که طهارت و خمس و ... برای من فقیه مسئله شد و به آن پرداختم؟ چون اینها در روال آموزشی من بود. در روال آموزشی که من با آن سروکار داشتم و اساتیدی که برای من

تدریس می کردند از روز نخست این مسائل را برای من مطرح می کردند. طبیعی است که وقتی در سطوح بالا قرار گرفتیم به همین مسائل بپردازیم. تغییر سرفصل ها و متون آموزشی متناسب با این ساختار جدید، گام بعدی بود که شما زودتر به آن اشاره کردید. اگر این سرفصل ها تغییر کرد نوع بحث ها هم تغییر می کند. ما از ابتدا طلبه را در این مسیر قرار می دهیم.

یک مثال ساده می زنم. فرض کنید در کتب اصولی وقتی می خواهد از دلالت مطابقی و مدلول تصویری یک لفظ مثال بزند، می گوید «ضرب زید عمرا» اما وقتی شما حلقهات شهید صدر را می خوانید، مثال ایشان این است «الحق متصر». این مثال خیلی ساده است و هیچ نکته مهمی ندارد ولی این مثال با آن مثال دو دنیای متفاوتند.

مثلا در کتابهای دیگر آمده که وظیفه شما این است که به فقیر کمک کنید. اما شهید صدر می گوید وظیفه حکومت اسلامی این است که فقر را ریشه کن کند. این مثال است و اصلا جزو درس نیست، اما آرام آرام این نکات را به فکر مخاطب خود القا می کند.

منظورم این است که از این مثال های ساده شروع می شود تا اینکه سرفصل های جدیدی باز می شود برای فقه اجتماعی. خود طرح مسئله مهم است. قبل از اینکه بخواهد ذهن من مسئله مند بشود باید مسئله برای من مطرح بشود. مثلا در قرآن کریم آمده است که شما می توانید به شخص کافر «جوار» بدهید. یعنی شخص مسلمان می تواند یک کافر را تحت حمایت خود بگیرد. در این صورت کسی حق نخواهد داشت به آن کافر متعرض شود. آیا ما الان می توانیم این اصل را اجرا کنیم؟ آیا راهکاری برای اجرای این اصل در روابط حقوقی داخلی و بین المللی داریم؟ هزاران هزار مسئله دیگر مشابه وجود دارد که پاسخی برای آنها داده نشده. مثلا در حوزه رسانه هزاران پرسش وجود دارد که از طرف حوزه پاسخی به آن داده نشده است.

ما در ساختار جدید آموزشی این پرسش ها را جزو متون درسی قرار می دهیم. پس هم باید نظام آموزشی تغییر کند، هم مواد درسی، هم متون درسی و هم روش آموزشی. پیش از اینها هم باید هدف گذاری شود و آن مراحل که عرض کردیم طی شود. قسمت دیگر کسانی هستند که در حوزه تبلیغ و ترویج فعالیت می کنند. اینها مهارت های فراوانی را باید یاد بگیرند. الان در حوزه مهارت آموزی نداریم. اگر کسی کار می کند شخصا کار می کند یا از مراکز غیررسمی استفاده می کند. حوزه مهارت کلاس داری، سخنرانی، تبلیغ و ... را در درس رسمی اش به طلاب یاد نمی دهد. البته آموزش این مهارت ها هست ولی جزو درس رسمی نیست. اینها باید جزو درس رسمی قرار بگیرند.

رضا غلامی در گفتگو با مهر:

تحول حوزه‌های علمیه بدون نظریه میسر نیست / ضرورت ایجاد نظام پژوهشی



تحولی که مقام معظم رهبری از آن سخن به میان آوردند و روی آن اصرار نیز دارند، یک تحول عمیق و هوشمندانه است نه یک تحول شکلی و ویرینی. بر این اساس، در حال حاضر، بخشی از اراده حوزه در تحول آفرینی، باید مصروف رسیدن به تئوری تحول باشد.

نسبت حوزه‌های علمیه با نظام اسلامی ما چطور قابل تعریف است و در طرح تحول حوزه این نسبت چگونه باید تنظیم شود؟

حوزه‌های علمیه، هم در تولد انقلاب و نظام اسلامی نقش کلیدی داشته‌اند و هم در تداوم آن صاحب چنین نقشی هستند. با این وصف، جدایی انداختن بین حوزه‌های علمیه و نظام اسلامی یک پارادوکس مضحک است. حوزه‌های علمیه باید خود را مسئول طرز تفکر و مدل فکری نظام بدانند و دستگاه‌های نظام نیز باید میدان را برای تحقق رسالت حوزه در این زمینه باز کنند.

به نظر می‌رسد دست‌هایی در کار است که به طرق گوناگون بین حوزه و نظام فاصله ایجاد کنند اما بزرگان حوزه از یک طرف و مدیران نظام از طرف دیگر باید با کمال هوشمندی و با شجاعت این دست‌ها را قطع کنند و ضمن تقویت ارتباط حوزه و نظام و عینیت بخشی به آن در عرصه‌های مختلف، فرصت تحقق اهداف عالی نظام اسلامی را فراهم کنند.

در طرح تحول حوزه نسبت حوزه‌های علمیه با علوم انسانی و یا علوم جدید چگونه باید تعریف شود و حوزه‌ها در تحول در علوم انسانی باید چه نقشی ایفا کنند؟

تحول بنیادین در علوم انسانی که نقش اساسی در اداره کشور دارد، یکی از برنامه‌های راهبردی و حیاتی انقلاب اسلامی است و حوزه در آن سهم منحصربه‌فرد دارد.

بنده معتقدم، کانون تحول در علوم انسانی و شکل دهی به علوم انسانی اسلامی، حوزه‌ها هستند، لکن متأسفانه این موضوع عمدتاً در حاشیه حوزه مورد توجه است و نه در متن حوزه. بنابراین، یکی از جنبه‌های تحول آفرینی، متوجه قرار دادن موضوع علوم انسانی در متن حوزه و ایجاد دهها خط آموزشی و پژوهشی قوی برای رسیدن به مقصد است.

در حال حاضر، جا دارد، حوزه برای پرداختن به وظیفه خود در زمینه تحول در علوم انسانی، یک طرح کلان تهیه کند و با مشارکت حداکثری اساتید دانشگاه که چشم انتظار ورود حوزه به این میدان هستند، مقدمات اجرای قوی این طرح را مهیا کند. تجربه نشان داده است، هر کجا حوزه فکر متقن و منسجمی را در قلمرو علوم انسانی و اجتماعی مطرح کرده، با استقبال مواجه شده است و البته طبیعی است که هیچ دیواری نمی‌تواند بین یک فکر اسلامی قوی و دانشگاه‌ها فاصله بیندازد.

پژوهش در حوزه زنده است، به خاطر وجود مراکز پژوهشی متعدد و پرتوان در حاشیه حوزه است که البته خیلی از این مراکز، ارتباط سازمانی با حوزه ندارند.

شما ببینید در شرایطی که حوزه نظام پژوهشی مناسبی ندارد و بالتبع، منابعی نیز برای آن اختصاص نمی‌یابد، چگونه می‌توان انتظار داشت پر کردن خلأهای تئوریک و در کل، پاسخ‌گویی علمی به مسائل جدید در دستور کار حوزه قرار گیرد؟ این قبیل مشکلات در بخش‌های دیگر هم هست و مهم این است که اراده مستحکم برای دیدن مشکلات و سپس رفع آنها در حوزه شکل بگیرد.

چه نیازهایی جدیدی در عرصه‌های مختلف زندگی و مسائل مربوط به انقلاب اسلامی به وجود آمده است که موضوع تحول در حوزه‌های علمیه را جدی می‌کند؟

انقلاب اسلامی و تولد یک نظام اسلامی از بطن آن، یک اتفاق بی‌نظیر است. متأسفانه بعضی‌ها در حوزه قدر انقلاب و نظام اسلامی را نمی‌دانند و طبعاً به مسئولیت‌های بزرگ و تاریخی خود در قبال انقلاب و نظام نیز بی‌توجهند.

وقتی یک نظام مسیر حرکت خود را صد در صد اسلامی معرفی می‌کند، معنایش این است که از حمایت جدی یک قوه فکری کارآمد برخوردار است. خوب، تردیدی نیست که این قوه، در درجه اول حوزه‌های علمیه هستند که باید با نوسازی و تقویت خود، نقش پشتیبانی از نظام را به درستی ایفا کنند.

از طرف دیگر، روشن است که نظام اسلامی که عهده‌دار مدیریت یک جامعه عظیم و پیچیده می‌شود، با هزاران و بلکه صدها هزار مسأله ریز و درشت اعم از بنیادی و کاربردی روبرو می‌شود که باید پاسخ آنها را به روش اجتهادی، از منابع غنی اسلامی دریافت کند. اگر این دریافت‌ها صورت نگیرد، جامعه منتظر نمی‌ماند و در عرصه‌هایی که مسائلی حل نشود، به سمت عرفی شدن و تبدیل عقل‌بزاری به محور اداره جامعه گرایش پیدا می‌کند.

امروز هر کجا حوزه‌های ما کم کاری کرده‌اند یا با عقب ماندگی روبرو هستند، شاهد عرفی‌گرایی هستیم و از آنجا که غرب کانون عرفی‌گرایی در جهان است، نسخه‌های به ظاهر جذاب غربی، خیلی سریع جایگزین نسخه‌های اسلامی می‌شود.

آیا در طول تاریخ مسئله تحول در حوزه‌های علمیه مطرح بوده است و یا در ادوار مختلف شاهد تحول بوده ایم؟

اصولاً، حوزه‌های علمیه شیعی، حوزه‌های تحول‌گرا محسوب می‌شوند و این تحول‌گرایی، مرهون وجود نهاد اجتهاد در حوزه‌هاست. آنچه مسلم است، در طول تاریخ، بارها تحولات بزرگی در حوزه به وجود آمده است. خود تولد اصول فقه یکی از این تحولات است، گسترش علوم عقلی در حوزه‌ها، یکی از این تحولات است.

در طول تاریخ، بارها تحولات بزرگی در حوزه به وجود آمده است. خود تولد اصول فقه یکی از این تحولات است، گسترش علوم عقلی در حوزه‌ها، یکی از این تحولات است. شک نباید کرد، شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی، در گرو تحول در حوزه است. با این حال، من معتقدم تحول آفرینی بدون وجود یک فکر و نظریه روشن میسر نیست.

چندی پیش رهبر معظم انقلاب در دیدار با دیدار اعضای شورای عالی حوزه‌های علمیه به ضرورت تحول در حوزه‌های علمیه اشاره کردند و گفتند: «یکی از نیازهای مهم حوزه علمیه در شرایط کنونی، تدوین طرح تحول در حوزه و برنامه‌ریزی بلندمدت، دقیق و زمان‌بندی‌شده بر اساس این طرح تحول و اهداف مورد نظر است.»

برای بررسی بیشتر این موضوع با حجت الاسلام رضا غلامی، رئیس مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا به گفتگو نشستیم. مشروح این مصاحبه در ادامه از نظر می‌گذرد:

بخش‌های مورد نیاز تحول در حوزه‌های علمیه اعم از ساختاری و محتوای کدام است و ذیل هر کدام به چه مولفه‌هایی می‌توان اشاره کرد؟

تردیدی نیست که امروز حوزه نیازمند یک تحول عمیق، همه‌جانبه و سریع است. این اتفاق باید سال‌ها قبل می‌افتاد لکن به هر دلیل، به جز یک سری کارهای جزئی که البته در جای خود قابل تقدیر است، کار بزرگ و چشم‌گیری انجام نشد.

طبیعی است این تحول، هم شامل امور زیربنایی می‌شود و هم ربنایی. برای مثال، نظام آموزشی حوزه، نظام پژوهشی حوزه، نظام تبلیغی حوزه، همه این نظامات نیازمند تغییرات جدی هستند و مبنای تغییر، نیازهای کلان و جدی انقلاب اسلامی در داخل و خارج کشور، و همچنین شبه‌انقلابی است که از ناحیه ظهور فناوری‌های جدید و گسترش کلان شهرها و غیره، در شیوه زندگی مردم به وجود آمده است.

من معتقدم، حوزه‌های علمیه ظرفیت‌های منحصر به فردی دارند که بخش مهمی از این ظرفیت مولود انقلاب اسلامی است. با این حال، روشن است که ساختار، منابع و جهت‌گیری‌های فعلی، توان به فعلیت رساندن ظرفیت‌های حوزه را ندارد و لذا قسم مهمی از این ظرفیت‌ها در حال ضایع شدن است.

آسیب‌هایی که حوزه‌های علمیه اکنون با آن مواجه است چیست که لزوم تحول را بیشتر نمایان می‌کند؟

حوزه امروز همچنان با یک عقب‌ماندگی قابل توجه روبروست. به نظر می‌رسد این عقب‌ماندگی طی ۲۰ سال گذشته کاهش پیدا کرده است ولی هنوز وجود دارد. در آموزش، حقیقتاً بسیاری از نیازهای روز مورد غفلت است. حتی در دروس اصلی حوزه، حفظ سنت‌ها مانع از این نمی‌شود که نیازهای روز مورد بی‌توجهی قرار گیرد ولیکن متأسفانه این اتفاق افتاده است.

البته در سال‌های اخیر، گسترش دروس تخصصی در سطح چهار، یا شکل‌گیری مدارس ویژه، تا حدی زمینه ورود حوزه به مسائل نوظهور را فراهم کرده است لکن مهم این است که در متن و میدان اصلی حوزه این اتفاق بیفتد و نه در حاشیه حوزه. باید کاری بشود که خروجی حوزه بتواند به انتظاراتی که هم‌اکنون از حوزه و روحانیت وجود دارد پاسخ مناسبی ارائه دهد.

در عرصه پژوهش نیز همین‌طور، من معتقدم اساساً حوزه ما نظام پژوهش به معنای قوی کلمه ندارد و اگر هم

در گفتگو با مهر مطرح شد؛

باید ضرورت تحول را به حوزویان چشاند / تحول در حوزه یک اضطراب است

حامد رضایی



تاکید دوباره رهبر معظم انقلاب بر ضرورت تحول در حوزه علمیه بار دیگر این مساله را در مجامع علمی داغ کرده است. در این زمینه حجت الاسلام وظیفه عالی معتقد است با صرف حرف زدن در مورد تحول، تحولی اتفاق نمی افتد و باید ضرورت تحول حوزه را در چارچوب یک مکانیسم طراحی شده برای ارتباط حوزه و حکومت به حوزویان چشاند.

این پژوهشگر جوان حوزوی در گفتگو با مهر نکات جدید و مهمی درباره تحول در حوزه مطرح کرد که در ادامه می خوانید؛

|| به نظر شما چرا رهبر انقلاب بر ضرورت تحول در حوزه علمیه تاکید می کنند؟ وضعیت حوزه چگونه است که نیاز به تحول در آن احساس می شود؟

برای اینکه این سوال دقیق تر شود ابتدا باید چند واژه را توضیح داد. اولین واژه «حوزه» است و اینکه حوزه چیست. دوم حکومت است و اینکه حکومت چیست؟ سوم بحث رهبری است. این سه مفهوم را که به درستی فهم کنیم خاستگاه مطالبه آقا از حوزه را هم متوجه خواهیم شد. اما حوزه چیست؟ آن چیزی که خداوند متعال با بعثت انبیا طراحی کرده این است که انبیا مردم را به سمت راه صحیح هدایت کنند و همه لایه های زندگی انسانها را با اراده خودشان و با هدایت انبیا به سمت یک هدایت طیبه سوق بدهند. من لایه های حیات انسانی را ۵ لایه می دانم: فردیت، زندگی، عرصه های اجتماعی، نظام های اجتماعی و جامعه.

معمول انسانها در لایه زندگی به سر می برند. از خودشان غافلند و خیلی توجهی به عناصر فردی خود ندارند. در فضای اجتماعی هم منفعل اند. یعنی ساختارهای اجتماعی است که آنها را راهبری می کند. خداوند می خواهد که انسان ها اراده خود را به خدا بسپارند و در همه عرصه های زندگی اراده الهی را اعمال کنند. عرصه های اجتماعی توسط این انسانهای الهی برای سوق دادن انسانها به سمت خداوند طراحی و بازطراحی شود. نظامات اجتماعی مثل نظام آموزش و پرورش نیز همین طور. کل جامعه نیز به همین ترتیب.

پس رسالت انبیا این شد که انسانها را به سمت حیات طیبه با اراده خودشان سوق دهند و بعد این انسانها لایه های مختلف حیات را به شکلی توحیدی طراحی کنند. در سیر این کار حتما حکومت هم پدیده مهمی است. چون سطحی از حیات بشری هست که بدون حکومت نمی توان آن را تدبیر کرد. یک نهاد اجتماعی نیاز داریم که این مأموریت انبیا یعنی هدایت و سپس تشکیل حکومتی مبتنی بر این هدایت را جلو ببرد. اسم این نهاد حوزه علمیه است.

اما حوزه کنونی چه وضعیتی دارد؟ تاسیس حوزه علمیه در زمان امام صادق (ع) انجام گرفته است و در مقطعی شکل گرفته که حکومت در دست اهل بیت «ع» نیست. یعنی از دو قسمت هدایت و حکومتی مبتنی بر هدایت، قسمت دومش وجود ندارد. حوزه در بستر اجتماعی عدم تصدی حکومت شکل گرفته و همان حوزه در سیر تاریخی خودش به امروز رسیده است.

حوزه علمیه اساسا ذیل سپهر فرهنگ ولایت و غدیر و حکومت الهی تاسیس نشده. به لحاظ تاریخی حوزه

علمیه در بستری که سقیفه در جامعه ایجاد کرده شکل گرفته است. همین سیر در غیبت کبری هم ادامه داشته. حوزه گاهی اوقات به حکومت نزدیک شده و گاهی دور شده. گاهی فرصت هایی برای او فراهم بوده و از آن غفلت کرده و گاهی اوقات از فرصت ها استفاده کرده. بهترین وضعیتی که علمای ما در قبال حکومت داشتند این بوده که مشاورانی مقبول بدون حق رای بودند. فقها هیچ گاه حاکم نبودند.

می رسمیم به حوزه امروز که همین حوزه تاریخی است. وضعیت حوزه همان وضعیتی است که حکومت را در دست نداشته است.

اما حکومت، یک تصور اولیه از حکومت داریم. گسترده ترین و متنقدترین نهاد اجتماعی است که امور کلان جامعه را رتق و فتق کند و نظم های کلان جامعه را سامان می دهد. بحث حکومت دینی ذیل بحث حکومت مطرح می شود. حکومت دینی ما بازگشت از فرهنگ سقیفه به فرهنگ غدیر است. یعنی ما برخلاف همه دوران قبلی، حکومت را به امام زمان «عج» و منسوبین ایشان برمی گردانیم. حکومت دینی باید مبتنی بر معارف هدایت بخش اسلام جامعه را هدایت کند. نرم افزار این هدایت را از چه کسی باید بگیرد؟ طبیعتا باید از حوزه بگیرد. حوزه در چه وضعیتی است؟ حوزه در سیر تاریخی هنوز به موقف پشتیبانی از حکومت نرسیده است. یعنی اگر ما بخواهیم یک دوره بلوغ برای حوزه متصور شویم، دوره ای است که در آن نهاد اجتماعی حوزه علمیه کاملا پشتیبان حکومت باشد. پشتیبان حکومت نه به این معنا که کاملا مدافع و توجیه کننده اشتباهات حکومت باشد، به این معنا که به پرسش های اساسی حکومتی که می خواهد دین را در جامعه پیاده کند پاسخ دهد. حوزه امروز چنین وضعیتی ندارد.

حوزه امروز به نیازهای پیشا حکومتی می تواند جواب دهد. فضای حکومت زمانی آغاز می شود که از لایه فردیت و زندگی عبور کنیم. حوزه در لایه فردیت و زندگی پاسخ هایی به پرسش ها داده است. چطور از دواج کنیم؟ چطور معامله کنیم؟ و ... سوالاتی است که حوزه بدان پاسخ داده. اما حوزه اساسا وارد پاسخ به سوالاتی که درباره عرصه های کلان جامعه است نشده است. سوالاتی مانند سیستم آموزشی چه باشد؟ سیستم اقتصادی چه باشد؟ در سیستم

اقتصادی بانک باشد یا نباشد؟ و ...

سر التفات، اصرار و اضطراب مقام معظم رهبری به تحول حوزه این است که حوزه پاسخی به پرسش هایی که مربوط به عرصه های کلان اجتماعی است ندارد. رهبر دینی نیاز دارد به نرم افزاری که بتواند با آن جامعه را اداره کند، لذا تحول در حوزه را مطرح می کند.

|| وقتی پرسش از چرایی وضعیت امروز حوزه می شود، همواره پاسخ این بوده که ما در طول تاریخ حکومت نداشتیم لذا مسائل مان حکومتی نبوده. اما احساس می شود که مساله فراتر از این است. اساسا فهم از دین به عنوان یک مقوله ای که اجتماعی هم هست، نبوده و نیست. اگر در طول تاریخ حکومت نداشتیم، خوب الان که ۳۷ سال است حکومت داریم. الان وقتی از بسیاری از حوزویان درباره مسائل حکومتی سوال می شود، احساس می کنند که این مسائل اصلا ربطی به آنها ندارد! بله درست است.

|| ما اگر حکومت هم نداشتیم می توانستیم به این مسائل بیندیشیم.

نه نمی توانستیم. مساله های حکومتی مسائلی نیست که جایی نوشته شده باشد و ما برویم درباره اش فکر کنیم و نظریه پردازی کنیم. مساله هایی که بعد از اینکه نگارش می شوند وارد فضای تعلیم و تعلم می شوند فرق دارند با مسائلی که هنوز به این لایه نرسیده اند.

|| مثلاً ما نمی توانستیم نظریه عدالت را از سیره امیرالمومنین (ع) انتزاع کنیم؟

اصلا ما از مقوله عدالت در گستره کشور تصویری نداشتیم. فکر ما درباره عدالت اجتماعی در تراز حکومت خیلی فکر بسیطی بوده است. چون اصلا در آن تراز نبودیم. مثلاً کسی که در روستا زندگی کرده منطقا می تواند همه مسائل اجتماعی که فرد ساکن در شهر زندگی می کند را بفهمد، اما عملا انسانی که از روستای خودش آن طرف تر نرفته مسائل را در همان حیطه روستای خودش می بیند.

پدید نیاید، و به نحوی خارج از آن باشد که مابینت نشود. تا بتواند مماس با واقعیات و فارغ از دغدغه های اقتصادی روزمره، مسائل حکومت را بفهمد و بن بست های حکومتی را بفهمد. امتداد اجتماعی فتاوا را بفهمد. در عین حال حوزه باید بیرون از حکومت نباشد اما نه به شکلی که امروز هست یعنی جدا از حکومت. اسم این را می گذارند استقلال ولی جدایی است. البته علاقه فی مابین وجود دارد ولی سرنوشت ها به هم گره نخورده. مسئله های حکومت مسئله های حوزه نیست.

|| در سیر طبیعی که شما گفتید ما باید بعد از اینکه به حکومت رسیدیم نسبت به مسائل حکومتی مسئله مند می شدیم و برای آن نظریه پردازی می کردیم. اما این اتفاق در حوزه نیفتاده. رهبری بارها بر تحول تاکید می کند و نه تنها لیبک گفته نمی شود که بعضا مقاومت هم انجام می گیرد. این یعنی یک مانعی وجود دارد. آن مانع چیست؟

در فضایی که اصل و ضرورت تحول درست فهم نشده، به نظر من هر تحولی یک خسارت جدید است. حوزه یک نهادی است که وجود لغیره دارد. یعنی برای جامعه است، برای خودش نیست. اما حوزه به واسطه تحولات تاریخی یک وجود لنگسه برای خود تصور کرده است. دور خودش یک مرزی کشیده و خودش خود را اضافه می کند. همین که یک استادی یک مطلبی را به شاگردی یاد می دهد احساس هویت می کند، بدون اینکه این مساله بیرون از حوزه جایی به کار بیاید. استاد همین که درس می دهد احساس می کند که هست، من درس می دهم پس هستم!

مدیریت حوزه هم همین که احساس کند که یک نفر هست که به یک نفر دیگر درس دهد، احساس می کند که وجود دارد! حواجیح مردم صرفا در حد تبلیغ با یک مدل بسیار کوچک که خیلی مهندسی نشده و اقتضایی و مدیریت نشده است مدنظر قرار می گیرد.

این مدلی که بنده به آن اشاره کردم که در آن حوزه با مسائل حکومت مانوس باشد و مشغول تفقه در آن باشند، باید شکل بگیرد. باید بزرگان حوزه با مکانیسمی مشغول مسئله های حکومتی بشوند و آن مسئله ها را به حوزه برگردانند. اما مدل کنونی این است که کسانی که از حوزه به حکومت می روند، از حوزه «کوچ» می کنند. اگر هم برگردند از حکومت کوچ می کنند و به حوزه می آیند از حوزه فردی می رود رییس یک قوه می شود. آن موقعی که رییس قوه بوده با حوزه کاری نداشته. الان هم که برگشته با حکومت کاری ندارد! آن مسئله هایی که در حکومت با آن مواجه بوده را باید به حوزه می آورد ولی درس خارج ایشان مثل درس خارج دیگران است.

|| مسئولین ارشد حوزه ما همه افرادی هستند که حکومتی اند و در حکومت بوده اند.

بله. مثلا فقه های شورای نگهبان همگی یا اکثرا در حوزه درس دارند. من در یکی دوتا از درس ها که شرکت کردم، احساس نکردم که اگر این استاد در شورای نگهبان نبود، درسی که می گفت چیزی غیر از این بود. یعنی هیچ کدام از مسائل حکومتی را احساس نکردم.

البته این توقع نادرستی است که بخواهیم یک فرد ۶۰ - ۷۰ ساله خلاقیتی انجام دهد که ریل حوزه تغییر کند. باید به نخبگان جوان روی آورد. ابداع همه مدبیین در سنین جوانی بوده است. ختما باید یک مدل راهبردی ایجاد شود که به آن ضرورتی که در ذهن مقام معظم رهبری تحول را ضروری کرده وصل شوند تا بتوانند تحول را بفهمند. و گرنه با شعار تحول و با تبعیت صرف از رهبری درباره تحول، خیلی اتفاق خاصی نمی افتد.

|| درباره مسائل ریز حکومتی صحبت شما درست است. ولی مسائل کلانی مثل عدالت، نوع برخورد حکومت با مردم و ... چرا وارد ذهن علمای ما نشده است؟

به اندازه ای که حکومتی ساقط شود و حکومت دیگری تاسیس شود آمده است. همانقدر که آمده اثر کرده. بعد از انقلاب مسئله ما این است که عده کمی از علما که ذهن شان تا آستانه مقوله حکومت جلو آمده، در کابین خلیان شروع کنند به تفقه. ولی فرصت به آنها داده نشده. بهشتی و مطهری و ... را از ما گرفتند. دیگران هم که باقی ماندند در گیر روزمره های اجرایی بودند. هیچ وقت حوزه علمیه نیامده در کرانه سوالات مسائل حکومتی به تفقه پردازد. درس خارج های حوزه علمیه همچنان بر اساس سوالاتی برگزار می شود که برای شیخ انصاری و مرحوم صاحب کفایه مطرح بوده نه بر مبنای مسئله هایی که امام و آقا با آنها درگیر بودند.

دقیقا ورودی تحول در حوزه در سطح کلانش همین است که مقوله تفقه و استنباط مقولات مختلف دین در کرانه حکومت اتفاق بیفتد. یعنی در جایی که مسئله های حکومتی قابل فهم و لمس است. ولی حوزه های علمیه به دلایل تاریخی و به این دلیل که مطمئن نبودند که چه نسبتی میان حکومت و حوزه اتفاق می افتد، حساب خود را از حکومت جدا کردند و سیستم حوزه ما در رکنی ترین نقاطش که مقوله استنباط و بعد تبلیغ است به فضای ماقبل انقلاب اسلامی بازگشت کرده است. هیچ ذهن راهبردی آنقدر قدرت فهم و تسلط نداشته با اگر داشته توانسته آن را به دیگران منتقل کند که حوزه باید حساب خود را با حکومت یک حساب ببیند. نه به این معنا که به لحاظ ذهنی احساس کند که پشتیبان و مشوق حکومت است. این اصلا کافی نیست و مشکلی را حل نمی کند. مثلا ما در مقوله عدالت اجتماعی در جمهوری اسلامی به معضل خوردیم. اصلا نمی دانیم چطور باید آن را محقق کرد. اگر فقیه ما هر روز کتاب کفایه را باز کند و درس خارج خود را شروع کند هیچ وقت به این مسئله نمی رسد چون عدالت اجتماعی مسئله صاحب کفایه نبوده است. چون او در موقف حکومت نبوده است. اگر هم بوده در حد چند استفتا درباره مشروطه بوده برای اینکه نسبت مردم با آن مشخص شود.

من فکر می کنم آن نقطه کلیدی که می تواند تحول حوزه را رقم بزند، بیانی است که حضرت امام در منشور روحانیت دارند. ایشان می فرمایند اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست. بعد می فرمایند تنها کسانی این کافی نبودن را می فهمند که در همه عرصه ها حضور داشته باشند. این جمله خیلی مهمی است. یعنی اگر فقیهی ولو انقلابی درگیر مسئله های نظام نباشد، اصلا نمی فهمد اجتهاد مصطلح کافی نیست! فکر می کند همین که فقه و اصول و حتی فلسفه و عرفان را آنطور که بزرگان و علما آموخته اند بیاموزد، برای حل مساله ها کافی است. اما اگر انسان در وسط مساله ها قرار بگیرد متوجه می شود که در این جا فقدان وجود دارد.

|| می توان نتیجه گرفت که ما برای اینکه روحانیت را نسبت به مسائل حکومتی مسئله مند کنیم، باید آنها را در حکومت داخل کنیم؟

این برداشت اولیه و خام است. باید مدلی را پدید آوریم که روحانیت بتواند بدون اینکه درگیر اقتضائات روزمره اجرایی باشد، بتواند مساله های اجرایی را لمس کند. این اصل مساله است. ما ایده هایی در این زمینه داریم. باید حوزه داخل حکومت باشد نه اینکه در آن پخش باشد. به تعبیری شبیه تغییر روایت درباره نسبت خدا و خلق، حوزه باید به نحوی در حکومت باشد که مازاجت

یکی از بستگان ما در کیش زندگی می کند. می گفت از این طرف کیش تا آن طرف کیش کلا ۲۰ دقیقه فاصله است. لذا کلام مقوله سرعت و عجله از بین رفته است! اما آن کسی که در تهران نشسته نمی تواند این مساله را تصور و لمس کند. اصلا تصور یک تهرانی از زندگی یعنی سرعت و عجله!

ما هزار سال که در معرض حکومت نبودیم، اساسا ذهن مان به اندازه حکومت بزرگ نشده است.

|| ما با مسائلی مثل فقر، بی عدالتی، تبعیض مواجه نبودیم؟

چرا مواجه بودیم ولی این مسائل را فردی قرائت می کردیم.

|| مسئله همین است که چرا فردی قرائت می کردیم؟

چون ذهن مان کوچک بوده. حکومت ذهن را بزرگ می کند. همانطور که مدیریت ذهن را بزرگ می کند. شما وقتی از دواج می کنی و یک خانواده را مدیریت می کنی به وضوح احساس می کنی که ذهنت دارد بزرگ می شود. منطقا یک بچه ۱۲ ساله می تواند مسائلی که یک سرپرست خانوار دارد را بفهمد ولی عملا این اتفاق نمی افتد.

ما اصلا در طول تاریخ وقتی حرف از عدالت می زدیم، تصورمان این بوده که یک شاه ظالمی وجود دارد که اگر او برود و فرد صالحی بیاید مسئله حل می شود! تصورمان این نبوده که اساسا یک سیستم ظالمی متحقق است که دارد ظلم را ریشه دار و نهادینه می کند.

من گاهی مثال می زنم که یکی از چیزهایی که روی میز آقا است «نقشه جامع علمی کشور» است. در حالی که ما در طول تاریخ با «نقشه» «جامع» و «کشور» اصلا کار نداشته ایم! شاید اولین بار است که اینها مطرح می شود. درباره نجاست و طهارت همه فقها نظر داده اند ولی دفعه اول است که به نقشه جامع علمی کشور فکر می کنیم. دفعه اول است که سیستم فرهنگی یکپارچه فکر می کنیم. قبل از حکومت اسلامی ذهن همه روحانیون مثل یک راننده ژبان بوده است. جلوی راننده ژبان دو امپر وجود دارد و یک دنده. اما این روحانی بعد از حکومت یک دفعه وارد کابین خلیان می شود و می بیند که ۵۰ تا عقربه دارد بالا پایین می شود! مسائلی مانند رشد ناخالص ملی، نرخ رشد جمعیت، بحران نوسان قیمت ها، نرخ ارز، مشکلات کشاورزی، حمله دشمن خارجی و ... یک دفعه می آید جلوی چشم کسانی که اصلا تا قبل از این در این فضاها نبودند. روحانیت قبل از انقلاب می رفته به مسجد و به سوالات شرعی در این حد که با شکایات نماز چه کنیم پاسخ می داده است.

کلا هم نسبت مردم با حکومت غیراسلامی از نگاه فقها نسبت مسدودی بوده است. شما نه باید به حکومت طاغوت کمک می کردید، نه باید در دستگاش وارد می شدید.

|| نسبت معارضه با حکومت که داشتیم.

فقط نسبت معارضه داشتیم.

|| برای معارضه نیاز بوده که من آتر ناتپوهایمی در ذهنم تصور کنم.

آن معارضه صرفا سلبی تصور می شده. چون ذهن به موقف اثباتی نیامده بوده که با پرسش های ایجابی مواجه شده باشد. پرسش مند شدن علما نسبت به مسائل حکومتی یک دکمه ندارد که بزنیم و پرسش بیاید! تا وقتی با سطح مسائلی با این طراز مواجه نشده باشید اصلا به آن فکر نمی کنید.

اجتماعی متمرکز هستند و با داشتن آن پروژه اجتماعی که در ذهن دارند منظومه فکر دینی را می بینند. در واقع داشتن آن پروژه اجتماعی علت است و داشتن نظام فکری اجتماعی معلول. شما نمی توانید اصرار کنید که کسی نظام فکری اجتماعی داشته باشد. اگر هم داشته باشد یک نظام ذهنی و منطقی شکل می گیرد نه یک نظام واژه راهبردی و ناظر به عینیت و عمل.

|| یعنی اگر ما حکومت داشته باشیم می توانیم چنین پروژه ای داشته باشیم؟

فقط هم در سطوح حاکمیتی این اتفاق نمی افتد. اگر شما اصرار داشته باشید که یک مسجد را اداره کنید و با یک مسجد محله را اداره کنید و بعد اصرار داشته باشید که این اداره مسجد با معارف دینی اتفاق بیفتد، به طور طبیعی ذهن شما در اندازه اداره یک محله منتظم می شود.

آخوندهایی که ۵۰ سال قبل از طریق مسجد محله ها را اداره می کردند، به لحاظ فهم اجتماعی از آخوندهای امروز جلوترند.

|| چرا این اتفاق افتاده؟

چون ما بعد از حکومت اسلامی همه چیز را به حکومت واگذار کردیم. حوزه ها چون تا حالا قدرت را ندیده بودند و اقتضات آن را نمی دانستند، همه چیز را در ذهن خود به قدرت سپردند حتی فرهنگ جامعه را.

یکی از روسای جمهوری وارد قم شد. مدیر وقت حوزه گفت من به جای طلبه ها صحبت می کنم. ایشان به رییس جمهوری گفت ما از وضعیت فرهنگی خیابان صفاویه و خیابان های دیگر قم به دولت گلایه داریم!

من اگر جای آن رییس جمهوری بودم جواب می دادم که آقای مدیر حوزه علمیه قم! ما از وضعیت فرهنگی کل قم و تهران و ایران و حتی کل جهان از حوزه های علمیه گلایه مندیم!

یعنی اصلا در ذهن مسئولیت ها جابجا شده. حوزه ها خودشان را مسئول چیزی نمی دانند. مسئولیت ها به هم ریخته شده است.

|| درباره ضرورت تحول و چساندن این ضرورت به حوزه ها مطلبی گفتید، توضیح می دهید؟

بله، به نظر حقیر، امکان ندارد، کسی که چیزی را لمس کرده، با مفاهیم و عبارات، دیگران را به آنها دلالت کند. و اگر هم دلالتی اتفاق بیفتد، در اثبات اصل وجود آن ملموس است. یعنی، اگر رهبری تحول حوزه ها را ناظر به اداره کلان انقلاب، نظام و جامعه ابتدا لمس و سپس فهم و در آخر بیان کرده اند، با به اشتراک گذاشتن بیان این ضرورت، کسی به آن ساحت منتقل نمیشود و شراکت در امر ایشان اتفاق نمی افتد.

آن چه باید توسط خود نهاد حکومت و رهبری اتفاق می افتاده، بیش از بیان و تبیین ضرورت تحول، چساندن این ضرورت به حوزه ها بوده است. بالاخره، رهبری اوقاتی از اوقاتشان که صرف تدابیر حکومتی کلان و ارتباطات در این سطح و نظایر اینها میشود، به واسطه لمس خالها از نزدیک، روزانه این ضرورت تحول در حوزه (و نیز دانشگاه ها) را حس می کنند. باید به مکانیسمی اندیشید که بتواند نسل چهارم انقلاب که در حوزه ها هم هستند، و یا نسل سومی های راهبردی اندیش، را در این میدان لمس ضرورت ها توسط ایشان مشارکت داد.

واقع امر این است که هواداران و طرفداران و حامیان تئوریک انقلاب اسلامی در حوزه ها، تحول را می خواهند، اما نمی توانند. با تاکید و تکرار مشکلی حل نمیشود، می شود و باید مکانیسم هایی برای جوشش این ضرورت توسط خود زعمای امروز و فردای حوزه ها اندیشید. ایده های اولیه ای هم وجود دارد.

به هر حال، در این مجال نمی توان و نباید این ایده ها را مطرح کرد. باید منتظر بود تا جوشش ها، چشمه ها را به هم وصل کند، نه اراده های سرگردان.

|| شاید بخشی از مشکل این است که در حوزه به دین به عنوان یک منظومه کامل که همه اجزای آن با هم یک رابطه منطقی دارند دیده نمی شود. یعنی نسبت و رابطه فقه با اخلاق یا کلام دقیقا مشخص نیست.

دانش های حوزوی با یک نگاه تمدنی و حاکمیتی متولد نشده اند. نگاه تمدنی یعنی اینکه من می خواهم در جامعه این اتفاق بیفتد. خوب برای این اتفاق به چه تخصصی نیاز دارم؟ بعد سراغ آن دانش می روم. لذا دسته بندی دانش ها برای جامعه قابل فهم است. چون می فهمد که کدام حاجتش را به کجا ببرد.

مثلا در نظام سلامت، دسته بندی دانش ها کاملا برای یک فرد عامی قابل فهم است. مثلا تخصص گوش و حلق و بینی، چشم، قلب و ... کسی که یک قسمت بدنش دچار مشکل می شود می داند که باید به چه کسی مراجعه کند. این یک آرایش تمدنی در دانش است. اما یک نفر عامی نمی داند که برای مسائل مذهبی اش دقیقا به چه کسی در حوزه باید مراجعه کند. خود حوزوی ها هم نمی دانند خیلی از مسائل صرفا اخلاقی یا صرفا فقهی نیست. لذا دسته بندی دانش های مان یک دسته بندی تمدنی نیست. لذا نه جامعه نه حکومت نمی دانند حاجت خود را به کدام قسمت حوزه بیاورند.

نهاد علمی پزشکی خودش را متناسب با جامعه تعریف کرده ولی در حوزه های علمیه این اتفاق نیفتاده.

|| دلیل اینکه در حوزه این اتفاق نیفتاده این نیست که فهم نظام مند از دین نداشتیم؟

من نبود فهم نظام مند از دین را در رتبه دوم می دانم. شما اصرار دارید بیاورید در رتبه اول. بعضی نظریات هم می گوید که مسئله اول ما نبود فهم نظام مند از دین است. من فکر می کنم ما دو سطح قبل از این مسئله، مسئله داریم. یعنی دو اتفاق دیگر هست که ما فهم نظام مند نداریم. هرچا فهم نظام مند هست علتش دو لایه قبل از آن است و آن هم هدف گیری اجتماعی است. به تعبیر امروزی تر یک پروژه اجتماعی مدنظر است. اینکه آدم احساس می کند مقام معظم رهبری یک ذهن منظمی در مقوله نگاه اجتماعی دارند به این خاطر است که بر یک پروژه

|| یعنی ما باید ساختارهایی ایجاد کنیم که بین حوزه و حکومت نسبتی برقرار گردد که ...

قبل از اینکه هر ساختاری شکل بگیرد، عده ای باید جمع شوند و بفهمند چرا تحول؟ بعد بفهمند این تحول یعنی چه؟ تا این فهم اتفاق نیفتد هر تحولی تغییر دادن چند مهره است در یک پازل بزرگ ثابت. مثلا گفته می شود کتابهای درسی عوض شود. من مخالف تغییر کتب درسی نیستم، مخالف کم شدن حجم درس ها نیستم، ولی اینها تغییری ایجاد نمی کند. شما یک سیر بن بست را در ده سال بروید یا در دو سال بروید، فرقی نمی کند! باید راه اصلی را باز کرد.

حوزه ما پر از ظرفیت است اما در یک سامانه کلی که راه آن به جامعه و حکومت راه روشن و واضحه نیست. آدم ها نمی توانند آینده خودشان را در خدمت به جامعه از ابتدا ببینند. یک دانشجوی مهندسی عمران از سال اول می تواند آینده ۲۰ سال بعد خود را تصور کند اما یک طلبه اینطور نیست. چون مسیر حوزه به بیرون از حوزه یعنی جامعه و حکومت مسیر طراحی شده ای نیست.

آن چیزی که من برای تحول پیشنهاد دارم این است که لطفا قبل از اینکه ضرورت تحول درست فهم شود و ابعاد تحول درک شود، هیچ تحولی اتفاق نیفتد بهتر است. روایت داریم که اگر کسی بدون بصیرت وارد مسیری شود هرچه بیشتر سرعت بگیرد بیشتر از مقصدش دور می شود. وقتی حاجت اصلی تحول فهم نشود شما مدام مشغول جابجا کردن مهره های کوچک در یک پازل بزرگ خواهید شد.

|| آن مدلی که مدنظر شماست چیزی شبیه به اندیشکده های راهبردی است که در سایر حکومت ها وجود دارد؟

بله، بی شباهت نیست. ولی دقیقا هم شاید نظیر آنها نشود. به هر حال تا شما به همان ذهنی که چرایی و ضرورت تحول را درک کرده و تعمیق کرده و از آن راهبرد استخراج کرده است، متصل نشوید، نخواهید توانست آن تحول را تصور کنید چه برسد به تحقق. و این اتصال به ذهن «رهبری انقلاب» با مطالعه سخنان و مکانیسم بیاناتی حاصل نمی شود، باید عده ای در قالب یک مکانیسم، پروژه هدف گیری شده رهبری، یعنی «رهبری» را هدف بگیرند، تا دقیقا در گیر و گرفت کارهای اداره یک نهضت عظیم منطقه ای رو به جهانی شدن، خالهایی که حوزه ها اساسا متوجه نیستند را ببینند تا تحولی که تصور می کنی، تحولی واقعی و چگال و صمد و توپری باشد. نه صرفا سواد بر بیاض...



محقق و نویسنده مسیحی در گفتگو با مهر:

حسین (ع) وجدان تمامی ادیان است / روایت عاشورا در انجیل



آنتوان بارا محقق و نویسنده مسیحی و سوری الاصل مقیم کویت است که پژوهش های فراوانی در حوزه قیام عاشورا مانند «حسین در اندیشه مسیحی» و «زینب فریاد فرمند» دارد. وی معتقد است شباهت های زیادی میان عیسی (ع) و امام حسین (ع) وجود دارد و روایت عاشورا در انجیل نقل شده است. متن زیر مشروح گفتگوی مهر با این پژوهشگر مسیحی است:

|| شخصیت بزرگ مردان تاریخ دارای ابعاد گوناگونی است، چه بعد از ابعاد شخصیتی امام حسین (ع) شما را جذب کرده که سالها از عمر خود را به تحقیقات پیرامون این شخصیت بزرگ شیعی و حرکت تاریخ ساز او صرف نموده اید؟

تمامی جنبه ها و ابعاد شخصیتی امام حسین (ع) از زمان مبارزه اش تا آن هنگام که به سرزمین کربلا قدم نهاد مرا شیفته خود ساخت.

تمامی جنبه ها و ابعاد شخصیتی امام حسین (ع) از زمان مبارزه اش تا آن هنگام که به سرزمین کربلا قدم نهاد مرا شیفته خود ساخت. در واقع؛ جنبه شخصیتی مشخصی را نمی توان مد نظر قرا داد؛ چراکه شخصیتی مثل شخصیت امام حسین (ع) جنبه های مختلفی را در خود دارد و کنکاش پیرامون چنین شخصیتی، همانند جستجو و یافتن سوزنی است در فراخنایی بسیار عمیق و ژرف؛ زیرا شخصیت امام حسین (ع) دریای بیکرانی است که می توان با سیر و کنکاش در آن، عبرت ها و درس های بسیار گرفت و آموخت.

با این حال می بایست برخی از جنبه های شخصیتی ایشان را مورد توجه قرار داد؛ از جمله آنکه ایشان تمامی امور و سوسه برانگیز خود را نپذیرفتند و ناچیز انگاشتند؛ به ویژه در زمان حکومت یزید، چراکه حسین (ع) می توانست با پذیرش پست و مقام و جاه و مالی که یزید به ایشان پیشنهاد داده بود، از تمامی آنچه بر او گذشت در امان بماند. این سخن را بیان داشتیم به این دلیل که برخی در آغاز، چنین برداشتی از جنبش و قیام حسین (ع) داشتند؛ از جمله گروه های مرجئه و چالوسان و منافقان مزدور که تلاش نمودند تا این حرکت و قیام را در جهت دست یافتن به تاج و تخت بیان دارند. نمونه های این نگرش را در این روزها می توان در شبکه های ماهواره ای عربی دید، این شبکه ها سعی داشته اند تا این قیام را حرکت سرکشانه و خودسرانه ای بر علیه دولت و برای رسیدن به قدرت جلوه دهند.

اما شخصیت رسالت گونه نواده پیامبر (ص) دریافت که این انحراف و کج روی که در آن دوران رخ نمود، با گذشت زمان و در آینده دامنه وسیعتری خواهد یافت و در نتیجه نسل ها و فرزندان اسلام این حقیقت را بصورت تحریف شده دریافت خواهند داشت. و این مورد سبب از بین رفتن تمامی جانفشانی ها و تلاش های صحابه و مردان صدر اسلام در زمان پیامبر (ص) و حتی تا دوران مولا امیرالمومنین علی (ع) می گشت. بر این اساس امام حسین (ع) بر آن شدند تا در دوران یزید دست به قیام بزنند؛ زیرا تمامی منابع تاریخی یزید را شخصی نادان ارائه داده اند؛ ابله به معنای واقعی کلمه، آنچنانکه عرب ها به معاویه لقب (زیرک و سیاستمدار) داده بودند، البته این لقب

حسین (ع) تا پایان دنیا وجدان تمامی ادیان است، چرا؟ برای اینکه قیام حسین (ع) به خاطر عقیده جدش رسول اکرم (ص) بود، و حسین (ع) براساس وجدان جمعی امت اسلام رفتار و عمل می کرد، و چون ایشان با چنان شکل جانشوز نماینده وجدان امت اسلام بوده اند، در نتیجه نماینده وجدان تمامی ادیان است. بر اساس روایت مسیحیان حضرت عیسی (ع) آمد تا خودش را در راه بشریت قربانی کند، و مفهوم از جان گذشتگی و قربانی شدن مفهوم سنتی و طبیعی آن نیست که انسان ها در ذهن دارند؛ بنابراین آیا جنبش امام حسین (ع) طبیعی بود؟ خیر، بلکه جنبش او همانند آتشفشانی در جان تمام امت اسلام لرزش و تکانی بسیار سهمگین برجای نهاد، و امام حسین (ع) می خواست با این تکان روحی و روانی و وجدانی، وجدان های غرق در گناه را بیدار سازد و از گودال گناهان آزاد و رها کند. از سویی؛ چیزی نمانده بود که اقدامات دولتمردان در آن دوران، اعتقادات دینی نوپا را از بین ببرد. و همچنین بزرگان صدر اسلام جانفشانی ها و از خودگذشتگی های بسیاری در راه اسلام داشتند و بهای سنگینی را برای برقراری آن پرداختند؛ اما پس از مدتی گروهی آمدند که در پی قدرت بودند، و دل و جان و عقل و وجدان مردم را، به فساد کشانند.

بنابراین عنوان (وجدان ادیان تا پایان دنیا) نمادی است که نشان دهد؛ جنبش حسین (ع) از سوی خداوند است و اینکه قیام او همانند نهضت پیامبران (ع) بوده است. آن زمان که حسین (ع) فرمودند: «اگر خدا بخواهد گشته خواهیم شد، و از آن روز (روز عاشورا) که قلم الهی آن را رقم زده است گریزی نیست.»

امام حسین (ع) از سوی خداوند مأمور انجام چنین کاری شدند، و آن جنبش و قیام مشیت و خواست الهی است. مشیت و خواست الهی ای که بسیاری در آن دوران نادیده اش گرفتند. و همین مشیت الهی بود که ابراهیم (ع) را بر آن داشت تا در برابر نمرود قد علم کند، نمرود و در مقابل، او را در آتش افکند تا بسوزد. و همینطور یحیی (ع) را بر آن داشت تا در برابر هیرودوس بایستد و خطاب به او بگوید: همسر برادرت بر تو حلال نیست. و بدین

به خاطر ترندها و حیل هایش بود نه به دلیل هوش و زیرکی.

امام حسین (ع) همواره از یک اصول و قانون مشخصی پیروی نمودند و از آن عدول نمودند؛ آنچنانکه فرمودند: من انسان جاه طلب و اخلاکگر و مفسد و ظالم نیستم و خروج و قیام من برای اصلاح امت جدم است و می خواهم امر به معروف و نهی از منکر نمایم. بنابراین حسین (ع) برای قیام دوهدف را مد نظر داشتند: نخست؛ اصلاح امت جدش و بعد امر به معروف و نهی از منکر. و اگرچه امور و سوسه برانگیز زیاد بود اما ایشان هرگز از این دو اصل عدول نکردند. چرا؟ برای اینکه ایشان از زمانی که چشم به جهان گشودند جامه شهادت را به تن داشتند، و لطف خداوند او را آماده ساخت تا این نقش بسیار ارزشمند را در تاریخ امت اسلام ایفا نماید.

آنچه بیان داشتیم شاخص ترین جنبه شخصیتی حسین (ع) بود، یعنی پایبندی او به اصول و گرایش نیافتن به این گروه و آن گروه. با وجود اینکه افراد بسیاری سعی داشتند با پند و اندرز امام را از قیام منصرف کنند، اما امام حسین (ع) نپذیرفت. یکی از این افراد برادرش محمد بن حنفیه بود که گفت: خروج و قیام نکن. البته محمد حنفیه با دید مادی و دنیایی به این قیام نگریسته بود. در مقابل، حسین (ع) با دید معنوی و روحی و عقیدتی به این مقوله نظر داشتند.

پس حق طلبی و پایبندی به اصول، سرخط اصلی شخصیت امام حسین (ع) است و اگر چنین نبود چنان جانفشانی های نمی کرد.

|| شما به عنوان یک نویسنده و روشنفکر مسیحی در کتاب خود نوشته اید، امام حسین (ع) گوهر جاودان و همیشگی ادیان است. از نگاه شما چه شاخصی از ابعاد وجودی امام حسین (ع) شما را بر آن داشت که در تحقیقات خود به چنین نتیجه ای برسید؟

عبارت گوهر جاودان را که اشاره کردید، دقیقا همان عبارتی است که در کتاب ذکر کردم. همچنین گفتم که

ترتیب سنت ها و شریعت گذشته آن قوم را در هم شکست و همین مشیت و خواست الهی بود که عیسی (ع) را بر آن داشت تا خطاب به اخبار (عالمان یهودی) بگوید: شما شیطان صفت هستید و از نسل دزدها و پست فطرتان و باز همین مشیت الهی است که محمد (ص)؛ جوان تهی دست و فقیر و یتیم را بر آن داشت تا رسالت محمدی را بر دوش بکشد و آنرا به شرق و غرب جهان برساند. و با این رسالت خسرو پرویز و قیصر روم را به چالش بکشاند. هیچ شخصی این مفاهیمی که بیان شد را نفهمیده بود، و نفهمیده بود که قیام حسین (ع)، همانند کار پیامبران و افراد برگزیده خدا است.

ما در تحقیقات خود پیرامون شخصیت و حرکت کاروان حسینی به این باور رسیده ایم که اگر حرکت و شهادت امام حسین (ع) نبود، راه سعادت برای ابد به روی بشر بسته می ماند، با توجه به تحقیقاتی که جنابعالی در خصوص حرکت کاروان ایشان به انجام رسانده اید آیا چنین برآیندی از حرکت امام را شما هم دریافت کرده اید؟

با شما هم نظر هستم؛ و بنده بخش کاملی را در کتاب به این موضوع اختصاص داده ام، و در فصل های دیگر کتاب نیز به این مساله پرداختم و اشاره نمودم. همچنین بیان داشتم که اگر جنبش امام حسین نمی بود؛ تاریخ نگاران برای نگارش تاریخ اسلام به عنوان یک اعتقاد دینی، چیزی نمی یافتند و اگر این قیام خونین حسین (ع) نمی بود، تاریخ توان نگارش چنین برگ سفید و درخشانی را برای نسل های آینده نداشت. افراد بسیاری از من انتقاد کردند که چرا گفته ام: آغاز اسلام محمدی است و ادامه یافتن آن حسینی و اینکه انقلاب و قیام حسین (ع) حسینی است و ادامه یافتن آن زینبی.

از زمان پیامبر (ص) تا دوران امام علی (ع)، هر کدام از افراد اهل بیت (ع) رسالتی را از سوی خدا بر دوش داشته اند، امام حسین (ع)، امام حسن (ع) و بانو زینب و فاطمه زهرا (س)؛ هر کدام از این بزرگواران نقش مشخصی را برای هدایت امت محمد (ص) ایفا نمودند. اما نقش حضرت زینب (س) این بود که راه برادرش را ادامه دهد و پرچم او را همچنان برافراشته دارد. و نقشی که حضرت زینب (س) در آن بحبوحه و گیرودار ایفا نمودند کمتر از آنچه حسین (ع) انجام دادند، نبوده است. و زینب (س) نقش تکمیل کننده ای در قیام داشته اند. بنابراین اسلام بر پیامبر (ص) فرود آمد و حضرت علی (ع) آنرا تفسیر و تبیین نمود، و قیام کربلا مرحله پایانی نزول اسلام است و حضرت زینب (س) در این مسیر، حسین (ع) را یاری نمود.

چرا که حضرت زینب (س) برای چنین روزی آماده شده بودند تا در مبارزه همراه و شریک برادرش باشد. و از سوئی؛ زینب (س) برادرش را از دوران خردسالی دوست می داشت، و اگر گاهی حسین (ع) دیر به خانه می آمد؛ بی صبرانه در انتظار او می نشست. و زمانی که زینب (س) با عبدا... بن جعفر پیوند زناشویی بست، میان امام علی (ع) و عبدا... بن جعفر پیمانی بسته شد که در آن ذکر شده بود: زینب آزاد است هر گاه که بخواند همراه برادرش حسین باشد، بدون آنکه از همسرش اجازه بگیرد. و هنگامی که واقعه عاشورا به وقوع پیوست؛ با وجود آنکه زینب (س) می توانست بدون اجازه همسر با برادرش همراه شود؛ با این حال نزد همسرش آمد و از او برای رفتن اجازه خواست. و دلیل رفتار زینب (س) تربیت رسالت گونه اوست.

بنابراین هر یک از افراد اهل بیت (ع) رسالت و ماموریت مشخصی را بر عهده داشتند، و مردم این مسائل را درک نمی کنند. چرا؛ برای اینکه به مشیت الهی در تغییر

روند و سرنوشت اولیا و برگزیدگان خدا اهمیت نمی دهند. مشیتی که ابراهیم خلیل (ع) را در آتش نمود سوزاند، و سر یحیی را به دست سالومه دختر هیروود رساند، و مشیتی که حضرت مسیح (ع) را کشت. و بر اساس همین مشیت، قریش و کفار حضرت محمد (ص) را مورد آزار و اذیت قرار دادند؛ به گونه ای که محمد (ص) فرمودند: هیچ پیامبری به اندازه من مورد آزار و اذیت قرار نگرفت. پس این سرنوشت و تقدیر آنها بوده است، انسانها باید این مساله را خوب بفهمند و درک کنند.

|| خداوند تمامی انبیاء الهی (ع) را به گونه های مختلف به کربلا آورده و پیرامون حرکت امام حسین (ع) آنان را آگاه نموده است، به نظر شما این رفتار الهی چه هدفی را دنبال می کرده؟ از زمان هبوط حضرت آدم (ع) بر زمین، خداوند تمامی انبیای الهی (ع) را به گونه های مختلف رهسپار سرزمین کربلا کرده و آنان را نسبت به قیام و حرکت امام حسین (ع) آگاه نموده و بعضاً برای ایشان روضه امام حسین (ع) خوانده شده است. نقل است که حضرت مسیح (ع) زمانی که با حواریون خود از کربلا گذر می کرد، زمانی درنگ کرد و مُشتی از خاک کربلا را بر گرفت و بویید و بر مصیبت حسین بن علی (ع) گریست. به نظر شما خداوند چه هدف و برنامه ای از این رفتار را دنبال کرده است؟

برای اینکه حماسه عاشورا پایان تمامی جانفشانی ها در تاریخ ادیان است. اگر در قرآن بنگریم، در آن کلمه (ادیان) ذکر شده است و تنها کلمه (دین) به کار رفته است؛ همانند آیه: دین شما برای خودتان و دین من برای خودم. قرآن یک دین کلی واحدی را بیان کرده است. بنابراین آن دین واحد از سوی خدا بواسطه سه پیامبر آمده است. در واقع، حادثه کربلا پایان تمام جانفشانی ها و از خودگذشتگی هایی بود که پیامبران، پیش از این آغاز نموده بودند. این موضوع که حضرت عیسی (ع) حادثه کربلا را دیده اند، درست است. و در سندهای تاریخی ذکر شده است. من نیز به طور مشروح و مفصل به آن پرداخته ام.

تمامی این مسائل بر اساس حکمت الهی صورت پذیرفته است؛ حکمت و قدرت الهی قادر است که چنین معجزه ای را خلق کند. من نیز بر این باورم که حضرت عیسی (ع) در سرزمین کربلا حضور یافتند. چرا که حسین (ع) همانند مسیح (ع) از جنس شهید و شهادت بود و اگر چه حسین (ع) پیامبر نبود، اما با جانفشانی ها و شهادتش به مقام عیسی (ع) نزدیک شد و این نگرش برگرفته از ادبیات ما مسیحیان است.

در نتیجه دیدار پیامبران از سرزمین کربلا درست است، اگر چه برخی آن را نادرست دانسته اند و گفته اند که شاید اتفاق نیفتاده باشد. اما این دیدارها از کربلا اتفاق افتاده است و در برخی از منابع مستند و قابل اعتماد بیان شده است. پس، عجیب نیست که حضرت عیسی (ع) در کربلا حضور یابد و آن شهادت خونبار را از نزدیک لمس کند و ببیند؛ چرا که تاریخ ادیان، هرگز شهادتی همانند شهادت حسین (ع) را به چشم خود ندیده است.

تیر و ضربه شمشیر بر بدن، بریدن سر، راه رفتن با سم اسبها بر پیکر مبارکش، در واقع این یک مرگ غیر طبیعی بود. و از طرفی؛ شخصی را که اینگونه به شهادت رسانند نوه ی پیامبر اکرم (ص) بوده است. خداوند افرادی چون حسین (ع) را برگزیده است تا آنها به بشریت نشان دهند که برای تحقق مساله ای پر اهمیت، جانفشانی ها

کردند و در این راه خانواده و بهترین یارانشان را فدا نمودند. امام حسین (ع) می دانست که با ۷۰ نفر نمی تواند در برابر ارتش ۳۰ هزار نفری یزید، پیروز شود. با این حال با رضایت درونی و طیب خاطر به این مرگ و شهادت روی آورد. و این حکمت خداوند بود تا این شهادت در تاریخ جاودانه بماند. حکمت در این نهفته است که وقتی کسانی از امام حسین (ع) خواستند که زنان و دختران را با خود همراه نکنند، ایشان نپذیرفتند و اصرار داشتند که در این سفر حضور داشته باشند، تا بدین طریق شاهد قابل اعتمادی برای روایت واقعه باقی بماند. چون امام با بصیرت رسالت گونه خویش دریافتند؛ حضور بانوان بخش تکمیل کننده قیام او خواهد بود. برای اینکه غالباً اعراب عادت داشتند مردها را به دم تیغ دهند و سرهایشان را از تن جدا کنند و بر سر نیزه ها بگذارند، تا پاداش دریافت کنند. همان کاری را که با یاران حسین (ع) کردند. و به همین دلیل حضرت زینب (س) اصرار داشتند در این قیام و خروج همراه حسین (ع) باشند. و اگر چه برخی از دوستان و یاران نزدیک امام حسین (ع)؛ مثل محمد بن حنفیه و عبد الله بن جعفر سعی داشتند که امام را از رفتن منصرف کنند و یا حداقل از همراه نمودن بانوان و دختران باز دارند. اما باید توجه داشت که اگر ایشان به تنهایی به سرزمین کربلا می رفتند، هیچ شخصی از حقیقت این قیام آگاه نمی یافت. زیرا یزید گروه های خبری زیادی در اختیار داشت که کارشان دروغ پرانی و نفاق بود و به صورت رسانه های امروزی عمل می کردند. به این افراد گروه مرجه می گفتند که واقعیت ها را وارونه به مردم نشان می دادند؛ سفید را سیاه و سیاه را سفید می کردند. لذا زمانی که حضرت زینب (س) در پیشاپیش کاروان اسرای کربلا به سمت دمشق می رفت، مردم به آنها توهین کردند و گفتند: ای شورشیان فاسد شما می خواستید یزید را از تاج و تخت بر کنار کنید؟ پس کشتن شما مباح است.

اما حضرت زینب با آن خطبه و سخنرانی ای که ایراد کرد اندیشه مردم را تغییر داد و دلها را به سوز آورد و حقیقت را برای مردم آشکار ساخت و مردم فهمیدند که این گروه اسیر، شورش و فاسد نیستند، بلکه اهل بیت پیامبر (ص) هستند. و اگر زینب (س) و بانوان نبودند؛ امام زین العابدین (ع) نیز به شهادت می رسید. و بدین ترتیب از نسل پیامبر شخصی باقی نمی ماند. زمانی که تصویر کلی آنچه رخ داد را می بینیم، حداقل، حکمت و علت آن برای ما آشکار می شود.

|| شما در جایی گفته اید که حضرت مسیح (ع) به بنی اسرائیل فرمود، هر کس امام حسین (ع) را در یاباد به یاری او بشتابد، به نظر شما در امروز، یعنی در سال ۲۰۱۴ میلادی، یک فرد مسیحی بطور خاص و جهان مسیحیت بطور عام، چگونه می تواند یاری دهنده امام حسین (ع) باشد؟

بله، حضرت عیسی (ع) فرمودند: هر شخصی که در روزگار او بود و این بدین معناست که در آغاز به همه، بنی اسرائیل گفته می شد. زیرا حضرت عیسی (ع) از سوی خدا برای هدایت بنی اسرائیل برگزیده شد. و عیسی (ع) از مردم خواستند که با او در مبارزه همراه باشند. و منظور از مبارزه؛ مبارزه با شمشیر و سرنیزه نبوده، و هدف عیسی (ع) این بود که مردم و یارانش همانند او با پند و اندرز و با پایبندی به اصول اعتقادی در این صحنه حضور یابند؛ اصولی که اعتقادات را از انحراف باز می دارد.

خبر واقعه عاشورا در انجیل ذکر شده است؛ در عهد قدیم می خوانیم، کشتاری در کنار رود فرات رخ خواهد داد. و همانطور که می دانیم واقعه عاشورا در کنار رود فرات به وقوع پیوست.

خبر واقعه عاشورا در انجیل ذکر شده است؛ در عهد قدیم می خوانیم، کشتاری در کنار رود فرات رخ خواهد داد. و همانطور که می دانیم واقعه عاشورا در کنار رود فرات به وقوع پیوست. در ادامه آمده است: یورش و حمله کنید و زره برتن کنید... و تمامی این توصیف ها مفهومی را در بر دارند، بنابراین سخنانی که از زبان پیامبر گفته می شود مفهوم نمادینی را در بردارد.

بله؛ حضرت عیسی از حادثه کربلا آگاه بوده و از آن خبر داده است. وقتی عیسی (ع) به دیدار سرزمین کربلا آمد می دانست که بر اساس حکمت خداوند، شهیدی در مرحله سوم رسالت خواهد آمد و با جانفشانی های خود مرحله سوم رسالت را به پایان خواهد رساند، و چنان جانفشانی ای از خود بروز داد که شهرتش آفاق را در نوردید. در نتیجه، از سومین اعتقاد پاسداری نمود، و علاوه بر این، پاسدار دو اعتقاد برآمده از دو رسالت پیشین بود. برای اینکه تمامی آن سه مرحله، جزء مراحل سه گانه دین کلی واحد هستند.

من در کتابم فصل کاملی را به این موضوع اختصاص دادم، این بخش از کتاب جنجالی را میان خوانندگان بوجود آورد. در این کتاب پیرامون سخنان عیسی (ع) و حسین (ع) سخن گفتم. سخنان این دو بزرگوار بسیار با یکدیگر شباهت دارد. برای نمونه می توان به سخنان عیسی (ع) در زمان شکنجه اشاره نمود و یا سخنان حسین (ع) خطاب به سپاه دشمن، و یا آن هنگام که حسین (ع) به یارانش فرمود: مرا را رها کنید و بروید. عیسی (ع) نیز به خواریون گفت: مرا رها کنید و بروید. تمامی این سخنان بیانگر این است که این شخص آمده تا از خود گذشتگی و جانفشانی کند. در این مساله یاری اهمیتی ندارد. و یاری رساندن به وجدان هر فرد باز می گردد. چراکه حضرت عیسی (ع) و حسین (ع) از یارانشان خواستند تا صحنه را ترک کنند، اما آنها در صحنه ماندند.

منظور از عبارت (در روزگار بودن) این است که هرگاه اصول حسین (ع) را فهمیدی و دریافت داشتی به آن عمل کن. بنابراین اگر شخصی پس از گذشت ۱۴ قرن، از واقعه کربلا دفاع کند و پیرامون آن بنویسد و آنرا تبیین و تفسیر نماید، انگار که در سرزمین کربلا حضور داشته و در کنار حسین (ع) مبارزه کرده است. منظور همین است که بیان داشتیم. البته در زمان واقعه عاشورا یاری رساندن به حسین (ع) دشوار بود. و از سویی؛ ادیان برای بکارگیری در تمامی دوران هاست، و اختصاص به دوره مشخصی ندارد. همچنین سخنان پیامبران و برگزیدگان برای تمامی دوران ها کاربرد دارد.

از جمله مسائل شگفت انگیز در شهادت امام حسین (ع) و حضرت عیسی (ع)، صحنه به شهادت رسیدن آنهاست، که بسیار دردآور و غم انگیز بوده است. چراکه بر سر لباس و جامه آن دو نیز درگیری رخ داد.

مثلاً بر سر پیراهن و تن پوش عیسی درگیری بوجود آمد، و امام حسین نیز مورد اهانت قرار گرفتند. و در حالی که زیر سم اسبها و ضربات سهمگین شمشیر و نیزه بود، سپاهیان حتی از تکه شلوار و انگشتر امام (ع) نگذشتند و انگشت مبارکش را بریدند. و این موارد پیش از بریده شدن سر مبارکش به دست شمر ملعون، انجام شد.

در واقعه عاشورا دو گروه حضور داشتند: گروهی که امام را یاری نمودند؛ همانند حر بن یزید ریاحی، و گروهی که دست از یاریش برداشتند.

در مورد عیسی (ع) نیز همینگونه بوده است. لذا بنده تلاش کردم تا مقایسه ای میان عیسی (ع) و حسین (ع) انجام دهم. و در کتابم فصل زیبایی را با عنوان، آیا عیسی (ع) از واقعه کربلا خبر داده است؟ گنجنامه ام. و این بخش از کتاب سرو صدای زیادی را در میان خوانندگان

بوجود آورد. و برخی در پاسخ به سخن من گفتند: حضور عیسی در کربلا ممکن نیست، و من پاسخ دادم: که این کار بر اساس حکمت و قدرت خداوند است. و جنبه انسانی و زمینی ندارد که تحقق آن غیر ممکن باشد. و خداوند به چشم برهم زدن عیسی (ع) را به سرزمین کربلا آورد تا از نزدیک شاهد سومین مرحله دین کلی واحد باشد. در نتیجه هیچ شخصی نمی تواند این موضوع و رویداد را نادیده بگیرد و یا حتی نپذیرد.

|| شما در کتاب خود گفته اید، اگر حسین بن علی (ع) از آن ما بود، به نام او در هر کوی و برزن بیرقی بر می افراشتیم و جهانیان را بنام او بسوی مسیحیت فرا می خواندیم. به نظر شما مسلمانان و شیعیان در خصوص امام حسین (ع) چه باید می کردند که نکرند، و چه قصوری از جانب آنان شما را به بیان این جمله واداشت؟

علاوه بر این عبارت؛ بنده جمله دیگری را در همین مورد و در مصاحبه دیگری بکار بردم. و بیان داشتیم که:

فرهنگ حسینی در تمامی جهان تلاش کرد. این گونه اقدامات باعث می شود که مردم جهان به ویژه غربی ها و دنیای مسیحیت آگاه شوند که شخصی همانند پیامبرشان مسیح (ع) وجود دارد که در اندیشه و از خودگذشتگی و دفاع از دین و اعتقادات به عیسی (ع) شباهت داشته است. برای اینکه اعتقادات نیز مانند هر پدیده ی دیگری دستخوش تحریف و انحراف می شود. و هنگامی که حسین (ع) احساس کرد که انحراف و کج روی آغاز شده است، جنبش خود را آغاز کرد تا آن تکان

روحی و وجدانی را به وجود آورد. من قیام حسین را نبرد در نظر نمی گیرم، و آنرا حماسه انسانی و اعتقادی می دانم. و تفاوت آن با دیگر حماسه ها، مثل شاهنامه فردوسی و ... در این است که این حماسه ها ساخته خیال نویسنده است، که شاید عقل و خرد آن را بپذیرد و یا نپذیرد و می تواند جنبه سرگرمی داشته باشد. اما خواندن این حماسه ها به غیر از لذت هنری نتیجه دیگری نخواهد داشت. اما حماسه حسین (ع) برای تمامی دورانهاست و در هر زمانی کاربرد دارد، و همچنین درسهای فراوانی در خود دارد.



در اینجاست که انسان در بونه آزمایش قرار می گیرد، در اینکه بتواند این درسها را بفهمد و به کار گیرد، و نگاهی سطحی به حماسه حسین (ع) نداشته باشد، و تنها به زنده نگاه داشتن سالانه حماسه عاشورا اکتفا نکند. برای نمونه؛ انسان در تلاش است که از جایگاه اجتماعی و دست آوردهای مادی خویش حفاظت نماید، اما حسین (ع) اینگونه نبودند، و تمامی این موارد را نادیده گرفت، و قیام کرد. و اگرچه در نبرد شکست خورد؛ اما با این قیام، اسلام، نبردهای بعدی خود را با پیروزی پشت سر گذاشت و با پیروزی پشت سر خواهد گذاشت. این همان فلسفه حماسه کربلا است.

در پاسخ به مطلب آخر، که وظیفه شیعیان در قبال حماسه عاشورا و حسین چیست؟ باید بگویم؛ بنده در سن ۲۳ سالگی شروع به نگارش این کتاب نمودم، و این نخستین کتاب من از مجموع ۱۵ جلد کتابی است که در زمینه های مختلف ادبی نوشته ام. البته پیش از نوشتن کتاب، مقتل حسین (سوگنامه) مقرر را خواندم؛ چون سابقه ذهنی ای در این زمینه نداشتم. در آغاز با مداد به حاشیه نویسی در کتاب مقتل پرداختم، برخی افراد نوشته های من در حاشیه کتاب را دیدند و گفتند که این نوشته ها رویکرد

شما مسلمانان شأن و منزلت امام حسین (ع) را خوب نمی شناسید و پاس نمی دارید. چرا؟ پرسش این است که شیعه چه وظیفه ای در قبال حسین (ع) دارد؟ بنده در کتابم بیان داشتیم که نباید زنده نگاه داشتن حماسه عاشورا، تنها به آئین های مذهبی محدود شود. البته این موارد خوب است. مثل؛ سینه زدن و سوگواری... اما هر انسان مسلمان و غیر مسلمان می بایست دستورالعمل ها و رفتارهای حسین (ع) را در زندگی خویش و خانواده و جامعه اش و حتی جهان به کار گیرد. چرا؟ تا اینکه حق و حقایق بر پا شود و بساط ظلم برپیده گردد.

برای اینکه حسین (ع) نماد مظلومیت بود. و همین امر باعث شد تا گاندی بگوید: حسین شیوه مظلومیت را به من آموخت تا اینکه به پیروزی دست یابم. اما چگونه انسان مظلوم و بی پناه می تواند پیروز باشد؟ و چگونه مظلومیت به پیروزی تغییر می یابد؟ بنابراین میان مظلومیت و پیروزی تظایقی وجود دارد و بکارگیری آن دستورالعمل ها پیروزی را به ارمان خواهد آورد. آیا اینگونه نیست؟

برداشت من این است که نباید تنها به گریه و سوگواری پرداخت، بلکه باید در زمینه گسترش این دستورالعمل ها و

و نگاه تازه ای را در خود دارد؛ نگاه شخصی مسیحی که در میان مسلمانان زندگی می کند و هویت زندگی اش اسلامی است و هوای حسین (ع) را در سر دارد. مرا تشویق کردند تا این کار را ادامه دهم.

اگر توجه نماییم، شرق شناسان در پرداختن به حماسه عاشورا نگاهی کاملاً مادی به آن داشته اند. و برخی مسلمانان نگاه درستی به آن نداشته اند. و افرادی همانند ابن تیمیة؛ قیام حسین (ع) را باعث گسترش فساد دانسته است، البته نمی دانیم این تیمیه از کدام فساد سخن می گوید؟! بنابراین باید نگاهی عینی و بی طرفانه به این مسأله داشت. از سویی برادران شیعه به این حماسه تا حدودی نگاه عاطفی دارند. در زمانی که کتاب من چاپ شد، در معرض تهدید و عکس العمل های مبالغه آمیز و تندی قرار گرفت، البته من از این مطلب خرسند و خشنودم. و پس از گذشت ۱۲ سال از چاپ کتاب، که رنج های بسیاری را در بر داشت؛ تا به امروز نتوانسته ام خودم را از جدایی شخصیت حسین (ع) رها سازم.

تعمیم گرفتم که این کتاب نخستین اثر ادبی من باشد. و اکنون پس از گذشت ۳۷ سال این توان را در خود نمی بینم که کتابی همانند این اثر بنویسم، و ایمان دارم که این کتاب به لطف خدا و برکت حسین و اهل بیت (ع) دستاورد بزرگی به همراه داشت. و با وجود آنکه نگارنده آن ۲۳ سال داشت؛ خوانندگان گمان می کردند که شخص ۹۰ ساله ای آنرا نوشته است. شگفت انگیز تر آنکه کتاب من به دادگاه فرآ خوانده شد. ویر اساس یک دلیل مضحک حکم صادر کرد. اتهام من جمله ای بود که در باره عثمان بن عفان نوشته بودم؛ و جالب آنکه بنده این عبارت را بدون کم و کاست از کتاب (انقلاب حسین (ع) و نتایج اجتماعی آن) نوشته محمد شمس الدین گرفته بودم. مفاد اتهام این بود که نویسنده کتاب، عثمان را به مسخره و طعنه گرفته است. و در قانون آمده است که محقق و پژوهشگر می تواند به کتابهای موجود در کتابخانه ها استناد کند بدون آنکه نظری و دخل و تصرفی در آن داشته باشد. و بنده نیز همین را انجام دادم اما با این حال کتاب آقای شمس الدین در کتابخانه ها خوانده می شود، و از آن سو بر علیه کتاب بنده حکم ممنوعیت چاپ صادر کردند.

|| در گفتگویی که پیش از این داشتیم، بین ظهور حضرت مهدی (عج) و بازگشت حضرت مسیح (ع) و حرکت امام حسین (ع) پیوندی برقرار کردید و اشاره نمودید که از تباطؤ تنگاتنگی میان این سه برقرار است و که اگر کسی بخواهد ظهور را بشناسد و در جهت تحقق آن گام بردارد ابتدا باید امام حسین (ع) را بشناسد و در انتظار بازگشت حضرت مسیح (ع) باشد. این سه مقوله اگر چه از نظر فاصله زمانی با یکدیگر قرار دارند اما یکدیگر بسیار شبیه اند شما این وجه تشابه را در چه می بینید؟

قطعا عنایت و توجهات خداوند این وجه تشابه را بوجود آورده است، و هر انسانی با توجه به اعتقادات و دین خود برداشت جزئی و یا کلی از آن دارد. ما نمی توانیم به تدبیر الهی اشراف کامل داشته باشیم؛ و تنها به اندازه خوانش خود برداشت هایی خواهیم داشت. در نتیجه باید این مسائل را بپذیریم و به جزئیات و اختلاف ها نگاه همه جانبه داشته باشیم؛ نگاهی که برخاسته از ایمان است. و منظور از ایمان همان جنبه ایمانی است که در وجود تمامی پیامبران و اولیا خدا و برگزیدگانش بوده است. آنها آمدند تا بر شان و منزلت انسان بیفزایند. همچنین جنبش و نهضت پیامبران شبیه به یکدیگر بوده است؛ چراکه انسان را به

پرستش خداوند یگانه و برقراری حق فراخوانند. براساس اندیشه و اعتقاد ما مسیحیان و همچنین مسلمانان؛ زمانی که جور و ستم و فساد تمامی جهان را در برگرفت، مهدی (عج) خواهد آمد. البته در همین دوران نشانه های ظهور قابل لمس است. ولی جز خدا، شخصی زمان دقیق آن را نمی داند. و بنده به عنوان یک مسیحی بر این باورم؛ که در آن زمان حضرت مسیح (ع) و حضرت مهدی (عج) بشریت را از گودال و حقیض گناهان و فساد و ستم بیرون خواهند کشید و رها خواهند ساخت. بشریتی که در پی منافع مادی، دین آسمانی خود را نادیده گرفت و در پاسداشت آن سستی به خرج داد.

اما بر این باورم که این دسته از کارها، ساخته انسانهای شیطان صفت است که بشریت را گمراه ساختند و آنها را از گوهرهای با ارزشی که در کتابهای آسمانی آمده است دور ساختند.

بنابراین تمامی آن جانفشانی ها و از خودگذشتگی های پیامبران برای این بوده تا عقیده و اندیشه درست را به انسانها منتقل کنند و آنها را چه در دنیا و چه در آخرت به سر منزل مقصود برسانند. در مقابل، انسان به دنیا روی آورده، و همین دنیا خواهی، فساد و حق کشی و عصیان را به ارمان می آورد.

این مسائل درس و عبرتی برای بشریت در خود دارد و بواسطه ی حضور این اولیا و برگزیدگان خدا رها و آزاد خواهند گشت.

در رابطه با حکومت الهی باید بگویم؛ ما به عنوان انسان نمی توانیم تصور کلی ای برخلاف آنچه در کتاب های آسمانی ذکر شده است، داشته باشیم. همانطور که لحنی بی بیان داشتیم؛ رویای ما برای رسیدن به آن حکومت الهی و اینکه پایان امور ما در زمان ظهور مهدی (عج) و مسیح (ع) چه خواهد بود؛ همه ی این مسائل نیاز به آمادگی ها و زمینه هایی دارد که در دین مسیحیت و اسلام ذکر شده است.

و هر دو بر این مورد تاکید دارند که پیش زمینه ظهور، فراگیر شدن ستم و بی عدالتی در جهان است. همانگونه که امام علی فرمودند: چقدر راه حق بی رهرو است؛ چراکه رهروان آن اندک است. این سخن بیانگر این مسأله تردید ناپذیر است که شخصی در راه حق قدم نخواهد نهاد.

و اگر چه امام این سخن را در زمان خود گفتند؛ با این حال این سخن برآمده از آینده نگری و ژرف نگری ایشان به رویدادهاست. همانگونه که دیگر افراد خاندان نبوت چنین بصیرت و آینده نگری داشتند. کافیسست سخنان امام حسین (ع) را به یاد بیاورید و یا حضرت زینب (س) که در پیشاپیش کاروان اسرا به سوی دمشق رهسپار شد؛ ایشان در آن زمان سخنی به برادرزاده اش گفتند که نشان از آینده نگری و اشراف به امور است. زینب (س) فرمودند: آینده سرشار از ذکر نام ما خواهد شد و بازگام ما برتری خواهد یافت. پرسش اینجاست؛ حضرت زینب چگونه می دانستند که پس از گذشت ۱۴ قرن، رویدادها به این سو پیش خواهد رفت؟! این خود دلیلی بر سخن بنده است. بنده دو سال پیش برای مراسم اربعین به کربلا رفتم و ۲۴ میلیون زائر را دیدم، و این خود گوشه ای از آن آینده نگری زینب (س) و برادرش حسین (ع) را نشان می دهد.

آنها می دانستند که دلها با این حماسه ارتباط برقرار خواهند کرد و نام آنها گرمی داشته می شود و بارگاه آنها جایگاه والایی می یابد. و در هر جا که گام های مبارکشان پا نهاده؛ بارگاهی خواهد شد، که دسته دسته انسانها به دیدارشان خواهند شتافت؛ انسانهایی که از سر سوز و اشتیاق بی تاب دیدار این کرامات فراوان هستند. و چنانچه انسانی این احساس را تجربه نکرده باشد، هراندازه برایش سخن بگویی، این سوز و اشتیاق را نمی فهمد و احساس نمی کند.

آنکه در روز اربعین رهسپار بارگاه حسین (ع) است؛ وجود خود را به دست فراموشی می سپارد و از وادی مادیات رخت می بندد، و در پی این است که حق جو شود، به شخصی ستمی نمی کند، و اگر به خاطر او ستمی به شخصی شده است، شب هنگام آسوده سر بر بالین نمی نهد، و با تمام وجود رهسپار می شود، و در راه به این می اندیشد؛ که چرا عاشورا شکل گرفت؟ چرا حسین (ع) از جان خود و خانواده و یارانش گذشت؟ چرا! آیا این حماسه در پاسخ به فرمان خدا نبوده است؟ و چه پاسخ شگفت انگیزی؛ و حسین (ع) گل سرسید بوستان نبوت؛ در پاسخ به این فرمان پروردگار آن حماسه را آفرید، در قرآن آمده است، همگی سبکیار و گرانبار شتاب کنید و با نیروی بدنی و مالی خود در راه خدا جهاد کنید، اگر بفرمایید، این کار برای شما بهتر است.

و این شتاب و آمادگی برای جانفشانی، زمینی نبود، بلکه با آن درسی به انسانها داد، و در این اقیانوس متلاطم حرص و طمع و از که راه خدا را از اندیشه انسان پاک می سازد و می زاید؛ حسین (ع)، برج هدایت گری را در این میان برافراشت تا انسانها راه خدا را بیابند و در گودال گناه و لغزش فرو نیفتند. و از گزند مارهای کشنده ی این مسیر در امان بمانند.

بنابراین همه ی اینها حکمت خداوند است. اما اینکه آن ظهور چگونه خواهد بود؟ تنها خدا می تواند به آن پاسخ دهد. و همانگونه که قبلاً گفتیم؛ ما تصور میکنیم که چگونه خواهد بود. در آن زمان عیسی (ع) و حسین (ع) ابزارهایی را در اختیار خواهند داشت که بشر به چشم خود ندیده است، و همانگونه که در جشنواره چهارم امنیت بیان داشتیم؛ در این رویداد بزرگ (ظهور مهدی و عیسی) ستارگان و افلاک و نیروهای مغناطیسی زمین با آنها همراه خواهند بود.

همچنین تمامی ناشناخته های بشر تا به امروز. علاوه بر این، فرشتگان با گونه های فراوانشان و حتی انسانهای خیر خواه؛ همگی تحت فرمان عیسی (ع) و مهدی (عج) هستند. تا بدین وسیله عدالت را برپا سازند و ستم را ریشه کن کنند. این ستمی که انسان با شیوه های گوناگون و با بهره گیری از دانش و فیزیک و تکنولوژی، ساخته است. بنابراین این موضوع را به دست حکمت الهی می سپاریم؛ با این وجود، در برابرش تسلیم هستیم و تمامی دیدگاه های متفاوت را می پذیریم؛ چراکه این تفاوت حکمتی را در بر دارد؛ و این دیدگاه ها هیچ گاه محور مرکزی اعتقادات را در نمی کند.

همانگونه که بیان داشتیم؛ هر کار و اثری پیرامون قهرمان کربلا، باعث خواهد شد که بسیاری از مفاهیم فرهنگ حسینی به انسانها منتقل شود و بر آگاهی آنها بیفزاید. و همانطور که امام علی (ع) گفتند: انسان دشمن هرآنچه که نمی داند است. و در جای دیگر فرمودند: با نادان نشست و برخاست نکن، و از هر دو بر حذر باشید، چه بسیار افراد نادانی که با دانا نشست و برخاست کردند و او را به هلاکت و بدبختی کشانند. لذا عدم آگاهی در این امور پسنیده نیست. و حتی انسان با ساختن فیلم و نوشتن کتاب و... می تواند تلاش کند تا از اندیشه حسین و اصولش و نهضتش دفاع کند.

حتی اگر این کار پس از ۱۴ قرن صورت گیرد؛ همانگونه که من برای نوشتن پیرامون حسین (ع) رنج و مشقت را تحمل کردم، و شخصیتی غیر از حسین (ع) را انتخاب نکردم، و فکر نمی کردم روزی کتاب من چاپ شود و اثر مثبت و یا منفی داشته باشد. با این حال من به این مواع و سختیهای می سالم و افتخار می کنم، چون در راه حسین (ع)؛ ستاره درخشان و بزرگ اسلام و بشریت است. برای شما آرزوی موفقیت و کامیابی دارم.

در گفتگو با مهر مطرح شد؛

تحول حوزه علمیه باید گفتمان عمومی شود / اقتضائات تبلیغ در فضای مجازی



رهبر معظم انقلاب در دیدار با اعضای شورای عالی حوزه بار دیگر بر لزوم تحول در حوزه علمیه تاکید کردند. مسئله ای که پیش از این نیز بارها مورد تاکید ایشان قرار گرفته است ولی گویا تاثیر چندانی نداشته است. اینکه چرا باید حوزه متحول شود، ویژگی های حوزه تحول یافته چیست، راه تحول چیست، اقدامات صورت گرفته و ... سوالاتی بود که پاسخ آن را از حجت الاسلام سعید هلالیان از فضلاء حوزه علمیه و صاحب کتاب «نگاهی به حوزه؛ جایگاه شناسی توصیفی - تحلیلی روحانیت و حوزه های علمیه شیعه» جویا شدیم.

|| مشکلات مبتلابه حوزه های علمیه ما چیست که سبب شکل گیری ضرورت «تحول» در آن می شود؟

باید توجه داشت که ضرورت تحول در هر زمینه ای، علل و عوامل و خاستگاه هایی دارد که یکی از آنها، وجود برخی از مشکلات است. به عبارت دیگر، یکی از عواملی که پرداختن به مقوله تحول در یک مجموعه را ضروری و لازم می کند، بروز دسته ای از مشکلات و آسیب ها در آن است که در کارکردهای آن خلل ایجاد کرده و مانع رسیدن آن به اهدافش می شود. اما پرداختن به تحول، علل دیگری هم دارد و در برخی موارد، حتی اگر مشکل بالفعلی نیز به نظر نرسد باز باید در اندیشه تحول بود و برای آن تدبیر و اقدام کرد.

مراکز که با مخاطبان متغیّر و محیط های متحول سروکار دارند از جمله این موارد هستند. لذا تحول در عرصه مجموعه ای مانند حوزه نیز که مخاطبش جامعه انسانی است، یک ضرورت ذاتی و غیرقابل اجتناب برای آن است که باید در هر صورت به آن بپردازد؛ زیرا حوزه، مسؤلیت هدایت و رهبری جریان بسط دین در حیات بشر و پاسخگویی به نیازهای انسان و جامعه انسانی به دین و تعلیم دین در همه عرصه های فردی و اجتماعی زندگی را برعهده دارد و روشن است که این محیط کاری، یعنی زندگی بشر و جامعه بشری، عرصه ای پویا، متحول و در حال فراز و فرود و تغییر و تحول مداوم و همیشگی است. به همین جهت، ضرورت دارد که حوزه نیز برای ایفای صیح و دقیق رسالت خود و انجام درست وظایف و مأموریت های خود، باید متناسب با اقتضائات و نیازهای عصری به بازخوانی و بازنگری مداوم خود بپردازد و گرنه، به آفت ها و آسیب ها و مشکلات زیادی مبتلا خواهد شد که به تدریج، حوزه را از حضور فعال در متن حیات بشری و هدایت آن به سوی اهداف مورد نظر دین مبین دورتر و دورتر کرده و در نتیجه، در بهترین حالت، حوزه دچار انزوای عملی یا حضور حداقلی در برخی از عرصه های بسیار محدود خواهد شد. اگر مشکلاتی هم وجود داشته باشد - که وجود دارد، ضرورت تحول، مضاعف می شود.

اما در مورد مشکلات حوزه کنونی که ما را به سمت اندیشیدن جدی تر به تحول سوق می دهد، این سرفصلی است که به بحث تخصصی تری نیاز دارد. با توجه به موضوع بحث، به طور خلاصه باید گفت یکی از مهم ترین مشکلات همین است که پرداختن به تحول حوزه هنوز به یک مطالبه و گفتمان رایج؛ چه در درون حوزه و چه در بیرون آن، تبدیل نشده است، یعنی هنوز این باور و اعتقاد در سطوح مختلف جامعه (به طور عموم) و در حوزه (به طور خاص و ویژه)، به طور جدی شکل نگرفته است که از مقدار کمی از ظرفیت های

حوزه استفاده می شود و برای رسیدن به یک حیات طیبه اسلامی و بنای تمدن اسلامی، تحول در خود حوزه ضرورت دارد و باید به سمت وضعیت بهینه تری حرکت کرد.

|| حوزه علمیه تحول یافته چه ویژگی هایی دارد و برای نیل به این تحول چه مسیری را باید پیمود؟

در پاسخ به بخش نخست پرسش، به اختصار باید گفت که حوزه وقتی تحول یافته است که به «رسالت» و «اهداف کلان» و مأموریت های سازمانی و صنفی خود به طور بهینه ای عمل کند و به همگی آن ها در سطح بالایی - بیش از ۹۰ درصد - تحقق بخشیده باشد. «رسالت» تخصصی حوزه در عصر غیبت معصوم (ع)، عبارت است از: «تداوم بخشیدن عصری به نهضت توحیدگستری پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) در جهت زمینه سازی ظهور منجی موعود عج و تحقق حکومت جهانی آن حضرت و تحقق نهایی اهداف اسلام» و به عبارتی ساده تر: «پاسخگویی به نیازهای ثابت و عصری بشر به دین» و باز به عبارتی ساده تر: «اقامه دین».

بر این اساس، روحانیت، نهادی است که غایت و هدف آن، «بسط و استمرار نظام امامت و ولایت در هر سطح ممکن» است. حوزه، در دوره غیبت، باید استمرار همه جانبه راه «امامت» را - که خود دنباله مسیر «ولایت رسول الله» (ص) و ادامه «ولایت خداوند» است، دنبال کند. از این رو، حوزه به غیر از فهم و دریافت دین، وظیفه سنگین رهبری تحقق بخشی عینی به دین در همه ساحت های ممکن یا همان «اقامه حداکثری دین» را هم بر دوش دارد. این رسالت کلان حوزه، در قالب کارکردهای تخصصی عمده و کلانی، تجلی و تحقق می یابد که می توان

حوزه استفاده می شود و برای رسیدن به یک حیات طیبه اسلامی و بنای تمدن اسلامی، تحول در خود حوزه ضرورت دارد و باید به سمت وضعیت بهینه تری حرکت کرد.

در بخش بیرون حوزوی، یعنی در فرهنگ عمومی جامعه و خرده فرهنگ های خبگانی و نیز در میان باورهای حاکم بر صنف ها و اقشار مختلف جامعه، نوع نگاه به حوزه و اهداف و کارکردهای چنین سازمانی و انتظارات و توقعاتی که هر کدام از آنها باید از حوزه و حوزویان داشته باشند، هنوز ناپخته و خام و در سطوح ابتدایی است. لذا مطالباتی جدی و تخصصی متوجه حوزه نمی شود تا حوزه در اثر فشار مواجهه با چنین نیازهای عینی ای، به سوی تحولات مختلف در عرصه های مورد تقاضا حرکت کند. تنها به عنوان یک مثال کوچک، اگر یک جامعه به سطحی از بلوغ فکری و فرهنگی برسد که اجرای عملی همه معاملات خرد و کلان بر طبق احکام اسلامی را از واجبات خود بداند، حتماً به تصویب و تدوین قوانین و آیین نامه های مورد نیاز در این زمینه خواهد پرداخت؛ مانند قوانینی که هر فرد بازاری یا معامله گر اقتصادی و به طور کلی هر فعال اقتصادی را ملزم می کنند که همانطور که برای رانندگی، دوره ها و امتحان های نظری و عملی را پشت سر می گذارند، باید برای ورود به عرصه فعالیت اقتصادی رسمی هم با احکام شرعی و آداب معامله و دادوستد - و حداقل، واجبات و محرمات اقتصادی - آشنا شده و دوره ها و آزمون هایی را بگذرانند و گواهی های مرتبط را کسب کند. تأمین همین قلم کوچک، به انبوهی از فعالیت های کارشناسی و تخصصی نیاز دارد که بخش عمده ای از آنها از وظایف حوزه - یعنی سازمان متولی فهم و توسعه و ترویج تخصصی دین و نظارت تخصصی بر تحقق اهداف دینی - است؛ مانند: تدوین محتوای مورد نیاز در عرصه های مختلف معاملاتی، تربیت مربیان لازم و ...

آنها را «اهداف کلان» حوزه در عصر غیبت معصوم (ع) نیز دانست؛ مانند:

۱. استنباط روشمند معارف و نظام های دین در حیطه های مختلف حیات بشر از منابع دینی (تفقه و استنباط اسلام ناب)، شامل: ارایه نگرش های دین، ارایه قوانین دین، و ارایه فرهنگ دین؛
۲. دفاع از دین، شامل: مرزبانی اعتقادی، حراست از چارچوب و اصول دین در نظر و عمل، و زدودن خرافه ها و انحرافات و پیرایه های موهوم از دین؛
۳. ابلاغ، بیان، تبیین، تبلیغ و ترویج دین با در نظر گرفتن مقتضیات زمان (انذار)، شامل: نشر و تبلیغ معارف و قوانین و فرهنگ دین، و امتداد دادن عینی به گزاره های دینی در همه سطوح زندگی بشر هر عصر (ارائه مدل ها و سبک های زندگی دینی در هر عصر و سرزمین)؛
۴. رهبری اجراء و بسط دین در جان ها و جوامع بشری، شامل: تربیت و تهذیب جان های مستعد و هدایت نفوس بشری به سمت خداوند، رهبری و مدیریت (و در صورت لزوم، ایجاد) جریان های علمی، فرهنگی، سیاسی و... مورد نیاز عصری برای تحقق اهداف دین، تلاش برای ایجاد حکومت اسلامی و اداره آن بر طبق اسلام (پشتیبانی علمی، عملی، حمایتی، نظارتی، و اصلاحی از آن)، و ایجاد زمینه های تحقق تمدنی اسلامی (تمدنی منتظر)؛
۵. تربیت نیروهایی برای انجام آنچه ذکر شد و استمرار حیات تخصصی حوزه (تربیت طلبه و نیروسازی برای حوزه).

به طور خلاصه، حوزه علمیه، وظیفه «هبری» مؤثر جریان «توحیدگستری» در جان ها و جوامع گسترده بشری را برعهده دارد که در قالب اهداف برشمرده قابل تعقیب است. هر کدام از محورهای بالا، به ده ها و صدها وظیفه و عرصه تخصصی و هزاران مأموریت صنفی، تجزیه و تحلیل می شوند. اگر حوزه ای بتواند رسالت یادشده و اهداف کلان برشمرده را به مأموریت های صنفی مورد نیاز در عرصه آنها تبدیل کند و آنها را در متن زندگی (فردی، اجتماعی و تمدنی) جامعه تحقق ببخشد، چنین حوزه ای را باید حوزه ای تحول یافته دانست که البته، چنین تحولی، خود باید همگام با استمرار و تحول حیات بشری و نیازهای انسان به دین الهی، استمرار پیدا کند. اما اینکه برای نیل به چنین تحولی باید چه مسیری پیموده شود، باز هم به اجمال باید گفت که اقدام نخست، ایجاد گفتمان تحول خواهی در جامعه و مهم تر از آن در خود حوزه و به موازات آن، انجام اقدامات تحولی است که خود شرح جداگانه ای می خواهد. به طور خلاصه، هر یک از طلاب و حوزویان محترم، باید به لحاظ «بینشی»، با اندیشه ها و بینش ها و معارف صنفی لازم برای تحقق چنین تحولی آشنا شوند، یعنی به لحاظ «خودشناسی صنفی» بسیار قوی و بایصیرت گردند.

همچنین، در عرصه «انگیزشی و عاطفی»، باید از احساسات، انگیزه ها، عواطف و روحيات مورد نیاز برای تحول حوزه؛ از جمله روحیه اقدام و عمل جهادی و محققانه و... برخوردار شوند. به لحاظ «فتاری» هم باید همه کنش ها، اقدامات و رفتارهای هر طلبه و روحانی، در راستای تحول حوزه - نه خنثی و بی جهت و خدای ناکرده، مخالف جهت تحول - قرار داشته باشد. اما اینکه چنین اموری چگونه تحقق پیدا می کنند، بحثی گسترده و دراز دامن است.

|| با توجه به تأکیدات مکرر رهبر انقلاب مبنی بر لزوم تحول در حوزه در سالیان گذشته، اقدامات صورت گرفته در این جهت

را چطور ارزیابی می کنید؟

از بیش از ۲۵ سال پیش، مقام معظم رهبری همین مطالبات را نسبت به حوزه و از مسؤولان دوره های مختلف آن داشته اند، اما چون چنین درخواستی به یک گفتمان غالب و جاری در حیات صنفی حوزویان تبدیل نشده است، هر بار که ایشان این مسأله را مطرح کرده اند، اقدامات و هیاهوهای مقطعی به راه افتاده و پس از مدتی، وضع به روال عادی خود بازگشته است. مرکز یا مراکز رسمی هوشمندی نیز شکل نگرفته است تا با حوزه پژوهی مداوم، چنین تحولی را رصد کرده و برای آن، برنامه ریزی راهبردی و کلان و خرد کند به گونه ای که تصمیمات آن هم ضمانت اجرایی داشته باشد و تنها طرح هایی بر کاغذ نباشند که بسیار زیاد هم است.

البته، وقوع تحولات کمی و کیفی بسیار در سطح حوزه را منکر نیستیم و چنین ادعایی نیز نوعی بی انصافی است. اگر کسی از حوزه ۳۰ یا ۴۰ سال پیش به حوزه کنونی منتقل شود، با چنان تحول عظیمی در عرصه های مختلف مواجه می شود که برای او بسیار شگفت آور خواهد بود. با این حال، با توجه به حجم بسیار زیاد و گسترده نیازهای بشر معاصر به دین مبین اسلام - از سطوح خرد گرفته تا سطوح کلان و بین المللی، آهنگ و شتاب و گاه جهت چنین تحولاتی، متناسب با چنین نیازهایی نبوده است و لذا تحول مورد نیاز شکل نگرفته است.

نکته اخیر آنکه، از عملکرد گذشته باید این درس را گرفت که تحقق بار اصلی وقوع چنین تحولاتی را باید از متن طلاب و روحانیون؛ به ویژه نسل جوان و فضالی جوان حوزه، انتظار داشت که باید فضای فرهنگی و گفتمانی مورد نیاز در این زمینه را شکل دهند.

|| حضرت آقا فرمودند که حوزه علمیه از حکومت منفک نیست. این مسأله چطور با استقلال حوزه های علمیه جمع می شود؟

باید توجه داشت که رابطه بین دو این دو مقوله، حتماً رابطه ای تباینی نیست که یا حتماً باید یکی باشند یا مقابل همدیگر؛ دو شیء می توانند با حفظ هویت خود، در زمینه یا زمینه هایی به یکدیگر پیوسته باشند و در زمینه یا زمینه های دیگری از همدیگر مستقل باشند. تعامل و رابطه وثیق نظام اسلامی و حوزه علمیه نیز در سطوح عرصه های متعدد و بسیار زیادی قابل تعریف و تحقق است بدون آنکه به استقلال حوزه خدشه ای وارد شود. با توجه به این مقدمه، نکته نخست آن است که مراد از حکومت هر حکومتی نیست، بلکه «حکومت اسلامی» مدنظر است که اکنون در ایران در قالب «جمهوری اسلامی» تبلور یافته است. لذا اگر حکومتی، طاغوتی یا جائر و ستمگر باشد، حوزه علمیه حتماً از آن جدا و منفک است و بلکه، یکی از وظایف حوزه، براندازی چنان حکومت طاغوتی و برپایی حکومت اسلامی به جای آن است.

از این سخن، روشن می شود که حکومت اسلامی فرزند حوزه است و حوزه نیز برای انقلاب و جمهوری اسلامی نیز به منزله مادر بوده است و لذا نمی تواند فرزند خود را سر راه گذاشته و نسبت به تأمین نیازهای گوناگون آن و حمایت و حفاظت علمی و عملی نسبت به آن، بی اعتناء باشد و گرنه، هویت و عملکرد خود را زیر سؤال می برد و اگر کسی چنین اعتقاد یا رفتاری داشته باشد، از بی بصیرتی خود نسبت به اهداف حوزه و وظایف حوزویان خبر می دهد.

اساساً تحقق اهداف دین اسلام - که ماهیتی اجتماعی دارد و حتی در امور به ظاهر فردی خود، شئون اجتماعی

و بلکه تمدنی را مورد لحاظ جدی قرار داده است - بدون پرداختن به مقوله اجتماع و جامعه و فرهنگ و تمدن، ممکن نخواهد بود.

نکته دوم اینکه، غالباً وقتی چنین بحثی مطرح می شود، مراد بسیاری از اشکال گیران، حفظ استقلال مالی حوزه و زیربار دولت نرفتن مجموعه های حوزوی است تا آزاد بوده و نان خور دولت ها محسوب نشوند. این مسأله درستی است که مورد نظر و تأکید مقام معظم رهبری نیز می باشد و البته، می توان با بهینه کردن مدیریت استفاده از همین وجوهات و درآمدهای مردمی، بدون چشم داشت به دولت ها، عملکرد بهتری هم داشت. البته، مسأله در همین حد نیست و دولت ها حتماً وظایف بسیار زیادی در عرصه های مختلف، نسبت حوزه علمیه دارند که باید جداگانه به این بحث پرداخت.

نکته سوم اینکه یکی از وجوه یا محورهای مهم استقلال حوزه، حریت فکری و عملی است که اگر زمانی، دولت و حکومتی یا کارگزار و مسئول یا خادمی، در عرصه های مختلف، از اهداف و مبانی اسلام و نظام اسلامی دور شود، حوزه بتواند و قادر باشد تا حکیمانه و به طور سازمانی و به پشتوانه مردمی، با او مواجه شده و او را سر جای خود بنشانند. این محور نیز نیاز به تحول دارد.

*حضرت آقا بر لزوم تربیت مبلغان فضای مجازی تأکید کردند. تبلیغ در فضای مجازی به شکلی باید انجام شود؟ «تبلیغ» به معنای «رساندن» است، یعنی مبلغ باید پیام خداوند و طرح و برنامه دین برای زندگی بشر به گونه ای که سعادت و کمال او را تأمین کند را به مخاطبان دین، یعنی عموم انسان ها برساند. از این رو، مبلغ در هر فضایی باید به زبان و لسان همان قوم با آنها وارد مخاطبه و گفتگو شود. در فضای مجازی نیز بسته به تنوع بسیار زیاد آن، انواع مختلفی از تبلیغ قابل ترسیم و تصور است، ولی مهم تر آن است که مبلغ از یک سو خود به خوبی با محتوای دین و معارف و تعالیم دینی آشنا باشد و از سوی دیگر نیز ویژگی های مخاطبان هدف را شناخته و روش های انتقال پیام ها و معانی مورد نظر به آنها را بداند و سپس وارد این عرصه شود.

از لوازم چنین سخنی آن است که تبلیغ در عرصه فضای مجازی نیز هدفمند، روشمند و تخصصی شود. برای مثال، در زمینه ارتباط با جوانان، کودکان و... یا مسائل اجتماعی و فرهنگی؛ مانند خانواده، حجاب و عفاف و... فعالیت شود یا برای دانش ها و علوم گوناگون؛ به ویژه علوم انسانی عمل شود و... مهم آن است که فردی که می خواهد وارد این عرصه شود، مأموریت تخصصی خود را در این فضای متنوع انتخاب کند و با تجهیز کافی خود در آن زمینه به عرصه تبلیغ مجازی پا بگذارد.

|| با توجه به ماهیت فضای مجازی به خصوص شبکه های اجتماعی خطر رواج سطحی نگری دینی در این شبکه ها وجود ندارد؟ چطور می توان بر این خطر فائق آمد؟

بله، چنین آفت و خطری، به طور بالقوه و حتی بالفعل وجود دارد. طلبه و روحانی باید هدفمند و فعالانه وارد این مقوله شود و دین و دین مداری را در فضای مجازی بسط دهد، نه آنکه خود منفعل و پیروی جو حاکم بر آن باشد. لذا همین که طلبه ای در محیط مجازی، سایت یا کانالی ایجاد کند و مخاطبان زیادی هم داشته باشد، کافی نیست، برای مثال، با پایگاهی برخورد شد که توسط طلبه ای برای پاسخگویی به مسائل مرتبط با خانواده تأسیس شده بود و مخاطب نسبتاً خوبی هم داشت.

گفتگوی مهر با حجت الاسلام محمدسعید مهدوی کنی؛

تحولات نقش و کارکرد روحانیت در جامعه / نظام آموزشی حوزه باید متناسب با واقعیت اجتماعی بازسازی شود



دین را به اقتضای نیازهای زمانه برای مردم توضیح دهند و مردم را از شبهه خارج کنند، با شبهاتی که ایجاد می‌شود مقابله کرده و آگاهی‌های دین را در اختیار مردم قرار دهند و... لازم است. اینها وظایفی است که برای این گروه که اهل علم دین هستند به عنوان وظیفه ذاتی به شمار می‌رود. هدایت مردم، دادن اطلاعات و دستگیری از مردم در موقعیت‌های مختلف، زمانی که نیازمند این علم، دانش و آگاهی هستند از وظایف عالم دینی است.

آیات متعددی در قرآن کریم داریم که این وظیفه را برای عده‌ای از مردم، به عنوان واجب کفایی مشخص کرده است همانند آیه «نفر» که می‌فرماید: «فلو لا نفر من کل فرقة طائفة لیتفقها فی الدین ولینظروا قومهم اذا رجعوا: این وظیفه عده‌ای است که باید به تفقه در دین بپردازند سپس بازگردند و قوم خود را هدایت کنند.»

نقش‌هایی در اجتماع وجود دارد که جنبه ذاتی دارد اما وقتی که این نقش ذاتی می‌خواهد اجرایی شود اقتضات زمانه، یکسری وظایف، تکالیف و نقش‌های جانبی برای روحانیت پدید می‌آید که دائمی نیست بلکه عرضی است، لذا موقعیت اقتضا می‌کند که برای هدایت مردم ما در شرایطی باید کارهایی را انجام دهیم که ممکن است که اگر شرایط، تغییر کند دیگر نیازمند فلان اقدام نباشیم و یا اینکه این نقش به دیگری منتقل شود.

بنابراین باید دنبال هر چیزی که لازمه توضیح و بیان است برویم. یک زمانی لازم است که توانایی بیان خطابه و قدرت بیان تبلیغ داشته باشیم. زبان یک قوم را فراگیریم تا بتوانیم با آنها صحبت کنیم، امروزه علما باید علمی را برای صحبت با مردم و برای برقراری ارتباط با مردم فراگیرند مثل جامعه شناسی، روانشناسی و... حوزه‌ها اگر می‌خواهند احکام را برای مردم بازگو کنند باید احکام اقتصادی را هم بیان کنند.

|| وظیفه ذاتی حوزویان چیست و با توجه به اقتضات جدید اجتماعی چه تحولاتی در نقش روحانیون باید اتفاق بیفتد؟

وظیفه ذاتی حوزوی این نیست که حتماً منبری باشد. لازم نیست که خطابه روحانی، بسیار قوی باشد اما اگر قرار است

روحانیت قدیمی‌ترین نهادی است که توانسته است در زندگی اخلاقی، تربیتی، اجتماعی و سیاسی مسلمانان به ویژه شیعیان نقش بی‌بدیل ایفا کند و لذا لازم است که نسبت به این تلاش‌ها بررسی‌های متعددی انجام شود. تحول در حوزه‌های علمی که از تاکیدات مداوم مقام معظم رهبری است مستلزم بازشناسی نقش روحانیت و تغییراتی است که با وقوع انقلاب اسلامی در جایگاه روحانیت ایجاد شده است؛

در گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین سعید مهدوی کنی، رئیس دانشگاه امام صادق (ع) به بررسی نقش گذشته، حال و آینده روحانیت در ایران و جهان پرداختیم. وی دانش‌آموخته دکتری فرهنگ و ارتباطات از دانشگاه امام صادق (ع) است و بعد از رحلت آیت الله مهدوی کنی سمت ریاست این دانشگاه را را عهده دار شده است.

|| آقای دکتر! در ابتدا بفرمایید هویت روحانیت به چه امری بر می‌گردد و ضرورت وجودی آن در دین و جامعه چیست؟

اگر با مبانی عقلی در منابع اسلامی نگاه کنیم، می‌بینیم که آمده است: «وأسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون»، اصل عقلی وجود دارد که هر وقت چیزی را نمی‌دانید برای شناخت آن به اهلش مراجعه می‌کنید تا به پاسخ صحیح برسید. در هر محثی ارجاع به عالم، کاملاً روشن و مشخص است. مقوله دین هم پیچیدگی‌های خاص خویش را دارد و بعضی از نکات آن بسیار عمیق بوده و نیازمند کار کارشناسی است و برای عموم مردم، این امکان وجود ندارد که همه حقایق را بدانند در حالی که در زندگی‌شان به خیلی از این امور نیازمند می‌شوند پس باید به دین مراجعه کنند.

اینکه در حال حاضر کدام گزاره و آموزه دینی به درد مردم می‌خورد و آیا در این موضوعی که ما بر روی آن بحث می‌کنیم و یا مشکلی برای ما پیش آمده، «دین» راهنمایی دارد؛ طبیعی است که مردم برای هدایت به راه راست به راهنمایی عالم دینی نیاز دارند. بنابراین مسئله مراجعه به اهل خبره برای حوزه دین هم امری مستحکم است. پس وجود روحانیت به معنای کسانی که عالم دین هستند و می‌توانند

بنده چند تا از محتواهای صوتی و متنی آن سایه را دانلود و بررسی کردم که متأسفانه تقریباً همه آنها غیرتولیدی و از فضای رایج اینترنت گرفته شده بود و نه تنها هیچ جهت دهنی خاص نداشتند، بلکه موارد زیادی هم در میان آنها وجود داشت که با اندیشه اسلامی سازگار نبوده و گاه در جهت غفلت زدایی بود.

برای مثال، در برخی از فایل‌های متنی، حتی از تصاویر نامناسب و مستهجن هم استفاده شده بود و مسؤول سایت از آنها اظهار بی‌اطلاعی می‌کرد! یا برخی فایل‌های صوتی و تصویری شبکه‌های ماهواره‌ای و کانال‌های بی‌قید و بند تهیه شده بود و به عنوان بحث کارشناسانه در آنجا قرار داده شده بود! لذا این خطر جدی است؛ به ویژه آنکه اگر چنین اموری توسط طلبه صورت گیرد، در فضای عمومی جامعه، به این معنا تلقی می‌شود که مهر و امضای دین بر آنها خورده است و مشکل شرعی در این زمینه‌ها وجود ندارد!

مبلغ فضای مجازی باید صبغه توحیدی و رنگ و بوی الهی و احکام شریعت مقدس و معارف ناب توحیدی و اخلاق و آداب اسلامی را در آن فضا ترویج کند و بسط دهد، نه آنکه خود هم‌رنگ جماعت و متأثر و منفعل از محیط شود یا به بهانه جذب بیشتر، از اصول و ارزش‌های دینی چشم‌پوشی کند یا بی‌جهت با برخی از مسائل مماشات کند.

اما در مورد جلوگیری از این آفت، چنانچه اشاره شد، یکی از راه‌های مقابله با چنین خطری آن است که مبلغی که تصمیم به فعالیت در فضای مجازی گرفته است، به چشم یک فعالیت تخصصی به آن نگاه کند و ابتدا به دانش‌ها و مهارت‌های لازم تجهیز شود و محتوای دینی موردنظر را تهیه کند و بعد در این وادی قدم بگذارد که گاه، باید چندین سال در این زمینه زحمت بکشد.

به طور کلی، هر مبلغی - از جمله در فضای مجازی - یا باید خودش بتواند از منابع دینی برداشت کند و به تعبیر دیگر «اسلام شناس» باشد و قدرت استنباط مسائل مختلف از منابع دینی را داشته باشد و یا آنکه، اصول و مبانی مطالب و محتواهای موردنیاز خود را از اسلام شناسان و مجتهدان طراز اول گرفته و در فضای مجازی، به ترویج و بسط آنها در قالب‌های مختلف و با توجه به نیازها و ویژگی‌های مخاطبان بپردازد.

مهم آن است که این زنجیره، یعنی امتداد معارف از سفره منابع دینی تا آثار معتبر اسلام شناسان برجسته و سپس، ترویج آنها توسط اسلام گستران حوزوی در فضای مجازی گسسته نشود تا معارف و تعلیمی که به نام دین در این فضا منتشر می‌شود، از اعتبار و عمق و صحت لازم برخوردار باشند.

در همین راستا، بسیار ضروری است که مراکز تخصصی حوزوی‌ای تشکیل شود که راه و رسم تبلیغ در فضای مجازی و آموزش‌ها و مهارت‌ها و محتواهای موردنیاز را به طلاب علاقه‌مند منتقل کنند. البته، حرکت‌هایی در این زمینه در حال انجام است که باید جنبه رسمی‌تر و آهنگ و شتاب جدی‌تر و بیشتری پیدا کنند.

مردم را هدایت کنند، ابزار هدایتی‌اش، زبان است. اقتضائات باعث می‌شود که روحانیت یکسری نقش‌های جدیدی را بپذیرد. به این ترتیب که هر روحانی را با نقش‌های ذاتی آن در نظر بگیریم و در جایگاه اجتماعی‌اش قرار دهیم که برای او لحاظ شده است، لذا تکالیف و نقش‌های جانبی عرضی او را بر آن اساس توضیح می‌دهیم. اگر در حال حاضر بنده هم حرفی بزنم مبنی بر اینکه شرایط فعلی جامعه نیاز به چیزی دارد بر همین اساس است. بنابراین ملاک ذاتی یا عرضی بودن این است آنچه که روحانیت را روحانیت کرده و به او هویت بخشیده است. مقوله هدایت مردم، تبلیغ و ارشاد و بیان تفسیر دین بوده و ضرورتش همان طور است که در بحث اثبات نبوت و امامت می‌گوئیم. به همان دلیل که نبی و امام لازمند و مردم نیازمند هدایت هستند در مراتب پایین‌تر، برای هر جمعی جستی لازم است. به همان استدلال این اصل، اصلی ذاتی برای روحانیت است، چرا که مینا و علت وجودی‌اش همین است، چون علتش جزو ذاتی‌اش محسوب می‌شود. اما در مراحل بعدی هر چیزی که می‌خواهد این ذاتی را اعمال کند و بنا بر اقتضائات محلی به آن نیاز دارد عوارضی است که به روحانیت اضافه می‌شود و هر فردی در هر جایی یک سری از اقتضائات را در رفتارش خواهد داشت.

|| نقش و کارکردهای روحانیت در قبل و بعد از انقلاب چه بوده است؟ در واقع با وقوع انقلاب چه تغییری در نقش روحانیت اتفاق افتاده و باید بیفتد؟

مشخص است روحانیت قبل از انقلاب، موقعیت اداره حاکمیت را در اختیار نداشت حداقل وسعتش در سطح ملی و کشوری آن هم در گستره‌ای که امروز بعد از برپایی نظام جمهوری اسلامی ایجاد شده، نبود. اگر مدیریت‌هایی هم متصور بود موقعیت‌های محدودی بود که در اختیار روحانیت قرار می‌گرفت؛ چه مدیریت حوزه‌های علمیه و چه مدیریت در سطح مدارس. بعد از انقلاب اسلامی وجود نظامی به نام نظام ولایت فقیه که روحانیت هم امتداد ولایت ولی فقیه است امکاناتی را در حوزه اداری و سیاسی کشور پیدا کرده و توقعاتی هم از او می‌رود که بتواند این نقش‌ها را به خوبی اجرا کند، البته نه بدین معنا که همه وزرا و کلا روحانی باشند اما بالاخره روحانیت، امروزه نقش هدایت سیاسی مردم را به عنوان رهبر یکی از گروه‌های مرجع هدایت‌کننده افکار عمومی و در مراتب بعدی حتی هدایت و مدیریت دستگاه‌های مختلف را برعهده می‌گیرد و مردم این توقع را دارند که روحانیت این نقش را ایفا کند.

به همین دلیل تمام روحانیون این طور نیستند اما مجموع توان روحانیت خلاصه می‌شود در تعدادی از روحانیون منتقدی که در واقع مانند مقام معظم رهبری در مقام رهبری قرار می‌گیرند اما علت نشستن در چنین جایگاهی به خاطر وجود صفت روحانیت برای آنهاست و درست است که یک نفر است اما این نقش را به عنوان روحانیت، عالم دین و مجتهد برعهده گرفته است لذا این نقش، بعد از انقلاب برای روحانیت تثبیت شده که در امور سیاسی و در مراتب مختلف دخالت کند و مدیریت داشته باشد.

طبعاً این ویژگی باعث می‌شود که روحانیت چیزهایی را به آموزش و صلاحیت‌های خویش اضافه کند چرا که مخاطرات و آسیب‌های جدید هم به خاطر این حوزه برای او رقم می‌خورد که قبلاً متصور نبود.

یکی از این مسائل این بود که در اقلیت بودن روحانیت، (اقلیت نه به معنای تعداد بلکه اقلیت به معنای قدرت!) پالایش بزرگی در روحانیت بود؛ یعنی به طور طبیعی معمولاً کسانی وارد لباس روحانیت می‌شدند که به نوعی از معمول نعمت‌های دنیایی چشم بسته بودند، چون معمولاً نتیجه پوشیدن این لباس، حصول منافع اقتصادی نبود، منزلت اجتماعی هم به خصوص بعد از دوران رضاشاه به

سختی حاصل می‌شد، بلکه بسیاری از اوقات تمسخر و آزار و اذیت وجود داشت، اگرچه در میان مردم منزلتی برای روحانیت وجود داشت و مردم به روحانیت علاقه‌مند بودند ولی به طور رسمی این لباس مورد تأیید واقع نمی‌شد. در نتیجه به طور طبیعی کسانی که درصدی از خلوص را داشتند، به طور معمول به این لباس در می‌آمدند اما بعد از انقلاب به دلیل فرصت‌ها و پدید آمدن نقش‌های جدید، تعداد زیادی با انگیزه‌هایی که ممکن است خاص نباشد و درصدی از شائبه در آن وارد شده باشد حتی کسانی که خدای نکرده با نقشه قبلی و برای اهداف خاص، وارد این لباس شده باشند.

نکته دوم اینکه کسانی که متوجه نقش این لباس در مقوله هدایت و رهبری و میزان تأثیرگذاری در جامعه شدند در کار انجام دادند؛ یکی استفاده از این لباس برای مقاصد خود و دوم تخریب این لباس بود. توجهی که بعد از انقلاب به این لباس شد بسیار بیشتر از قبل بوده است و در مقاطع مختلف تاریخی می‌توان این قضیه را دنبال کرد. مشهور است مرحوم میرزای شیرازی وقتی خیر موقفیت حکم و فتوای خود را در ایران شنید ناراحت شد. وقتی به میرزای شیرازی خبر دادند که با این فتوا ملت ایران قلبان‌ها را شکستند و دیگر کسی از تنبکو استفاده نکرد، ایشان ناراحت شدند و گفتند: دشمنان به قدرتی که تا به حال به عظمت آن پی برده نبرده بودند، پی بردند و از امروز به بعد اقداماتی علیه روحانیت انجام خواهند داد. اسناد متعدد وجود دارد که آنها برای کشف قدرت روحانیت نیرو فرستادند.

این موضوع در دوره‌های تاریخی بعد هم تکرار شد؛ در قضیه انقلاب عراق و ایستادگی علما در سال ۱۹۲۰ در مقابل استعمار انگلیس و عثمانی، حکم فتوای جهاد علمای شیعه، مقاومت ایجاد کرد و آنها جنگ درخشانی در برابر انگلیس‌ها انجام دادند. ماجرای ملی شدن صنعت نفت در ایران، نهضت مشروطه، نهضت امام راحل (ره) و... همگی حاکی از قدرت روحانیت بود و هر کدام از این مراحل باعث شد که به قدرت این لباس بیشتر پی ببرند و بعد از انقلاب هم این حساسیت به مراتب بیشتر شده است، لذا ما دچار این آفت هستیم که کسانی با نقشه قبلی برای تخریب این لباس و یا برای کشف علل قدرت و کشیدن آن به سوی مقاصد خویش وارد این سازمان شوند. اینها احتمال خطر را بالا برده است و بعضی اوقات این قضیه اصلاً روشن نیست یعنی ای بسا کسانی بدون اینکه متوجه شوند در این لباس، تحت تأثیر عوامل بیرونی قرار می‌گیرند و با بازی و طراحی و سناریویی که اجرا می‌شود مقاصد آنها را اعمال می‌کنند، یعنی یک فرد با تمام تقوایی که دارد در موقعیتی قرار می‌دهند که فتوایی دهد که این فتوا منافع آنها را تأمین می‌کند بدون اینکه متوجه باشند. بنابراین بازی‌ای در پیش روی انسان قرار می‌دهند که نتیجه این بازی آن است که انسان احساس می‌کند اسلام از بین می‌رود.

امام خمینی (ره) بارها در سخنانشان بر آن تأکید داشته‌اند که «آخوند بد، بدتر از ساواکی است» و اینکه چه بلاهایی متحجرین بر سر اسلام آوردند

امام خمینی (ره) بارها در سخنانشان بر آن تأکید داشته‌اند که «آخوند بد، بدتر از ساواکی است» و اینکه چه بلاهایی متحجرین بر سر اسلام آوردند و امام در منشور روحانی‌شان درد دل می‌کنند که من در همین فیضیه درس می‌دادم و جلول من استکان مصطفای مرا آب می‌کشیدند و با من این برخوردها شد». این نوع مسائل به خصوص بعد از جریان مشروطه در ایران خیلی رایج شد و متأسفانه زمینه‌هایی از قبل داشت اما دشمنان از زمینه‌ها بسیار در راستای منافع خود بهره بردند.

انقلاب، اقتضائات جدیدی را خصوصاً در حوزه سیاسی برای روحانیت ایجاد کرده است، شأن و موقعیت اجتماعی رسمی روحانیت باعث شده تا روحانیت نقش‌های جدیدی را در دستگاه‌های مختلف به عنوان مدیر، به عنوان مشاور،

سیاست‌گذار در نظام بپذیرد؛ چه آنهایی که درون حوزه‌ها در این زمینه مؤثرند و چه آن دسته از افرادی که رسماً در سازمان رسمی دولتی مشغول خدمت هستند تمام این موارد از ورود به عرصه سیاست و مدیریت کشور متأثرند. چیز دیگری که انقلاب اضافه کرده این است که روحانیت را در موقعیت و الگوگیری بالایی قرار داده، به طوری که اگر در گذشته مردم، روحانیت را برای امورات بیشتر الگو قرار می‌دادند اما بعد از انقلاب، روحانیت نوع الگوی همه جانبه در تمامی ابعاد برای مردم شده است و در معرض و رؤیت قرار گرفته است.

|| جایگاه اجتماعی روحانیت را در گذشته، امروز و آینده چطور می‌بینید؟

نسبت به آینده روحانیت باید قدری درنگ کرد و نباید قضاوت عجولانه داشت اما آنچه هست اینکه روحانیت به دلیل ارتباطش با مقوله آخرت و مسئله معنویت در ذهن مردم، موقعیت برتر و رمزآلود داشته است یعنی همان قدر که دین با مقولات معنوی و ماورایی سرور کار دارد طبعاً روحانیت به عنوان تبیین‌کنندگان این معارف به همین میزان که این معارف مقدس است، این تقدس را کسب کردند و مردم برای این مقام جایگاه ویژه‌ای قائل است. روحانیت معمولاً جمعی از افراد را تشکیل می‌داد که اخلاص در عمل داشتند یعنی حتی کسانی که باور جدی به آخرت نداشتند به فرد روحانی به عنوان فرد دارای رفتار اخلاقی به این شخص احترام می‌گذاشتند، یعنی از دیدگاه انسانی کسانی که به دیدگاه الهی قائل بودند برای روحانیت ارزش قائل بودند. بسیاری اوقات روحانیت نخبگان جامعه خودشان بودند و در گذشته مهم‌ترین مرکز علمی برای تحصیل علم، حوزه‌های علمیه بودند و هر کسی وارد حوزه می‌شد پایه تحصیل اش معارف اسلامی بود حتی اگر نجوم و طب و ... می‌خواند، پایه تحصیلی معارف اسلامی بود لذا معمولاً روحانیت قشر نخبه جامعه محسوب می‌شد و لذا به دلیل هوش بالا مورد احترام مردم بود به ویژه اینکه با معارف اسلامی که مسئله علم بسیار اهمیت دارد.

عالم بودن ارزشی برای روحانیت به حساب می‌آمد. علاوه بر این روحانی به عنوان معتمدین مردم محل رجوع برای حل مسائل اجتماعی بود و شأن اجتماعی والایی برای روحانی به عنوان فردی که هم عالم و هم مردمی بود برای جایگاه روحانیت شیعه متصور بود. در چشم مردم روحانیت را قشری مظلومی دانستند به ویژه در دوره پهلوی به دلیل سرکوب شدید روحانیت.

شاید روحانیت آن دوره در افواه عمومی تمسخر می‌شد اما این تمسخر آنقدر در سالهای دهه ۵۰ تراکم پیدا کرده بود که برای روحانیت، مظلومیت به همراه آورده بود، یعنی قشری که فداکارانه کار می‌کرد مظلومانه شکنجه می‌شد و موقعیت اقتصادی اش هم به عنوان قشر ضعیف محسوب می‌شد و طبعاً از دیدگاه اجتماعی - که مردم ما خیلی به این مسئله اهمیت می‌دهند - به عنوان قشر مظلوم به حساب می‌آمد.

بعد از انقلاب اسلامی در این عرصه‌ها، تحولاتی اتفاق افتاد یعنی مظلومیت‌ها حتی اگر هم واقعی بود به تدریج در ذهن مردم آمد که این مظلومیت‌ها پس از انقلاب رفع شده است و اینها در موقعیت قدرت هستند، در نتیجه آن موقعیت مظلومیت به موقعیت قدرت تبدیل شده بود.

البته این موقعیت قدرت همه جا، منفی نبود اما آن شرایط مظلومیت تا حد زیادی از ذهن مردم خارج شده بود و یا موقعیت مراجعه برای اینکه وکیل ال‌رایا باشند پس از انقلاب هنوز هم ادامه دارد، چون تصور مردم این است که روحانیون در قدرت بهتر می‌توانند با هم لباسان و هم جنسان خود وارد گفتگو شوند و هنوز هم مردم در حد زیادی در لایه‌هایی این بدبینی هست. نوعی مردم‌داری و حمایت از مظلوم در ذات روحانیت وجود دارد. روحانیت به خاطر تربیتی که می‌شود نوعی خصلت برای گفتگو با

بود و نکته دوم خدماتی است که حوزه می تواند در بازسازی نظام آموزش و پرورش انجام دهد و نظام روحانیت می تواند بسیاری از این دگمها و قفلها را باز کند.

|| یکسری از تحصیل کرده های حوزوی جوانان باسوادی هستند اما در چندین شغل هستند و اصلا فرصت مطالعه ندارند که ادامه بدهند و پرورش پیدا کنند. اینها افرادی هستند که به نظرم اگر ادامه تحصیل می دادند روزی همانند آقای جوادی املی می شدند. به نظر شما این مسئله چه آسیب هایی به ما می زند، یعنی به نظر شما ما به کار اجرایی این افراد بیشتر احتیاج داریم یا به علم آموزی آنها؟

از ویژگی های انقلاب این است که خیلی از ساختارها را به هم می ریزد. به همین جهت خیلیها در دنیا از انقلابها می ترسند. آثار برخی از این به هم ریختنهای گاهی الزامی هستند و چاره ای برای آنها نیست، چون گاهی به نقطه ای می رسیم که چاره ای نیست و باید زلزله ای بیاید و ساختارها را به هم بریزد و همه خروجی ساختارها بد و به درد نخورد است. پس چاره ای جز انقلاب نیست. منتها طبعاً تا مدهای زیادی این انقلاب تا به مرحله تثبیت برسد، تلفات دارد و خیلی چیزها سر جایشان نیستند و خیلیها در این وسط، له خواهند شد.

ما بهای زیاد را در انقلاب پرداختیم بابت همین تحولاتی که اتفاق افتاده و افراد سر جایشان نیستند و ناچارند در این دوره گذر، سر جایشان نباشند، چون اگر شما بخواهید اینها را سر جایشان بنشانید کسانی نیستند که بخواهند این دوره گذار را هدایت کنند و به سر منزل مقصود برسانند. به خصوص کسانی که ویژگی های چندگانه دارند و می توانند شکاف های حوزه های مختلف را پر کنند، شکافی که ناشی از زلزله انقلاب است اتفاق افتاده یا می توانند سازمانهایی که اصلاً نیستند را به وجود آورند.

آدم هایی که این ویژگی های چندگانه را دارند در این بین له خواهند شد. شخصیشان صرف کارهایی می شود که واقعا آنها حرام می شوند. ای سازمانی کارهایی را می پذیرند که صلاحیتشان را ندارند زیرا چون کسی را مناسب نمی بینند به ناچار این فرد را در آنجا می گذارند. به همین جهت ما ناچار از یکسری از این تلفات هستیم، اما مهم این است که برنامه ریزی کنیم این قضیه جایی تمام شود و به سامان برسد.

به همین جهت تثبیت شرایط اقتصادی، تثبیت رقابت های موقعیتهای سیاسی، ایجاد جریان های کنترل بر فرهنگ برای جلوگیری از تنشها و تحولات ناگهانی در حوزه های فرهنگ، اینها چیزهایی است که دولت و دولتمردان باید تدبیر کنند تا نخبان و هر کسی قانع شود که اگر نقش خودش را به خوبی ایفا کند رشد می کند.

|| الان در حوزه مثلا اگر حوزه قم را در نظر بگیریم، خیلی گسترده شده و از نظر تعداد مدارس و طلاب، قابل مقایسه با قبل از انقلاب نیست. شما روی کیفیت بیشتر تأکید دارید یا کمیت؟ یعنی حجم طلاب بیشتر باشد یا بهتر می دانید یا اینکه روی کیفیت بیشتر کار کنند. مثل دانشگاهیان، حوزویان هم نقش های متعددی را ایفا می کنند، گرچه همه آنها در مسیر تبلیغ و ترویج و توضیح معارف اهل بیت(ع) در قرآن هستند، اما هر کدام از این کارها در سطوح مختلفی اتفاق می افتد. ما در سطوح تبلیغی، حجم روحانیت ما به درصد جمعیت ما متأسفانه خیلی پایین است. مساجد متعددی داریم که اصلاً امام جماعت ندارند. حال بماند آنهایی که دارند چقدر، امام جماعتشان صلاحیت دارند؟ چقدر خطیب و مبلغ دینی داریم؟ چقدر مشاور دینی برای دستگاه هایی که نیاز به مشاور دینی مثل مدارس، دانشگاه ها، پادگان ها و صداوسیما و روزنامه ها داریم؟ چقدر

بسازد که نتیجه این مدل آن باشد که مردم زندگی خوبی را براساس دانش و تکنولوژی روز داشته باشند و حرکتشان به سوی مقاصد اسلامی باشد. جهتگیری و محدوده ها، پیش برنده ها و مشوق هایی دینی را در کنار خودشان دارند در عین اینکه از امکانات و مواهب جدید هم بهره برداری می کنند. هدف چیست؟ مردم بتوانند بهتر به مقاصد عالیه انسانی و اسلامی خودشان برسند. این باید تبدیل به دستورالعمل هایی برای زندگی الان مردم شود. این الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت است.

|| آموزش دین در نهادهای آموزشی چگونه است و روحانیت در بالا بردن این سطح چه نقشی می تواند داشته باشد؟

به نظر می رسد روحانیت بهترین جایگاهی را که بعد از مسجد انتخاب می کند، مدرسه است. مؤثرترین نهاد جامعه پذیرکننده نسل بعدی مدرسه است. رسانه را نمی توان نادیده گرفت، در این هیچ شکلی نیست اما اگر آموزش و پرورش از وضعیت نابسامان خودش خارج شود مطمئناً بیشتر از رسانه مؤثر است. مشکلی که الان آموزش و پرورش را کمی عقب انداخته، این است که نظامش عقب است. اگر نظام خوبی پیدا کند، آموزش و پرورش، مؤثرترین عنصر سازنده روحی و فکری و معنوی جوانان خواهد بود. نقشی که قدیم هم روحانیت تحت عنوان مکتب و حوزه، در انتقال دانش ایفا می کرد. امروزه به مدارس انتقال پیدا کرده و معمول آن چیزی که مردم یاد می گیرند از مدارس است. به همین جهت روحانیت یکی از بهترین نقاطی که می تواند سرمایه گذاری کند و نتایج بسیار مؤثر و درخشانی بگیرد نظام آموزش و پرورش است و متأسفانه در مملکت کلاً در این حوزه کم کار شده است؛ چه دانشگاهی ها، چه حوزوی ها، چه نظام اداری ما از قبل انقلاب و بعد انقلاب، کاری که در آموزش و پرورش انجام شده، اصلاً در شأن ما نیست.

بسیاری از داشته های سنتی خودمان را در این حوزه از دست داده ایم و خوبی های نظام قبل را هم نتوانسته ایم به درستی انتقال دهیم. در نتیجه نظام خشکی را داریم که بخشهایی از آن بازمانده ۷۰-۸۰ سال پیش اروپاست. بسیار ناکارآمد، سردکننده و مایوس کننده است. نظامهایی بسیار عقب مانده که با واقعیهای روحی و روانی مردم ایران هیچ وقت منطبق نشد. به همین جهت آموزش و پرورش بسیار از بین برنده استعدادهاست.

حجم بالایی که محفوظاتی که به درد هیچ کاری نمی خورد به طوری که وقتی یک ایرانی به خارج می رود آنها از میزان داده های نظری در ذهن ایرانی در شگفتند اما این فرد توان اجرای هیچ کاری را ندارد. به همین دلیل برای علوم پایه و حوزه هایی که با محاسبات و ریاضی سروکار دارد خیلی موفق هستند و آنها را در این حوزه ها جذب می کنند. حجم بالایی داده در ذهن اینها هست اما در حوزه های بیشتر کاربردی معمولاً ایرانی ها خیلی موفق نیستند، چون تربیت اینجا چنین نبوده است.

به نظر من حوزه می تواند در حل و فصل معضل آموزش و پرورش نقش مهمی ایفا کند، چون بسیاری از ویژگی های ایرانی - اسلامی و شیعی را حوزه در خود دارد. همان سنت ها هنوز در حوزه باقی مانده همان سنت هایی که یکبارها با تبدیل حوزه به دارالفنون از دست رفت، اینها قابل بازگشت است. به علاوه دستاوردهای جدیدی که می تواند از راه نظام تعلیم و تربیت، از فضای دانشگاهی وارد این فضا شود. به همین جهت روحانیت هم به جهت استطاعت خوبی که دارد وظیفه دارد برای تعلیم و تربیت دینی به مدرسه بازگردد و درون نظام آموزش و پرورش مستقر شود و در آنجا بتواند از امکانات این فضا استفاده کند. یکی از کارها در این زمینه می تواند نزدیکتر شدن مدارس به مساجد و حوزه ها علمیه باشد. مثل گذشته مدرسه ها در قطب مسجد قرار گیرد، همان گونه که در قدیم مدرسه ها در کنار مساجد

مردم را داراست و پوشیدن لباس که لباس خدمت است نوعی همپا شدن برای پاسخگویی است. این قضیه هم در ذهن مردم است و هم تا حدی روحانیت این مسئله را قبول دارند.

الان نوع مراجعه به لحاظ کمی هم موقعیتهایش عوض شده است و بسیاری از مواقع آنچه که الان مراجعه می شود ای بسا موقعیتهای هدایت و مشورتی کم شده و بیشتر موقعیتهای حل و فصل مشکلات جاری زندگی شده است پس نقش مرجعیت و مراجعه هست اما بعد از انقلاب نوع مراجعات از نظر کمی و کیفی عوض شد و نوع مراجعات مردم به روحانیت گویی که به مسئول بیشتر به حساب می آید و کسی توان انجام کاری را دارد در حالی که در گذشته نوعی شکوایه مردم به نزد آنها بود و مردم سعی می کردند از روحانیت کمک بگیرند. اما الان نوع مراجعه به لحاظ کمی هم موقعیتهایش عوض شده است و بسیاری از مواقع آنچه که الان مراجعه می شود ای بسا موقعیتهای هدایت و مشورتی کم شده و بیشتر موقعیتهای حل و فصل مشکلات جاری زندگی شده است، البته موقعیت با موقعیت فرق می کند؛ شاید آن چیزی که عرض می کنم ناظر به اقتضای روحانی در موقعیت شهری و اداری باشد اما شاید در روستاها و شهرهای دورافتاده هنوز اقتضانات قبل از انقلاب وجود داشته باشد و من هنوز نمی توانم حکم قطعی در این زمینه بدهم اما متوجه تفاوت موقعیت روحانیت در نزد مردم در قبل و بعد از انقلاب هستم.

در مسئله دین هم موقعیت و منزلت روحانیت رقبایی پیدا کرده است و بخشهایی از موقعیت قدرت و حاکمیت مرجعیت دینی روحانیت را بعد از انقلاب دچار نوعی تغییرات و حتی شک و تردید در لایه های از جامعه کرده است؛ منتهی در مقابلش یک نکته اتفاق افتاده است و آن هم این است که باور اینکه روحانیت در موقعیت تماس با واقعیهای مدرن - به خصوص این ذهنیت درباره روحانیت شیعه در میان مردم و به ویژه قشر دانشجوی هست - به شدت تقویت شده است. دیگر امروز روحانیت عنصر گوشه نشین حجره نیست و یا روحانیت دیگر کسی نیست که نداند در حوزه اقتصاد چه می گذرد.

الان عرصه به گونه ای است که روحانیت در موقعیت روشنفکری دست خیلی از روشنفکران را از پشت بسته است و البته ممکن است بدنه اصلی روحانیت این قشر از روحانیت را نپسند ولی به هر حال فکر روشنفکر، تکنولوژی، اقتصاد مدرن، سرمایه داری و... کاملاً در فضای روحانیت وارد شده است و روحانیت امروزه در سطح جهانی صحبت می کند. وجود شخص مقام معظم رهبری و رؤسای جمهور و وزاری مختلف و مراجعی که در سطح جهانی شرکت و صحبت می کنند گویای این مطلب است، لذا این باور هم در درون و هم در بیرون جهان شیعه ایجاد شده است.

روحانیت با فضای عمومی جهان در حال حرکت است، اینکه عقایدش را بپذیرند یا نه حرف دیگری است. بحث بر تماس روحانیت با این فضاست، لذا به یک نوع نگاه و منزلت روحانیت در موقعیت به روز بودن بعد از انقلاب خیلی بالا رفته است و به روحانیت در موقعیت فهم مسائل جاری تا حد زیادی مشروعیت داده است.

|| نقش روحانیت در تدوین الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت تا چه حد است؟

من در خصوص الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، چندین مصاحبه داشته ام. این مقوله ای قابل بحث است. الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت در واقع، نوعی بیان اینجا و اکنون دانش های حوزوی و دانشگاهی است. به عبارتی متناسب سازی همه آن دانشها با ظرف وقوع اش در ایران در این دوره و عصر است.

ما باید ببینیم که دستاوردهای علوم امروز چگونه می تواند در خدمت زندگی مردم باشد. این علوم هم علوم اسلامی و هم علوم دانشگاهی است که باید برای زندگی مردم مدلی

آدم داریم که بتوانند در اینجاها نقش درستی ایفا کنند. آن هم در حد همان تبلیغ دینی شان نه فراتر از آن و در مسیر هدایت دستگاه در مسیر اسلامی.

اگر سؤال و جواب دینی بخواهند برگزار کنند، چند نفر در صداوسیما داریم که بتوانند در حوزه های مختلف، پاسخ ها را به درستی بدهند. چند مبلغ داریم و تلویزیون مدام آنها را نشان می دهد. این نشان می دهد که ما هنوز در شرایط اشباع به حد نیاز قرار نگرفته ایم. توسعه کمی در حوزه های تبلیغی، در حال حاضر لازم است. اما در حوزه های کیفی و رفتن به سمت اجتهاد، حوزه باید کمی کیفی گرا شود. متأسفانه شرایط فعلی، کنترل های لازم را برای کیفیت ها وجود ندارد یعنی خود نظام تعلیم و تربیت کاری انجام دهد و رقابتی ایجاد کند که کسانی که نتوانند خارج شوند و عرصه برای رشد تعدادی از قدرتمندانی که در این عرصه می توانند رشد کنند خالی شود.

این حوزه هم متأسفانه ضعیف است و در نتیجه ما رشد کمی ما در قسمت های کیفی در حال اتفاق افتادن است و در جاهایی که باشد کمی اتفاق بیفتد آن حد لازم نمی افتد و همه می خواهند مجتهد شوند. مبلغ تربیت نمی کنیم. نظام حوزوی به سمت اجتهاد جهت گرفته در حالی که اکثر کسانی که می روند این توان را ندارند. باید سیستم طوری تعبیه شود که به تدریج آدم هایی را که در مسیر به هر دلیلی توانایی تداوم مسیر اجتهاد را ندارند، به مسیر تبلیغ هدایت کند و به آنها توان تبلیغ بدهد، چون توان تبلیغی متأسفانه در حوزه نهادینه نشده است.

این مسئله جنبه سیستماتیک در حوزه ندارد. ما باید این قضیه را سیستماتیک کنیم، یعنی حوزه باید رشته رشته و سطح بندی شود. حوزه باید برای تکالیف ذاتی خودش، در برنامه اش آموزش های لازم را بدهد. حدی از جامعه شناسی برای کسی که می خواهد برای تبلیغ برود، لازم است. این امری نیست که مثل گذشته، حسب قریحه و در کنار یک روحانی پیرمرد بودن به تدریج یک جواب یاد بگیرد. امروزه پیچیده تر از این حرفها شده است. شما باید این را در مسیر تربیت طرف قرار دهید تا کمی مشاوره را یاد بگیرد. مقداری روان شناسی مردم را یاد بگیرد و بتواند بین مردم برود و کار کند.

به همین جهت، روحانی، طلبه بیرون می آید، در جامعه وارد می شود، سطح توقعات مردم بالا رفته است. توقعشان از روحانی مسجدشان این است که مثل حاج آقا دکتر رفیعی حرف بزند و می بیند این بنده خدا خیلی با او فاصله دارد. هر قدر هم آن بنده خدا تلاش می کند به آن استانداردها نمی رسد، چون این آدم برای چنین فضایی تربیت نشده است. برای همین سطح توقع بالا، آموزش بالاتری نیاز دارد. نظام حوزه از این جهت باید یک تحول جدی پیدا کند.

یکی از مشکلات حوزه این است، نظام حوزوی در قبال وظایف خودش، متعهد نیست، یعنی وظایفی را که به عهده حوزه گذاشته اند، نمی خواهد همه آنها را پوشش دهد. یکی از مشکلات حوزه این است، نظام حوزوی در قبال وظایف خودش، متعهد نیست، یعنی وظایفی را که به عهده حوزه گذاشته اند، نمی خواهد همه آنها را پوشش دهد. نه اینکه قصدی در این زمینه وجود دارد. می خواهم بگویم یک نگاه از بالا برای دادن تعهد جهت پوشش همه حوزه ها وجود ندارد. در دانشگاه هم وجود ندارد، یعنی شما کاملاً سر ذوق گذاشته اید و یکباره می بینید، همه مهندس عمران شده اند. یکسری همه پزشک شده اند و الان کلی پزشک عمومی بیکار می گردد. در حالی که در حوزه باید برنامه ریزی شود، نیاز مساجد شناسایی شود، طلبه ها براساس نیاز آموزش ببینند. برای فعالیتهای مختلف توزیع شوند. اصولاً در حوزه نظام ارزشیابی وجود ندارد که وظایف خودش را در سطح جامعه ارزیابی کند و براساس آن نیرو بسازد. چنین نظام برنامه ریزی ای در حوزه وجود ندارد.

|| برای کادرسازی نظام کاری انجام شده است؟

واقعیت این است که نمی توان در این رابطه گفت برنامه ریزی به آن معنا که عده خاصی را در نظر بگیرند و کادر کنند انجام می شود. نظامی که جنبه دموکراتیک دارد نمی تواند چندان روی کادریایی که در نظام دموکراتیک انتخاب می شوند، برنامه ریزی خاص کند و نخبگان را بفرستد تا رئیس شوند، حتی در فضاهای کاملاً متمرکز هم، امروزه به خاطر ویژگیهایی که وجود دارد و سطح بالای دانشی که یک فرد باید جذب کند، سفارشی عمل کردن تا حد زیادی نیروی مورد نیاز متناسب با درخواستهای جامعه را فراهم نخواهد کرد.

ما بیشتر از هر کاری باید یک بستر تعامل حوزه و مردم و فضای اجتماعی را فراهم کنیم و بعد در این فضا نظام طبقاتی آموزش براساس استطاعت که در آن نوعی رقابت اتفاق می افتد و افراد براساس تواناییهایشان سطوحی از آموزش را به دست خواهند آورد هم باید ایجاد شود. به این ترتیب نظام حوزه، مسائل جامعه را می گیرد، براساس آن آموزشهایش را تنظیم می کند و بعد براساس این تنظیم انجام شده، استعدادها در آن توزیع می شوند و خود به خودی افرادی که تواناییهای پر کردن قسمتهای مختلفی را دارند، فراهم می شوند. سفارشی عمل کردن، کار نظامهای ایدئولوژیک است. نظامهایی که اهداف و تفسیرهای خیلی خاص دارند.

معمولاً چنین نظام هایی به جایی نمی رسند و از طرف مردم پس زده می شوند، اما اینکه ما نسبت به نظام های آینده بی خیال شویم، این هم اشتباه است. همه جای دنیا نوعی آینده نگری دارند یعنی می گویند، نیازهای آینده چیست؟ حوزه باید حتماً به نیازهای آینده نگاه کند و براساس نیازهای آینده تربیت کند. الان حوزه بیشتر به وظیفه اش نگاه می کند تا به نیاز. نگاهش بیشتر موضوع محور است تا مسئله محور. اینکه ما سطحی از دانش و توانایی را در افراد ایجاد کنیم، برای حوزه مهم است. اینکه این افراد به چه می خواهند پاسخ دهند، چندان موضوعیت ندارد. داشتن سطح بالایی از توانایی و قوه ذهنی برایش مهم است. به نظر من باید تغییراتی در نظام مسئله یابی، نیازسنجی، آسیب شناسی و برنامه ریزی حوزه اتفاق بیفتد. اگر این نظام اصلاح شود، کادر هم از آن در می آید.

|| اگر به نظر شما موضوع مهمی در این ارتباط وجود دارد که ما نپرسیدیم، اگر دوست دارید بفرمایید!

مهمترین نکته ای که الان اشاره کردم، بازسازی نظام آموزشی حوزه متناسب با واقعیت اجتماعی است و بعد هم دستاوردهای علمی به دست آمده است. برای این مسئله باید برنامه ریزی شود که حوزه را دچار بعضی از آسیب ها نکند. الان حوزه بخشی از این تلاش را برای به روزرسانی خودش انجام می دهد. مشکلی که از این قضیه ایجاد شده، این است که پاره ای از قالب هایی را در اختیار خودش گرفته که آن قالب ها در خود نظام دانشگاهی هم قالب پسندیده ای نبود اما این اشکال را حوزه به منظور تطبیق خودش گرفته است. مثل قالب های واحدی و امتحانات و سطح بندی ها. اینها می تواند مزایای زیادی داشته باشد اما آسیب هایی هم دارد.

خود دانشگاه ها از این صدمه می بینند و نظام های پیشرفته دانشگاهی دنیا، بسیاری از اوقات به نظام های سنتی حوزه نزدیک هستند. نظام دانشگاهی پیشرفته ای مثل پرستون و آکسفورد و کمبریج، همچنان سعی کرده اند سنت قدیمی دانشگاهی شان را که از نظام حوزوی کشیش ها برخاسته که شبیه نظام تعلیم و تربیت حوزوی ماست را نگه دارند یا زنده کنند و حوزه ما در حال رفتن به قالبی است که آن قالب در نظام آموزش و پرورش، ضعف و استعدادکشی خود را نشان داده است.

حوزه در حال نزدیک شدن به نظام متوسط پروری است. نظامی که در آن همه افراد تسطیح می شوند و به آنها گفته می شود قالبی را باید بگذرانند. کوتاه ها را بالا می آورد این خوب است، تنبیهایی که می خواهند از زیر کار در برورند را رشد می داد که این هم خوب است، اما حجم بالایی از پولهایی خرج می شد، یک دوره طولانی عمر را سرمایه گذاری می کردند و هیچ از آن در نمی آید. این ضعفها با این نظام، کنترل می شود اما ضمناً هم استعدادهای آن کمتر کشف و هدایت و امکان ارتقا دارد و سعی می کند در قالب امتحان، جزوه مختصر، خلاصه را بخوانیم و امتحان دهیم. این یک آسیب برای حوزه است، لذا نظام حوزوی باید بیاید و ویژگیهایی را که با خودش تناسب دارد از نظر ساختار بپذیرد. باید برنامه ریزی برای تحول حوزه بیاید داشته باشیم. باید در نظام حوزوی تحولی براساس مطالعه اتفاق بیافتد نه براساس شبیه شدن به نظام دانشگاهی. بسیاری از مضرات دانشگاهی به حوزه رفته و مزایایی را که حوزه داشته از دست رفته است.

در حوزه متون حوزوی، متون قدیمی را باید دو دسته کرد: یکسری متون داریم که متن خوانی، ما را با منابع اولیه دینی آشنا می کند مثل توانایی درک و فهم قرآن و روایات. برای کسانی که این چنین اند، می خواهند با متون اولیه در ارتباط باشند، خواندن متون حوزوی بسیار لازم است. یکسری متخصص متون قدیمی لازم داریم. کسانی که می توانند متون قدیمی را بخوانند، تقریر کنند و درست بیان کنند اما یک بخشی از بدنه حوزه به نتایج اینها وابسته است، یعنی می تواند نتایج مطالعات این دسته، تبدیل به متون روزآمد شود و با بیان معمولی توضیح داده شود و اینها این نتایج را کاربردی کنند. در حوزه های میان رشته ای، به کار بزنند، لذا دو سطح لازم داریم.

سطوح کسانی که با نظام گذشته توانایی های اجتهادی گذشته را در خودشان ایجاد می کنند، برای ایجاد زمینه های فهم مجدد متون مبنایی، بازخوانی های مجدد متون قرآنی و الهیات، اینها، متخصص متنها هستند، البته نمی توانند از آموزش های جدید به دور باشند اما اصل استطاعت اینها، در تماس بودن با متون اولیه است. اما دسته دیگری باید تربیت شوند که از دستاوردها برای به کار بردن این دانش و کاربردی کردن آن استفاده کنند، لذا حوزه باید در حوزه متون هم تجدید نظری کند و آموزش هایش را در این زمینه تغییر دهد.

برای حفظ نظام حوزه نباید تحولات را در قسمت های بدنه اصلی حوزه انجام دهیم. یک قسمت هایی از حوزه مثل حوزه قم و مراکز اصلی تا وقتی که برنامه های جدید حقانیت، استطاعت، توانمندی ها و آسیب هایش روشن نشده، نباید تغییر کند. این ریسک متأسفانه اتفاق افتاد. در بسیاری از اوقات مدیریت حوزه بسیاری از برنامه های جدید را به مراکز و مدارس متعدد تحمیل کرده است و خواسته تا در مسیر مشخص حرکت صورت گیرد. ما نباید سرمایه هایمان را ناگهان از دست بدهیم.

باید از حوزه های حاشیه ای، از مراکز که لزوماً مسئولیت حفظ اصالت ها را ندارند شروع و آزمون کنیم. این آزمون ممکن است چند نسل طول بکشد. این قضیه به این سادگی اتفاق نمی افتد. چرخه حیاتش را باید انجام دهد. در حوزه های جانبی آنهایی که دستاوردهای خوبی دارند و آزمون خوبی پس داده اند به تدریج تحولات به سمت حوزه های اصلی تر و مرکزی تر انتقال یابند، لذا ما باید برنامه ریزی ای برای دوره های گذار داشته باشیم. این تغییرات ناگهانی شوک ایجاد می کند و بسیاری از سرمایه ها را از دست خواهیم داد. لذا اگر روشنفکری ادعایی می کند، نباید به قسمت اصیل حوزه بلافاصله وارد شود و باید در چرخه ای به تدریج وارد حوزه شود و آزمونشان را در حوزه های جانبی پس بدهند و بعد وارد حوزه بشود.

گفتگوی تفصیلی مهر بارایزن فرهنگی ایران در هند:

شناخت مان از هند کم است / تأثیرات فرهنگ ایرانی اسلامی بر شبه قاره

خداداد خادم



هند دارای تاریخ و فرهنگ بسیار کهن و پرباری است که سابقه آن به ۳۰۰۰ سال پیش از میلاد می‌رسد. هند به سرزمین نژادها، زبان‌ها، آیین‌ها، و فرهنگ‌های فراوان و گوناگون معروف است. در هند صدها زبان و هزاران گویش و لهجه وجود دارد. علاوه بر دو زبان هندی و انگلیسی که در قانون اساسی این کشور زبان رسمی اعلام شده‌است، ۲۲ زبان دیگر در یک یا چند ایالت موقعیت زبان رسمی را دارند.

در دوران هایی از تاریخ این کشور زبان فارسی به عنوان زبان رسمی این کشور بوده است. این امر حکایت از ارتباط نزدیک این دو کشور و فرهنگ با هم دارد. به تعبیری طی ۸۰۰ سال تسلط فارسی‌زبانان یا ایرانیان بر هند، این کشور از فرهنگ ایران و زبان فارسی تأثیر بسیاری پذیرفته است. زبان فارسی در دوره غزنویان به هند راه یافت و با فرمانروایی دودمان گورکانیان هند زبان رسمی شد. زبان فارسی هند شاعران بزرگی همچون بیدل دهلوی، و امیر خسرو دهلوی و دستگاه شعری سبک هندی را در خود پروراند. زبان فارسی تأثیر فراوانی بر زبان‌های هند به‌ویژه زبان هندی گذاشته است. زبان فارسی پیش از آنکه هند مستعمره انگلستان شود (نیمه دوم قرن ۱۹ م)، دومین زبان رسمی این کشور و زبان فرهنگی و علمی آن به‌شمار می‌رفت. در این تبادل فرهنگی که بین این دو فرهنگ و کشور صورت گرفته است ما شاهد تأثیر هر دو فرهنگ از هم هستیم. در این راستا با علی دهگانه‌ای رایزن فرهنگی شورمان در دهلوی به گفت‌گو پرداخته ایم که در ادامه آمده است:

|| با توجه به مطالعات و شناختی که ما از هند داریم و با توجه به اینکه حدود ۴۰۰ سال زبان دیوانی هند فارسی بود و الان حدود ۷۰۰ دانشجو ایرانی در هند داریم و خیلی از روابط و قرابت‌های فرهنگی مختلف که در همین حوزه ها وجود دارد و با توجه به همه این قرابت‌های فرهنگی چرا ما فقط دو تا نمایندگی فرهنگی در این کشور داریم؟ یعنی یک رایزنی و یکی هم نمایندگی در بمبئی را داریم. در صورتیکه مثلاً در پاکستان که خیلی شرایط سیاسی بسته است و فعالیت فرهنگی خیلی سخت تر است بیشتر داریم. در صورتیکه هندی‌ها خیلی تساهل‌گرا هستند و خیلی هم استقبال می‌کنند.

این مساله تابع توافقات بین دو کشور است. زمینه فرهنگی ایران در هند و داشته‌ها و ثروت فرهنگی ما در این کشور بسیار زیاد است. این علاقه مندی نسبت به تمدن، فرهنگ و معارف اسلامی در آنجا بسیار وجود دارد و این پتانسیل را داریم اما از گذشته با توجه به توافقی که با دولت هند شده است، برای ایجاد دوخانه فرهنگ در هند بوده است. اگر بخواهد این ظرفیت افزایش پیدا نکند بایستی در سطح دو کشور مذاکره بشود و توافق طرف هندی هم جلب شود تا خانه فرهنگ در شهرهایی مانند حیدرآباد، کلکته و سایر مناطق هم گسترده شده و نمایندگی‌های در آنجا هم ایجاد شود.

البته در گذشته هم بنا بوده است که در حیدرآباد این خانه های فرهنگ افزایش پیدا نکند اما همانطور که گفتیم مشروط بر دو نکته؛ یعنی موافقت کشور میزبان و اینکه منابع مالی و بودجه کافی برای محل جدید در نظر گرفته

ایالت‌های اوتارپرداش و ایالت‌های لکهنو و همین‌طور در حیدرآباد و... حضور دارند.

|| آقای دکتر هند را با تنوع ادیان و سازگاری که در بین این ادیان در آنجاست می‌شناسند. دوره‌هایی اختلافاتی بین این فرق پیش می‌آمد که شاید الان هم باشد. الان به چه صورت است آیا بحثی مانند افراط‌گرایی در هند متداول است؟

هند کشور فرهنگ‌ها، اقلیت‌ها و تنوع فرهنگی و دینی است. چهار آئین؛ هندوئیسم، بودیسم، جینیسم و سیک در این کشور تولید شده است. طبیعی است که از جمعیت یک میلیارد و ۲۵۰ میلیون نفره ممکن است که اختلافات اندک دینی ای هم باشد. اما آنچه که در جهان از هند شهرت دارد رواداری و تسامح و مدارا بین فرق مختلف مذهبی است که به صورت مسالمت آمیز در کنار هم‌دیگر زندگی می‌کنند. در تاریخ این کشور گاهی ممکن است که در بین این فرق اختلافاتی هم بروز بکند که با توجه به جمعیت بالا و ظرفیت فرهنگی و تنوع دینی و فرهنگی آن یک امر طبیعی است ولی خیلی رویدادهای بزرگی نبوده‌اند.

|| آیا در هند شاهد عضوگیری گروه‌هایی مانند داعش هستیم؟

خوشبختانه در هند افراط‌گرایی‌هایی که در سایر کشورهای خاورمیانه و بعضی از کشورهای همسایه خودمان می‌بینیم را شاهد نیستیم. اگر چه گاه‌ها در گوشه و کنار این کشور گفته می‌شود که چند نفری را دستگیر کرده بودند و گفته‌اند که مایل بودند که به این فرق و گروه‌ها بپیوندند اما ظهور و بروز جدی در آنجا نداشته و جامعه اسلامی آن کشور از افراط‌گرایی به معنایی که امروزه ما می‌شناسیم و از گروه‌هایی مانند داعش و طالبان نبوده است.

|| تفکر مسالمت آمیز در بین مردم هند چقدر متأثر از انقلاب مردم هند و رهبری گاندی است؟ آیا ریشه در آنجا دارد یا به جای دیگر برمی‌گردد؟

ریشه این امر در گذشته یعنی در آن فرهنگ و باورها و آموزه‌هایی است که در آن کشور وجود دارد. اما قطعاً ظهور فردی مانند گاندی هم بی‌تأثیر نبوده است و در واقع نهضتی که

شود.

آنچه که در گذشته سابقه ۶۰ ساله در دهلوی و بمبئی دارند، فقط در این دو شهر ایجاد شده‌اند درصورتیکه در حیدرآباد، کلکته، پونا، بنگلور و سایر مناطق هند این ظرفیت‌ها وجود دارد که خانه‌های فرهنگ ایجاد شود.

این موافقت‌ها که عرض کردم باید به صورت متقابل باشد یعنی برای کشور مقابل هم این ظرفیت‌ها ایجاد بشود که بتواند خانه فرهنگش را در اینجا دایر بکند.

|| ابتدا ترسیمی کلی از مسلمانان در هند بدهید و توضیحی درباره پراکندگی و شرایط مسلمانان در هند را بفرمائید.

ارتباط در حوزه دین هم مانند حوزه‌های ادبی فرهنگی میان ما و هند وجود داشته است. دین اسلام از طریق ایرانی‌ها در شبه قاره هند ترویج داده شد و بسیاری از عرفا و مشایخی که از ایران به هند مهاجرت کردند توانستند اسباب رونق و ترویج بیشتر دین اسلام در شبه قاره بشوند. تقریباً از قرن اول هجری این ارتباطات فرهنگی، هنری، ادبی بین دو کشور ایران و هند (هرچند مسبق به سابقه بیشتر است) بوده است و از این قرن دین اسلام ترویج پیدا کرد و زبان فارسی هم به عنوان زبان دوم بعد از زبان عربی این اهمیت و جایگاه را برای متون دینی و برای ترویج دین اسلام داشت و اشاعه پیدا کرد. اما در خود کشور هند حدود ۲۰۰ میلیون نفر مسلمان زندگی می‌کنند که این در ایالت‌های مختلف پراکنده شده است. بزرگترین اقلیت دینی این کشور امروزه مسلمانان هستند.

هر فرد هندی اگر بخواهد تاریخ کشورش را بداند ناگزیر از یادگیری زبان فارسی است خود هندی‌ها که اکثریت را دارند چیزی بالغ بر ۸۰۰ تا ۸۵۰ میلیون نفر هستند. در گذشته‌های تاریخی این کشور حکومت‌های اسلامی بوده که خود یکی از دلایل رونق دین اسلامی در آنجا است. لذا تاریخ، فرهنگ و تمدن کشور هند در کنار عناصر فرهنگ و گذشته خودشان که در منطقه داشتند به نوعی مدیون حکومت‌های اسلامی هم هستند.

بعدها در دوره بابریان و تیموریان این حکومت‌ها ادامه پیدا کرد و دین اسلام همچنان در آنجا پر قدرت حضور داشت. اگر تفکیکی بین فرق و مذاهبی که در آنجا وجود دارد بکنیم چیزی حدود ۴۰ میلیون نفر از این تعداد شیعه هستند که در ایالت‌های جامو و کشمیر زندگی می‌کنند و بیشتر در

گاندی آغاز کرد این تفکر یعنی پذیرش طرف مقابل و زندگی مسالمت آمیز را تقویت کرد. اما اصل ریشه این امر در باورها و اندیشه های مردم این سرزمین وجود دارد. ما از گذشته های بسیار دور می بینیم که فرقه ها و گروه های مختلف در کنار هم زندگی می کنند.

دلیلی دیگر شاید آن اندیشه ای است که اکثریت هندوئیسم آن جامعه را تشکیل داده است که معتقد به زندگی دیگری هستند. یعنی با توجه به آموزه های هندوئیسم معتقدند که شما در هر طبقه ای هستید (می دانید که در هند سیستم کاست و طبقاتی از گذشته بوده و امروز هم علاوه بر نهضت گاندی به هر حال ریشه های این طبقه و کاست وجود دارد) و به دنیا آمده اید و اگر شهروند و فرد خوبی در طبقه خود باشی ممکن است در زندگی دیگری که به تو عطا شود، طبقه ات ارتقا پیدا کند و در طبقه بهتری تولد پیدا کنی. لذا برای آنها در آن طبقه ماندن پذیرفته شده است که شهروند و فرد خوبی باشند و خیلی آن حسادت ها و چشم و هم چشمی ها را که در سایر کشورها شاهد هستیم کمتر ببینیم.

|| هند و ایران هم همانطور که فرمودید مرادوات فرهنگی زیادی با هم داشته اند تا جایی که زبان دوم مردم هند در دوره ای فارسی می شود. این دو فرهنگ از قدیم چه تاثیراتی بر هم داشته اند؟

«در بین ملت هایی که در جهان وجود دارند من کمتر کشوری دیدم که تا این اندازه تاثیر و اثر فرهنگی داشته باشند به ویژه تاثیری که فرهنگ و تمدن ایران و اسلام در سرزمین شبه قاره داشته اند» صدرصد هم اینگونه است. این ارتباطات فرهنگی و تمدنی از گذشته های بسیار کهن یعنی از دوران باستان بوده است. تحقیق در زبان های باستان و کلاسیک هند و ایران موبد همین نکته است که نشان می دهد ارتباط تمدنی خیلی قوی ای بین این دو کشور بوده است.

همانطور که می دانید و موضوع بحث ما رواداری و تسامح در هند است همانطور که در کشور خودمان هم در قدیم بوده است و امروز نمونه بارز آن را می توان در نمایندگان اقلیت ها در مجلس دانست. این ارتباط تمدنی میان ما در گذشته بوده است و شاهد مثال اینکه علاوه بر تحقیقات متعددی که در این حوزه وجود دارد تاثیراتی است که این دو فرهنگ بر روی همدیگر در حوزه های هنر، ادبیات و شاخه های مختلف فرهنگ و اندیشه داشته اند.

شاهد خیلی مناسب آن را می توان در صحبت جواهر لعل نهرو که یکی از بزرگان استقلال هند در کنار گاندی بود مشاهده کرد. ایشان بعد از اینکه همه سرزمین هند را از نزدیک می بیند در کتاب کشف هندش جمله معروفی دارد و می گوید: «در بین ملت هایی که در جهان وجود دارند من کمتر کشوری دیدم که تا این اندازه تاثیر و اثر فرهنگی داشته باشند به ویژه تاثیری که فرهنگ و تمدن ایران و اسلام در سرزمین شبه قاره داشته است.» این سخنی است که یکی از بزرگان نهضت آزادی هند زده است.

ما در کمتر سرزمینی این ارتباطات فرهنگی و تمدنی خیلی گسترده را داریم. قبل از این تقسیم بندی ای هم که امروز صورت گرفته است که پاکستان به عنوان بخشی از شبه قاره است، در گذشته یعنی قبل از ۱۹۴۷ می توانستیم بگوئیم که با شبه قاره همسایه بودیم. قلعاً این تاثیرها بوده است. به ویژه تاثیر فرهنگ و تمدن و هنر ایران و باورهای دینی در کشور هند.

|| آقای دکتر این بحث طبقاتی و کاستی که در هند مطرح است آیا محل آن همزیستی مسالمت آمیز نیست؟

شاید رگه های خیلی تضعیف شده آن امروزه در جامعه

هند باشد. بعد از استقلال هند همه سیاستمداران مانند گاندی نسبت به طبقات پایین جامعه دوست و برادر و همراه بوده اند و بعد از استقلال همه دولت هایی که بوده اند، تلاششان این بوده که این نگاه را که در گذشته نسبت به طبقاتی که پائین شناخته می شده است را حذف بکنند و به هر حال بحث طبقه و فرهنگ و... چیزی نیست که یک سال یا دو سال و... بتوان آن را حل کرد. بلکه یک پروسه زمانی می خواهد که از افکار جامعه زوده بشود و همه تلاش سیاستمداران و حتی دولت امروز هند هم همین است که این دیدگاه را نسبت به طبقات پایین جامعه از بین ببرد.

|| آیا در بین مسلمانان هم این طبقه بندی مشاهده می شود؟

نه در بین پیروان دین اسلام طبقه بندی مشاهده نمی شود. اقلیت های مختلف و فرقی یا مذاهب مختلف از برادران اهل تسنن گرفته تا تشیع و اسماعیلی ها در آنجا هستند اما اینکه کاست و طبقه بندی در بین جامعه اسلامی هم به عنوان اقلیت های دینی موجود باشد نه نیست.

|| اینکه زبان فارسی در هند تا این اندازه قدرت می گیرد، چگونه محقق می شود؟ بعد انگلیسی جای آن را می گیرد، آیا قصور از ما بوده است که نتوانسته ایم جایگاه خودمان را حفظ کنیم؟

این ارتباطاتی که عرض کردم که از گذشته و حتی دوران باستان بوده است، تا دوره معاصر هم ادامه پیدا می کند. یکی از آن اسباب اش زبان و ادبیات فارسی بود. بیش از ۷۰۰ سال زبان و ادبیات فارسی زبان دیوانی و رسمی کشور هند بود. اگر بخواهیم اشاره ای به مرزهای زبان فارسی بکنیم از کرانه مدیترانه تا مرزهای غربی چین را مرزهای زبان فارسی می دانند. از امپراتوری عثمانی که در غرب ایران در دوران صفویه واقع شده بود تا دوره حکومت های بابرین همه این مناطق قلمرو زبان فارسی بود و حتی حکام این منطقه نسبت به ترویج زبان فارسی اهتمام داشتند و خودشان هم دیوان های زبان فارسی داشتند.

برای اینکه زبان در جایی رونق پیدا بکند یک سری پشتوانه ها نیاز دارد. در گذشته تاریخی این پشتوانه ها را زبان فارسی داشت. اولاً به خاطر اینکه زبان علم بود یعنی هر کسی که می خواست در این قلمرو کتابش خوانده بشود باید به زبان فارسی آن را می نوشت. زبان دین بود به این دلیل که ایرانیان حداقل در منطقه شرق و شبه قاره نقش خیلی پررنگی در ترویج دین اسلام داشتند. مثلاً میرسیدعلی همدانی به ۷۰۰ نفر به کشمیر می روند و بر روی آن منطقه تاثیر عمیق فراوانی می گذارند. حتی امروز هم افرادی در آنجا آن منطقه را ایران صغیر می نامند. به این دلیل که هم هنر ایرانی و هم فرهنگ و تمدن و حضور فرهنگی ایران را در آنجا می بینیم.

چهار عامل برای اینکه یک زبان در جایی رونق بیاید نیاز است: ابتدا اینکه زبان علم باشد، دوم زبان دین باشد، سوم زبان قدرت و چهارم زبان ثروت باشد سومین عامل گسترش زبان قدرت است. به هر حال امپراتوری که در دوران صفویه و کمی قبل و بعد از آن بوده است به عنوان زبان قدرت به هر حال حکامی که در آن زمان در آنجا حکومت می کردند هم امپراتوری عثمانی و هم امپراتوری تیموریان و... همه مروج زبان فارسی بوده اند. چهارمین عامل گسترش زبان، ثروت است. در گذشته های تاریخی اگر نویسندگان شاعری علاوه بر علاقه های علمی که داشتند تا اثری را تولید بکنند به هر حال نیازهای تشویق و حمایت از طرف دربارهای محلی هم بوده اند. یعنی منبع درآمدشان از طریق این آثار بوده است. پس درآمد هم از طریق این کتاب ها داشتند.

وقتی این چهار عامل پشتوانه زبان فارسی در آن زمان بود، زبان فارسی هم این قلمرو وسیع را فتح کرده بود. این فاکتورها در قرن هیجده و نوزدهم کم رنگ شد. در ایامی که امپراتوری صفویه از بین رفت و بعد از آن افشاریه توانست تا حدودی وحدت ملی ایران را حفظ کند و بعدها به ویژه در دوره قاجار رنگ و بویی از آن قدرت و ثروت باقی نمانده بود و مرزهای ایران هم با این آسیب تهاجم مواجه شد و تضعیف شد. کم کم در آن ایام بریتانیا آمد و جای ایران را گرفت و این جایگاه را به دست آورد و از نیمه دوم قرن هیجده حضورش در آنجا پررنگ شد. حتی خود بریتانیا در بدو ورودش به شبه قاره نیازمند به زبان فارسی بود.

خیلی از کتاب ها و اسنادی که به زبان هندی الان در هند موجود است مشوق شان کمپانی هند شرقی یا حکامان محلی انگلیسی بودند یا حتی سفرنامه های فارسی افرادی مانند منشی اعصاب الدین یا میرزا ابوطالب اصفهانی را می بینید که این افراد با خودشان به بریتانیا رفتند یا اینکه خود آکسفورد از آنها دعوت کرده است که زبان فارسی را برای ما آموزش بدهید چون در ابتدای حضورشان در شبه قاره نیازمند زبان فارسی بودند. زمانی که حضورشان پررنگ شد و توانستند که حضور ابتدایی اقتصادی شان را با حضور سیاسی شان تکمیل بکنند و آن نقطه را کاملاً در اختیار خودشان بگیرند کم کم توانستند زبانشان را جایگزین زبان فارسی بکنند.

در ۱۸۳۵ هم با قانونی که اعلام کردند، زبان انگلیسی به عنوان زبان رسمی منطقه شناخته شد و زبان فارسی جایگاه خود را که زبان دیوانی بود از دست داد. قبل از آن زبان رسمی و دیوانی فارسی بود و هرگونه ارتباط و بورکراسی اداری آنها به زبان فارسی بود. البته در دوره قاجار آن ۴ پشتوانه که قبلاً گفتیم دچار ضعف شده بودند. البته این امر به صورت آنی هم صورت نمی گیرد و تا سال ها در مدارس دینی آنها زبان فارسی تدریس می شود. حتی این مدارس دینی با آثاری مانند گلستان و بوستان در کنار کتاب های دینی خودشان آشنا هستند.

امروز اگر زبان رسمی و دیوانی هند فارسی نیست، اما زبان فارسی به عنوان یکی از زبان های پر قدرت در حوزه زبان آکادمیک در آنجا مطرح است. حدود ۳۷ تا ۴۰ بخش زبان فارسی در هند داریم که ظرفیت بالایی در مقایسه با جاهای دیگر است. یعنی به عنوان یک زبان دانشگاهی قدرت دارد و هر محقق هندی اگر بخواهد کشور و فرهنگ خودش را بشناسد، نیازمند زبان فارسی است. چرا که در برهه مهمی از تاریخ آن کشور بیشتر آن چیزی که در آنجا تولید شده به زبان فارسی بوده است و باید به منابع فارسی مراجعه بکند. چرا که زبان فارسی بخش عمده ای از هویت و فرهنگ و تاریخ آن کشور است.

|| ما در ادبیات خودمان می بینیم که کتابی مانند کلیله و دمنه چندین بار به زبان فارسی ترجمه می شود آیا امروزه هم اینگونه مرادوات وجود دارد؟

دوره سوم هم در دوره تیموریان انجام شد که اکبرشاه، سومین پادشاه دوره بابرری سردمدار این ترجمه بود که کتاب هایی مانند مهابارات ها به دستور ایشان به فارسی ترجمه شد. همین گونه برعکس این مسئله هم بوده است که ما هم خیلی از آثار را از زبان فارسی به هندی ترجمه کرده ایم. این تبادل ادبی بین این دوسرزمین از دوران باستان تا کنون بوده است.

|| بیشترین آثاری که از فارسی به هندی ترجمه شده است چیست؟ آیا کارهای که در زمینه ادبیات شده است در زمینه سینما هم شده است؟

ارتباطات سینمایی ایران و هند از ابتدای کار سینما در ایران

ارایزی فرهنگی برای تقویت زبان فارسی در هند یا بحث های دیگر فرهنگی در آنجا چه برنامه ای دارد؟ آیا برنامه ای دارد که آن را مانند سابق تقویت کند و به شکوفایی گذشته خود برساند؟

وظیفه اصلی هر رایزی فرهنگی معرفی فرهنگ و تمدن و اندیشه های انقلاب اسلامی در خارج از کشور است که شناخت و تصویری از فرهنگ و تمدن و همچنین ایران امروز را در خارج از کشور از منظر فرهنگی عرضه بکند. همانطور که می دانید فرهنگ عرصه خیلی گسترده ای دارد.

اما برای اینکه زبان فارسی به آن گذشته خودش برسد همانطور که اشاره کردم چهار عاملی باعث شده بود که زبان فارسی در آن برهه از تاریخ زبان فارسی قلمرویی فراتر از مرزهای جغرافیایی داشته باشیم، امروزه این زبان زبان رسمی سه کشور ایران و تاجیکستان و افغانستان است و در خارج از این حوزه در بعضی از کشورها مانند هندوستان هم حضور دارد. جمهوری اسلامی در قالب دانشگاهی در اکثر دانشگاه ها این امکان را فراهم کرده است که از فرصت های مطالعاتی که در ایران برگزار می شود استفاده بکنند. دوره دانش افزایی داریم و غیر از این ما یک انجمن ادبی داریم که هرماه جلسه ای برگزار می کنیم و از تمام دوستان دعوت می کنیم و مجلس شعر خوانی و اظهار نظر درباره زبان فارسی را داریم. و... کلاس های در خود خانه فرهنگ برگزار می شود که هدف درگیر کردن افراد بیشتری با زبان فارسی است.

اخیلی از فرق انحرافی در هند وجود دارد که در ایران هم مخاطبانی دارد. دیدگاه هندیان به این فرق چگونه است؟

هند کشور ادیان مختلف است همانطور که گفتیم در هند چهار دین یا آئین تولید شد و همیشه از گذشته هر ادعای دینی که مطرح شده است، شاید به دلیل فرهنگی و اجتماعی آن کشور باشد که بالاخره پیروانی برای خود داشته است. این فرق هم که اشاره شد خاستگاهشان در آنجاست. شناختی که ما از هند داریم متناسب با آن ثروتی که در هند داریم نیست. و باید در این زمینه تلاش بیشتری کرد.

آیا رایزی فرهنگی آنها را آسیب شناسی کرده است؟

یک کار پژوهشی به نام سیری در اندیشه های دین معاصر هند انجام داده ایم که دو جلد آن منتشر شده و جلد سوم آن در حال آماده شدن است که به بررسی و شناخت دینی و فرقه هایی که در آنجا وجود دارد می پردازد.

اگر نکته ای در پایان دارید بفرمائید.

ارتباطات فرهنگی ایران و هند که از گذشته بوده و ثروت و داشته هایی که ما در آنجا داریم نیازمند توجه ویژه ای است. ما با سرزمین که یک میلیارد و دویست و پنجاه میلیون نفر جمعیت دارد مواجه هستیم که می گویند بیش از ۸۰۰ زبان دارد و البته ۲۴ زبان رسمی در آن فعالند. سرزمین فرق و آئین های مختلف، سرزمین ۷۲ ملت و فریق معروف است. یعنی تنوع فرهنگی دارد. که خودشان می گویند وحدت در عین کثرت است. یا معتقدند که با هم زندگی کنیم اما همدیگر را تحمل کنیم هرچند که شاید از نظر باور مانند هم نباشیم. شناختی که ما از هند داریم متناسب با آن ثروتی که در هند داریم نیست و باید در این زمینه تلاش بیشتری کرد.



عنوان مثال ما هرگونه برنامه فرهنگی که برگزار می کنیم به دلایل اینکه مابه‌ازاء و مشابه آن را در کشور خودشان دارند به خاطر این قرابت فرهنگی می شناسند و علاقه مند هستند. چند سال پیش رئیس جمهور هند مکرچی در یکی از سمینارهای زبان فارسی گفت ارتباطات ما اگر با هر کشوری بر اساس سیاست و اقتصاد است، اما با ایران بر اساس فرهنگ و تمدن است.

نگاه شان به اسلام چگونه است؟

چون از گذشته با مسلمانان در کنار هم زندگی کرده اند، نگاه اسلام هراسی که زائیده تبلیغات غرب است در هندوستان وجود ندارد. چون این ادیان در گذشته با هم زندگی کرده اند و مسلمان برای اعتقادات هندو احترام قائل می شده و هندو هم به اعتقادات مسلمان ها احترام می گذاشته است. حتی بعضا مسلمانان به معبد هندوان می رفته اند و یا برعکس.

لذا نگاهی که در غرب براساس تبلیغات غربی وجود دارد در هند نسبت به اسلام وجود ندارد. هرچند باید به این نکته هم اشاره کرد که بعضا بعضی از فتوایی که خیلی از آموزه های اسلامی ما دور است و از طریق روحانیون و مدارس دینی نزدیک به وهابیت صادر می شود، ممکن است که سوء استفاده ای از مطبوعات انگلیسی یا هندی بشود که ممکن است اسباب تضعیف اسلام هم باشند. اما نگاه کلی آنها نسبت به اسلام و مسلمانان منفی نیست.

اما یک نگاه بنیادگرایی هندوئیسم هم در بعضی از رگه ها موجود است که منکر بخشی از تاریخ و تمدن آن کشور که مدیون حکومت های اسلامی است می باشد. در صورتیکه بخش درخشان تاریخ و تمدن هند که اسباب جذب توریسم است محصول همان دوران اسلامی است.

نگاه مسلمانان هم نسبت به خودشان آیا یک نگاه مسالمت آمیز است؟

تفاوت اعتقادی همانطور که در همه جا هست در هند هم وجود دارد و در جاهایی با هم اختلاف دارند که نمی شود منکر آن شد. اما در مبانی اصلی اسلام اختلافی ندارند. اما نگاه منفی ای هم نسبت به هم ندارند.

یعنی چیزی که در برخی از کشورها ما می بینیم در آنجا نیست. سیستم کشور هند سکولار است. اگر بنا بود که سیستم سکولار نباشد و یکی از این ادیان در آنجا در قدرت باشد طبیعی بود که شاید فرق و ادیان وضعیتی متفاوت داشتند. فراموش نکنیم که ۸۵۰ میلیون نفر در آنجا پیرو هندوئیسم اند.

بوده است. به فرض مثال بخشی از کارهای اولین فیلم سینمایی ایران یعنی دختر لرد در بمبئی انجام شده است. امروزه هم فیلم مستند زیادی درباره داشته های فرهنگی ما در آنجا ساخته شده است. که از شبکه های مختلف سیما پخش می شود.

الان ما چقدر نسخه خطی در هند داریم؟

آمار دقیقی در دست نیست، اما تعداد نسخ خطی فارسی در هند و همچنین اسناد فارسی در هندوستان اگر بیشتر از ایران نباشد کمتر هم نیست.

این امر چرا مستند نمی شود؟

نخستین گام برای مستند کردن تهیه فهرست و کاتالوگ است. بسیاری از این کارها در مرکز تحقیقات ما و مرکز میکروفیلم نور خانه فرهنگ انجام شده است. یعنی اولین قدم شناسایی نسخ

فارسی که فهرستی از آنها ارائه شود. قدم بعدی دیجیتال کردن این آثار است. به هر حال این آثار فارسی در اختیار کشور میزبان است و به عنوان میراث فرهنگی آنجا مطرح است. آنها هم خودشان تا حدودی این کارها را دارند انجام می دهند. اما اینکه ما بتوانیم از کتاب خانه ها و نسخ خطی آنها استفاده بکنیم متأسفانه قوانین و مقررات دولت هند به نوعی ضعیف یا کم لطفی دارد و هر محققى که بخواهد مراجعه کند و از آنها استفاده کند به او تنها یک سوم آن نسخه را می دهند. فکر می کنم این به دور از نگاه های علمی امروزی است. در صورتی که در خیلی از کشورها از جمله کشور خودمان نسخ خطی را در سایت گذاشته اند و هر محققى در هر جای جهان می تواند آن را دانلود کند و استفاده کند.

بخش زیادی از مردم هند را با تفکر بودا و گرایش عرفان آن می شناسند. اقبال عمومی به سمت کتاب هایی در این حوزه که از ایران به هند می رود، چگونه است؟ مثلاً در سال های قبل مثنوی در آمریکا پرتیراژترین کتاب بود در هند چگونه است؟ یا به تعبیری آثار فارسی در هند در چه حوزه ای بیشتر علاقه مند دارد؟

در حوزه عرفان اسلامی که در هند بیشتر به تصوف مشهور است و استقبال زیادی می شود. شعرای کلاسیک ما که در حوزه عرفان حرف زده اند را می شناسند و همچنین خودشان هم سمینارها و همایش های مختلفی را در حوزه تصوف برگزار می کنند. اما شما مشخصاً به مثنوی اشاره کردید، همانطور که می دانید مثنوی به خیلی از زبان ها از جمله انگلیسی ترجمه شده است. اما ما الان داریم گزیده ای از آن را به زبان هندی برای اولین بار با همکاری یک استاد مسلط به زبان سانسکریت و هندی به نام بریلان شکرآ ترجمه می کنیم. یا کتابی که معرفی مولانا است یعنی کتاب آقای زرین کوب را داریم ترجمه می کنیم. هرچند شناخت نسبت به مثنوی و مولانا در آنجا وجود دارد. چندین موسسه و بنیاد درباره مولانا وجود دارد. در هند علاقه مند به ادبیات و آنچه که نسبت به فرهنگ ما در گذشته تولید شده زیاد است.

نگاه مردم هند به ایرانیان و فرهنگ ایرانی چگونه است؟

ارتباطات فرهنگی و تمدنی که ما از گذشته داشتیم، نسبت به ایران، فرهنگ و تمدن ایران علاقه مندی وجود دارد. به

عبدالرضا هلالی در گفتگو با مهر:

معرفی عاشورا به مردم دنیا نیازی به سانسور ندارد

حامد رضایی

عرض ارادت ادیان و مذاهب مختلف به ساحت اباعبدالله الحسین و اقامه عزای آن حضرت در میان آنها نشان دهنده این است که پیام سیدالشهدا (ع) با فطرت انسانی تمام بشر درگیر بوده و هر آزاده ای از هر کیش و مذهبی به این مرام و منش احترام می گذارد. اگرچه تاکنون و در سال های اخیر به خصوص با پیاده روی میلیون ها اربعین توجه جهانیان قلب پندیده جهان تشیع بیشتر شده است اما برای اشاعه هر چه بیشتر فرهنگ حسینی در سراسر جهان و جهانی کردن آن به نظر می رسد باید تلاش های وسیع تری صورت گیرد. برای این منظور با عبدالرضا هلالی به گفتگو نشستیم. متن زیر مشروح مصاحبه مهر با این مداح اهل بیت عصمت و طهارت (ع) است:

|| مشاهده می کنیم که محبت اباعبدالله (ع) منحصر به شیعیان نیست و بعضا مسیحیان و یا اهل سنت هم به عزاداری و تکریم ایشان می پردازند. به نظر شما برای گسترش محبت امام حسین (ع) نزد غیر شیعیان و جهانی کردن فرهنگ حسینی چه کارهایی می توانیم انجام دهیم؟

در مسأله عاشورا جذابیت های مختلفی برای تمامی مردم آزاده جهان وجود دارد. هر کس با هر مذهب و آیینی مقتل حضرت سیدالشهدا (ع) را بخواند، تحت تأثیر قرار می گیرد. خدا در روز عاشورا حجت را بر تمام اهل دنیا تمام کرد. نه فقط برای مردم آن روز، بلکه برای مردم تمام عصرها به نظرم هیچ آدمی در دنیا نیست که بشنود فرزند پیغمبر یک امت، ولو اینکه با آنها در جنگ باشد، در حین جنگ، لباس جنگی را در آورده و عبا و عمامه پیغمبر آن امت را به تن می کند، کودک شیرخواره اش را بر دست می گیرد و به سمت لشکر دشمن می رود و تحت تأثیر قرار نگیرد. حتی نفروند به من آب دهید تا به شیرخواره ام بدهم.

بلکه می فرمایند شما او را بگیرید و آبش دهید. یعنی برای جنگ نیامدن، با لباس پیغمبر آمدن، ولی نه تنها احترام او و لباس پیغمبرشان را نگه نمی دارند، بلکه کودک شیرخوارش را به شهادت می رسانند.

هر کس در دنیا این واقعه را بشنود، تحت تأثیر قرار می گیرد و ناخودآگاه از دشمنان امام حسین (ع) بدش می آید. متوجه می شود که یک ظلمی واقع شده و به صورت فطری، از این ظلم دوری خواهد جست.

بعضی فکر می کنند شاید برخی مباحث عاشورا مختص خواص شیعه است، اما به نظرم عاشورا را اگر همان طور که هست نقل کنیم و معرفی کنیم، بسیاری از مردم دنیا به امام حسین (ع) علاقه مند خواهند شد.

در عاشورا مفاهیمی وجود دارد که در هیچ جای دیگر پیدا نمی کنید. به نظرم خدا در روز عاشورا حجت را بر تمام اهل دنیا تمام کرد. نه فقط برای مردم آن روز، بلکه برای مردم تمام عصرها. آن طور که در کتب روایی آمده و بزرگان و علمای ما نقل می کنند، امام حسین (ع) در روز عاشورا فرمودند: «ان لم یکن لکم دین و لاتخافون المعاد فکونوا احراراً فی دنیاکم» اگر دین ندارید و از آخرت نمی ترسید آزاده باشید.

مفاهیمی از این قسم را باید به مردم دنیا معرفی کنیم. لازم

هم نیست عاشورا را سانسور کنیم. عاشورا را همان طور که بوده و در کتب اصیل شیعه نقل شده، برای مردم دنیا نقل کنیم. بعضی فکر می کنند شاید برخی مباحث عاشورا مختص خواص شیعه است، اما به نظرم عاشورا را اگر همان طور که هست نقل کنیم و معرفی کنیم، بسیاری از مردم دنیا به امام حسین (ع) علاقه مند خواهند شد.

|| به نظر شما هیئت های عزاداری چه ظرفیتی برای تشکیل هسته های جهانی مقاومت مستضعفین در برابر مستکبرین (که حضرت امام در پیام قطعه نامه به آن اشاره کردند) دارند و آیا ما توانسته ایم از ظرفیت قیام امام حسین (ع) در یکپارچه و متحد کردن تمام مستضعفان و عدالت خواهان جهان در برابر مستکبرین استفاده کنیم؟

امام خمینی (ره) در دعوت به مبارزه علیه استکبار و طاغوت، نفروند فقط شیعیان ببینند، یا فقط حزب الهی ها ببینند، یا حتی نگفتند فقط مسلمانان ببینند، بلکه همه آزادی خواهان و مستضعفان دنیا را دعوت به قیام کردند. این نگاه از سیره ائمه معصومین (ع) نشأت می گیرد. در کربلا حضرت وهب نصرانی مذهب هم به یاری حضرت سیدالشهدا (ع) می آید. یا نقل می کنند حضرت زهیر بن قین که عثمانی مذهب بود (بنابر آنچه که نقل می کنند) به یاری حضرت سیدالشهدا (ع) آمد. یا حتی در طول تاریخ بسیاری از آزادی خواهان جهان، امام حسین (ع) را مدح کرده اند، مثل گاندی رهبر مبارزه علیه استعمار انگلیس در هند. جبهه مبارزه علیه استکبار فقط مختص شیعیان نیست، خیلی ها به دلیل ناآگاهی گرایش های مذهبی مختلفی دارند اما همه مردم دنیا که ظالم نیستند، همه مردم دنیا عمده و مرتزقه آمریکا و انگلیس نیستند. اتفاقاً بسیاری از مردم دنیا مورد ظلم واقع شده اند و همین الان زیر بار استعمار و ظلم استکبار غرب و شرق هستند. معرفی واقعه عاشورا به مردم دنیا، به آنها جرأت قیام علیه ظلم و ظالم را می دهد.

|| حضرت آقا بارها بر لزوم وحدت اسلامی تاکید کرده اند. به نظر شما هیئت ها چه نقشی می توانند در این زمینه به عهده بگیرند؟ مشخصاً مجالس اباعبدالله (ع) چه ظرفیتی در پیشبرد این دغدغه حضرت آقا می تواند داشته باشد؟

بسیاری از انحرافات که صورت می گیرد، رنگ و بوی مذهبی دارد. اگر آن انحراف، ظاهر مذهبی نداشته باشد که بچه های هیأتی خیلی زود آن را پس می زنند، پس از طریق مذهب سراغ جوانان می آیند. بهترین راه برای مقابله با هرگونه انحراف در بین جوانان، منبرها و هیئت هاست. جوانان در هیئت ها بهتر حرف گوش می کنند. شاید بعضی حوصله کتاب خوانی نداشته باشند، یا به دلیل مشغله اصلاً وقت چنین کاری نداشته باشند. اما هرطور که شده سعی می کنند برای هیئت وقت بگذارند، این یک ظرفیت عظیم است.

هیئت ها و مداحان اهل بیت (ع) نوعاً گوش به فرمان حضرت آقا هستند، هر ساله در روز ولادت حضرت زهرا (س) خدمتشان می رسند و ایشان راهبردها و وظایف هیئت ها را گوشزد می کنند. فضای غالب هیئت ها در بحث وحدت مسلمانان، نسبت به سال های گذشته تغییرات زیادی



داشته و به سمت گفتمان حضرت آقا حرکت کرده اند. تقریباً توهین به مقدسات اهل سنت در هیئت ها وجود ندارد، لاقلاً بین هیئت های بزرگ و پرجمعیت کشور این گونه است.

|| وقتی کلمه شیعه در اینترنت سرچ می شود اولین صفحاتی که باز می شود تصاویر خون آلود قمه زنی است و جریان استکبار می خواهد شیعه را با قمه زدن در دنیا معرفی کند. متأسفانه تشیع انگلیسی هم به این امر دامن می زند. در این زمینه شاهد موضع گیری برخی از بزرگان و مراجع بودیم علی الخصوص حضرت آقا. به نظر شما چطور می شود با این افراط گری ها مقابله کرد که باعث دودستگی در هیئات ها هم نشود؟

همه هیئتی ها و مداحان گوش به فرمان علما و مراجع و رهبری هستند. جوان که حرف مرجعش را گوش نکند، هرچقدر هم عزاداری کند و به سر و سینه بزند، فکر نمی کنم آن طور که باید از او دستگیری شود. حالا ممکن است عده ای تازه با این فضا آشنا شده باشند، یا بر اثر غرور و شور جوانی، خودشان اجتهاد کنند و با فکر خودشان یک کارهایی انجام دهند. اینها از روی ناآگاهی است. به نظرم نباید با اینها برخورد سلبی کرد. امروز از این هیئت بنذایمشان بیرون، فردا ده ها محفل و هیئت با گرایش های مختلف برایش آغوش باز کرده است.

وظیفه روحانیون و منبری های محترم و مداحان آگاهی بخشی به این جوانان است. ابتدا سیره اهل بیت (ع) را به طور کامل معرفی کنند، بعد قضاوت را به خودشان بسپارند، خودشان خواهند دید امروز کدام راه به راه اهل بیت (ع) نزدیک تر است. بسیاری از اقداماتی که انجام می شود از روی ناآگاهی است. یک روایتی هم در تأیید کارشان پیدا می کنند، فکر می کنند حتماً کارشان درست است. اصلاً به این فکر نمی کنند علما و بزرگان ما همه این روایات را دیده و بررسی کرده اند. این جوانان ساده دل اقداماتشان از روی ناآگاهی است. نمی شود یک بخشی از روایات را دید، و بخش دیگر را ندید.

زندگی امام حسین (ع) فقط در روز عاشورا خلاصه نمی شود. همه جنبه های زندگی امام حسین (ع) را باید دید. خطبه های امام حسین (ع) قبل از عاشورا را هم باید خواند و در آن تأمل کرد. چه شد که عاشورا به وجود آمد. نقطه اختلاف امام حسین (ع) و یزید کجا بوده؟ این مسائل را روحانیون محترم باید به جوانان توضیح دهند و بهترین شیوه و بهترین مکانی که میشود به جوانان این نکات را گوشزد کرد، هیئت هاست.

گفتگو با معاون بین الملل حوزه علمیه

مصر در جهان اسلام نقش مدیریت علمی دارد / جریان شناسی فکری کشور مصر



مصر را مهم‌ترین کشور عرب و حتی جهان اسلام دانسته اند. کشوری به شدت تاثیر گذار که تاثیر اتفاقات آن در سایر کشورهای اسلامی نیز قابل رویت است. اهمیت فضای فکری مصر لزوم شناخت کامل جریانات مختلف این کشور را ضروری می‌کند. این بود که سراغ حجت الاسلام محمد حسن زمانی رفتیم تا از اطلاعات میدانی ایشان از فضای فکری مصر استفاده کنیم. حجت الاسلام زمانی سه سال ریاست دفتر حافظ منافع ایران در مصر را به عهده داشته و هم اکنون معاون بین الملل حوزه علمیه قم است.

بخش اول این گفتگو در ادامه از نظر می‌گذرد:

|| به نظر شما چرا مصر مهم است و ما باید برای شناخت جریانات آن وقت بگذاریم؟

کشور مصر در ابعادی کشور بی بدیل و عناصر منحصر به فردی است. این امتیازات باعث می‌شود که مصر مهم شود و ارزش سرمایه گذاری در آن افزایش یابد. به بعضی از این عناصر اشاره می‌کنم.

۱- مصر دارای تمدن کهنی است. ایران ما تمدنی که آثار روشنی از آن دارد به ۲۵۰۰ سال قبل برمی‌گردد. ولی مصر آثار روشن تمدنی اش به ۴۰۰۰ سال قبل بازمی‌گردد. اهرام مصر برای ۴۰۰۰ سال قبل است. غیر از اهرام نیز آثار تمدنی دیگری دارند که به نظر من از اهرام مهم‌ترند که در جنوب مصر وجود دارد.

مصر دارای تمدن کهنی است. ایران ما تمدنی که آثار روشنی از آن دارد به ۲۵۰۰ سال قبل برمی‌گردد. ولی مصر آثار روشن تمدنی اش به ۴۰۰۰ سال قبل بازمی‌گردد. اهرام مصر برای ۴۰۰۰ سال قبل است. غیر از اهرام نیز آثار تمدنی دیگری دارند که به نظر من از اهرام مهم‌ترند که در جنوب مصر وجود دارد.

در این منطقه یک «مسئله» دیدم. مسئله یعنی ستون یادبود. ستونی سنگی بود که ارتفاع آن به اندازه یک برج ۱۰-۱۵ طبقه است. در حالی که فقط یک قطعه سنگ است! روی این قطعه سنگ با خط هروگلیفی تاریخ تمدن آن دوران مصر حجاری شده است و این خط همچنان با شفافیت محفوظ است.

وقتی این قطعه سنگ را دیدم چند مسئله برایم پیش آمد. اول اینکه هر کوهی نمی‌تواند چنین سنگ یکنواختی داشته باشد. تقریباً همه کوه‌ها رگه دارند. شناسایی کوهی که رگه نداشته باشد نیاز به یک دانش قوی زمین شناسی دارد. و مصری‌ها این دانش را ۴۰۰۰ سال قبل داشتند. دوم اینکه تراشیدن چنین سنگی طبعاً خیلی سخت است. قطعاً تعداد بسیاری از آنها شکسته شده تا یکی سالم بماند. سوم اینکه حمل این سنگ به چه وسیله‌ای بوده؟ در حالی که در آن مناطق کوهی وجود ندارد. از کدام سرزمین و با چه وسیله‌ای آمده؟ چهارم اینکه چنین سنگ بزرگی را چگونه به قامت راست و عمود درآورده‌اند؟ آیا آنها جرقه‌تولید داشتند؟ پنجم اینکه محاسبات ریاضی آنها چقدر دقیق بوده که ۴۰۰۰ سال از کاشته شدن آن در زمین می‌گذرد و این همه عوامل طبیعی مثل سیل و زلزله و طوفان نتوانسته ذره آن را تکان دهد؟

به نظر من این ستون از اهرام مهم‌تر است. پس ویژگی اول مصر قدمت تمدنی است.

ویژگی دوم مصر سابقه علمی آن است. هم در گذشته و هم در دوران متاخر نه معاصر. ویژگی سوم مربوط به الازهر مصر است که قوی‌ترین دانشگاه اسلامی جهان عرب است. الازهر تقریباً ۱۵ برابر دانشگاه تهران دانشجو دارد. الازهر بیش از نیم میلیون دانشجو دارد که اکثر آنها در رشته‌های مذهبی تحصیل می‌کنند.

ویژگی چهارم وجود تفکر اسلام انقلابی در مصر است. مصر

می‌شود. این مساله راه شناسایی مصر را تا حدودی برای ما تنگ می‌کند نه اینکه کاملاً آن را ببندد.

|| به نظر شما عمده ترین جریانات فکری مصر چه جریاناتی هستند؟

من در حضور سه ساله ام در مصر سعی کردم تقریباً با همه جریانات فکری مصر مستقیماً و از نزدیک آشنا شوم و با آنها نشست و برخاست داشته باشم.

جریانات کلی مصر اینها هستند: ۱. تشیع دوازده امامی ۲. تشیع فاطمی که اسماعیلی و از بازماندگان خلافت فاطمی هستند. ۳. اهل سنت تقریبی و پرچمدار وحدت. ۴. ۶۴ طریقت تصوف موجود در مصر. ۵. اهل سنت خنثی و بی طرف. ۶. سلفیت وهابی. ۷. جریان سیاسی ضد انقلاب اسلامی ایران. ۸. جریان پان عربیسم متعصب ایران ستیز. ۱۰. جریان مسیحیان و قبطی های مصر. ۱۱. جریان غرب گرا. ۱۲. جریان لاییک و نفی ارزش های دینی. ۱۳. اخوان المسلمین. ۱۴. قرآنیون. هر کدام از اینها پرونده جداگانه ای دارند. هر کدام نقش خاص خود را در مصر و در جهان اسلام ایفا می‌کنند. جا دارد برای هر یک از این جریانات حداقل یک مقاله مفصل علمی نوشته شود. البته در لایبالی اینها نیز جریانات ریزتری نیز وجود دارد و بعضی از این جریانات قابل انشعاب به چند خرده جریان هست.

|| لطفاً توضیح مختصری درباره ویژگی های فکری هر یک از این جریانات بفرمایید.

جمعیت شیعیان دوازده امامی در مصر بسیار اندک و حدود ۵۰۰ هزار نفر است. بخشی از اینها آشکاراً تشیع خود را اعلام کرده اند و بعضی تشیع خود را پنهان کردند. اکثر اینها بعد از انقلاب اسلامی با تشیع آشنا شدند. یکی از رهبران شیعه مصر مستشار درمداخله الفیالی یکی از حقوق دانان برجسته و نماینده سابق مجلس مصر و نماینده سابق انتصابی رییس جمهور در مجلس سنا مصر است. وقتی که آیت الله خامنه ای رییس جمهور بودند ایشان پیک و سفیر مخصوص حسنی مبارک برای رساندن پیام مصر به ایران بود. البته در آن زمان شیعه نبود.

گروه دوم شیعیان اسماعیلی هستند. حدود ۶-۷ میلیون

از مراکز تولید اندیشه اسلامی در دنیای اسلام است. گرچه در ایران ما هم اندیشه انقلابی سابقه دیرینه دارد. ولی کتاب هایی که در سده اخیر در تقویت اندیشه اسلام انقلابی در ایران موثر بودند کتب سید قطب و محمد قطب و شخصیت های اسلامی مصر است.

ویژگی پنجم علاقه مردم مصر به امه «ع» است. گرچه اهل سنت اند و در مصر شیعه خیلی کم است ولی علاقه شدیدی به اهل بیت «ع» دارند. کعبه دل‌های اهل سنت مصر سه زیارتگاه در قاهره است: مقام راس الحسین «ع»، حرم سیده زینب و حرم سیده نفیسه که معتقدند این دو بزرگوار از بانوان خاندان پیامبر «ص» هستند. مردم مانند پروانه گرداگرد این سه ضریح می‌گردند. بزرگترین نماز جمعه اهل سنت مصر نماز جمعه‌ای است که در مقام راس الحسین «ع» خوانده می‌شود و این نشانه شدت علاقه مردم مصر به اهل بیت «ع» است. به اهل بیت «ع» متوسل می‌شوند. نذر می‌کنند و حاجت می‌گیرند. بر سر در راس الحسین «ع» این حدیث نبوی را حک کردند: «الاجابه تحت قبتہ و الشفاعة فی تربة والائمة من ولده» یعنی اگر کسی می‌خواهد خداوند دعایش را اجابت کند زیر قبه حرم امام حسین «ع» برود. اگر کسی شفا می‌خواهد از تربیت امام حسین «ع» استفاده کند و اگر کسی می‌خواهد امامان الهی را بشناسد به فرزندان ایشان مراجعه کند.

این ویژگی ها مصر را منحصر به فرد می‌کند. امروز مصر در تمام جهان اسلام نقش مدیریت علمی را دارد. مصر قلب تپنده‌ای است که اندیشه دینی را به جهان عرب و جهان اسلام تزریق می‌کند. تمامی کشورهای اسلامی از فارغ التحصیلان مصر به نحوی بهره می‌برند حتی عربستانی که رقیب مصر است و اندیشه غیرمصری یعنی وهابیت را به جهان اهل سنت تزریق می‌کند باز در رشته های علمی سر سفره اساتید مصر می‌نشینند و آنها را به دانشگاه هایش دعوت می‌کند.

پس جا دارد که فرهیختگان و اندیشمندان دانشگاهی و حوزوی ایرانی با جریانات فکری مصر آشنایی دقیقی پیدا کنند. متأسفانه به دلیل قطع رابطه که از ابتدای انقلاب صورت گرفته امکان حضور فرهیختگان ما در مصر نیست. همچنانکه به فرهیختگان مصری هم کمتر اجازه حضور در ایران داده

دارند. رفتار ظاهری آنها هم شبیه سلفی هاست. این ها را وهابی نمی دانیم. اینها سلفی های متأثر از وهابیت هستند. این جریان ضدشيعی است و ضدانقلاب اسلامی ایران است.

|| وزن این جریان در درون اخوان قحدر است؟

هر کدام از این سه جریان شاید یک سوم اخوان مصر را به خود اختصاص دهند. جریان دوم غربگرایان هستند. اینها عکس گروه اول فکر می کنند. نگاه بسیار باز نسبت به تمدن غرب دارند. متأثر از فرهنگ غرب هستند. تعبد اینها کمتر است برخلاف گروه اول که تعبد شدید دارند ولی تعقل کمتری دارند. سازش و حتی تبعیت از غرب را خیلی بد نمی دانند. رابطه با آمریکا برای آنها شیرین است. حتی به تعامل با اسرائیل معتقدند. برخلاف ذهنیتی که جامعه داشت که مرسى از طیف اول است، او از طیف دوم است. او ارتباط بسیار قوی با آمریکا داشت و حتی قطع رابطه با اسرائیل را نپسندید و نه تنها سفارت اسرائیل در مصر و سفارت مصر در اسرائیل را تعطیل نکرد که حتی بالاتر از حسنی مبارک رفت. او نامه ای محرمانه به نخست وزیر اسرائیل نوشت و گفت سفیری برای شما می فرستم که امین شما و من است. حسنی مبارک هم این کار را نکرد. این عمق غرب زدگی است.

متأسفانه در دوران بیداری اسلامی زمام اخوان در دست این گروه بود. به این دلیل که این جریان نگاه خوبی به انقلاب اسلامی نداشتند. سر ناسازگاری با انقلاب اسلامی گذاشتند و هرچه ما به آنها اعلام کردیم که این مسیر شما خطاست و اصلاحاتی به آنها پیشنهاد کردیم، غرور و مبانی غلط غربگرایانه آنها اجازه نداد که نصیحت های ما را بپذیرند. هنوز هم که هنوز هست سر عقل نیامند.

|| این رویکرد اخوان به دلیل مبانی غربگرایانه آنها بود یا اینکه به لحاظ روشی معتقد به شیوه عمل گام به گام بودند؟

تفاوت روش ها ناشی از تفاوت مبانی است. مبانی متفاوت است که روش های متفاوت را تولید می کند. اخوان المسلمین مدعی استعمارستیزی باید در برابر استعمار زانو بزند و کاری بکنند که حسنی مبارک غربگرا انجام نداد. این به نظر من روش نیست و به مبانی برمی گردد. در سیاست گام به گام هدف انقلابی است منتها حرکت آرام است. در حالی که اخوان پسرقت داشت و از حسنی مبارک به سمت عقب می رفت.

|| طیف سوم اخوانی های مصر چه نگاه هایی دارند؟

طیف سوم طیف اسلام اصیل تمدنی و وحدتی است. آقای مهدی عاکف مرشد سابق اخوان دارای این تفکر بود. راجع به انقلاب ما نگاه خوبی داشت. وحدت شیعه و سنی جزو مواضع همیشگی او بود.

دو خاطره از آقای عاکف عرض کنم. در مصاحبه ای از ایشان پرسیده بودند که به نظر شما بهترین راهکار اسلامی شدن قوانین مصر چیست؟ ایشان گفت من پیشنهاد میکنم کمیته ای تشکیل شود مرکب از ۵-۶ عالم دینی که ناظر بر مصوبات پارلمان باشند. آنچه که با شرع موافق دیدند تایید کنند و آنچه مخالف دیدند رد کنند.

به گونه ای پیشنهاد را مطرح کرد که خبرنگار احساس کرد همان شورای نگهبان ایران است! پرسید چرا نمی گویند شورای نگهبان جمهوری اسلامی ایران؟!

مجله ای در مصر وجود داشت به نام «روزالپوسف» که پرتیراثرترین مجله مصر و متعلق به لایبیک ها بود. روزی دیدم روی مجله عکس یک عالم شیعه با عبا و عمامه در حالی که دارد به محبت مردم پاسخ می دهد زده شده است. چهره آقای محمدعاکف را با عبا و عمامه فوتوشاپ کرده بودند و بالای آن نوشته بودند حضرت آیت الله العظمی محمد مهدی عاکف! مقصودش این بود که عاکف از نظر اندیشه به شیعیان ایرانی نزدیک است.

مرسی محکوم کرد. خلفا هم که مورد احترام همه اهل سنت هستند نه فقط سلفی ها.

چند روز قبل از شهادت ایشان در حضور آقای مرسى بحثهای شدید شیعه ستیزانه مطرح شد و گفته شد که شیعیان را باید از مصر بیرون کرد و ایشان سکوت کرد. سکوت رییس جمهور در برابر این جریان تندرو نشانه تایید است. حال اینکه وظیفه ایشان حمایت از وحدت ملی مصر و وحدت امت اسلام بود. وظیفه قانونی ایشان این بود که بگوید هرچند ما تشیع را قبول نداریم ولی شیعیان شهروندان ما هستند و باید امنیت آنها حفظ شود.

علاوه بر اینکه در جریان کشتن شیخ شحاته نیروهای امنیتی می توانستند مانع شوند و نشدند. آقای مرسى در این قضیه مقصر است. میزان جرم او را نمی توانیم معین کنیم. این محکوم کردن ها نمی تواند او را تبرئه کند. در اجلاس تهران که سیاسی بود نباید مسائل مذهبی مطرح می شد. البته اگر این کار را یک عالم سنی انجام دهد طبیعی است و ما هم آن را منطقی می دانیم. اما یک رهبر سیاسی که هیچ جا رسم ندارد چنین کاری بکند، از خلفا تجلیل می کند یعنی تعمدی دارد برای رنجاندن میزبان شیعی خود. چون به این نیت انجام شد باعث رنجش شد و گرنه صرف تجلیل از خلفا توسط اهل سنت در کشور ما عادی است.

من که از نزدیک در مصر با جریان اخوان مرتبط بودم درباره آن باید به دو نکته اشاره کنم. اول اینکه اخوان المسلمین در طول حیات خود دوره های متفاوتی را گذرانده و همه این دوره ها یکسان نیست و نمی توان دآوری واحد درباره آن انجام داد. دوره حسن البنا دوره شفاف و روشنی بود. به این دلیل که اندیشه های او با اندیشه های انقلاب اسلامی نزدیکی بسیاری داشت. او یک اسلام اصیل بدون التقاط و بدعت را مطرح می کرد و همچنین اسلامی را مطرح می کرد که پاسخگوی نیازهای نوپدید جوامع و آفریننده تمدن بود. به این وسیله از سلفی ها و متعصبین فاصله می گرفت. او به وحدت شیعه و سنی نیز علاقمند بود و عضو دارالتقریب بود. عامل اصلی تحول جامعه را هم تربیت انسان ها می دانست. ممکن است تفاوت هایی میان اندیشه های ما و حسن البنا وجود داشته باشد ولی اشتراکات خیلی بیشتر از اختلافات است.

در دوره های بعدی با آمدن مرشدهای مختلف و تغییر اوضاع اجتماعی، اخوان هم عوض می شد. گاه اخوان به یک جریان نظامی تبدیل می شد. گاه به یک حزب تربیتی محض تبدیل می شد که از تمام فعالیت های فیزیکی امتناع می کرد. در دوره دیگر به جریان دراماتیک تبدیل می شود که صبغه اصلی فعالیتش ادبیات است. این دوره ها رنگ گرفته از شخصیت مرشد آن دوره اخوان است. پس اخوان در هر دوره رویکرد متفاوتی داشته است.

از طرف دیگر اخوان المسلمین مانند سایر احزاب نیست که همه اعضایش دارای یک اندیشه مشابه باشند. در دو ساحت شاهد تغییر رویکرد در درون اخوان هستیم. ساحت اول ساحت کشورهاست. اخوان سوریه اندیشه ای دارد که اخوان مصر ندارد. اخوان تونس اندیشه دیگری دارد و الی آخر. مشترکاتی بین اینها وجود دارد ولی اختلافات جدی نیز میان شعب اخوان در کشورهای مختلف وجود دارد. در واقع اخوان در هر کشوری از دیدگاه بزرگانی که در آن کشور طرفدار اخوان شدند رنگ گرفت.

ساحت دیگر تغییر این است که در درون اخوان مصر سه جریان فکری متفاوت پیدا شد که کاملاً از هم متمایزند. وجود سه جریان متضاد و متفاوت داخل اخوان مصر باعث می شود که رویکرد اخوان بسته به تعلق مرشد به هر یک از این جریانها مشخص شود.

جریان اول به سلفیت گرایش پیدا کرد. جریان دوم به اسلام غربگرا روی آورد و جریان سوم اسلام اصیل اعتدالی و تقریبی را در پیش گرفت.

طرفداران جریان اول بیشتر نگاه های متحجرانه به دین

شیعه فاطمی داریم. اینها شیعیان مستضعفی هستند که از زمان صلاح الدین ایوبی که شمشیر دوبله ای را برداشت و علیه صلیبیان و شیعیان شمشیر کشید، باقی مانده اند. عده ای از شیعیان در آن زمان به کشورهای آفریقایی و هند فرار کردند و عده ای به جنوب مصر فرار کردند. اینها مستضعف هستند. نه مسجدی دارند و نه عالمی و نه حوزه ای. تنها چیزی که از تشیع دارند این است که می گویند ما می دانیم از دوستان اهل بیت «ع» هستیم.

گروه سوم پرچمداران سنی وحدت اسلامی هستند. گرچه اندیشه وحدت از گذشته بوده ولی در زمان معاصر پرچمدار این جریان شیخ محمود سلطوت شیخ الازهر بوده است. او با پیشنهاد آیت الله بروجردی دارالتقریب را راه اندازی کرد که برکات زیادی داشت. کتاب های اعتدالی بسیاری از اهل سنت و شیعه در مصر و ایران به چاپ رسید. کتاب تفسیری مانند مجمع البیان شیعه، کتاب حدیثی مثل حدیث ثقلین و ... توسط الازهر به چاپ رسید. بعد از انقلاب اسلامی و قطع رابطه ایران و مصر دارالتقریب نیز بسته شد. این تفکر البته هنوز هم در میان بعضی بزرگان الازهر وجود دارد. شیخ کنونی الازهر آقای محمد الطیب دارای همین دیدگاه است. مفتیان مصر دکتر شوقی علام مفتی کنونی مصر، دکتر علی جمعه مفتی سابق مصر و دکتر نصر فرید واصل مفتی سابق مصر از شاگردان مکتب شیخ سلطوت هستند و به وحدت اسلامی معتقدند. عالمان بزرگ دیگری مثل دکتر احمد کریمه نیز دارای همین دیدگاه هستند.

جریان چهارم اخوان المسلمین است. اخوان المسلمین چند ویژگی دارد. اول اینکه بزرگترین حزب اسلامی جهان اسلام است. حزبی بزرگتر و مقتدرتر از اخوان المسلمین در جهان اسلام نداریم. هم نیمی از جمعیت مصر را طرفدار خود دارد و هم در چندین کشور دنیا شعبه های قوی دارد که هر کدام قدرت نقش آفرینی در حکومت را دارند. مثلاً در تونس قدرت را به دست گرفتند. در الجزایر قدرتی پیدا کردند. در ترکیه حکومت را به دست گرفتند. در سودان مدتی قدرت را به دست گرفتند. اخوان در کشورهایی هم که قدرت را در دست نگرفته بزرگترین رقیب حکومت محسوب می شود. در کشورهایی هم که ثقل جمعیتی ندارند طرفدارانی دارند مثل ایران.

ویژگی دوم اخوان این است که بر پایه اسلام سیاسی و انقلابی استوار شده است. شاید قبل از اخوان در اکثر کشورهای اسلامی این تفکر به شکل برجسته وجود نداشت. ویژگی سوم اینکه اخوان صادرکننده این تفکر به کشورهای دیگر دنیا شد. حتی ایران هم تا حدودی در ۴۰-۵۰ سال قبل متأثر از فرهنگ اسلام سیاسی اخوان بود. کتاب های متعدد مصری ها مثل حسن البنا و سیدقطب در ایران ترجمه شد. ترجمه این کتاب ها یک تفکر اسلام سیاسی را در ایران پدید آورد. گرچه تنها مبدا این تفکر در ایران اندیشمندان مصری نبودند بلکه اندیشمندان بزرگ قبلی ایرانی مانند سیدجمال الدین اسدآبادی، میرزای شیرازی، شهید مدرس و ... در آن نقش پررنگی داشتند. وقتی ایران شیعی از اخوان تأثیر گرفت، طبیعی است که کشورهای اهل سنت تأثیرپذیری بیشتری داشتند.

در ایران دیدگاه های متفاوتی نسبت به اخوان وجود دارد. بعضی با نگاه شیفتگی به اخوان نگاه می کنند. بعضی ها به شدت دشمن اخوان هستند بخاطر اینکه آن را سلفی و وهابی می دانند. گروه اول به دلیل انقلابی بودن اخوان آن را می ستایند و گروه دوم چون آنها را سلفی می دانند نفی شان می کنند. گروه دوم دو شاهد برای دیدگاه خود می آورند. یکی شهادت شیخ شحاته و دیگری سخنرانی مرسى در ایران که نام خلفا را در یک سخنرانی سیاسی که اصلاً مرسوم نیست به زبان آورد. این طبیعی است که علمای اهل سنت در خطبه ها از خلفا تمجید کنند ولی در یک سخنرانی سیاسی این رسم نیست. آقای مرسى تعمداً این کار را در کشور شیعی انجام داد.

|| از هیچ کدام از این دو سلفی بودن اخوان برداشت نمی شود. شهادت شحاته را که دولت

قاسم پورحسن در گفتگو با مهر:

نقد نیر و مندی بر اندیشه‌های فلسفی نداریم / جای نقد، انکار می‌کنیم



عقلی است که متأسفانه امروزه کمتر به چشم می‌خورد. حقیقت این است که به شکل دیگری در غرب سامان گرفته است، یعنی وقتی غرب اکنون می‌خواهد فلسفه‌پوزی کند دوباره با افلاطون و ارسطو شروع می‌کند. پوپر هم «در جامعه باز و دشمنانش» به افلاطون بر می‌گردد، البته برای مقاصد دیگری.

در سنت اسلامی دو نکته بسیار مهم درباره شرح و رده‌نویسی وجود دارد: نکته اول این است که شرح، ابزار نیرومندی برای استمرار حیات عقلی بود. این کاملاً و به نحو موفق انجام شد. یعنی ما در زمانی که در حوزه سنت اسلامی پیوندی مستمر عقلی میان فیلسوفان می‌بینیم که در دوره میانه در غرب، چنین چیزهایی مشاهده نمی‌کنیم که این امر نکته مهمی است. معتمد حتی بعد از خواجه نصیر تا مکتب اصفهان این امر سبب استمرار حیات عقلی بود.

نکته دوم این بود که فیلسوفان از رده‌نویسی ابایی نداشتند. رده‌نویسی به معنی تفکر آزاد بود و جامعه رده‌نویسی را اجازه می‌داد. وقتی که ابوحاتم رازی چه در مجلس مناظره و چه بعد از «اعلام‌النبوة» رده‌بر زکریای رازی می‌نویسد به خاطر این است که جامعه به او اجازه می‌دهد. جامعه اجازه می‌دهد که زکریای رازی هم دیدگاه خود را مطرح کند و در مقابل ابوحاتم که حاکم است و حکومت را به دست دارد و داعی بزرگ اسماعیلیه است و در مقابل زکریای رازی با اینکه چنین قدرتی ندارد، اما اجازه می‌دهد که چنین کاری را انجام دهد.

رده‌های که این سینا بر ابوالحسن عامری می‌نویسد، رده‌های که غزالی بر فیلسوفان می‌نویسد، پاسخی که سهروردی و ابن رشد به عنوان پاسخ به غزالی مطرح می‌کنند در واقع به معنای این است که حیات فلسفی همواره پر طراوت است. بنابراین رده‌به معنای نقد بود، به مثابه این بود که اگر خلل و رنجوری در اندیشه‌های وجود دارد نشان داده شود. بهانه‌ای بود تا آن رنجوری را آشکار کند و در حقیقت بهانه‌ای برای گفت‌وگو با فیلسوفان بود که اتفاقاً معتمد حجم رده‌هایی که وجود داشتند نشان می‌دهد فلسفه رشد کرده است. وقتی نگاه می‌کنید خواجه نصیر با دو - سه نفر از متفکران اشعری مانند شهرستانی، فخر رازی جر و بحث علمی دارد. این نزاع‌های علمی باعث می‌شود که فلسفه باطراوت شود و رشد کند. خود آنها هم می‌گفتند کشتی گیری، نام آثار آنها هم «مصارع المصارع» «مصارع الفلاسفه» و... بود و مستحضر هستید که مصارعه یعنی کشتی گرفتن. یعنی رده‌نویسی همانند کشتی گیری

این نقد اعتراض نیست بلکه دعوت به حقیقت و فضیلت است.

بنابراین رسالت فلسفه و فیلسوفان این است که همواره انسانها را به سمت فضیلت‌مندی دعوت کنند، ولی چون جامعه فهم درستی از حقیقت و فضیلت ندارد تصور می‌کند که فیلسوفان و فلسفه برخلاف زندگی عادی آنهاست. مسأله دوم این است که فیلسوفان می‌دانند که جامعه به سختی می‌تواند به سمت فضیلت‌مندی حرکت کند، لذا چاره‌ای نیست که این دعوت را همواره به همراهی داشته باشد. بدین معنا که تصور می‌کنند چون فیلسوفان در دعوت پیشین ناکامیاب بودند لذا دوباره دعوت مجددی داشتند اما این درست نیست. به خاطر اینکه نمی‌توان با یک دعوت به حقیقت دست پیدا کرد. بنابراین رسالت فلسفه رسالت یکسانی است. مسأله سوم این است که جامعه نیازمند به فلسفه است. فلسفه پشتوانه فضیلت و حقیقت جامعه است، بدون داشتن فلسفه و فیلسوفان جامعه از طراوت و زندگی برخوردار نیست همچنان که جامعه بدون داشتن شریعت و پیامبران نمی‌تواند سیر به جانب خداوند داشته باشد.

«شرح نویسی» و «رده‌نویسی»
فیلسوفان بر آثار یکدیگر، یکی از جلوه‌های نقادی آنان بوده است.
آیا از این دو ابزار، در فضای ایرانی - اسلامی، به خوبی استفاده شده است؟ اگر پاسخ تان مثبت است تا چه حد؟

گاهی ما تصور می‌کنیم تعلیقه، شرح و رده‌به فعل و عمل «تابعی» در فلسفه بود. در سنت فلسفه اسلامی این کارها عین فلسفیدن، فلسفه‌پوزی و تأمل عقلی بود یعنی فیلسوفان بعدی بر دوش فیلسوفان پیشین بودند. این سنت پسندیده و درستی بود. تعلیقه‌نویسی، شرح‌نویسی و رده‌نویسی بیانگر استمرار و تداوم حیات

به این حقیقت فرا می‌خوانند. به همین خاطر عده‌ای تصور می‌کنند که فراخواندن و دعوت فیلسوفان به حقیقت و فضیلت، به معنای بانگ اعتراض است. این بانگ اعتراض نیست، بلکه دعوت است. به همین خاطر معتمد که نکته اساسی در رسالت فلسفه این است که جامعه را به سمت حقیقت دعوت کند.

از آنجایی که فیلسوفان هم به لحاظ شخص و هم به لحاظ جامعه، خواهان جامعه و فرد فاضله هستند و جامعه هم همواره گریزان از فاضله بودن هست، واقعیت این است که هیچ‌گاه وظیفه فیلسوف و فلسفه به انجام نمی‌رسد، لذا این گونه نیست که اگر جامعه به سخن فیلسوفان درباره دعوت به فضیلت و ارزش توجه نمی‌کند و آنها ناکامیاب هستند. وظیفه پیامبران این است که انسانها را به حقیقت فراخوانند ولی حقیقت این است که جامعه گریزان است به نحوی که خداوند می‌فرماید: ای پیامبر وظیفه شما دعوت است، تصور نکن که اگر مردم نمی‌گروند تو مسلط بر آنها هستی و باید بالاجبار آنها را به دین بکشانی» («لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُضْطَرٍ» (غاشیه/۲۲) «أَنْزَلْنَاهُمْ وَأَنْزَلْنَا لَهُمْ كَارِهُونَ» (هود/۲۸)، لذا فلسفه بعثت انبیا یعنی همواره دعوت کردن به سمت خداوند و حقیقت.

حقیقت این است که فیلسوفان هم نقشی به نام همواره دعوت کردن به سمت فضیلت دارند. مهم‌ترین وظیفه‌ای که فیلسوف دارد فراخواندن به سمت عقل و فضیلت است. بنابراین هیچ‌گاه این دعوت نباید فراموش شود. با بانگ‌های فیلسوفان هست که گهگاهی جامعه بیدار می‌شود و این بیداری سبب می‌شود که توجه به اهمیت و جایگاه حقیقت و فضیلت پیدا کنند. پس معتمد باید به سه مسأله مهم درباره رسالت فلسفه و فیلسوفان توجه کنیم: مسأله اول این است که فیلسوفان معترض نیستند وقتی فیلسوفان زبان به نقد می‌گشایند

نقد یا نقادی مترادف با واژه انگلیسی «Critic» است، تفکر نقاد یا سنجش‌گر به این معناست که هر گاه ما با مطلب یا موضوع فکری مواجهیم، بگوئیم تمام ابعاد آن را بررسی کنیم و عجولانه آنرا نپذیریم یا آنرا رد نکنیم. دکتر غلامحسین ابراهیمی‌دینانی معتقد است فلسفه اساساً با نقد آغاز می‌شود. فلسفه یعنی نقد. در واقع باید بگوئیم که فلسفه غیرنقدانه وجود ندارد. فلسفه در عین حال که کارش نقد است، خودش هم نقد است. فلسفه به موشکافانه‌ترین شکل ممکن به بنیادی‌ترین مسائل هستی می‌نگرد و اساسی‌ترین مسائل هستی و انسان را طرح می‌کند.

فلسفه نه تنها به نقد مهم‌ترین مسائل می‌پردازد و آن‌ها را نقد می‌کند، بلکه نقد هم می‌پذیرد. بنابراین وقتی می‌گوئیم فلسفه نقد است، یعنی به تمام موضوعات به‌طور همه جانبه و از همه زوایا می‌پردازد. فلسفه نه تنها حال، بلکه گذشته و حتی خود فکر را هم نقد می‌کند. پس با این اوصاف و این تعاریف مشخص شد، فلسفه‌ای که نقد نکند، اساساً فلسفه نیست و انگار بیشتر به تعبد، شعر و شوخی شبیه است تا فلسفه.

در گفت‌وگو با دکتر قاسم پورحسن، عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی، رابطه میان فلسفه و نقد بررسی شده است که از منظر شما می‌گذرد:

«فلسفه، در یک تعریف، یعنی پرسشگری و تن دادن به استلزامات عقل‌ورزی آزاد. از این جهت، فیلسوفان، همیشگی، منتقدان وضع موجود در حوزه اندیشه بوده اند. فیلسوفان در این نقادی جقدر موفق بوده‌اند؟ ناکامی‌های آنان معلول چه عواملی بوده است؟»

حقیقت این است که فیلسوفان، منتقد نیستند، بلکه فیلسوفان حقیقت‌جو هستند؛ فلسفه تلاش برای سیر به سمت حقیقت است، حتی ممکن است مسأله‌ای به نام دستیابی به حقیقت هم دشوار باشد. فیلسوفان از وضعی که در آن هستند ناراضی نیستند، این تلقی نادرستی است که تصور کنیم همواره در هر شرایطی فیلسوفان خواهان تغییر بنیادین هستند. فیلسوفان جامعه را دعوت می‌کنند که به سمت عقلانیت، حقیقت و فضیلت حرکت کنند و از آنجایی که حقیقت، فضیلت و ارزش‌ها هیچ‌گاه تمام نمی‌شوند و مسأله کمال مسأله تشکیکی است، لذا همواره این دعوت ادامه دارد.

با توجه به اینکه همواره جامعه بشری تلاش می‌کند که مسأله حقیقت و فضیلت را نادیده بگیرد، فیلسوفان آنها را

بود. گفت‌وگو بوده، نوعی دیالوگ میان متفکران بوده که در حریم عقلی به آنها اجازه داده می‌شد دست به چنین گفت‌وگویی بزنند، لذا مسأله ردیه به هیچ وجه مسأله انکار تفکر نبوده است، بلکه به نقد کشیدن بود. دوباره پاسخ دادن به موضوعی بوده است و لذا تا زمان خواجه نصیر دقیقا حجم پاسخ‌ها و ردیه‌ها سبب شده بود که در مکتب شیراز میان مدرسه جلالی و مدرسه دشتکی‌ها این گفت‌وگوها به شکل ردیه‌نویسی رواج یابد، مثلا وقتی که جلال‌الدین دوانی رساله توحید می‌نویسد دشتکی‌ها به آن پاسخ می‌دهند وقتی او در مورد وجود ذهنی نظریه‌ای را مطرح می‌کند آنها نقدش می‌کنند این عوامل سبب طراوت تفکر فلسفی در حوزه اسلامی شده بود.

|| سؤال ما هم همین بود که آیا از این دو ابزار، در فضای ایرانی - اسلامی، به خوبی استفاده شده است؟ اگر پاسخ‌تان مثبت است تا چه حد مؤثر بوده است؟

عنوان کردم ایران که بیرق‌دار حیات عقلی تمدن اسلامی بود بیش از هر سرزمینی در دوره اسلامی به چنین برخوردها و نزاع‌های علمی و نقدهای فلسفی اجازه داد. ایران حتی در دوره آل بویه که حکومت خالص شیعی هست به مخالفانش اجازه می‌داد که سخن بگویند. اجازه می‌داد که دیگران که منتقد هستند و انتقادشان کوبنده و بسیار جدی هم بود از این فضا استفاده کنند و حرف بزنند. معتمد که پویایی حیات عقلی در تمدن اسلامی که بعدها بسیار دوره میانه اروپا یعنی بعد از «آلبرتوس»، «اکهارت» و «آکویناس» تحت تأثیر آن هستند ناشی از همین مسأله بود. سخنان این است که اتفاقا متفکران ما از این موضوع استفاده کردند و این استفاده سبب شده بود که حیات نیرومند و فربه‌ای از تفکر عقلی را بتوانند سامان دهند.

|| در طرف دیگر این گونه نقادی، نقدهایی هم به شکل تکفیر، طعن، استفاده از قدرت حاکم برای سرکوب قوای مخالف و ... در میان متکلمان و فیلسوفان وجود داشته که نمی‌توان منکر آنها شد. آفات این شیوه نقادی در میان متکلمان و فیلسوفان چه بوده است و این آفات معلول چه عواملی بوده است؟

این مسأله ابتدا با تفتیش عقاید در دستگاه عباسیان، در بغداد توسط کسانی که موافق دیدگاه معتزله نبودند، آغاز شد که خود بدعتی بود و اصلا این مسأله سبب شد که معتزله برافتادند. یعنی در دوره فاصله میان مأمون تا متوکل از سال ۲۱۸ تا ۲۴۰، وقتی که معتزله تفتیش عقاید راه انداختند و می‌پرسیدند که آیا شما موافق قدم هستید یا حدوث و بلاجبار تلاش کرده بودند که مردم را موافق آرایشان کنند،

این اقدامات خود سبب سقوط این تفکر شده است و یکی از علت‌های زوال معتزله همین مسأله بود. اشاعره از این پند نگرفتند دوباره به‌ویژه در دوره سلجوقیان اشاعره که قدرت برتر و حاکمه را داشتند، در پرتو خلافت المستحضر بالله و ملک‌شاه و آلپ ارسلان و سلطان سنجر، متفکران اشعری مانند غزالی، فخررازی برای سرکوب کردن تفکرات عقلی دوباره از قدرت بهره گرفتند. باز وقتی نگاه می‌کنیم ببینیم نتیجه نداده است و همین مسأله سبب شده بود که بهره‌مند شدن از قدرت سیاسی برای پیش بردن فکری و مقابله با یک تفکر سبب امحاء و زوال آن فکر می‌شود. داستان معتزله و اشاعره داستان عبرت‌انگیزی است، همین مسأله سبب شد که خواجه نصیر پند بگیرد. خواجه نصیر از قدرتی که دارد استفاده سوء نمی‌کند. به هیچ وجه خواجه نصیر از دوره مغولان و ایلخانان از اینکه بخواهد فکر خودش را پیش ببرد بهره نبرد. خواجه نصیر در کمال متانت، ادب و شخصیت با مخالفانش مواجه می‌شود و در بسیاری از موارد می‌گوید فخر رازی اندیشمند بزرگی است با اینکه مخالف اوست، در بسیاری از موارد می‌گوید که شهرستانی نکته مهمی را مطرح کرده است. این گونه اظهارنظرها از سوی فیلسوف منتقد مسأله بسیار مهمی است.

هر متفکری که بخواهد از قدرت سیاسی بهره ببرد سرنوشت آن تفکر، محتوم به زوال خواهد بود و اینها در تاریخ سابقه دارد. معتمد در حیات اسلامی در تاریخ مربوط به متکلمان عبرت‌های بزرگی است، البته همین مسأله در دوره‌های بعدتر تا اندازه‌ای در مکتب اصفهان اتفاق افتاد که البته بسیار کم است. منظورم از این «کم» به خاطر مقابله‌ای است که با ملاصدرا صورت گرفته است. یا در دوره‌ای که درباره اندلس سخن می‌گوئیم حکومت موحدان همین کار را کردند، یعنی تلاش کرده بودند که از طریق قدرت با حیات عقلی مقابله کنند. یعنی تلاش کرده بودند اندیشه ابن رشد را سرکوب کنند، ولی این گونه نشد. پس بنابراین نکته مهم این است که تمدن اسلامی به اندازه کافی از اینکه به تفکر اجازه دهد تا رشد کند عبرت آموخته است. در این بحث در مورد تفکر سخن می‌گویم نه لزوما هر اندیشه‌ای. تفکری که باعث بالندگی جامعه می‌شود. حکومت بخواهد هر مقابله‌ای با تفکر صحیح و اندیشه صحیح کند، مطمئنا برنده‌اش تفکر و اندیشه صحیح خواهد بود و حکومت باید مراقب باشد تا از پنجاه عبرت بگیرد و وقایع نامناسبی که در تمدن اسلامی اتفاق افتاده تکرار نشود.

|| یکی از مشهورترین نمودهای نقادی فیلسوفان، ماجرای ابوحامد غزالی و «تهافت‌الفلاسفه» اوست. آیا با این عقیده موافقتی که شیوه ورود غزالی به نقد فیلسوفان، باب

نقد را برای قرن‌ها بست و به نوعی، اندیشه آزاد فلسفی را به محاق برد؟

در باب تهافت دو دیدگاه وجود دارد: یکی اینکه کتاب تهافت، کتابی است برای تهیه سیمان ایدئولوژیکی سلجوقیان. همچنانکه می‌دانیم این کتاب در بغداد نوشته شد، یعنی در دوره‌ای است که غزالی در پناه حکومت سلجوقی و خلافت عباسی با معادستی که خواجه نظام برای او فراهم کرد صاحب قدرت هست، بسیاری معتقدند که عمده آثار غزالی تا قبل از سال ۴۸۹ که بغداد را ترک می‌کند در حمایت، پشتیبانی و برای تهیه سیمان ایدئولوژیکی حکومت نوشته شده است. اگر این گونه باشد باید بپذیریم طبق این دیدگاه که غزالی نقدهای به فیلسوفان را نه از برای دغدغه فکر بلکه از باب دغدغه حکومت، البته خودش عنوان می‌کند که مدتها بود که در فکر نوشتن کتابی بودم تا اینکه از جانب ساحت مقدس نبویه المستحضر بالله به این خادم اشارت رفت که کتابی در این باب بنویسم که کتاب «فضائح الباطنیه و فضائل المستظهریه» را می‌نویسد.

در مورد غزالی با پیچیدگی‌هایی مواجه هستیم، فکر نکنید که نقد غزالی فقط تهافت است، کتاب «فضائح الباطنیه و فضائل المستظهریه» که نقد دیدگاه امامیه، باطنی‌گری و اسماعیلیه است، بسیار زمخت‌تر و پریشان‌تر از تهافت‌الفلاسفه است. شخصا معتقد نیستم که تهافت‌الفلاسفه یک نقد فلسفی است، گرچه غزالی هوشمندی و بصیرت‌های قابل توجهی در این کتاب، در بیست مسأله دارد. اما همه اشکالات غزالی، اشکالات کلامی به فیلسوفان است. کسی که از منظر فلسفی به این کتاب نگاه کند، این کتاب را کتاب فلسفی تلقی نمی‌کند. این کتاب کاملا کلامی است. وقتی در باب «قدم» سخن می‌گوید، کاملا منظر کلامی غزالی چیره دارد. غزالی هیچ پرسش فلسفی از فیلسوفان درباره «قدم» نمی‌کند، در باب معاد جسمانی نیز همین طور، در باب سایر مباحث بیست گانه هم همین طور.

دیدگاه دوم و حقیقت این است که غزالی نقد را به درستی مطرح نکرد. پریشانی غزالی در این اثر کاملا عیان است. غزالی نگاهی فیلسوفانه به فلسفه نینداخت. بنده معتقدم فخر رازی نگاه فیلسوفانه‌تری نسبت به غزالی در شرح اشارات در نقد ابن سینا دارد. به همین خاطر است که خواجه نصیر با فخر رازی کنار می‌آید و به نقد فیلسوفانه فخر رازی می‌پردازد. پس سخن من این است که این حرف درست است که غزالی از منظر درستی وارد نقد فلسفی نشد، اما نقدهای غزالی آغاز نقدهایی است که در تمدن اسلامی به نحو ریشه‌داری شکل گرفته است. سهروردی «هیاکل النور» را می‌نویسد، این اثر پاسخی به غزالی است پیش از آنکه ابن رشد «تهافت‌التهافت» را بنویسد، البته فاصله این دو اثر ۱۰ سال است.

ابن رشد نقدی را می‌نویسد و در آن تلاش می‌کند تا بیان کند غزالی هم خودش را ضایع کرد و هم فلسفه را و هم دین را. غزالی فلسفه را به درستی فهمید و در تراز فهم ابن سینا نبود. او هیچ کدام از مباحث مهم ابن سینا را نفهمید، لذا نمی‌بایست دست به چنین نقدی بزند. بعد از او هم وقتی نگاه می‌کنیم ادامه کار سهروردی را در مکتب شیراز می‌بینیم، در خواجه نصیر می‌بینیم، ادامه کار ابن رشد را در حوزه اندلس می‌بینیم. اندلسی که با ابن عربی اوج جدی می‌گیرد.

بنابراین، این سخن درست نیست که نقدهای غزالی سبب انسداد نقد در تمدن اسلامی شد. نقدهای غزالی سبب انسداد نشد، اما تأسف ما این است که غزالی که از هوش بسیار بالایی برخوردار بود، نتوانست مواجه فلسفی با فیلسوفان داشته باشد، لذا تهافت‌الفلاسفه ردیه‌ای کلامی بر فلسفه است. به همین خاطر است که معتقدیم اگر فخر رازی زودتر از غزالی بود و نقدهای فخررازی را مبنا قرار می‌دادیم، سرنوشت ما در باب نقد که منظر فلسفی را غالب کنیم نه کلامی را، می‌توانست رنگ و بوی دیگری به خود بگیرد.

|| در روزگار ما نقد سنت فلسفی مسلمانان با چه چالش‌هایی همراه است؟ میراث مکتب موسوم به «تفکیک» در این زمینه چقدر اصالت دارد و تا چه اندازه به پویایی تفکر فلسفی ما انجامیده است؟

باید دو مسأله را از هم جدا کنیم؛ اول اینکه متأسفانه ما در دوره جدید آنچه‌ان نقد نیرومندی بر اندیشه‌های فلسفی مان نداریم. ما غالبا به جای نقد انکار می‌کنیم که این انکار به‌ویژه در میان تفکیکی‌ها و کسانی که فهم درستی از فلسفه و حیات عقلی ندارند، نمود پیدا کرده است. حتی کسانی که در حوزه فلسفه هم هستند به سادگی همه دستاوردهای فیلسوفی را انکار می‌کنند و به خودشان اجازه می‌دهند که عنوان کنند که مثلا ملاصدرا هیچ دستاوردی نداشته است، هیچ کدام از ابداعات ملاصدرا به دیدگاه آنها دستاورد ملاصدرا نیست که به نظر من سبب انسداد نقد در حوزه فلسفه خواهد شد. این رویکرد کاملا نادرستی است که وجود دارد یعنی انکار در حقیقت نمی‌تواند هیچ خدمتی به حیات عقلی کند، بلکه کاملا به کج‌راهه می‌رود. تمام جریان‌هایی که مواجهه غیرفلسفی با فلسفه دارند، نه تنها هیچ نوع خدمتی به حیات عقلی نمی‌کنند بلکه معتمد همه اینها ناآگاهانه است، چون هیچ فهم درستی از فلسفه ندارند. اینها در واقع به مثابه این است که مانعی در برابر نقد درست شکل می‌دهند، اما برعکس غرب از وضعیت بسیار قوی و مطلوبی در این زمینه برخوردار است، جریان‌های نقد فلسفه‌های بزرگ از ابتدای دهه ۲۰ تاکنون آغاز شده بود و اکنون به سرانجام فوق‌العاده نیرومندی رسید. حجم

نخواهند داشت، بلکه کاملاً مخرب هستند. پس این دو کار، کار مهمی است یعنی باید ابتدا اشرف و احاطه پیدا کنیم و سپس بسنده نکنیم، یعنی اینکه به نحو نظام‌مندی نقد را شروع کنیم. در بسیاری از حوزه‌های فلسفه اسلامی جای نقد وجود دارد، اما لازم‌هاش این است که احاطه پیدا کنیم، تا زمانی که فارابی را به درستی نشناسیم نمی‌توانیم نظریات معرفت‌شناسی‌اش را نقد کنیم. این موضوع نشان دهنده این است که ابتدا باید به اندیشه‌های احاطه و اشرف پیدا کنیم.

نقد سه عنصر مهم دارد: عنصر اول این است که باید نظام‌مند باشد، نباید پریشان باشد. نقد نظام‌مند یعنی اینکه روش دارد، یعنی روش به ما اجازه نمی‌دهد که هر آنچه را که بخواهیم اعمال کنیم، روش به ما می‌گوید که در چارچوب عناصر اصلی نقد، دست به انجام آن بزنیم. عنصر دوم در نقد این است که سبب ابداع فکر جدیدی شود نه از بین بردن اندیشه‌های. عنصر سوم در نقد این است که به واسطه‌ی اندیشه‌های معدی شود، یعنی آن اندیشه نیرومندتر جلوه کند. آن اندیشه فریه‌تر به میدان بیاید. این سه عنصر عناصر مهمی هستند که در نقد وجود دارد و در مغرب زمین فیلسوفان به درستی به اینها دست پیدا کردند و لذا وقتی به غرب نگاه می‌کنیم متوجه می‌شویم که آنها با نقد بالاتر رفتند، ما نباید نردبان را کاملاً از بین ببریم.

به همه اضلاع فلسفه ملاصدرا تسلط پیدا کردند. ملاصدرا به تمامی اندیشه‌های سهروردی تسلط پیدا کرد. بهترین شرح و تعلیقه‌ای که بر «حکمة الاشراق» نوشته شده، شرح و تعلیقه ملاصدراست. سهروردی کاملاً این سینا را خوانده، ملاصدرا هم این سینا را خوانده، این سینا هم فارابی را خوانده، راه اول این است که ما بر اندیشه و فلسفه اسلامی تسلط کافی پیدا کنیم. نمی‌توانیم بدون اینکه بر اندیشه ملاصدرا، سهروردی و ابن سینا تسلط پیدا کنیم عنوان کنیم که می‌خواهیم اینها را نقد کنیم.

کار دوم این است که نباید بسنده کنیم. هر فیلسوفی خللی دارد و قابل بحث است و حوزه‌های زیادی برای نقد در فلسفه‌اش وجود دارد. پس ما دو کار مهم داریم: یک کار این است که به درستی بفهمیم؛ یعنی کاری که فیلسوفان مهم و مبدع انجام دادند. کار بعد این است که در چارچوب صحیح نقد به نقد بپردازیم، یعنی وقتی می‌خواهیم فلسفه‌ای را نقد کنیم باید به نظریه‌ی واسازی توجه کنیم. نظریه‌ی واسازی نمی‌گوید تخریب. نظریه‌ی واسازی می‌گوید در پرتو فهم درست اندیشه آنها را مورد توجه مجدد و بازبینی قرار دهیم.

بنابراین معتقد تفکرانی که بدون فهم فیلسوفان دست به انکار می‌زنند، نشان‌دهنده این است که آنها به هیچ وجه ثمره‌ای برای تفکر و اندیشه اسلامی

علامه طباطبایی در باب معرفت عنوان می‌کند که این دست‌آورد معرفت‌شناسی من است و یا در باب توحید عنوان می‌کند که «توحید اطلاق» دیدگاه خاص رساله‌ای است که می‌نویسم؛ این نکته مهمی است. ابوالحسن قزوینی وقتی عنوان می‌کند که دیدگاه ملاصدرا در باب معاد جسمانی می‌تواند بدون توجه به شریعت و آیات قرآن نظر خوبی باشد، اما با این توجه ما می‌توانیم ما آن را نقد کنیم، دست‌آورد بزرگی است.

به هر روی سخن این است که مدتی است که نقد را فراموش کردیم، اتفاقاً نسل جدید باید از همه منظر با حوصله و صبر، احاطه‌ای به اندیشه اسلامی و تفکر فلسفه اسلامی پیدا کند و بعد شروع به نقد کند. تأکید می‌کنم متأسفانه جنس نقدی که اکنون وجود دارد، اصلاً نقد نیست. جنس‌اش انکار است هم از سوی متفکرانی که در حوزه فلسفه مشغول هستند و هم کسانی که فهم درستی از فلسفه ندارند.

اگر در پی نقد میراث فلسفی خود باشیم، بهتر است از کدام در وارد شویم، به عبارت دیگر وجوه کار نشده فلسفه اسلامی در کدام موارد و مباحث است؟

نقد دو پایه مهم دارد: پایه اول این است که ناقد ابتدا باید چیرگی و تسلط پیدا کند. علامه طباطبایی و مرحوم آشتیانی

نقدهایی که به کانت، دکارت، افلاطون و ارسطو می‌شود، به هیچ وجه قابل مقایسه با نقدهایی که ما به فیلسوفان اسلامی داریم نیست.

نکته مهم این است که در دوره جدید به توصیف و گردآوری بیشتر بسنده کردیم، ما نیازمند این هستیم که نقد صحیح را شکل دهیم و از مغرب زمینان درباره روش نقد بهره ببریم. متأسفانه ما بسیار دل‌داه متفکرمان هستیم و جرأت نمی‌کنیم که اندیشه بزرگان خود را نقد کنیم، (مراد انکار نیست که به جرأت نیاز ندارند، بلکه نداشتن و عدم فهم است) وقتی نقد صورت نگیرد تولید فکر بسیار اندک صورت می‌گیرد، مدت‌هاست که نقد به این معنا را کنار گذاشتیم.

بنابراین نقادان توانمند در بین ما بسیار اندک بودند، معتقد مرحوم ابوالحسن جلو، ابوالحسن قزوینی، علامه طباطبایی و مرحوم آشتیانی چهار فیلسوفی هستند که در این باب یگانه هستند و در حوزه‌های مختلف نقد جوانمردانه و فیلسوفانه را آغاز کردند. وقتی بر همه اندیشه‌ها مسلط شدند سؤالات و نقدهایی را مطرح می‌کنند؟ مثلاً بر ملاصدرا نقد می‌کنند که چرا در «شواهد الربوبیه» وقتی بحث وجود را مطرح می‌کند، امتیاز را بیان می‌کند، این قابل نقد است که وجود با امتیاز نمی‌تواند سامان بگیرد، وجود باید با مسأله‌ای به نام تشخص سامان گیرد. یا وقتی که

حجت الاسلام بهرام دلیر در گفتگو با مهر:

هیچ آئینی به اندازه اسلام به کرامت انسانی توجه نکرده است

فقر، کرامتش زیر سؤال می‌رود. یا در عمل در بحث‌های جامعه‌شناسی و در عرصه‌های اجتماعی چقدر برای انسان بها قائل هستیم؟ بر درگاه خرقانی عارف بزرگ نوشته بود: هر کس آمد از آئین و مذهبش نپرسید و نانش بدهید. چون خدا جان داده و هیچ چیزی نپرسیده است. گره زدن بسیاری از امور به معاش انسانی، یکی از خطاهای ماست، لذا به گمانم در بحث‌های عملی، انسان بسیار با چالش مواجه هست، یعنی برخوردهای مناسب در رابطه با انسان در جامعه و حاکمیت دینی دیده نمی‌شود.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی با تأکید بر اینکه خبر اختلاسها و رشوه‌ها و ... نه تنها کرامت انسانی بلکه کرامت ملت را به چالش می‌کشد، گفت: به نظر من آنچه که باید در ارتباط با آن اهتمام بورزیم در حوزه عمل کرامت انسانی است و ارباب رجوع در تمام بخشها و اجزای حاکمیت دارای احترام خاصی داشته باشد، نه فقط نوشتاری و گفتاری، بلکه در عمل هم این گونه باشد. مثلاً کسی برای انجام کارهایش به دادگاه می‌رود آیا کرامت او حفظ می‌شود؟! اینها یک امر وجدانی است نه امر برهانی.

حجت الاسلام دلیر با اشاره به اینکه در حوزه نظریه پردازی کرامت انسانی در اوج جایگاه هستیم، تأکید کرد: هیچ مکتبی بشری و فلسفی و حتی ادیان آسمانی به اندازه اسلام درباره کرامت انسانی توجه نکرده است، اما آنچه که ما در مورد آن با مشکل و چالش جدی مواجه هستیم در حوزه عمل است.



فلاسفه و یا عرفای مسلمان و یا مفسران بزرگ قرآن کریم آمده است در این باره حرف زدن نیست، هیچ دین و مذهب و آئین، مکتب یا رویکردی به اندازه آئین ما برای انسان بها قائل نشده است چه بسا برخی از مکاتب انسان را ابزار می‌دیدند و یا عقششان را ابزاری پنداشتند و لذا عقل ابزاری غرب نشأت گرفته از عقل‌شناسی بشر مدرن است، مگر عقل می‌تواند ابزاری شود؟ در بحث‌های تئوریک همه این مواردی را که گفتم می‌توان یک به یک مستند به قرآن کریم و روایات کرد، اما مشکل ما در عمل است.

این محقق و نویسنده کشورمان تصریح کرد: در بخش تئوری‌ها و تفسیرهای قرآن و روایات و تفسیرهای فلسفی همه این موارد موجود است و در بحث‌های تئوری هم هیچ مشکلی وجود ندارد. در عمل هست که انسان به خاطر

حجت الاسلام بهرام دلیر مدرس خارج فقه و اصول و فلسفه و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در مورد کرامت انسانی در اندیشه عرفا و حکمای اسلامی گفت: چه عرفا، چه حکما و چه متکلمان مسلمان معمولاً دیدگاه‌هایی که نسبت به بحث‌های انسان‌شناسی و کرامت انسانی دارند برگرفته از قرآن کریم و منابع روایی ماست.

وی افزود: آنچه در گزاره‌های دینی ما آمده این است که انسان جایگاه خاصی دارد که پروردگار عالم در قرآن کریم در این باره «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» را یادآور می‌شود، یعنی بحث حضرت حق بحث کرامت انسانی را به رسمیت شناخته است. لذا در بحث‌های عرفانی، بعد از بحث‌های مربوط به اثبات توحید و اسماء حسنا حق یکی از مسائل مهمی که عرفا درباره آن حرف می‌زنند بحث انسان کامل است. مبحث کرامت انسانی در عرفان و اندیشه‌های فلسفی اندیشمندان مسلمان جایگاه ویژه‌ای دارد.

دلیر در ادامه سخنانش به اندیشه‌های ملاصدرا اشاره کرد و اظهار داشت: ملاصدرا در شواهد الربوبیه وقتی بحث انسان‌شناسی را مطرح می‌کند در پنج عرصه آن را دنبال می‌کند: انسانهای حسی، انسانهای خیالی، انسان‌های توهمی، انسانهای تقلبی و انسانهای که عاشق هستند.

وی با تأکید بر اینکه هیچ دینی به اندازه دین اسلام برای انسان بها قائل نشده است، تصریح کرد: هیچ اندیشمندی از اندیشمندان غربی مانند هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو، نیچه و ... که در رابطه با انسان حرف زدند به بهایی که



یادداشت

قیاس ناپذیری پارادایم های علمی / ساختار انقلاب علمی از منظر کوهن

سیدمهدی دزفولی



تامس کوهن (Toms Kuhn) فیزیکدان و فیلسوف علم شهیر از جمله متفکرانی است که در فلسفه علم بسیار تاثیرگذار بوده است و نوشته ها و مقالات مهمی از وی برجای مانده است. یکی از مشهورترین نوشته های تامس کوهن که تاثیر شگفت انگیزی در نیمه دوم قرن بیستم داشت، کتاب مشهور ساختار انقلاب های علمی (The Structure of Scientific Revolution) است که در سال ۱۹۶۲ منتشر شد و در سال ۱۹۷۰ با پیوستی نو مجدداً به چاپ رسید و طوفانی در فلسفه علم به پا کرد و نگاه های بسیاری را به سمت خود جلب نمود.

این کتاب در طی ۵۰ سال اخیر به بیش از ۲۰ زبان ترجمه شده است و میلیون ها نسخه از آن به فروش رفته است و از جمله کتاب های بسیار تاثیرگذار در تاریخ فلسفه علم در جهان می باشد.

دغدغه اصلی کوهن در کتاب ساختار انقلاب های علمی، پیشرفت علم است. وی با کندو کاو ژرف در تاریخ علم، این تلقی را که سیر تحول علم سیری صعودی است که در هر گام نسبت به گام پیشین به کشف واقعیت نزدیک تر می شود، شدیداً به چالش می کشد.

کوهن نشان می دهد که پارادایم های پیش و پس از انقلاب علمی «قیاس ناپذیر» هستند، بنابراین این نمی توان از انباشت معرفت علمی یا تقرب به واقعیت نظریه های علمی صحبت کرد. کوهن معتقد است نمی توان عوامل موثری را که سبب تحولات علمی می شود، صرفاً در قلمرو شواهد تجربی و استدلال های منطقی جست و جو کرد، بلکه باید با بررسی روان شناختی دانشمند و مطالعه ی جامعه شناختی جامعه او، این عوامل را یافت. بدین گونه، دانشمندان که به شائبه رفتار همیشه «عقلانی» خویش، آبر انسان تلقی می شدند، در واقع در قلمرو اندیشه، خود را اسیر شرایط و مقتضیات جوامع انسانی می بینند.

قیاس ناپذیری پارادایم های علمی بحثی است که اولین بار کوهن مطرح نمود و در کشور ما نیز کتابی به همین نام توسط دکتر غلامحسین مقدم حیدری استاد فلسفه علم دانشگاه امیر کبیر تهران ترجمه و به وسیله نشر نی به چاپ رسیده است.

اما در بررسی نظرات کوهن شاید پرسش اصلی این باشد که چه چیز باعث شد تا کوهن این موضوع را مطرح کند و جرعه اصلی در ذهن وی از چه زمان زده شد؟ کوهن در مطالعات تاریخی خود، دو نوع تاریخ نگاری درباره علم را از هم متمایز کرد: اول تاریخ نگاری ای که تاریخ علم را گاهشماری حول قهرمانانی همانند کوپرنیک، گالیله و نیوتن می داند که محیط زندگی آنها تاثیر چندانی بر محتوای نظریه آنها ندارد؛ دوم تاریخ نگاری ای که علم را به دور از قهرمان پروری و یا توجه به شرایط فرهنگی و اجتماعی زمان خودش و یا در نظر گرفتن حالات روانی و عقاید شخصی دانشمندان، بررسی می کند. این نوع آخر تاریخ نگاری، اساس فلسفه علم کوهن را تشکیل می دهد و مقصود اصلی از نگارش این مقاله می باشد.

کوهن برای اولین بار واژه پارادایم را برای بیان مقصود خود در ساخت علم به معنای تجربی آن به کار برد و بیان داشت که پارادایم را در سه ساخت مختلف می توان معرفی و بررسی نمود. در ساخت متافیزیک و علم و اجتماع، دو مورد اخیر از مواردی می باشند که دارای اهمیت بیشتری بوده و بررسی آنها آموزه های فراوانی را با خود به همراه دارد.

رخ می دهد.

در عرصه علم نیز همین چارچوب تا حد زیادی برقرار و موجود است. اما نکته جالب توجهی که کوهن به آن اشاره می نماید و مقصود اصلی نگارش این مقاله نیز می باشد چرایی قیاس ناپذیری پارادایم ها مختلف و متفاوت می باشد. چرا نمی توان پارادایم موجود در یک علم همانند فیزیک را با پارادایم پیش از آن مقایسه کرد؟ به بیان ساده تر کوهن، آنچه در پارادایم قبل اردک دیده می شد در پارادایم جدید خرگوش دیده می شود که به کلی با قبل متفاوت است.

نگرش گشتالتی

به این مثال توجه نمایم، وقتی یک گلدان را می بینیم، صرفاً مجموعه ای از نقاط سفید را مشاهده نمی کنیم، بلکه کل یک پارچه ای ورای آن ها، یعنی گلدان را، می بینیم. یا هنگامی که دو نیم رخ را می بینیم، صرفاً مجموعه ای از نقاط سیاه را مشاهده نمی کنیم بلکه کل پارچه ای ورای آنها، یعنی دو نیم رخ، را می بینیم. در عین حال، ما نمی توانیم در یک لحظه دو تصویر را با هم بصری نامیده می شود مشاهده کنیم. در این پدیده برای این که بتوانیم تصویر دوم را ببینیم باید تصویر اول را به کلی طرد کنیم و به گونه ای دیگر به صفحه تصویر بنگریم تا بتوانیم تصویر دوم را تشخیص دهیم.

البته در هر دو حالت، ما به یک چیز «نگاه می کنیم» ولی دو چیز کاملاً متفاوت می بینیم: گلدان یا نیم رخ. در مثال دیگر می توانیم نقاشی از خرگوش را مشاهده کنیم که در عین حال که به شکل خرگوش دیده می شود می توانیم آن را اردک هم ببینیم. تصویر هم می تواند خرگوش باشد و هم اردک اما در آن واحد نمی توانیم هر دو تصویر را با هم ببینیم. زمانی که خرگوش را می بینیم خرگوش است و زمان دیگری که آن را اردک تصویر می کنیم اردک است.

تغییر گشتالتی نقش بسیار مهمی در نظریه تحول علم کوهن دارد. طبق نظریه کوهن، در زمان های بحرانی، هنگامی که دانشمندان جامعه ی علمی به نارسایی و عدم کارایی پارادایم شان کاملاً واقف می شوند و سعی در رفع مشکلات و اصلاح آن می کنند، با کل یکپارچه ای مواجه می شوند که مفاهیم، قوانین و اصول آن در شبکه

پارادایم به معنای کلی نزد کوهن به این این معناسات که اصول و چارچوب و قواعد کلی موجود که دانشمندان به آن پایبند می باشند و بر آن اساس به پیش می روند را پارادایم می نامند.

پارادایم ها در دو حالت کلی نیز می توانند تغییر نمایند و فضای کلی از یک پارادایم وارد پارادایم دیگر شود. اول تشکیک وارد شدن به پارادایم های موجود می باشد و اینکه پارادایم ها دارای نواقص و موارد خطایی می باشند که توجه آنها دیگر امکان پذیر نیست و این تشکیک آرام آرام فراگیر می شود. نمونه تاریخی مشهور آن را در نجوم بطلمیوسی شاهد بودیم که این تشکیک در قرن شانزده میلادی وارد شد که گویا زمین مرکز عالم نیست و ساکن نیز نمی باشد و خورشید مرکز می باشد و اتفاقاً زمین است که دور خورشید در حال چرخش است.

این نظریه بعدها انقلاب کوپرنیکی را به وجود آورد و پارادایم بطلمیوسی که قرن ها بود در عالم علم نجوم قدیم برقرار بود کنار گذاشته شد و پارادایم کوپرنیکی حاکم گشت که افرادی همانند جورنو ورونو و گالیله از مشاهیر آن دوره و آن نظریات بودند. مثال دوم هم به پارادایم ارسطویی در فیزیک مربوط می شد که با نظریات نیوتن آن مفاهیم دچار تشکیک جدی شد و پس از سالها پارادایم نیوتنی بر فیزیک حاکم شد و نمونه اخیر آن هم پارادایم اینشتینی بود که بر فیزیک در اوایل قرن بیستم حاکم شد و باعث انقلابی در فیزیک شد و فیزیک نوین از همان زمان متولد شد. در واقع پارادایم ها در علوم تجربی دائماً در حال تغییر و تحول هستند و بررسی چگونگی تغییر این پارادایم ها از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است.

عامل دیگری هم که در تغییر پارادایم ها تاثیرگذار است مرگ بزرگان و چهره هایی است که به پارادایم ها قدیم معتقد بوده اند و ورود چهره های جدید است که باعث می شوند پارادایم جدیدی حاکم شده و به پارادایم جدید تبدیل شود.

در انقلاب های اجتماعی نیز تا حد زیادی همین قواعد حاکم است. در واقع هر زمان اصول و اعتقادات اجتماعی در جامعه ای سست شده و مورد تشکیک قرار بگیرد و همچنین بزرگان آن اصول و مروجین آن نیز فوت شده و از صحنه کنار روند و چهره های جدیدی متولد شده و به عرصه وارد شوند، انقلاب ها و تحولات اجتماعی نیز

ای از باورها و تعهدات متافیزیکی، نظری و ابزارهای چنان به هم ممزوج شده که همچون تار و پود یک بافته ی در هم تافته شده است و تصویری از جهان ارائه می کند که تغییر و اصلاح هیچ بخش از آن امکان پذیر نیست، مگر آنکه کل این تصویر طرد و تصویر نوینی از جهان ارائه شود و انقلاب علمی در واقع مرحله ای است که این تغییر رخ می دهد.

به تعبیر کوهن، قیاس ناپذیری در چند بُعد وجود دارد که عبارتند از: ۱- قیاس ناپذیری مفاهیم ۲- قیاس ناپذیری روش شناختی ۳- قیاس ناپذیری مشاهدات. در واقع زمانیکه از قیاس ناپذیری پارادایم های علمی صحبت می کنیم در هر کدام بالا می توانیم به موضوع پرداخته و آن را بررسی نماییم.

اما پیامدهای قیاس ناپذیری چه می تواند باشد؟

از نظر کوهن، علم فعالیتی بشری و نظریه های علمی، دستاوردهای بشری اند که نمی توان گفت آیا ما با توسل به آن ها به واقعیت نزدیک تر میشویم یا نه. از این رو، پیشرفت علمی «به معنای تقرب به واقعیت نظریه های علمی» در نگرش کوهن، چندان معنای ندارد. کوهن واقف است که چنان نتیجه گیری ای سبب پریشان خاطری بسیاری، از جمله دانشمندان، خواهد شد. بنابراین،

سعی می کند از پیشرفت علمی تبیین دیگری ارائه دهد: «اگر بتوانیم یاد بگیریم که به جای تکامل به طرف آن چه می خواهیم بدانیم، تکامل از آن چه می دانیم را جایگزین سازیم، در این فرآیند برخی مسائل مشکل آفرین از میان خواهند رفت.»

در واقع کوهن، همچون نظریه تکامل داروین، پیشرفت علمی را تکامل نسبت به آن چه که هستیم در نظر می گیرد. یعنی در عرصه ی پارادایم های علمی، پیشرفت به معنای تکامل پارادایم نوین نسبت به آن چه که پارادایم قدیم بوده است، خواهد بود. البته کوهن بر این امر کاملاً واقف است که به علت قیاس ناپذیری پارادایم ها، چنین تکاملی نمی تواند در عرصه انباشت علمی همچون گسترش حوض مسائل مطرح و مشاهدات و یا شبکه مفهومی باشد، بلکه فرآیندی است در جهت وسیع تر و تخصصی تر شدن و فهم تفصیلی تر و تلطیفی تر از طبیعت.

چالش ها و افت و خیزها حاکی از آن اند که نقد یک ساختار نظری امکان پذیر نیست مگر با تکیه بر ساختار نظری دیگری. قایق نوبرت مثال خوبی در این باره است: معرفت ما به سان قایقی است که روی یکی از الوارهای آن ایستاده ایم. پس از مدتی الوار زیر پای ما سوراخ می شود و آب به درون قایق می آید، یعنی نظریه ای که بدان معتقدیم مورد چالش و نقد قرار می گیرد. حال

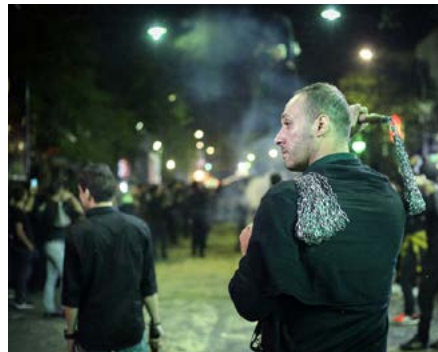
مجبوریم این الوار را با الوار دیگری جایگزین کنیم. اما برای این کار چه می کنیم؟ ما ناگزیریم پاهای خود را از روی الوار معیوب برداریم و بر روی الوار دیگر، یعنی ساختار معرفتی دیگری بگذاریم و به تعمیر یا تعویض الوار معیوب بپردازیم. در واقع، «شبهه ملوانی هستیم که مجبورند کشتی شان را روی دریای آزاد بازسازی کنند، بدون این که قادر باشند اجزایش را در تعمیرگاهی در خشکی پیاده کنند و آن را دوباره از بهترین مصالح بسازند.» (نوبرت، ۱۹۳۲ به نقل از تساوارت شاپیرو، ۱۹۹۷، ص ۳۴).

در پایان ذکر این نکته لازم است که پارادایم های علمی به دلیل شرایط محیطی اجتماعی و همچنین اصول پذیرفته شده آن و دلایل دیگر قابل قیاس با یکدیگر نمی باشند و در واقع هیچگاه نمی توانیم درک صحیحی از پارادایم های گذشته به صورت دقیق داشته باشیم به دلیل آنکه در آن شرایط و محیط ها قرار نگرفته ایم که بتوانیم منطق حاکم بر آن پارادایم را خوبی درک نمائیم و همچنین نمی توانیم پارادایم هایی که امروزه در علوم مختلف حاکم می باشند را با پارادایم هایی که در اعصار گذشته حاکم بوده اند مقایسه درستی نمائیم.

در مقالات آینده سعی می شود نظرات دیگر تاس کوهن پیرامون ساختارهای انقلاب های علمی به صورت مسسوط تر بیان شود و دیدگاه های وی از زوایای دیگر طرح و نقد گردد.

قیاس عزا و کارناوال قانع کننده نیست / نشانه شناسی آئین عاشورایی

علی رضا سمیعی



بعدی اسلامی مربوط می شود، اما درست یا غلط، تقلید گردش سکر آمیز ذرات زمین و آسمان است که به نیروی عشق الهی می گردند.

سینه زدن در غم امامان شهید نیز اگر از حد تعادل خارج نشود مورد مخالفت علما نبوده است. این کار نیز آدابی دارد که امروزه در شهرهای بزرگ به صورت تقریباً مشابه رواج دارد. هر چند در برخی شهرها مانند کاشان، یزد، خوزستان و زنجان و... شاهد سوگواری های منحصر به فردی هستیم اما عموماً دسته های عزاداری رفتاری مشابه دارند.

طی ده سال گذشته بحث کردن از رفتار شناسی دسته ها (خصوصاً با ورود مطالعات فرهنگی) باب شده و اغلب آن را با کارناوال مقایسه می کنند. ولی قیاس دسته عزا و کارناوال به صرف اینکه مردمی بیرون می آیند و کارهایی می کنند، قانع کننده نیست. جشن ها و آئین های دسته جمعی از دیرباز در ملل گوناگون وجود داشته است؛ رقص های دیونوسوسی یونان باستان یا چرخیدن گرد آتش توسط سرخ پوستان، به هوای متحد شدن با الهگان یا توتیم های اسطوره ای انجام می شد که در هر مورد ریشه های ماورایی داشت.

در مقابل، کارناوال، صورت سکولار آئین هایی است که حالا بیشتر ریشه های ناسیونالیستی و شوونیستی دارد. آنها در خیابان راه می افتند و با پوشیدن لباس مبدل و پای کوبی بر پرستش شهر و ملت خود تاکید می کنند.

در حالی که دسته های عاشورایی همچنان خود را در بند تجدید عهد با سالار شهیدان می دانند؛ بدین سان شرکت جستن در دسته جات هنوز به معنی هم جهت شدن با اراده ای است که در پرده غیب واقعا حضور دارد. سیاه پوشان حتی برای حوائج مادی و معنوی خود نذر می کنند و در خلال سوز و گداز بر مصائب کربلا راز دل می گویند.

گفته شد که اعمال ایام مصیبت شبیه به هم هستند. معمولاً ابتدا مقابل هیئت طبل می زند، سپس در صفوفی

ما در ساده ترین امور زندگی و بدون آنکه توجه کنیم آئین هایی را به جا می آوریم؛ مثلاً همین شستن دور سفره یا گرد میز برای صرف وعده های غذایی؛ اگر دنبالش را بگیریم صدها صفحه از روزگاران گذشته در باب آداب غذا خوردن پیدا می کنیم که اولیا و حکمای هر قوم تحریر کرده اند. چه اینکه غذا خوردن صرفاً عملی زیست شناختی نیست بلکه همچنین حامل معنایی است که ما آن را ضمن تغذیه به جا می آوریم.

وقتی پای امور معنوی در میان باشد تربیبات آئینی با حساسیتی دنبال می شود که امکان دارد به وسواس بیانجامد. ولی رعایت آن بی وجه نیست، چرا که آئین ها هر قدر نتیجه درست آموزه ها باشند، همان اندازه تحکیم بخش و حتی به وجود آورنده منویبت هستند. هر راه و مسلکی اصولی دارد که رعایت آن با مراقبه هایی خاص ضمانت می شود، زیرا هر مسلکی ادعا می کند حقایقی یا حقیقتی در جهان حضور دارد و این حقیقت آن قدر اصیل است که اگر طبق آن عمل نکنیم در جهان بی معنا و سرگردان می افتیم.

به همین خاطر به انجام اعمالی نیاز داریم که ما را با آن حقیقت اصیل هم جهت نگاه دارد و اصطلاحاً ما را به راه درست برگرداند. لذا نشانه خالی کردن از انجام آئین ها و حتی بدعت در آن انسان را در خطر بی معنایی می اندازد. با این حال همه آئین ها با حساسیت یکسان اجرا نمی شوند. حج و صوم و صلاة با شباهت زیادی میان مذاهب اسلامی انجام می شود. ولی جشن ها و عزاداریها از تنوع قومی و منطقه ای و تاریخی برخوردارند. مع هذا تربیبات آنها هم محمل نیست و اگر درنگ کنیم چه بسا دلالت هایی را بیابیم. سماع کردن سابقه ای در نزد ائمه شیعه و امامان فقهی اهل سنت و جماعت ندارد و به رفتار عرفای قرون

منظم نوحه خوان و سینه زن در خیابان حرکت می کنند، به هیئت بر می گردند تا روضه بخوانند سینه می زنند، شور می گیرند، پذیرایی شده و متفرق می گردند. همه آنچه گفته شد محاکات مراحل حرکت امام حسین (ع) است. وی در هر منزل مردم را به جهاد دعوت می کرد. کاروان خود را به نینوا برد. در آنجا محاصره شد. خود و یارانش جنگیدند شهید شدند و به دیدار حق شتافتند. می بینید که اعمال عمومی سوگواری هر کدام مابه ازای ماجراهایی است که کاروان امام از سر گذراندند. طبل زدن تقلید اعلام جهاد، دسته بردن به همراه علم محاکات حرکت تا نینوا، روضه خواندن مابه ازای محاصره شدن، سینه زدن شبیه جنگیدن و پذیرایی شدن نشانه شهادت است. هر عزاداری که به خانه می رود یاد رحلت امام و یاران به بهشت را زنده می کند. با توجه به آنچه گفته شد روشن است که نوحه سرایی بر امام مظلوم صرفاً یک دلسوزی انسانی و یا قبیله ای بر مصائبی که زمانی بر خوبان عالم رفته نیست. آنها نمی گویند اگر هزار سال پیش بودند در کنار امام می جنگیدند بلکه می گویند هم اکنون با امام خود متحد هستند و همان کاری را خواهند کرد که وی انجام داده است؛ زیرا هر چند نبرد عاشورا ظاهراً روزی در تاریخ بوده، به خاطر خصلت ماورائی اش همواره بر سر زمان مادی ایستاده و اصلاً سرمایه زمان مادی است. به همین خاطر هر گاه آئین را به جا می آوریم در جهت همان اراده غیبی قرار می گیریم. اراده ای که به صلائی آن بر سینه می زنیم همان اراده ای است که زمانی امام و یاران به خاطرش شمشیر زدند.

مرزها و محدودیت های آزادی بیان در جامعه اسلامی



واژه آزادی، یکی از واژه های پرجاذبه، مقدس و انگیزاننده برای انسان هاست. انسان آزادی را دوست دارد و برای رسیدن به آن و رهایی از هرگونه بند و مانعی می کوشد. آزادی پیش شرط بسیاری از پیشرفت ها و بالندگی های مادی و معنوی است و این امر در جانب پیشرفت های علمی، اخلاقی و معنوی انسان، اهمیتی بس مضاعف دارد. حتی اطاعت و عبادت خداوند، که اوج بندگی هراسانی است، اگر از سراختیار و انتخاب آزاد انسان صورت نگیرد و آدمی خود را ناخواسته به اطاعت و عبادت خداوند مجبور انگارد، اثر تعالی بخشی نخواهد داشت. البته واژه آزادی به همان میزان که اهمیت و محبوبیت دارد، ابهام و ناروشنی هم دارد.

یعنی در مقام سخن بسیار می توان در توصیف آزادی سخن گفت و آن را ستود و تقدیس کرد اما تعریف، تحدید و تبیین آن، بسیار دشوار می نماید. اساسا مسائل بسیاری در فهم معنا و تعیین مصادیق و تحدید حدود آن دخالت دارد و همین امر، کار فهم و تفهیم و تحقق آن را با مشکل روبه رو می کند. تفاوت انسان ها و جوامع در فهم معنا، تعیین مصادیق، میزان اهمیتی که برای برخی از مصادیق آزادی قائل اند و راه هایی که برای رسیدن به مصادیق مورداهتمام خود در پیش می گیرند، ریشه در مسائل مهم فکری، انگیزشی و تربیت رفتاری آن ها دارد.

از منظر انسان شناسی اسلامی و حتی با تکیه بر تأملات روان شناسی، به یقین آزادی اجتماعی افراد و جوامع از مسیر آزادی معنوی و درونی آن ها می گذرد. ممکن نیست که فرد یا گروهی از لحاظ شخصیتی و روان شناسی انسان هایی اسیر در چنبره افکار باطل و خرافه و انگیزه های پست حیوانی باشند و بتوانند آزادی اجتماعی را در محیط زندگی خود به وجود آورند. تحلیل زندگی افراد و تاریخ زندگی جوامع به خوبی گویای آن است که افراد و ملت های در بند ظالمان و جباران، پیش و بیش از هر چیز مقهور و اسیر در دست عقائد باطل و انگیزه های کم ارزش خود بوده اند و آنگاه که از چنگال افکار، انگیزه ها و تربیت های غلط رفتاری رها شده اند توانسته اند آزادی را در محیط زندگی خود هم به دست آورند.

یکی از مهم ترین مصادیق بارز آزادی، آزادی بیان است. آزادی بیان به معنای حق فرد در ابراز نظر و انتقاد به دیگران، خصوصا به حاکمان و سیاستمداران کشور است. در اصل آزادی بیان و اینکه هر فرد یا گروه حق دارد عقائد، نظرات، پیشنهادات و انتقادهایی که به آن باور دارد را در فضای عمومی جامعه مطرح کند، تردیدی نیست. اما در حدود، شیوه ها و مقررات آن بحث های زیادی وجود دارد. یقینا آزادی افراد در ابراز نظرات خود، از لحاظ حقوقی دامنه فراخ تری نسبت به احکام شرع و ارزش های اخلاقی دارد.

این امر در قوانین حقوقی کشورهای سکولار و لائیک و وضوح بیش تری دارد. با توجه به اینکه قوانین حقوقی در کشور ما بر مبنای فقه اسلامی و ارزش های دینی سامان یافته است، دامنه اختیارات و آزادی های فردی در ابراز عقائد، محدودیت های بیش تری دارد. زیرا در قوانین بشری کشورهای سکولار، ملاک آزادی و مصون ماندن از تعقیب کیفری آن است که رفتار فرد، به آزادی دیگران آسیبی وارد نکند، اما ملاک و معیار آزادی در کشور ما ملاحظت رفتار فرد با حدود و احکام شرع اطهر است. از این رو افراد و گروه ها حق ابراز هر نظر و هر عقیده ای را ندارند.

متأسفانه برخی از افراد و گروه های سیاسی انتظار دارند که فضای عمومی جامعه ما هم مانند دیگر کشورهای غربی یا غربگرا برای هرگونه اظهار نظر، ولو مغایر با ارزش های دینی و اخلاقی، گشوده شود. اینان دائما به مفاد اعلامیه حقوق بشر استناد می کنند و خواهان به رسمیت شناخته شدن آزادی بیان در همان شکل، محتوا و چارچوب غربی هستند.

یقینا آزادی بیان از مهم ترین حقوق اساسی افراد و گروه های جامعه است. آزادی بیان در جوامع توسعه یافته شیرازه اصلی گفتگوها و محور اصلی مناقشه های سیاسی است. جامعه فاقد آزادی بیان، در فضایی از اختناق، نامنی و محرومیت های سیاسی

و فرهنگی فرو می رود و نه تنها فرصت رشد و بالندگی در عرصه های گوناگون فکری و رفتاری از همه ستانده می شود، بلکه زمینه مناسبی برای رشد فساد، انحراف، خرافه گرایی و گمراهی فردی و جمعی فراهم می شود. بنابر این پرسش اساسی درباره اصل آزادی بیان نیست، بلکه پرسش مهم این است که اساسا آزادی بیان چیست؟ مرزهای ماهوی، شکلی و روشی آن کدام است؟

پیش از هر چیز توجه به این نکته اهمیت دارد که در مسأله آزادی بیان لازم است میان قلمرو اندیشه و رفتار (بیان) تفکیک قائل شویم؛ یعنی آزادی عقیده را از آزادی بیان جدا کنیم. به این معنا که آزادی فرد در مرتبه باورمندی به یک فکر و عقیده، بسی فراخ تر از مرتبه ابراز آن در سخن و رفتار است. زیرا مرتبه ذهن و فکر، مرتبه ای بسیار اختصاصی و در عین حال گسترده از لحاظ ورود و خروج افکار است.

افراد جامعه، هر چند از لحاظ شرعی و اخلاقی به داشتن هر نظر و عقیده ای مجاز نیستند و باید برای باورمندی به هر فکر و نظری دلایل مقبولی داشته باشند، اما از لحاظ حقوقی، آزادی فرد در مرتبه عقیده مرز خاصی ندارد. این در حالی است که همان فرد در مرتبه ابراز نظر و عقیده خود و بیان آن در حوزه عمومی اجتماع باید مرزها و محدودیت های خاصی را رعایت کند. البته این مرزها و محدودیت ها، بسته به فرهنگ، نظام ارزشی و اقتضات هر جامعه متفاوت خواهد بود.

مرزها و محدودیت های آزادی بیان جامعه اسلامی

۱. اخلاص در امنیت روانی و عاطفی جامعه

امنیت روانی و فکری در جامعه مؤمنان دارای احترام و حساسیت خاصی است. مؤمنان باورها، هنجارها و نمادهایی دارند که برای شان مقدس است. حق طبیعی مؤمنان است که به مقدسات شان احترام گذاشته شود و این امر منحصر به جامعه اسلامی نیست، بلکه هر جامعه و گروهی مقدساتی دارد که دیگران باید به آن احترام بگذارند؛ مگر آنکه هنجارهای آنان برخلاف شهود اخلاقی و به زیان دیگر انسان ها باشد. چرا که در هر جامعه ای هنجارهای اجتماعی مورد احترام وجود دارد که جایگاه والای در ذهن و عاطف و رفتار مردم آن جامعه دارد و توهین به آن موجب رنجش خاطر و زخمی شدن احساسات و عواطف آنان می شود.

البته این امر با نقد علمی، منصفانه، محترمانه و در فضای مناسب، متفاوت است. نقد و گفتگوی انتقادی علمی نسبت به همه مبانی فکری، ارزش و رفتاری جایز است و اساسا نمی توان راه را بر تفکر و جستجوی علمی بست. اما عالمان باید ضوابط و قواعد و هنجارهای کنجکاوی علمی و عقلی را رعایت کنند

و چنان رفتار کنند که حاصل رهیافت های علمی و فکری آنان به آرامش، یقین افزایی، بالندگی فکری و رفتاری و اصلاح کاستی ها و انحرافات جامعه کمک کند. نه آنکه آشفتگی، هرج و مرج و برهم خوردن امنیت و انسجام جامعه اسلامی را موجب گردد.

از این رو آزادی بیان در جایی که به مصالح عالیله جامعه و منافع کلان کشور آسیب وارد کند، ممنوع است و این ممنوعیت پیش از آنکه مبنای دینی داشته باشد، مبانی منطقی و عقلایی دارد. آزادی بیان برای ایجاد احساس امنیت روانی و عزتمندی شخصیت انسانی و در جهت اعتدالی فرد و جامعه رواست و اگر خود به عاملی برای اختلال در فرایند رشد و تعالی جامعه به کار گرفته شود، نقض غرض لازم آمده و عاملی مخرب و ویرانگر خواهد بود. البته عقلایی هر جامعه و مدیران و نخبگان هر جامعه باید در این راستا منشور روشن و مصادیقی موارد اخلاص را کشف کرده و در اختیار مردم قرار دهند.

مثلا بسیاری از مباحث سیاسی، اقتصادی و مسائل اجتماعی که در گفتگوهای میان مردم و شبکه های اجتماعی در رفت و آمد است، مباحثی بی پایه، ناقص و نادقیق است. این مطالب به جای اطلاع رسانی، ایجاد شفافیت، و کمک به جامعه در رفع نواقص و کاستی ها، برهم خوردن اعتماد عمومی، امنیت روانی جامعه و دامن زدن به بدبینی و انگیزه های مخرب را موجب می شود. بنابر این باید جامعه را از نظر اخلاقی چنان تربیت کرد که خود افراد هر حرفی را بر زبان نیاورند و سازو کارهای حقوقی چنان تنظیم شود که ضمن دفاع از آزادی بیان معقول و تأمین امنیت افراد در ابراز نظرات سازنده، هر کس هر حرفی را بر زبان می آورد، مسؤولیت آن را بر عهده گیرد. فضای آشفته در مسأله آزادی بیان نه تنها سبب شنیده نشدن حرف های خوب و سازنده می شود بلکه زمینه بهر مند شدن جامعه از موهبت آزادی را هم از میان می برد.

۲. اخلاص در مبانی اعتقادی و ارزشی جامعه

یکی از مرزهای روشن آزادی بیان در اسلام اخلاص در مبانی فکری - عقیدتی جامعه مؤمنان است. مجموعه ای از باورها و ارزش ها در جامعه ایمانی، از چنان استحکام و اهمیتی برخوردار است که مبنای همه تعامل ها و تراپه های اجتماعی در ابعاد گسترده است. وقتی جامعه اسلامی شکل گرفت و مسلمانان باورهایی را به عنوان باورهای بنیادین با آگاهی و اختیار خود پذیرفتند، برهم زدن آرامش فکری مردم در اصول اعتقادی، کار نابخردانه و زیان باری است.

شوراندن ایمان مؤمنان و آشفته کردن اطمینان قلبی آنان زخم هایی را در جامعه پدید می آورد که درمان آن به سادگر

میسر نیست. امروزه افرادی در پوشش روشنفکری و با بهانه مبارزه با خرافات و جهالت‌ها و بی‌توجه به مصالح و منافع کلان جامعه وظیفه خود را در شبهه‌افکنی نسبت به اصول عقائد دینی و مبانی ارزشی جامعه اسلامی می‌بینند. این گروه غافلانه یا از سرعناد، افساد خود را اصلاح نام نهاده و از نظام اسلامی گلمنند که چرا فرصت ابراز وجود و آزادی بیان برای رفتارهای خرابکارانه به آنها مجال بیش‌تری واگذار شود. مرور سیاست‌های کلی و دائمی همه کشورهای جهان به خوبی نشان می‌دهد که هیچ جامعه و نظام سیاسی، برهم‌زدن نظم عمومی و امنیت فکری جامعه در سطح کلان را اجازه نداده و با عوامل برهم‌زننده به شدت برخورد می‌کنند. جمهوری اسلامی هم در راستای همین سیاست عقلانی و عقلایی اجازه نمی‌دهد که در مبانی عقیدتی مسلمانان اختلالی صورت گیرد. مسأله ارتداد و حکم فقهی آن در اسلام به همین وضعیت ناظر است؛ [۱]

ارتداد، اخلال در امنیت و اعتماد جامعه اسلامی

حکم ارتداد در فقه اسلامی دقیقاً در همین راستا ارزیابی می‌شود. مسلمان‌زاده‌ای که پیش‌تر ادعای مسلمانی و باور به دستگاه فکری اسلام را داشته است اما اکنون بی‌مهابا ضروریات دینی را در میان مردم عادی و غیرمتخصص زیر سوال می‌برد و پایه‌های ایمانی آنان را سست و متزلزل می‌کند، در واقع تیشه به ریشه مصالح و منافع جامعه اسلامی می‌زند و مردم را به کفر و شرک سوق می‌دهد. چنین فردی امنیت

و آشکارسازی توطئه یهود مطرح شده است. یهودیان مدینه برای نفوذ در بدنه جامعه اسلامی و ایجاد تزلزل و شکاف در میان مردم مؤمن طرح‌های گوناگونی را به کار می‌گرفتند. یکی از طرح‌های خطرناکی که بالقوه می‌توانست تأثیر فوق‌العاده‌ای در ذهن‌ها و دل‌های تازه‌مسلمانان برجای گذارد و آرام آرام خطرهای فراگیر امنیتی برای جامعه ایمانی به وجود آورد، این بود که بزرگان یهود به برخی از یهودیان می‌گفتند بروید و در ابتدای روز در محضر محمد ایمان آورید؛ ولی در پایان روز از ایمان به او بدر آید و ادعا کنید که ما متوجه شدیم که دین محمد دین باطلی است و از این رو از دینش بیرون آمدیم؛ [۲]

از آنجا که یهودیان، اهل کتاب بودند و مردم امی و بی‌سواد مدینه و مکه به چشم فرهیختگان و خواص جامعه به آنان می‌نگریستند، موضع‌گیری‌ها و رفتارهای آنان در دگرگون کردن فضای افکار عمومی بسیار مؤثر بود. حکم ارتداد برای خنثی کردن توطئه یهود و توطئه‌های مشابه آن مطرح شد؛ وگرنه ایمان اجباری و مسلمانی از روی اکراه نه تنها ارزش فردی ندارد که فرد و جامعه را به سوی نفاق و ریاکاری سوق می‌دهد و به خوبی روشن است که نفاق از کفر خطرناک‌تر و آسیب‌زاتر است.

قرآن کریم ارتداد توطئه‌گرانه را فتنه‌انگیزی در جامعه معرفی کرده و مؤمنان را نسبت به آن هشدار می‌دهد: «از تو درباره جنگ کردن در ماه حرام سؤال می‌کنند؛ بگو! جنگ در آن (گناهی) بزرگ است، ولی مانع شدن از راه خدا (و گرایش



جامعه را برهم می‌زند و خواسته یا ناخواسته، موجبات بسیاری از فسادها و آسیب‌ها را فراهم می‌کند، و از این رو حکمی جز اعدام برای چنین کسی متصور نیست. اما اگر فردی در فضای ذهنی و در حریم زندگی خصوص خود، به هر علت و با هر دلیل، دینش را تغییر دهد، چه از روی تحقیق و با انگیزه‌های شبه‌منطقی و چه از سر شهوات عملی و انگیزه‌های نفسانی، حکم ارتداد شامل حال چنین کسی نخواهد شد.

البته اگر کسی به ارتداد متهم شود، قاضی موظف است از علت و دلایل ارتداد او جستجو کند و اگر شبهه علمی برای او پیش آمده او را به عالمان و کارشناسان دینی ارجاع کند تا شبهه‌ها و پرسش‌هایش را پاسخ گویند و او را به وضعیت بهتری از سابق، از لحاظ معرفت دینی هدایت کنند؛ اما اگر علت ارتداد، شهوت عملی و انگیزه‌های حیوانی باشد و فرد مرتد از وضعیت ارتداد خود برای برهم‌زدن آرامش جامعه و اختلال در مبانی اعتقادی مردم بهره‌جوید، مجرم امنیتی است و در همه جوامع، با اعدام کیفر می‌شود؛ تا هم طعم خیانت به مصالح و منافع جامعه را بچشد و هم درس عبرتی برای کسانی باشد که زمینه ورود به چنین فضایی را دارند. اساساً مسأله ارتداد در قرآن کریم نخست در زمینه توضیح

عموم مردم و حقوق عموم مردم صیانت کند. مهم‌ترین وظیفه دولت ایجاد و نگهداری از امنیت و آسایش شهروندان است. از این رو اختلال در حقوق عمومی یکی از مرزهای آزادی بیان است. اگرچه جنبه اقتدارگرایی دولت‌ها ممکن است به افراط گراید و مشکلات زیادی را برای شهروندان و آزادی‌های مشروع شان پدید آورد اما کاهش نامعقول اقتدار حکومت حتی برای عامه مردم هم خسارت‌بار است. خواهد بود.

امام علی علیه السلام در مواجهه با گروه شورشی خوارج تا هنگامی که امنیت جامعه را به خطر نینداخته بودند و آشکارا در حقوق عمومی مردم اختلال ایجاد نکرده بودند، با آنان مدارا و مامشات می‌کرد؛ ابراز عقیده، نمازگزاردن در مساجد و استفاده از حقوق عمومی از بیت‌المال را برای آنان مجاز می‌دانست. اما چون به اختلال در امنیت عمومی روی آوردند با آنان سخت جنگید و قدرت آنان را در هم شکست. [۶]

در نظام سیاسی و حقوقی اسلام هرج و مرج و آشوب از هرفرد و گروهی که سر زند، مقبول نیست و به سختی کیفر می‌یابد. آزادی بیان تا حدی مورد پذیرش است که نظم عمومی مختل نگردد. آشوب چیزی است که هیچ دولتی آن را بر نمی‌تابد.

۴. اخلال در حقوق خصوصی و سلب آزادی دیگران

از منظر نظام حقوقی اسلام، حقوق خصوصی افراد، بسیار مورد احترام و اهمیت است و هیچکس حق تعرض به حقوق خصوصی دیگران را ندارد. در این راستا میان مؤمن و کافر، زن و مرد، عالم و عامی، پیر و جوان و حتی کودکان تفاوتی نیست. از این رو اگر کسی بخواهد از آزادی بیان برای اتهام، افترا، فحش، ناسزا و ... به دیگران سوءاستفاده کند، باید مانع او شد و اگر چنین کند، فردی که به حقوق خصوصاًش تجاوز شده می‌تواند علیه فرد تجاوزگر اقامه دعوا کند. در این راستا اگر فرد مظلوم نتواند یا نتواند شکایت کند، دادستان، به عنوان مدعی العموم، اگر مصلحت بداند می‌تواند علیه فرد متجاوز به دستگاه قضا شکایت کند.

«هرکس بدون مجور قانونی عمداً یا در نتیجه بی‌احتیاطی به جان یا سلامتی یا مال یا آزادی یا حیثیت یا شهرت تجارتنی یا به هر حق دیگری، که به موجب قانون، برای افراد ایجاد گردیده است، لطمه‌ای وارد کند، که موجب زیان مادی یا معنوی دیگری شود، مسئول جبران خسارت ناشی از عمل خود خواهد بود»؛ [۷]

گرچه امروزه آزادی بیان بیش‌تر در حیطه امور سیاسی و در راستای تحقق توسعه سیاسی مطرح می‌شود اما در همه حوزه‌های اجتماعی خرد و کلان معنا دارد. در نظام حقوقی اسلام، سوءاستفاده از آزادی بیان عواقبی مثل حد یا تعزیر را به همراه خواهد داشت. بزه‌هایی مانند کذف (نسبت زنا یا لواط به کسی دادن)، غناء (آوازخوانی با اشعار باطل و گمراه‌کننده)، دروغ، گواهی دروغ، سوگند دروغ، فتنه‌گری، بهتان (هروغ نسبت ناروا به دیگری دادن) و ... ضمن اینکه از گناهان کبیره است و در صورتی که مجرم کیفر دنیایی نبیند یا توبه نکند، مستحق کیفر اخروی است و فرد را از قرب الی الله باز می‌دارد. کیفرهای دنیایی شدیدی به همراه دارد. مباحث مربوط به حدود و مرزهای آزادی بیان، نسبت به حقوق خصوصاً از ابواب الحدود کتاب‌های فقهی به صورت مبسوط مطرح شده است.

مردم به آیین حق و کفروریزیدن نسبت به او و هتک احترام مسجدها و اخراج ساکنان آن نزد خداوند، از آن (جنگ در ماه حرام) حرمتی شدیدتر دارد ...» [۳] مسأله حرمت نشر و مطالعه «کتاب‌های گمراه‌کننده» برای عامه مردم، هم در همین راستا ارزیابی می‌شود. علت تحریم نشر، نگهداری و مطالعه «کتاب ضاله»، احتمال نیرومند گمراه‌شدن مردم و اشاعه انحرافات و فسادهای اعتقادی و رفتاری است؛ [۴]

۳. اخلال در حقوق عمومی

حاکمیت یکی از عناصر تأسیسی دولت است. در واقع همین عنصر، دولت را از دیگر انجمن‌ها مشخص می‌کند. در هر دولتی اقتداری وجود دارد که اراده آن از نظر حقوقی بر همه افراد و انجمن‌هایی که در داخل قلمرو آن قرار دارند، الزام‌آور است؛ [۵] دولت به عنوان برترین شخصیت حقوقی در جامعه ایفای نقش کرده و اختلال در حقوق عمومی را نمی‌پذیرد. زیرا اختلال در حقوق عمومی از چند لحاظ مشکل‌افزین است: ۱. تزلزل در اقتدار دولت را موجب می‌شود و حکومت را در رسیدن به اهداف معقول ناکام می‌کند. ۲. دولت نماینده ملت و پاسدار حقوق عمومی است و وظیفه دارد که از حقوق

[۱]. محمد بن الحسن حرّ عاملی، وسائل الشیعه، (انتشارات مؤسسه آل‌البیت، بیروت چاپ اول، ۱۴۱۳ هـ) جلد ۲۸، ص ۲۲۳-۲۲۲، روایت شماره ۲ و ۳.

[۲]. آل عمران: ۷۲

[۳]. بقره: ۲۱۷

[۴]. جعفر سبحانی، المواهب فی احکام المکاسب، بحث کتب ضاله.

[۵]. عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، (انتشارات نشر نی، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۵) ص ۲۳۴.

[۶]. مرتضی مطهری، جاذبه و دافعه امام علی علیه السلام، انتشارات صدرا، قم.

[۷]. قانون مسئولیت مدنی، ماده یکم، مصوب ۱۳۳۹/۲/۷.



مقاله ای از شیخ جلال المعاش؛

وقتی ابن تیمیه، یزید را تطهیر می کند / امام حسین (ع) در اندیشه سلفی

فرمود: «خروج و قیام من از روی سرکشی و خوشگذرانی و فساد و ظلم نیست، تنها برای اصلاح در امت جدم (ص) قیام کردم و می خواهم به معروف امر کنم و از منکر باز دارم و به سیره جدم (ص) و پدرم علی بن ابی طالب (ع) عمل کنم. پس هر کس مرا به درستی قبول کند خدا به درستی سزاوارتر است و هر که این قیام را رد کند، صبر می کنم تا خداوند بین من و این گروه قضاوت کند که او بهترین حاکمان است» [۷].

پس امام حسین (ع) علیه یزید قیام کرد نه چون او حاکم دولت اسلامی است بلکه چون او فاسق و فاجر است و شخصی مانند او که از اسلام و اخلاقیات و عقاید عالی آن دور است نمی تواند حاکم مسلمانان باشد. آن حضرت برای خوشگذرانی و از روی طمع در حکومت و ریاست قیام نکرده است بلکه هدفی عالی و غایتی شرافتمندانه داشته و در این راه خون‌هایی پاک ریخته شد و جسم‌هایی طاهر قطعه قطعه گردید، و همه اینها در راه اصلاح امت بود که بنی امیه آن را از جاده صواب به راه‌های شیطانی منحرف کرده بودند، و سرگردانی باعث شده بود کرسی بالاترین مقام حکومت به یزید برسد که نه تنها از اسلام خارج شده بود بلکه بیشتر به دین مادرش نزدیک و به سرشت آنان وابسته تر بود.

بنابراین اگر امام حسین (ع) قیام نمی کرد و مخالفت خود را با این حاکم عنید و طاغوت یزید که بر تمام اعمال شورورانه پدر و جدش در جنگ با اسلام و رسول آن افزوده بود، اعلام نمی کرد امت حضرت مصطفی در آستانه فروپاشی و دیانت او در معرض انحلال قرار می گرفت. با این حال از

اصحاب او بوده است!! در این مقام زیاد سخن نمی‌گوییم و فقط بخش‌ها و سخنانی از ابن تیمیه شیخ الاسلام و رهبر و عالم جماعت سلفیه و نظرات او را درباره نهضت مبارک حسینی، و نمادهای دشمنی یزید و سپاه او نقل می‌کنم تا میزان وابستگی این مردم به دین اسلام و نمادهای مقدس آن را بدانید. دوست داریم ابن تیمیه درباره این نهضت و رهبر عظیم آن سید جوانان اهل بهشت چه بگوید؟

پیش از آن سخنان امام حسین (ع) را درباره بیان عقیده خود پیرامون اسباب و انگیزه‌ها و هدف نهضت ذکر می‌کنیم. امام حسین (ع) در اولین سخنان خود مقابل والی مدینه ولید و وزیرش مروان بن حکم وقتی ولید دستور داد در صورت بیعت نکردن امام او را گردن بزنند فرمود:

«ای امیر! ما اهل بیت نبوت، معدن رسالت، محل رفت و آمد ملائکه و جایگاه رحمت هستیم. خداوند با ما آغاز کرده و به ما خاتمه داده است. یزید مردی فاسق و شراب‌خوار و قاتل نفوس محترم بوده و کسی است که علنا به فسق می‌پردازد و شخصی چون من با چون او بیعت نخواهد کرد. با این حال تأمل کنید تا فردا برسد. آنگاه ببینیم که کدام یک از ما دو نفر به مقام خلافت سزاوارتر و شایسته‌تریم» [۸].

این اولین بیان مربوط به نهضت بود و امام ضمن آن بیعت با شخص فاسق و فاجری مثل یزید را رد می‌کند.

آن حضرت وقتی در ایام حج تصمیم گرفت از مدینه به مکه مکرمه برود، وصیت خود را به برادرش محمد بن حنفیه نوشت و چه وصیت نورانی و شگفت‌آوری! و

استفاده کردند. آیا مهاتما گاندی آزادگر هند از استعمار انگلیس نگفت: «من از حسین آموختم چگونه مظلوم باشم و پیروز شوم». علمای مذاهب مختلف اسلام نیز اگر بخواهند کتاب‌هایی که درباره این امام (ع) نوشته شده بشمارند قادر نیستند، و کتابخانه‌ها پر از کتاب‌هایی درباره حسین بن علی (ع) سید شهدا و پدر آزادگان است.

به رغم اینها و به رغم آیات و احادیث و سخنان علمای تمام ادیان و امت‌ها با همه زبان‌ها درباره امام حسین (ع)، سلفیه یک عقیده دارد: «حسین (ع) با شمشیر جدش کشته شده است».

بله! این فتوای قاضی القضاة شریح است که برای رضایت خاطر اربابش یزید (لعنة الله علیه) چنین فتوایی داد و خدا و سید مخلوقات (ص) را به خشم آورد: «حسین با شمشیر جدش کشته شده است».

قاضی ابوبکر بن عربی مالکی هم در کتاب خود العواصم من القواصم - که به خاطر تعصب شدید و تهاجم به اهل بیت (ع) و پیروانشان بارها چاپ شد و مجانی و رایگان در بازارها توزیع گردید - عقیده دارد امام حسین (ع) با شمشیر جدش و شریعتش کشته شده است [۵]. دلیل حرفش هم - به ادعای خودش - این است که امام حسین (ع) در حالی که شایسته خلافت و امامت نبود - عیاذ بالله - علیه خلیفه و قدرت حاکم قیام کرد و چون خواست که در میان امت فتنه ایجاد کند کشته شد. زیرا حکم چنین کاری قتل و مجازات است. پس امام (ع) با حکم شرعی و جوب قتل قیام کننده علیه خلیفه شهید شد، و تنها کار یزید انجام وظیفه در کشتن امام حسین (ع) و

متن زیر مقاله ای از شیخ جلال المعاش از فصل پنجم کتاب «الامام الحسین (ع) و الوهابية» با عنوان «الامام الحسین فی الفكر السلفی» است که توسط اسماء خواجه زاده ترجمه شده است. متن این مقاله را در ادامه می‌خوانید؛

سؤال: موضع سلفیت و وهابیت درباره امام حسین (ع) و شهادت فاجعه آمیز او در صحرای کربلاء چیست؟

خداوند در قرآن و پیامبر اکرم (ص) در احادیث فراوان از مولا اباعبدالله (ع) سخن گفته است. پیامبر (ص) می‌فرماید: «حسین چراغ هدایت و کشتی نجات است» [۱]. «سید جوانان اهل بهشت است» [۲]. «ریحانه جدش رسول اکرم و نور چشم حضرت فاطمه است» [۳]. و «امام است؛ چه بر خیزد چه بنشیند».

... افراد منصف هر فرقه و دین و دنیایی، وقتی درباره حسین بن علی (ع) و مصائب او می‌خوانند و اینکه مظلوم به شهادت رسید، تحت تأثیر ایثارهای عظیم او قرار می‌گیرند و او را الگو و اسوه خود قرار می‌دهند. چه مسیحیانی مانند آنتوان بارا و سلیمان الکتانی و سایر علمای مسیحیت، که تحت تأثیر امام حسین (ع) قرار گرفتند و تحقیق‌ها و تألیف‌ها درباره او نوشتند. تا جایی که یکی از آنان گفته است: «اگر ما شخصی مانند امام حسین داشتیم از او مجسمه‌ای از طلا می‌ساختیم و در ورودی هر شهر قرار می‌دادیم...». دیگری گفته است: «بلکه آن را در هر خانه‌ای می‌گذاشتیم و مردم را به اسم حسین مظلوم به مسیحیت دعوت می‌کردیم» [۴]. و چه انقلابیونی که از سیره و سنت امام برای آزادی کشورشان

نظر سلفی‌ها و وهابیون مشکل دقیقاً همین مسأله و فرمایش امام است که می‌فرماید: «طبق سیره جدم و پدرم علی این ابی‌طالب حرکت می‌کنم». چون آنان نمی‌خواهند سیره و سنت علی بن ابی‌طالب (ع) حاکم باشد، و نمی‌خواهند کلمه او کلمه علیا در زندگی اسلامی باشد! آیا دوری از حق چیزی جز گمراهی آشکار است؟

امام حسین (ع) در طی مسیر خطابه بسیار خواند و مردم را موعظه کرد و به آنان درباره خطرات حکومت یزید هشدار داد. سخنان ذیل برخی از آن سخنان است که در مقابل سپاه یزید فرمود تا در مقابل خدا برایشان حجت بیاورد:

«ای مردم رسول خدا (ص) فرمود: هر کس سلطان ستمگری را ببیند که حرام خدا را حلال شمرده، پیمان الهی را شکسته و با سنت رسول خدا (ص) مخالفت ورزیده، در میان بندگان خدایه ستم رفتار می‌کند؛ و او با زبان و کردارش با وی به مخالفت برنخیزد، سزاوار است خداوند او را در جایگاه آن سلطان ستمگر ببیند».

هان ای مردم! این گروه (بنی امیه) به طاعت شیطان پایبند شده و از پیروی خداوند سربیزی کرده‌اند، فساد را آشکار ساخته و حدود الهی را تعطیل کرده‌اند. آنان بیست المال را به انحصار خویش درآورده، حرام خدا را حلال و حلال خدا را حرام شمرده‌اند و من به قیام برای تغییر این اوضاع، از همه کس سزاوارترم» [۸].

امام حسین (ع) مستقیم و بدون واسطه سخن می‌گوید و خورشید حقیقت را پیش روی ما می‌گذارد و می‌فرماید: اگر سلطان جائر حاکم شد بر هر آزاده‌ای واجب است که یا با دست یا با شمشیر، یا کلمه یا قلم قیام کند، و اگر موجودیت اسلام و شریعت در معرض خطر انحراف قرار گرفته باشد مجالی برای ضعیف‌ترین ایمان (به قلب) نیست.

این دقیقاً شرایط امت اسلام در آن زمان بود، به سرحد سقوط رسیده و حکومت و رهبری سیاسی را شخصی فاسد و فاسق و منافق مانند یزید بن معاویه بن ابی سفیان و اعوان منحرفش به دست گرفته بودند. پس با توجه به اینکه طغیان یزید و فرزندان امیه - که در زبان وحی و سید الانبیا و رسل (ص) لعنت شده بودند - امت و ملت را تهدید می‌کردند، قیام به منظور اصلاح، واجب و سکوت و تسلیم حرام بود. و چه کسی غیر از مؤمن پرهیزکار چنین واجبی را انجام می‌دهد و چه کسی به جز فاسق یا ترسوی بدبخت در مقابل فاسق تسلیم می‌شود؟ با این حال ممکن است بپرسید فرزندان امیه و رهبرشان یزید چه کرده بودند؟ پاسخ این سؤال را در همان خطابه در سخنان قهرمان توحید، امام حسین شهید (ع) ببینید:

۱- التزام به اطاعت از شیطان، که دستور داده شده به او کافر شوید: «ان الشیطان لکم عدو فاتخذوه عدوا» [فاطر: ۶].

۲- ترک اطاعت از خداوند: «و انما ربکم فاعبدون» [انبیا: ۹۲].

۳- اظهار فساد، رهبر شرابخوار، میمون باز، نردباز، و آشکارا فسق کننده.

۴- تعطیل شدن حدود، چطور آنها را برپا دارد در حالی که نه تنها آنها را نمی‌شناسند، بلکه خودشان اولین کسانی هستند که باید حد بر ایشان جاری شود.

۵- استتار به فیء، آنان اقتصاد امت را که واسطه حیات و رفاه مردم است، نابوده کردند.

۶- حلال نمودن حرام خدا مانند خمر و زنا و قتل و غیره.

۷- حرام نمودن حلال خدا.

آیا این هفت بند برای شناخت احوال دینیت و تدین این گروه کافی نیست؟ به خدا قسم یکی از آنها هم برای خارج شدن آنان از محدوده دین و برگرداندن به محدوده اجدادشان و معبودهایشان - مثل لات و عزی و مناة که ابوسفیان تا آخرین روزهای زندگی‌اش با کینه جنگ نسبت به دا و رسول خدا (ص) و مؤمنین هنوز به آنها سوگند یاد می‌کرد - کافی است.

به سخن امام حسین (ع) در لحظات آخر حیات مبارکش دقت کنید: «آگاه باشید که زنزاده فرزند زنزاده مرا بین دو چیز مخیر نموده است: جنگ و شمشیر و یا ذلت و خواری. و ذلت و خواری هرگز؛ زیرا خداوند و رسولش و مؤمنان، آن را برای ما نمی‌پذیرند» [۹]. پس این قوم او را میان شمشیر و کشته شدن یا ذلت و سازش مخیر کردند، اما هیئات... که او فرزند علی بن ابی‌طالب است که فرمود: «سوگند به خدا اگر تمام اعراب برای جنگ رو در روی من قرار گیرند، از مقابلشان فرار نمی‌کنم». و شاید اگر انس و جن برای جنگ با او یا جنگ با فرزندش جمع می‌شدند آنها از میدان فرار نمی‌کردند چون کسی که فرار می‌کند ذلیل است و حاشا از ذلت آنان. امام (ع) هم چنین فرمود: «به خدا سوگند، نه دست ذلت و خواری به شما می‌دهم و نه چنان بردگان می‌گیرم» [۱۰].

نهیض حسینی از نظر ابن تیمیه

آنچه گذشت سخنان امام حسین (ع) و فلسفه او برای شرح دلایل نهضت مبارک خود بود. اما سلفی‌ها و وهابیون این نهضت عظیم را چطور دیدند؟ این مسأله را به نقل از بزرگ و رهبر آنان ابن تیمیه نقل خواهیم کرد.

او ضمن در نهایت صداقت درباره شهادت امام حسین (ع) می‌گوید: «بلکه آن ظالمان ستمگر نتوانستند به فرزند رسول خدا دست یابند تا آنکه او را مظلوم شهید کردند» [۱۱].

اما بعد از این جمله که در آن اعتراف کرده امام حسین (ع) فرزند رسول خداست و مظلوم کشته شده و ظالم نیست و قاتلان او طاغی و ستمگر هستند؛ اگر از او پرسشی قاتل ظالم او کیست؟ مگر نه اینکه یزید

بن معاویه ظالم فرمان داد امام را بکشند حتی اگر به پرده‌های کعبه او یزید شده باشد؟! اگر از او پرسشی می‌گوید: نه، یزید در خون حسین (ع) دست ندارد چون امیر المؤمنین است! و بالاترین حاکم سیاسی دولت است. به همین دلیل قیام حسین (ع) علیه یزید فاسد است زیرا مفسده آن بیشتر از مصلحتش است. اغلب این چنین است که هر که علیه حاکم صاحب سلطنتی شورش کند، شرش بیش از خیرخواهی آن است» [۱۲]. باعث تعجب است که چطور مصلحت و خیری در قیام امام حسین (ع) نبود؟! و چطور ممکن است مسلمانی بگوید نظر امام حسین (ع) فاسد است، و عمل او برای امت اسلام مفسده دارد در حالی که او در راه اصلاح امت جدش قیام کرد؟

سخن ابن تیمیه را ببینید: «و در قیام (حسین) نه مصلحت دین بود و نه مصلحت دنیا؛ و فسادى که از قیام و قتل او حاصل شد اگر در شهر خودش می‌نشست اتفاق نمی‌افتاد» [۱۳].

آیا عاقل این حرف را می‌زند؟ سبحان الله.. این بهتان عظیمی است. چطور این مرد و پیرانش مصلحت مدنظر نهضت امام حسین (ع) را ندیده است؟ و این مصالح را از دنیا و آخرت نفی می‌کند؟ چطور این کار را انجام می‌دهد؟ و از کجا به احوال آخرت علم دارد؟! حتی بالاتر از آن راه هم می‌گوید: «حسین (ع) به چیزی از هدف خود که به دست آوردن خیر و دفع شر بود نرسید، بلکه با قیام و کشته شدن خود بر شر افزود و خیر را با این کار کم کرد و باعث شری عظیم گردید» [۱۴]. ای ابن تیمیه! چرا امام حسین (ع) سبب شری عظیم شد؟ می‌گوید: «چون قیام او از موارد فتنه‌انگیز بود» [۱۵]. و منظورش از فتنه‌هایی که امام حسین (ع) ایجاد کرد این است: قیام‌های پی در پی علیه بنی امیه تا زمان سقوط آنان، و انداختن اسطوره معاویه به منزله‌ها و زباله‌دانی تاریخ است؛ از قیام مدینه منوره تا جنبش ابن زبیر در مکه مکرمه و قیام توابین، قیام زید بن علی بن حسین (ع)، و نهضت پشت نهضت و قیام پشت قیام، تا آنکه عباسیان بین امیه را سرنگون کردند و آنها چیزی است که سلفی‌ها و شیخشان ابن تیمیه آرزو نمی‌کنند، ابن تیمیه می‌خواهد ظلم اموی به درازا بکشد و سلطه امویان تا آخر دنیا ادامه داشته باشد. و بنیان‌گذار این دولت معاویه بن ابی سفیان در سخن با مفیرة بن شعبه ندیمش صراحتاً از این مطلب سخن گفته است: «به خدا سوگند که راهی جز دفن کردن و دفن کردن [این نام] باقی نمی‌ماند!» و منظورش دفن کردن نام رسول خدا (ص) است که پنج بار در اذان برده می‌شد.

خواننده عزیز تعجب نمی‌کنی از نظر یک هندو قیام امام حسین (ع) دارای مصلحت است و او از آن یاد می‌گیرد، و یک مسیحی تمام خیرها را در نهضت امام حسین (ع)

می‌بیند و آرزو می‌کند چنین شخصیتی عظیمی داشته باشند تا از او مجسمه‌هایی از طلا بسازند و مردم را به نام او به مسیحیت دعوت کنند، و قبل از همه اینها خداوند سبحان تصمیم می‌گیرد مصلحت و خیر در نهضت اباعبدالله (ع) و به او فرمان می‌دهد علیه یزید قیام کند، و رسول خدا (ص) مصلحت و خیر را در قیام نوه‌اش می‌بیند و به او فرمان می‌دهد به سمت شهادت قیام کند چون او نزد خدا جایگاهی دارد که تنها با شهادت بدان دست می‌یابد، و دین اسلام تنها با شهادت سید جوانان اهل بهشت استمرار می‌یابد، و پدر آزادگان حسین (ع) و تمام اهل بیت که همراه او بودند و اصحاب گرامی‌اش خیر و مصلحت را نهضت دیدند؛ آنگاه ابن تیمیه می‌آید تا حقیقت را فاش و آن را در ملا عام اعلام کند طوری که انگار گنجی از خزانه‌های علم را کشف کرده است: امام باعث شری عظیم شده است، چرا؟! چون قیام او فتنه‌انگیز بوده است! [۱۶].

آیا چنین چیزی از فردی که ادعای وابستگی به اسلام و انسانیت دارد قابل تصور است؟! او با تعدادی از آن آرای فاسد و رشدنیافته به سبط رسول خدا (ص) و ما احتجاج می‌کند و به نقل از کسی که به امام حسین (ع) نصیحت کرد علیه یزید قیام نکند می‌گوید: «لذا بعضی از آنان به او گفتند که قیام نکند. آنان هدششان موعظه او بود و مصلحت او و مسلمانان را می‌خواستند! زیرا خدا و رسولش دستور به صلاح داده‌اند نه فساد! [۱۷].

اما امام از روی خوشگذرانی و یا برای فساد و ستمگری قیام نکرد بلکه برای اصلاح امت جدش و برای آنکه طبق سیره جدش و پدرش امیرالمؤمنین حرکت کند، قیام کرد و خدا و رسولش قطعاً همراه با حسین (ع) و نهضت او هستند نه با یزید و طغیان و فساد او.

اما او را با امامش یزید و باگذرید، و ما را با امامان حسین (ع)؛ اینکه در میان انسان‌ها مخلوقی مانند خلق حسین (ع) و اخلاقی مانند اخلاق او وجود داشته باشد تا یزید بن معاویه را به خشم آورد هزار بار بهتر است تا اینکه همه اخلاقی داشته باشند که موجب خشنودی یزید باشد [۱۸]. ابن تیمیه و امثال او از قبیل سلفی‌ها و وهابیت از این حرف خشنود نمی‌شوند؛ افرادی که یزید را امام دین و دنیای خود می‌دانند و از حسین (ع) می‌خواهند بیعت کنند و از نهضت خود عذر بخواهند چون باعث فتنه علیه امامشان یزید شده است.

عجیب‌ترین چیز این است که از حسین بن علی (ع) می‌خواهند با چنین مردی بیعت کنند، و گواهی دهد که او بهترین خلیفه است، صاحب حق در خلافت و صاحب قدرت آن!! و حسین (ع) راهی جز این دو پیش رو ندارد؛ بیعت کند یا قیام، چون آنان او را رها نمی‌کنند تا راه سومی را برگزیند. برخی مورخان مستشرق و افراد کم‌فهم شرقی این حقیقت را فراموش

می‌کنند و آن را ناچیز می‌دانند. خوب است به این افراد یادآوری کرد که مسأله عقیده دینی در جان حسین بن علی (ع) مسأله مصالحه نبوده است. او شخصی است که قوی‌ترین ایمان را به احکام اسلام داشت و با شدت معتقد بود تعطیلی حدود دین بزرگ‌ترین بلایی است که او و اهلیش و تمام امت را در حال و آینده دربرمی‌گیرد.

یزید از نظر ابن تیمیه

ابن تیمیه عقیده خاصی درباره امیر خود یزید بن معاویه دارد، و مدافع سرسخت اربابش یزید است، و تنها چیزی که در پس پرده این دفاع می‌خواهد جنگ با اهل بیت (ع) و شیعیان آنان است. یزید پیشوای دارای قدرت است و ابن تیمیه معتقد است هر که بر صندلی سلطنت و امارت نشست امام است.

یزید پیش از اینکه به واسطه قدرت پدرش معاویه حکومت را به دست بگیرد هم شخصی فاجر بود، و مدافعان معاویه او را مهم‌ترین مایه‌های رسوایی او می‌دانستند.

یزید خروج نکردیم جز آنکه ترسیدیم آسمان بر ما سنگ ببارد، او مردی است که با مادر و دختران و خواهران خود ازدواج می‌کند، شراب می‌نوشد و نماز را ترک می‌کند» [۱۹].

یزید کمتر از چهار سال حکومت کرد و در این مدت مرتکب جنایت‌های عظیمی شد که دنیا هنوز درباره آن سخن می‌گوید:

۱- حسین بن علی (ع) و ذریه رسول اکرم (ص) را کشت. آیا بنی اسرائیل با انبیاء خود چنین کاری کردند؟!

۲- اهالی مدینه را کشت و سپاهیان سه روز شهر را تصرف کردند و هر چه خواستند کردند.

۳- کعبه را بعد از اینکه با منجیق به آن حمله کرد آتش زد.

۴- می‌گویند با عمه‌اش ازدواج کرد - عیاذ بالله - و این کار را فقط خوک‌ها انجام می‌دهند نه انسان و سایر حیوانات.

کسی با این افعال چه جایگاهی نزد سلفیه و شیخ آنان ابن تیمیه دارد؟! بله! معذور است، و این دو دلیل دارد:

این سخن ابن تیمیه در جدال در خصوص یزید و برای توجیه اشتباهات اوست، و کاملاً مناسب است که یزید را به اتفاق نظر علما حمایت کند چون آنان اهل قبله را صرف انجام گناه و صرف اهل تأویل بودن کافر نمی‌دانند (با این حساب پس چرا سلفیه همه امت را تکفیر می‌کنند) و یک شخص چه حسنه داشته باشد چه سیئه کارش با خداوند متعال مربوط است [۲۱]!! ای شیخ یزید این حسنه‌ها را از کجا آورده است؟!

او برگه‌های تاریخ را زیر و رو می‌کند اما چیزی از یزید پیدا نمی‌کند به جز اینکه یزید تارک نماز است، مدام شراب می‌نوشد، و از غنا و زنان آوازه‌خوان جدا نمی‌شود، سگ‌بازی و میمون‌بازی می‌کند، ارتباطی با دین ندارد، رابطه‌اش با این دنیا محدود تمام شهوات و لذایذ حرام است بدون اینکه دین یا وجدان مانع او باشد. اما اینها چیزی نیست که شیخ برای امامش بیستند، به همین جهت به قعر تاریخ غور می‌کند و یک چیز

داد با آنان برود. این کار بر یزید گران آمد و خود را به مرضی زد، آنگاه پدرش او را از این کار معاف کرد. می‌گویند سپاه گرفتار بیماری و گرسنگی شد. اما یزید این شعر را سرود:

«هن باکی ندارم از کشته شدن و اسیر گردیدن و از زحمت‌ها و آزاری که به جماعت مسلمانان رسیده. من در دیر مژان به بالش تکیه کرده‌ام و ام کلثوم در کنار من است». (آن‌طور که گفته‌اند) ام کلثوم زن او بود، دختر عبدالله بن عامر، وقتی این شعر به گوش معاویه رسید قسم خورد که او را نزد سفیان در سرزمین روم بفرستد، پس او را همراه جمعیت زیادی به آنجا فرستاد [۲۳].

علما حسنه یزید را رفتن به روم دانسته‌اند. آن هم حسنه‌ای که به اجبار و بر خلاف میلش انجام شده و نشان‌دهنده شجاعت و دلیری او نیست و شجاعت او به خوشگذرانی با زنان محدود می‌شده. میزان تعلق او به جهاد و فتوح اسلامی و میزان توجهش به آن سپاه عظیم نیز کاملاً مشخص است.

ای شیخ! حسنه یزید چیزی جز سیئه برای او نیست، چطور این کار از نظر تو حسنه‌ای به حساب می‌آید که مصیبت فاجعه تصرف شهر مدینه و کشتن صحابه و تابعین آنان را از او برمی‌دارد؟ لا اله الا الله و لا حول و لا قوة الا بالله. این حسنه‌ای است که از نظر ابن تیمیه سیئه ارباب و مولایش یزید را برطرف می‌کند. اما تأویل بقیه اعمال یزید کجاست؟ از خود شیخ بشنوید:

۱- کشتن امام حسین (ع)

می‌گوید: «یزید هرگز به قتل حسین (ع) راضی نبود، او ناراحتی خود را از قتل حسین (ع) آشکار کرد و خداوند به نیت او آگاه بود، روشن است که یزید در ابتدا به قتل حسین دستور نداد، ولی با این همه از قاتلان حسین (ع) انتقام نگرفت و آنان را در برابر کردارشان مجازات هم نکرد و این هم بدان جهت بود که آنان (حسین را) به سبب حفظ سلطنت یزید کشتند (یزید گرچه به خاطر امر واجب با حسین و اهل بیت او قیام نکرد و عدالت خود را نیز در حق حسین آشکار نکرد، ولی هیچ‌کس نگفته است که یزید با بدترین راه‌ها با حسین رفتار کرده باشد» [۲۴].

پس یزید نه کشته است و نه حتی دستور به کشتن داده است اما قاتل را هم مجازات نکرده چون او این کار را برای مصلحت او انجام داده است، و این در عرف ملوک مسأله‌ای عادی است... نمی‌دانم این علمای سلفیه و وهابیت چه علمایی هستند.

نیازی به این همه صحبت درباره این ادعاهای باطل نیست، و من فقط سخنان مورخان را درباره دستوری که یزید برای کشتن سیدالشهدا داده نقل می‌کنم، و از میان آنان فقط به سخن قاتل مستقیم امام یعنی عبیدالله بن زیاد می‌پردازم.



پیدا می‌کند تا به آن تمسک کند: یزید در قسطنطنیه - اولین سپاهی که به آنجا حمله کرد - همراه سپاه بوده است که جزء حسنه‌ها به حساب می‌آید [۲۲]. او ایلاً! شیخ! این دیگر چه حسنه‌ای است که برای امامت یزید پیدا کردی؟ همراهی سپاهی که به قسطنطنیه می‌رفت! مسلمانان عاقل! این کار چه حسنه‌ای برای یزید دارد؟! اگر بدانید یزید به چه نحو در آن سپاه شرکت کرد حتی شاید بیشتر از این حسنه یزید تعجب کنید. از مورخین بشنوید!

ابن اثیر درباره وقایع سال ۴۹ هجری می‌گوید: «در این سال که می‌گویند سال ۵۰ است، معاویه سپاه عظیمی را به فرماندهی سفیان به عوف برای حمله به بلاد روم فرستاد، و به پسرش یزید دستور

۱- او امام دارای قدرت است، و حق دارد هر کاری که می‌خواهد در سلطنت خود انجام دهد.

۲- او اهل اجتهاد و تأویل است، و اهل تأویل اگر کار نیکو کند دو پاداش و اگر خطا کند یک پاداش دارد. یعنی در هر حال مأجور است، پس اگر حسین (ع) را با تأویل نمودن خود بکشد اگر خطاکار باشد، اشتباه کرده و از نظر شیخ ابن تیمیه اجر اجتهادش را می‌برد!! او در این باره می‌گوید: «و اما اهل تأویل محض، پس آنان مجتهدانی هستند که گرچه خطا می‌کنند، خطاهای آنان برای آنان بخشیده شده و آنان به دلیل حسن قصد و اجتهادشان در طلب حق و پیروی از آن پاداش می‌گیرند به این دلیل که حسن نظر داشته‌اند» [۲۰].

معاویه خود دشمن امیرالمؤمنین علی (ع) بود و کشتن حجر بن عدی و اصحاب شهیدش را در پرونده خود دارد. مادر یزید میسون کلبیه نصرانی بود که در کتاب‌های تاریخ سخنی مبنی بر اسلام آوردن او نیامده است، بلکه تاریخ درباره تربیت یزید طبق اخلاق و عادات خانواده او از قبیل شرک و کفر و تمام چیزهایی سخن گفته که انسان را از دین اسلام خارج می‌کند مثل شرابخواری و انجام تمام فواحش مخصوصاً زنا حتی با محارم، و تنبور زدن و میمون‌بازی و سگ‌بازی و سایر گناهانی که یزید در خانواده نصرانی‌اش طبق آنها تربیت شد.

حرف عبدالله بن حنظله غسیل الملائکه را وقتی با هیأتی از اهالی مدینه از نزد او بیرون آمد ببینید: «به خدا سوگند ما بر

گفتند: عبیدالله بن زیاد بعد از مرگ یزید زنده بود. شرایط در عراق برای او سخت شد، پس همراه با صد نفر از ازدی‌ها که او را حفاظت کنند به طرف شام رفت. در میان راه او را دیدند که سکوتی طولانی در پیش گرفته است. یکی از آنان به نام مسافر بن شریح البشکری به او گفت: خوابی؟

گفت: نه، با خودم حرف می‌زدم.

در باره چیز دیگری که با خود حرف می‌زدی - با تو حرف بزتم؟

مسافر گفت: می‌گویی ای کاش حسین (ع) را نکشته بودم.

عبیدالله بن زیاد گفت: اینکه من حسین را نکشتم برای این بود که یزید به من گفت یا او را بکش یا تو را می‌کشم پس من کشتن او را انتخاب کردم [۲۵].

دستور یزید به والی مدینه برای گرفتن بیعت یا کشتن هم همین بود. به والی مکه هم همین را گفته بود که امام را بکشد ولو به پرده‌های کعبه آویزان باشد. همه اینها از بدیهیات مورخان است چنانکه قبلاً خواندی، اما شیخ ابن تیمیه آرزو می‌کرد که ای کاش امامش یزید خودش سپاه را برای کشتن امام ما حسین (ع) و قتل عام ذریه رسول خدا (ص) فرماده می‌کرد تا راضی شود و شاید این هم جزء حسانتش به حساب بیاید.

۲- واقعه حره

شهر مدینه بعد از کشتار عظیم اهل ایمان در مدینه الرسول سه روز تصرف شد. شهری که پیامبر (ص) در باره‌اش فرمود: «مدینه حرم است، از عائر تا ثور...» [۲۶] پس اگر کسی در آن گناه (یا ستمی) انجام دهد، یا ظالم و مجرمی را پناه دهد، لعنت خدا و فرشتگان و همه مردم بر او باد، و هیچ عملی از او پذیرفته نیست» [۲۷].

احادیث درباره فضیلت و حرمت مدینه منوره زیاد است اما یزید سپاهی عظیم به فرماندهی مسرف بن عقبه به آنجا فرستاد و انقلابیون را کشت و شهر را محاصره کرد، و آن را به مدت سه روز میاج نمود... اما ابن تیمیه چه می‌گوید: «اما اهل حره وقتی یزید را خلع و نمایندگانش را بیرون کردند، یزید چندین بار قاصدی نزدشان فرستاد و خواست اطاعت کنند اما آنان از اطاعت سر باز زدند پس مسلم بن عقبه را سوی آنان فرستاد و به او دستور داد اگر اطاعت نکردند شهر را سه روز میاج کند...» [۲۸].

به این ترتیب امام او در واقعه حره و کشتن مردم و صحابه - تا جایی که یک نفر از آنان نجات پیدا نکرد در حالی که آنان از صحابه بزرگ مهاجر و انصار و فرزندانشان بودند - معذور است چون تأویل و غیرت او برای حکومت خود و تلاش برای حفظ آن اولی بود. اما یزید این حق را نداشت که مدینه را میاج اعلام کند و آبروی مسلمانان را هتک نماید. و برای همین شیخ با تمسخر آن را توجیه می‌کند و می‌گوید: «او که -

یعنی یزید - همه بزرگان را نکشت و تعداد کشته‌شدگان به ده هزار نفر هم نرسید. خون‌ها هم به قبر پیامبر نرسید!» [۲۹]. و او یلا از این حرف... از حرف شیخ انگار حس می‌کنی که او از اینکه یزید همه را نکشته و خون به قبر پیامبر (ص) نرسیده متأسف است و حسرت می‌خورد. لا حول ولا قوه الا بالله از این حرف!

یعنی یزید اهل تأویل است و امام اشتباه می‌کند، اما اهل مدینه به خاطر اینکه از او اطاعت نکرده و بر امام یزید خروج کرده‌اند، تجاوزگر هستند برای همین مستحق اتفاقی هستند که برایشان افتاده. و برای همین مسلم بن عقبه از باقی اهل مدینه به عنوان بردگان یزید بن معاویه بیعت گرفت. اما این چطور ممکن است و به نظر او چه تأویلی می‌تواند داشته باشد؟ فقط خودش می‌داند.

۳- آتش زدن کعبه

مورخان درباره واقعه آتش زدن کعبه به فرماندهی ستمکار بنی امیه حجاج بن یوسف ثقفی و استفاده از منجنیق برای خرابی این مکان شریف گفته‌اند: سپاه یزید وقتی در واقعه حره بر اهل مدینه پیروز شد، به سوی مکه و ابن زبیر که آنجا متحصن شده بود رفتند، و مکه را محاصره کردند و با استفاده از منجنیق کعبه را آتش زدند... آنان به کار خود اکتفا ندادند تا کعبه آتش گرفت...» [۳۰].

اما ابن تیمیه چه می‌گوید: «یزید نمی‌خواست کعبه را آتش بزند بلکه می‌خواست ابن زبیر را محاصره کند و با منجنیق زدن با هدف ابن زبیر انجام شده نه کعبه و یزید قصد تخریب و سوزاندن کعبه را نداشته، نه خودش و نه نمایندگانش و مسلمانان بر این اتفاق نظر دارند» [۳۱]. خواننده عزیز از این حرف می‌خندی یا گریه می‌کنی؟! آیا چنین توجیهی را درباره کارهای یزید خوانده بودی؟!

ابن تیمیه و لعنت یزید

بعد از تمام آنچه گفتیم، و همه این دفاع‌های تا پای جان از یزید، آیا از شیخ انتظار این را داری که اجازه دهد یزید لعنت شود و بگوید لعنت کردن او مانند لعنت کردن شیطان است؟ و این حرف در میان امت اسلام به ضرب المظلی بدل شد تا جایی که می‌گویند: یزید را لعنت کنی بس است! یعنی یزید تنها کسی است که مستحق لعنت است، یا جزء نخستین کسانی است که سزاوار لعنت هستند اما لعنت او که علمای اسلام و توده مردم به یک اندازه درباره آن اتفاق نظر دارند، از نظر ابن تیمیه باطل است.

ابن تیمیه کتابی به نام «فضائل معاویه و یزید و انه لا یسب» تألیف کرده و ادعایش حدیثی از رسول خدا (ص) است که می‌فرماید: «مؤمن لعنت‌کننده نیست». اکنون نظر امام احمد بن حنبل درباره لعنت بر یزید بن معاویه را ببینید:

«به امام احمد گفتند: آیا حدیث یزید را می‌نویسی؟ گفت: نه... و این کار کرامتی ندارد. مگر او آن نیست که آن کارها را در حق اهل حره انجام داد؟! به او گفتند: جماعتی می‌گویند: ما یزید را دوست داریم. گفت: و آیا کسی که به خدا و روز قیامت ایمان داشته باشد یزید را دوست می‌دارد؟ فرزند صالحش به او گفت: چرا او را لعنت نمی‌کنی؟ گفت: کی دیدی پدرت کسی را لعنت کند؟ و چطور لعن نشود کسی که خداوند در کتابش او را لعنت کرده است. به او گفتند: خدا کجا در قرآن یزید را لعنت کرده است؟ گفت: در آیه: «فهل عسیتم ان تولیتهم ان تفسدوا فی الارض و تقطعوا ارحامکم * اولئک الذین لعنهم الله فاصمهم و اعمی ابصارهم» [محمد: ۲۳] و آیا فسادی عظیم‌تر از کشتن حسین (ع) هست؟! خداوند فرموده است: «ان الذین یؤذون الله و رسوله لعنهم الله فی الدنیا و الآخرة» [احزاب: ۵۷]. و کدام اذیت برای محمد سخت‌تر از کشتن حسین (ع) است که نور چشم او و بتول بود. [۳۲].

خواننده عزیز آیا می‌دانی ابن تیمیه این حدیث را نقل می‌کند اما به عادت خودش در نقل این روایات از آن کم می‌کند. او این روایت را تا سخن امام احمد به پسرش نقل می‌کند که «بیده‌ای که پدرت کسی را لعنت کند؟» و در آخر روایت می‌نویسد (تمام شد) تا به خواننده بگوید روایت تمام شده در حالی که روایت ادامه دارد و تنها تعصب شیخ باعث شده هرچا بخواهد آن را به پایان ببرد.

نکته ظریف ماجرا این است که یکی از شاگردان ابن تیمیه به نام ابوالفرج بن جوزی فقیه حنبلی، کتابی می‌نویسد که در آن به کتاب «الرد علی المتعصب العنید» ابن تیمیه جواب می‌دهد و می‌گوید: «اینکه ابن تیمیه کسانی را مذمت مضموم را جایز می‌داند انکار می‌کند و لعن ملعون را ناشی از جهالت آشکار می‌داند. این کار را علمای بزرگ از جمله امام احمد بن حنبل جایز دانسته‌اند، و احمد در حق یزید چیزهایی ذکر کرده که بیشتر از لعن است. [۳۳]. و منظورش طبعاً حدیث قبل است. بنابراین ابن تیمیه کسی است که برای سلف مبارزه می‌کند و از یزید و پدرش به خاطر عشق و علاقه زیادش به آن دو دفاع می‌نماید و رسول خدا (ص) می‌فرماید: «انسان با آنچه دوست دارد محشور می‌شود». خداوند او را با آن دو نفر و تمام کسانی که دوستش دارند محشور کند.

ابن عماد حنبلی می‌گوید که تفتازانی در شرح العقائد النسفی می‌گوید: علما بر جواز لعنت بر قاتلان حسین (ع) اتفاق نظر دارند؛ یا به آن امر کرده‌اند یا آن را جایز دانسته‌اند یا به آن رضایت داده‌اند، و حق این است که یزید به کشتن حسین (ع) راضی بود و استبشار او به این کار و اهانتش به اهل بیت رسول خدا (ص) از مواردی است که با وجود جزئیات احاد معنایی متواتر دارد، بنابراین ما درباره او و بلکه

درباره کفر و بی‌ایمانی او تردید نداریم. لعنت خدا بر او و بر انصار و اعوانش باد [۳۴].

شیرازی می‌گوید: شخص عاقل شک نمی‌کند که یزید بن معاویه قاتل حسین (ع) است چون اوست که عبیدالله بن زیاد را به کشتن حسین (ع) فرستاد. [۳۵].

ابن تیمیه بعد از این سخنان چه حکمی می‌دهد؟! در حالی که او به قتل امام حسین بن علی (ع) راضی است و از قاتلش دفاع می‌کند و کارهای او را توجیه می‌نماید و تمام آنچه اتفاق افتاد را جایز می‌داند!

منابع:

- ۱- موسوعه البحار، ج ۳۶، ص ۲۵، ح ۸.
- ۲- سنن ترمذی، ج ۵، ص ۶۵۶ ح ۳۶۸، باب مناقب الحسن و الحسین (ع).
- ۳- کنز العمال، ج ۱۲، ص ۱۱۳، ح ۳۴۲۵۱؛ بنایع الموده، ص ۱۹۳؛ الفصول المهمه، ص ۱۵۲.
- ۴- نک: الحسین فی الفكر المسیحی، ص ۲۴.
- ۵- نک: العواصم من القواصم فی تحقیق مواقف الصحابه بعد وفاة النبی (ص)، ص ۲۲۹، چاپ السلفیه، قاهره ۱۳۷۱ هـ.
- ۶- مقتل الحسین، مقرر، ص ۱۳۱؛ مؤثیر الاحزان، ص ۲۴؛ مقتل الحسین، خوارزمی، ج ۱، ص ۱۸۴؛ الفتوح، ج ۵، ص ۱۴.
- ۷- مقتل الحسین، مقرر، ص ۱۳۹؛ العوالم، ص ۵۴؛ مقتل خوارزمی، ج ۱، ص ۱۸۸؛ المناقب، ج ۴، ص ۸۹؛ الفتوح، ج ۵، ص ۲۳.
- ۸- الکامل فی التاريخ، ج ۴، ص ۴۸.
- ۹- موسوعه البحار، ج ۴۵، ص ۱۰؛ تاریخ ابن عساکر: ترجمه امام حسین (ع)، ص ۲۱۶؛ مقتل الحسین، خوارزمی، ج ۲، ص ۶.
- ۱۰- ارشاد المفید، ص ۳۳۵.
- ۱۱- منهاج السنه النبویه، ج ۲، ص ۲۴۱.
- ۱۲- همان منبع.
- ۱۳- همان منبع.
- ۱۴- همان منبع، ج ۲، ص ۲۴۲.
- ۱۵- همان منبع.
- ۱۶- منهاج السنه النبویه، ج ۲، ص ۲۴۲.
- ۱۷- همان منبع، ج ۲، ص ۲۴۱.
- ۱۸- ابوالشهداء الحسین بن علی، ص ۱۰۸.
- ۱۹- تاریخ الخلفاء، ص ۱۶۵.
- ۲۰- رأس الحسین، ص ۲۰۴.
- ۲۱- همان منبع، ص ۲۰۶.
- ۲۲- همان منبع، ص ۲۰۷.
- ۲۳- الکامل فی التاريخ، ج ۳، ص ۴۵۸.
- ۲۴- رأس الحسین، ص ۲۰۷.
- ۲۵- الکامل فی التاريخ، ج ۴، ص ۱۴۰.
- ۲۶- نام دو کوه است، اولی در مدینه و دیگری در مکه. نهایتاً، ج ۱، ص ۲۲۹.
- ۲۷- کنز العمال، ج ۱۲، ح ۳۴۸۰۵.
- ۲۸- منهاج السنه النبویه، ج ۲، ص ۲۵۳.
- ۲۹- همان منبع.
- ۳۰- ابن تیمیه حیاته و عقائده، ص ۳۷۹.
- ۳۱- منهاج السنه النبویه، ج ۲، ص ۲۵۴.
- ۳۲- الاتحاف بحب الاشراف، ص ۶۴.
- ۳۳- الرد علی المتعصب العنید، ص ۱۳.
- ۳۴- شذرات الذهب، ج ۱، ص ۶۹.
- ۳۵- الاتحاف بحب الاشراف، ص ۶۲.

یادداشتی از یحیی یثربی؛

جنبه آیینی تشیع بیشتر شده است / پرهیز از انحراف و تحریف عاشورا



متن زیر یادداشت یحیی یثربی، استاد بازنشسته فلسفه و عرفان اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی با موضوع «عاشورا» است که از نظر می گذرد؛

همه سرزمین ها کربلا و همه روزها عاشورا است. عاشورا، یک جریان همیشگی در تاریخ زندگی بشر است. عاشورا، یعنی مبارزه با ظلم و ستم و تبعیض و تمامی عوامل و بنیادهایشان! عاشورا، یعنی حضور حق در میدان مبارزه با باطل. عاشورا، یعنی ایمان به حق و حقیقت و پاسداری از حریم آن. تا ستمی هست، تا تبعیض و محرومیتی هست، تا فریب جاه و مال در کار است، تا فقر با همه مشکلاتش در یک طرف و ثروت و تمامی لوازم و آثارش در طرف دیگر قرار دارد، تا اشک و حسرت سهم عده ای و عیش و لذت نصیب عده ای دیگر است، عاشورا هست و کربلا هست! ما شیعیان که پرچمدار عاشورا هستیم، نخست باید خود را عاشورایی کنیم. عاشورایی باشیم، نه این که مراسم عاشورا برپا کنیم. برپا کردن مراسم از هر کسی برمی آید، اما عاشورایی شدن کار کسانی است که از آگاهی و پرهیز و شجاعت لازم برخوردار هستند. ضمن تسلیت به عزاداران عاشورای حسینی، چند نکته را در ارتباط با خطر انحراف و تحریف مسئله عاشورا، برای غفلت زدایی از عده ای یادآور می شوم:

۱- خطر تحریف در انگیزه شهادت

امام حسین (ع) به عنوان یک سرمشق، برای مبارزه با باطل، در میدان مبارزه، به شهادت رسید. اما ما این شهادت را با تحریف برخاسته از تجلیل بی جا و احساس عشق و علاقه به امام حسین این گونه تحریف کرده ایم که او با خواست خدا و راهنمایی جدهش، رسول خدا(ص) خود را به کشتن داد تا وسیله ای باشد برای بخشش گناهان امت! در حقیقت، چنین تحلیلی از عاشورا، همانند دیدگاه نادرست و تحریف شده مسیحیان است که می گویند همه انسان ها با خطای آدم گناهکار شده و لعنت شدند! و یا این که حضرت عیسی (ع) به خاطر آن بر صلیب کشیده شد تا کفاره ای باشد برای گناهان طرفدارانش!! در این نگاه خرافی، امام حسین را پناه گاه گناهکاران می سازیم و شهادتش را وسیله بیمه گنهکاران در برابر کیفر خدا می شماریم! امام حسین (ع) که باید سرمشقی باشد برای مبارزه با باطل و زور و ستم و امر به معروف و نهی از منکر، اینک وسیله ای شده است برای نادیده گرفتن خطاهای ما که اشکی بریزیم و آمرزیده شویم! هم اکنون در مجالس عاشورایی، به جای ابلاغ پیام امام حسین و حرکت در مسیر امام حسین و زنده نگه داشتن جریان عاشورا برآن می کوشیم تا اشکی بریزیم و بر سر و سینه خود بکوبیم!

جریان عاشورا که باید سرمشق مادر مبارزه با ستم و باطل باشد، به گونه ای که هرروزمان عاشورا و همه سرزمین هایمان کربلا باشند، روز به روز بیشتر به آن سو می رود که با هر وسیله ای از مردم اشک بگیریم! با عروسی ساختگی قاسم! درگیری علی اکبر با مادرش لیلیا! بازگشت اسراء بر سر قبر شهیدان در اربعین! داستان زعفر جَنی! عطش امام و اهل بیت و التماس به خاطر آب و صدها موضوع مشابه دیگر!

با این گونه تحریف، ما به جریان عاشورا، دو آسیب زده ایم؛ یکی آنکه، این جریان را از حالت یک مبارزه با ستم درآورده، کفاره ای برای بخشش گناهان مردم قرار داده ایم. دیگر اینکه، این جریان را به صورت یک جریان مخصوص

به امام حسین (ع) مطرح کرده ایم که دیگر نمی تواند سرمشق انسان های دیگر باشد. یعنی، شهادت امام حسین به خاطر آن بود که خدا و پیامبر(ص) از او خواسته بودند که این کار را بکند. بنابراین، چنین اقدامی به مردم دیگر ربطی ندارد.

چنین فکری باعث می شود که جریان عاشورا ارزش خود را در تشویق مردم برای مبارزه، جهاد و یا امر به معروف و نهی از منکر از دست بدهد.

ب- تحریف در مبنای توجه به جریان عاشورا

امروزه، ما مبنای عقلانی توجه به این جریان را که بر تحلیل مسائل سیاسی و درگیری حق و باطل و دسیسه های قدرت طلبانه امویان استوار بود، به یک مبنای عاطفی و عاشقانه تبدیل کرده ایم. بدین سان، به جای آنکه مردم را متوجه ارزش ایمان و عمل به تکلیف و ضرورت حضور در میدان مبارزه حق و باطل آشنا سازیم، آنان را با مسائل عاطفی درگیر کرده ایم. مسئله اصلی شیعه به جای تلاش در جهت استقرار نظام توحیدی، گسترش عدالت و ایمان و اصلاح مدیریت جامعه، آن است که بنشینند و اشک بریزند! گریه کند به یاد غربت امام حسین، مظلومیت، تشنگی، بی کسی و شهادت آن حضرت! گریه کند به یاد ناراحتی مادرش زهرا (س)، گرفتاری و بی پناهی اهل بیتش، دست های بریده ابوالفضل و مرگ رقیه در خرابه کوفه!

ج- تحریف عقلانیت به آیین

بدون تردید، محتوای مذهب تشیع همان اسلام است که بر پایه معرفت و عقل و اندیشه استوار است. اما، دریغ که ما این مذهب را به تدریج به صورتی درآورده ایم که جنبه آیینی آن بیشتر شده است. ما محبت به اهل بیت را که یکی از نشانه های بارز مذهب تشیع است، از حالت یک جریان عقلانی اثرگذار در باور و رفتارمان در آورده و به آیینی گسترده و بی اثر تبدیل کرده ایم! این کار چگونه انجام پذیرفته است، در جای خود قابل بررسی است، اما آن چه من می خواهم در اینجا یادآور شوم این است که اگر چیزی را آیینی کنیم، علاوه بر آنکه در غیرعقلانی کردن آن کوشیده ایم، آن را به جریانی زبان بار نیز تبدیل کرده ایم.

د- تحریف در معرفی تشیع

تشیع باید به عنوان مذهبی معرفی شود که اسلام را با پیروی از اهل بیت (س) دقیق تر و بهتر از دیگران می شناسد و با سرمشق گرفتن از امامان معصوم (س)، بیش از دیگران، پایبند رفتار درست و تقوا و پرهیز است. این مکتب باید با تکیه بر عقلانیت و روشن اندیشی و دقت نظر شهرت یابد. چنانکه پیروان این مکتب، باید نماد دین داری و دلسوزی و مهربانی به مردم باشند.

دریغ که رفتار خرافی شیعیان در عاشورا، این مکتب و پیروان آن را به گونه ای معرفی می کند که اثری از خردورزی و رفتار عاقلانه و تدبیرهای انسان دوستانه جهان شمول در آن دیده نمی شود. انصاف باید داد که در این روزگار که عصر ارتباطات است و نیز در این شرایط که به دلایل مختلف توجه جهانیان به جامعه شیعه زیاد شده است، ما با گریه، بر سر و صورت خود زدن، به هوا پریدن و افتادن، زنجیر و قمه زنی و خراشیدن و زخمی کردن بدنمان با تیغ های به زنجیر بسته، چگونه خودمان را به مردم جهان معرفی می کنیم؟ برداشت مردم جهان از ما چه خواهد بود؟ دریغ که این آداب و رسوم خودساخته یا به تقلید از هندیان و مسیحیان پدید آمده، شیعه را تحقیر می کنند!

جالب است که بدانیان با پیدایش این گونه رفتارهای خرافی، علمای شیعه به اعتراض برخاستند. مرحوم محدث نوری، سید محسن امین، سید ابوالحسن اصفهانی و دیگران در این باره فتواهای شجاعانه ای داده اند، اما عده ای از روحانیان یا سکوت کرده و یا به این فتواها اعتراض نمودند! سرانجام عوام، از سکوت علما بهره گرفته و به کار خود ادامه دادند، روز به روز هم بر کمیت و کیفیت این بدعت ها افزودند.

بدین سان، شیعه، به جای آنکه آراینده مکتب اهل بیت باشد، آراینده آن شد تا از این راه به شیعیان طعنه هازده، نکته ها بگیرند!

اینک بر متفکران و روشن اندیشان شیعه، لازم است که با شجاعت و شهامت در برابر این خرافات ایستادگی کنند و برای عبرت، علاوه بر دشمنانی که شیعه را مستخره می کنند، به رسانه های جهانی بنگرند که چگونه در نیبای مجازی، هرچا سخن از خرافه است، تصویرهای متعددی از عزاداری های خرافی شیعه و دخیل بستن و رفتارهای عجیب و غریب آنان مشاهده می شود.

ایران قابل زرتشتی شدن نیست



متن پیش رو یادداشتی است از مرتضی آقامحمدی، پژوهشگر مؤسسه مطالعات راهبردی اسلام معاصر که از نظر می گذرد؛

از شاخصه های اصلی و بنیادین انقلاب ایران، هویت دینی و شیعی آن است. به همین دلیل از آغاز انقلاب تا کنون همواره یکی از ابزار و اهداف دشمنان، در حمله و حمله به نظام، تلاش برای ضربه زدن به مکتب شیعه و اعتقادات دینی مردم، به ویژه نسل جوان بوده و هست. با افزایش رسانه های جمعی و ماهواره ها این امر با شدت و قوت بیشتری دنبال می گردد. دعوت مردم ایران به زرتشتی گری تحت عنوان بازگشت به اصالت خویشستن و احیای دین مرفعی و متمدن و صلح طلب ایران باستان و از طرف دیگر اسلام را دین اعراب و تازیان و مهاجمان بهیران خواندن و تحریک احساسات میهن پرستانه، از جمله حربه های است که در طی سال های اخیر با جدیت پیگیری می شود. این وجیزه درصد پرداختن به آموزه های این دو مکتب نیست، اما از همان نگاه وطن پرستانه لازم است تا نکاتی را درباره دنیای امروز خود، در نظر داشته باشیم.

اساسا یک دین بر اساس توانایی هایش در جلب توده ها پیش می رود. گرچه عمده و شاید همه ادیان الهی، از خدا می گویند و به راستی و درستی و صداقت و اخلاق و انسان دوستی دعوت می نمایند، اما عمده این است که یک دین بتواند خدا را به گونه ای قابل درک و اتصال و گفتگو معرفی نماید و کل ساختمان اخلاقی، کلامی و فقهی آن دین دارای انسجام و قوام و هماهنگی با یکدیگر بوده و ایمان آوردن به آن، دیگر در درون انسان احساس دواگانگی و بلاتکلیفی و سردرگمی ایجاد نکند. به عبارت دیگر قرار نیست برای اعتبار یافتن دین، دینداران نقص ها و کاستی های دین را به او ببخشند و نادیده بگیرند. لازمه این امر، داشتن هماهنگی همه جانبه دین در ابعاد مختلف آن است تا روح انسان همراه با او و بدون تنش شناور باشد و با خیال راحت سرسپرده و دل سپرده آن گردد. این خصیصه نه تنها در آیین زرتشت که حتی در مسیحیت نیز یافت نمی شود. مسیحیت دینی است که به لحاظ قابل درک بودن و نیز جامع بودن مشکل دارد. اینکه می گویند باید به مسیح و مسیحیت دل سپرد و سپس آن را در درون احساس کرد و آرامش گرفت یا مسئله تثلیث اینها اجازه نمی دهد ذهن انسان به راحتی با آن همراه شود. مسیحیت حس اشباع و اکتاع را به مخاطب نمی دهد. البته در اروپای قرون وسطی مسیحیت این توان را داشته است.

ذائقه ایرانی را که به آموزه های اسلام و معارف اهل بیت (ع) انس گرفته به خود جذب نماید؟

به زبان ساده کدام متن دینی زرتشتی می تواند همانند چند سطر از دعای عرفه یا کمیل برای انسان شور و حال بیافریند، در عین حالی که از عمیق ترین مضامین توحیدی و اخلاقی و عرفانی سرشار باشد؟ واقع امر این است که اگر قرار باشد ایرانی ها مسلمان نباشند زرتشتی هم نمی شوند، آن کشف های دوره کودکی دیگر مناسب این پاهای بزرگ شده نیست. آن دین چیزی ندارد تا بخواهد احساسات این مردم را تحریک کند و قابل درک باشد. بنابراین این فعالیت های تبلیغی در دل مومنان کارگر نخواهد افتاد و بیشتر در خدمت کسانی قرار می گیرد که به اعتقادات اسلامی محکمی ندارند و یا اپوزیسیون هستند که به دنبال دستاویزی برای مخالفت های سیاسی می باشند. در این صورت هم این اقدامات به غیر از بر هم زدن ثبات اجتماعی ثمری نخواهد داشت.

ایران کشوری است با اکثریت شیعی و هویت و قوام این کشور بدان است، همانگونه که کشوری مثل عربستان بر هویت غالب سلفی، ثبات می یابد. در کشورهای سکولار اروپایی هرچه جامعه از ادیان مختلف پر باشد، این تکرر ادیان سبب ثبات اجتماعی می شود. وقتی قرار نیست حکومت دینی باشد و نیز محور ثبات و پایداری جامعه و کشور دین آن نیست، هر چه دین غالب کمزگر تر باشد، اداره آن جامعه سهل تر است، اما در منطقه ما، به دلایل مختلف اجتماعی نمی توان چنان توقعی داشت و این دین اکثریت است که به آن جامعه هویت می بخشد و برای آن کشور ثبات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایجاد می کند. هر چه قدرت و وجاهت طرف اکثریت تضعیف شود، جامعه متزلزل و بی ثبات تر می گردد. نمونه این داستان کشور عراق است.

در نتیجه در این منطقه هرچه مذهب و دین اکثریت تضعیف شود آن کشور شکننده تر شده و بیشتر در معرض آسیب قرار می گیرد. ایران در تاریخ معاصرش یک مرتبه این اتفاق تلخ را تجربه کرده است. رضاخان تلاش کرد تا ایران را اسلام زدایی کند، اما این اقدام نه تنها کشور را به سمت تعالی سوق نداد، بلکه سبب شد تا جامعه از درون تهی شود و هویت خویش را از دست بدهد. همین امر زمینه را برای پذیرش ایدئولوژی کمونیسم در ایران هموار کرد. کوتاه سخن اینکه، آن فعالیت های تبلیغی بیش از اینکه در زرتشتی کردن جامعه ایران توفیق داشته باشد، در متلاشی کردن ثبات اجتماعی و امنیت ملی کشور نقش خواهد داشت و به احتمال قوی اگر در دور شدن جوانان از اسلام موفق باشد، توفیقی در جذب آنها به سوی خود نخواهد داشت و آنها را طعمه صیادانی قوی تر خواهد کرد.

نکته این است که مسیحیت آن زمان، مبتنی بر اجماع آباء کلیسای قرون وسطی اروپایی بوده و از این طریق، کاستی های خود را برطرف می کرده است. از این روی مسیحیت موجود، در عمده تعلیم خود اروپایی و قومی است. در نتیجه در دنیای معاصر مجبور است هر روز برای حفظ پیروانش، از مواضع پیشین خود دست بردارد و این عقب نشینی های مستمر سبب می شود که دیگر این دین شکوه و عظمت پیشین خود را نداشته باشد. به جرأت می توان گفت مسیحیت امروز هرگز قادر نخواهد بود تا همچون دوران صلیبیون نیروهای خود را بسیج نماید. آنها اساسا انسان را به ایمان پیش از اندیشه و تعقل فرا می خواند تا آن نقص ها اینگونه پوشش داده شود. درباره آیین زرتشت نیز همین امر صادق است.

کشوری مثل ایران و نیز دیگر کشورهای منطقه همچون عربستان و حتی روسیه، برای حفظ ثبات اجتماعی و سیاسی خود نیاز به داشتن دین و سنت راسخ و توانمندی هستند که مربوط به اکثریت جامعه است و از این روی باید دین توان لازم و کافی برای پاسخگویی به مطالبات روحی و معنوی پیروانش را داشته باشد و در زمان لازم بتواند در آنها شوری بیافریند و حتی آنها را بر آن دارد تا برای دین فداکاری نمایند. انسان به لحاظ روانی دوستدار فداکاری است. کدام آموزه دین زرتشت می تواند



یادداشتی از سید مهدی ناظمی قره باغ؛

نقدی بر مواجهه‌شناسانه با تفکر فلسفی / کربن در اسارت‌شناسی



چند سال پیش، در یکی از دانشگاه‌های شهر قم، استادی از یک کشور اروپایی به صورت پروازی برای تدریس کانت به زبان انگلیسی دعوت شد. یکی از دوستان من که درباره دریدا پژوهش می‌کرد با وی تماسی گرفت تا در این باره چیزی از او بپرسد. وی پاسخ داده بود که: من یک کلمه هم از دریدا بلد نیستم، تخصص من کانت است. مطمئناً مشابه چنین ماجراهایی را، ماجراهایی که حکایت از جدی گرفته شدن مسأله تخصص در غرب است، بارها و بارها شنیده‌ایم و شنیده‌اید.

علی‌رغم همه شعارهایی که ما ایرانی‌های داخل و خارج از کشور برای مدرن شدن سر می‌دهیم، هیچ‌گاه از سیستم آموزشی غرب این درس را نگرفته‌ایم که در حد و اندازه خود باید نظر بدهیم و در عصر ما، اقتضای این در حد و اندازه نظر دادن، بر اساس تخصص علمی ما مشخص می‌شود. ما ممکن است به دلیل علاقه شخصی یا فضای اجتماعی که در آن بزرگ شده‌ایم - مثلاً سابقه تحصیل در حوزه‌های علمیه سنتی - با علوم مختلفی آشنا شویم. آشنایی ما با علوم مختلف، یا مثلاً رفتن سر درس این و آن، اگرچه در نظام آموزشی ما قبل تجدد نکته برجسته‌ای محسوب می‌شد، اما در عصر کنونی، فضایی ما محسوب می‌شوند و نه تخصص ما. حتی گاهی اقتضای رشته تخصصی ما این است که با چند علم آشنا شویم. مثلاً ممکن است کسی رشته‌اش تاریخ باشد؛ به‌ویژه اگر سالیانی را در این رشته کار کرده باشد، به اقتضای کارش، ناگزیر با مطالب تخصصی بسیاری از رشته‌ها «آشنا» می‌شود.

این آشنایی‌ها باز هم فضایی او هستند و نیز ابزاری برای پیشبرد بهتر کار تخصصی‌اش و نه این که تخصص‌های او باشند. یا ممکن است حتی، کسی با ممارست فراوان، این بخت را پیدا کند که غلط این و آن را در رشته خودشان بگیرد. مثلاً فیلسوفی اصرار کند فلان کتاب مال فلان متکلم است، ولی سندشناسی بتواند به صورت مدلل روشن کند که چنین نیست. مسلماً در چنین وضعی، ما سندشناس را مستحق تحسین و تشویق خواهیم دانست. چنین خواهیم کرد، اما نه بخاطر این که وارد بحث تخصصی فلسفه شده است، (که نشده است) بلکه بخاطر این که اشتباه فرد دیگری را در موردی مشترک، بر اساس «تخصص خودش» (اینجا سندشناسی) متذکر شده است.

اگرچه نفس به دست آوردن چند تخصص مجال نیست و هستند کسانی با چنین ویژگی، اما چیزهایی مانند آنچه بالا گفته شد، کسی را واجد تخصص‌های متعدد نکرده است و نمی‌کند و از منظر علمی و اخلاق علمی او را مجاز نمی‌سازد تا لم دهد به کاناپه و لپ تاب به دست، هر چه که هوس کرد، خطاب به مردم عامی درباره عالم و آدم به هم بیافد که: «ایها الناس! مگر نه این که من استادی هستم مستغرق؟ مگر نه این که در کار خود خبره و مسلطم؟ پس چه نسبت‌های که دیگرانی که سالیان عمر خود را در رشته‌های تخصصی خود سپری کرده و در عرصه‌های نظری دیگری، مو سفید کرده‌اند، اهل اوهام و خیالات‌اند! این منم که عالم را در مشت خود دارم و از اکنون شما مستفتی‌ها باید که بر فتوای من بروید!»

در پس ظاهر بسیاری از شناختها و بی‌اخلاقی‌ها خطاب به شخصیت‌های فلسفی، مثلاً فردید و کربن و مدح تصنعی استاد حوزوی یا فرنگی دیگری، چیز جدی‌تری نهفته است، چیزی که نه بیانگر یک اختلاف فلسفی، بلکه نشانگر تفاوت اساسی فیلسوف با غیر فیلسوف است. فیلسوفان از روزی که خود را مقابل سوفیست‌ها تعریف کردند،

نوشته شده است. حتی سطحی از مسائل کلاسیک فلسفه را هم بر حسب وقت خود، می‌توانید بیاموزید. در کلاسی شرکت کنید و مثلاً یک دوره مسائل فلسفه اسلامی را بر اساس کتاب نه‌ایه الحکمه یا منظومه بخوانید. آشنایی مقدماتی با این نوع از فلسفه، اگرچه کم کسی حوصله‌اش را دارد، برای همگان مقدور است و ما وقتی می‌گوییم فلسفه و فیلسوف، منظور این فلسفه و آن معمم و مکلاسی که چیزی که به شما درس داده است، نیست.

ما وقتی می‌گوییم فلسفه را نفهمیده نقد نکنید و علیه آن جار و جنجال درست نکنید، ولو با مخفی شدن پشت یک فلسفه دیگر یا پشت موضع‌گیری استاد فلسفه‌ای که حتی بعید است قول او را هم نتوانید به درستی بازسازی کنید، (به یاد آورید بالا را در مواجهه فیلسوف با فلسفه)، منظور این است که فلسفه را مبدل به ایدئولوژی یا مبدل به مشهورات عامیانه نکنید. مثلاً شما امروز از هر کسی در کوی و برزن پرسید، از گدایان روی پل‌های عابر تا جراحان مغز و اعصاب که: «عقل بهتر است یا خیال باقی؟»، «علم بهتر است یا خرافات؟»، پاسخ‌های آن‌ها روشن است! ولی شما که چنین رو‌بازی نمی‌کنید، نه؟ شما از کسی که نفرت دارید و نظرش را نمی‌فهمید به‌عنوان مظهر خرافات و خیال‌یاد می‌کنید! به‌راحتی همه تلاش‌های او را برای ابداعات فلسفی به چند گمانه‌زنی خاص تقلیل می‌دهید یا این که اصطلاحات فلسفی وی را تأویل به مطالب منفر می‌کنید (مثلاً علم الأسماء را با علم اعداد قرین می‌سازید) بقیه کار را فرهنگ عامه خودش انجام می‌دهد! شما فقط با آسودگی لب‌خند می‌زنید!

چیزی که بسیاری از مخاطبان این نوشته شاید ندانند این است که سنت فلسفی ما امروز بیشتر «بیزه» مطالعات تاریخی و سندشناسی و امثال آن است تا موضوع یک مطالعه فلسفی واقعی. شما به‌سختی اجازه می‌باید تا در دانشگاه‌های غرب، توجه زیادی به مفاد فلسفه‌های دینی و اشراقی داشته باشید، زیرا علی‌رغم همه مساهمت‌های صورت گرفته توسط فیلسوفان معاصر، هنوز جریان اصلی دانشگاه‌ها، برخوردی کامیاب راسیونالیستی یا حتی پوزیتیویستی با مقله علم و تفکر دارند و این چنین نیست

(و می‌دانیم که سوفیست یعنی دانشمند یا عالم)، الی یومنا هذا، در پیکاری نابرابر قرار دارند. در این پیکار، طرف مقابل، با اتکالی بر فرهنگ عامه و دستمایه کردن مشهورات عصر خویش، ناله سر می‌دهد که: ایها الناس! فلانی (یعنی فیلسوف) اخلاق جوانان را تباہ می‌کند، یا: مقابله با شریعت دارد و گرفتار ارتداد شده است، یا: دچار اوهام و تخیل است، یا: متولوژی علمی خاصی ندارد، یا صدها چیز مشابه دیگر. فیلسوف چه ضدحمله‌ای می‌تواند داشته باشد؟ هیچ! نه این که نتواند، بلکه اگر حمله متقابل بکند و به دام شعار و جنجال بیفتد، دیگر فیلسوف نیست.

فیلسوف نمی‌تواند به‌راحتی آن اتهامات را علیه طرف مقابل تکرار کند و اوج تشریحی که می‌تواند بزند، بسان آنچه گاهی دکتر دینانی می‌گوید، «بی‌عقل» است که ای کاش همین هم کمتر گفته می‌شد. فیلسوفان نه تنها در برابر فحاشی علیه فلسفه، زبان کوتاهی دارند - زبانی که با خود فلسفه کوتاه شده است چرا که به آن‌ها گوشزد کرده است: بسیار گوش بده و کمتر بگو، محتاط باش و دست به عصا - بلکه حتی چه بسیار که در متن خود آرای فلسفی هم نمی‌توانند گردو خاکی به هوا کنند. گردو خاکی‌ها در قرون وسطی و عصر اسلامی، توسط شاگردانی به پا می‌شد و می‌شود که فلسفه را معادل شریعت یا مفسر آن می‌دانند و با عرق دینی گیوه‌ها را به پا می‌کنند و به عرصه جهاد (به‌عزم خویش) می‌آیند. امروز هم گردو خاکی‌های مدرن فلسفه، توسط اصحاب ایدئولوژی یا بیکاران و مصرف‌کنندگان زندگی روزمره برپا می‌شود و گرنه مشی خود اهل فلسفه چنین نبوده و نیست.

اهل فلسفه، حتی وقتی داغ‌ترین و تندترین تعابیر را در متن فلسفه بکار می‌برند، در درجه اول در پی روشن کردن راه جدید خود هستند. راهی که با متر و میزان کمی نمی‌تواند سنجیده شود. در پی روشن‌سازی راه فلسفی خود است که گاهی تن به جار و جنجال اطرافیان هم داده می‌شود.

سطحی از تفکر فلسفی برای همه قابل تعلیم و تعلم است: این که فلان فیلسوف رئالیست بود یا ایدئالیست، این که اصالت وجودی بود یا اصالت ماهیتی، این که پدیدارشناس است یا فی‌المثل عقل‌گرا. این مطالب در تاریخ فلسفه‌ها



ادبیات فلسفی باستان، چه انوار طولی و عرضی شیخ اشراق باشد، چه عقول عشره شیخ‌الرئیس، چه اجسام مثالی ملاصدرا باشد، چه انسان کبیر عارفان، در نگاه اول با عقل و عرف زمانه ما سازگار به نظر نمی‌رسد. اما از دل همین ادبیات قدیم بود که تفکر فلسفی توان ادامه حیات و رشد و بسط یافت. اگر افلاطونی نبود، ارسطویی ظهور نمی‌کرد. اگر کسی از ادبیات فلسفی شیخ اشراق هراس دارد، به این هم دقت کند که ملاصدرا در بسیاری از موضوعات، گفته و ناگفته مدیون سهروردی است. امروز برای ما بسیار راحت است که به نورشناسی پوزخند بزنییم و عرفان را مسخره کنیم، می‌توانیم به راحتی «تفکر را تحویل به پژوهش» کنیم و هر دیدگاه متفاوتی را هم هیروتی بخوانیم و انحراف! اما دقت کنید که از دل همین بر حسب ظاهر انحراف‌هاست که سنت فکری انسان جلو رفته و به اقتضای تغییراتش، ثمراتی مانند روش‌شناسی و علم و... هم داشته است.

صد البته که با شیخ اشراق، با ملاصدرا، با هانری کرین، با سید احمد فرید و با هر کس دیگری می‌توان مخالفت داشت. اما ملاک مخالفت و جنس آن باید روشن شود. اگر مخالفت کسی بر اساس آرای فلسفی یک فیلسوف است، نیازمند آن است که به صراحت روشن کند چرا یک فلسفه سخن اشتباهی گفته است. این که بگوییم فلان فلسفه انحراف از بهمان فلسفه بود، به راحتی چنین پاسخ داده می‌شود که: «بود که بود، بهتر!».

فلسفه آوردگاه خلق مفاهیم نوین و تفاسیر کلان است. در این قلمرو، اگر کسی سختی له یا علیه کسی دارد، فقط وقتی می‌تواند ادعای سخنی فلسفی و ناظر به «فلسفه» فیلسوف داشته باشد، که محتوای آن دیدگاه را مورد مذاقه فلسفی قرار داده باشد. نمونه مشهور این مسأله، تطبیق فلسفی افلاطون و ارسطو توسط فارابی است. از نظر یک سندشناس، فارابی لابد به دلیل اشتباه تاریخی و سندی، باید یک منحرف یا یک جانپساک محسوب شود.

ولی همین ناآگاهی فارابی، زمینه خلق تطبیقی هنرمندانه در فلسفه اسلامی شد که به اشکال مختلف در تاریخ فلسفه اسلامی بازتفسیر شد. در واقع فارابی از دل تفسیر دو فیلسوف یونانی، فلسفه خود را بیان می‌کند. این کاری است که فیلسوفان دیگر هم هر یک در حد و اندازه خود انجام داده‌اند. اکنون مخالفت یا موافقت با فلسفه فارابی، جز از طریق ارزیابی فلسفی نظر فارابی ممکن نیست. یعنی حتی در حالی که می‌دانیم فارابی کتاب اتولوجی افلوپین را متعلق به ارسطو می‌دانست، نمی‌توان به راحتی حکم به غلط بودن محتوای فلسفی کتاب «الجمع بین رأی الحکیمین» داد.

این کتاب یک پژوهش انجام شده با روش پوزیتیویستی نیست که با چنین داده‌هایی، ابطال شود. یک تفسیر فلسفی جدید است. چنین است امر در مسأله کرین. آنجایی که کرین اطلاعات نادرستی را دستمایه کار قرار داده است، می‌توان به‌عنوان «انحراف» از پژوهش تاریخی بررسی شود. اگر کرین، انحرافی در مذهب تشیع ایجاد کرده است که باز متخصصان شریعت آن را می‌گویند و گفته‌اند. اگر هم هر نوع انحراف دیگری از موازین علوم داشته است، قابل ذکر است. (طبعاً این قابل ذکر بودن یعنی انجام یک بحث تخصصی مشروح و تفصیلی در نشان دادن اشتباهات او و نه صرف بیان جملات اجمالی و احساسی و مرموز)

اما آنجا که کرین در قامت یک فیلسوف ظاهر می‌شود، لازم است مدعی فقط در صورتی متعرض بحث فلسفی او شود که بفهمد فلسفی بحث کردن یعنی چه و تابع چه شرایطی است. بنابراین، شما یا هر کس دیگری، اگر حرفی فلسفی برای گفتن درباره کرین و دیگران داری، این حرف را لابد به شکلی فلسفی و مشروح می‌گویی، اگر هم نداری یا برخورد سندشناسانه با تفکر فلسفی، «عرض خود می‌بری و زحمت ما می‌داری».

نشان می‌دهید و آن این که «فلسفه» نمی‌فهمید. کرین هم مانند هر مستشرق دیگری، فعالیت توصیفی خود را به پایان رساند. حداقلی که از این فعالیت دست بشر آمده است نشان دادن اهمیت و برجستگی فیلسوفان ایرانی و فرهنگ فلسفی ایران است و این همان چیزی است که همه ما را مدیون کرین می‌سازد از جمله مدعیان امروز ایران‌شهری را؛ زیرا تا پیش از این، فلسفه اسلامی با ابن‌سینا و ابن‌رشد، تمام‌شده به نظر می‌رسید و آن هم اغلب به‌عنوان فلسفه عربی شناخت می‌شد. حال اگر این ادعا جدی باشد که کرین منقضی شده است؟! و منظور ضعیف قلمداد شدن یافته‌های تاریخی کرین باشد، پاسخ این است که خوب صد البته هر پژوهشگری ممکن است به مرور زمان با پژوهشگر بهتری از یاد برود، چه باک؟ به هر حال این او بود که برای اولین بار فلسفه‌های اشراقی ایران را به جهان معرفی کرد.

اما اگر این باشد که مفاد نه یافته‌های تاریخی کرین، بلکه فلسفه ورزی‌ها و تفاسیر او باطیل است، (که البته اینجا نیز بنده چنانچه گفتم نگاهی انتقادی به او دارم)، نیازمند بحث و فحص فلسفی است. بحث فلسفی بلدیم؟ کجاست؟ این که کلاس رفته‌ام، (آقرین بر شما که رفته‌اید) پاسخ به سخنان کرین نیست. کرین به یک تفسیر فلسفی رسیده بود و این تفسیر با تفسیر فلسفی تقویت و یا تضعیف می‌شود. مثلاً استناد به این که مرحوم مهدی حائری گفته بود: «کرین فلسفه اسلامی را منحرف کرد»، اگر درست باشد، صرفنظر از این که به هر حال استدلالی بر چیزی در آن وجود ندارد، نشانگر رهیافت ناصواب و متضرب خود فیلسوفان تحلیلی مآب ایرانی است. همان برخورد خشن و یک‌جانبه‌ای که در نسل بعدی، روشنفکری دینی از دل آن به ارمان آمد.

امروز حوزه علمیه و پژوهشگران جوان آن که علاقه زیادی به مطالعات تطبیقی در رشته‌های غربی نشان می‌دهند، به شدت محتاج تفسیر انتقادی میراث امثال مرحوم حائری هستند تا خود را از یک‌جانبه‌نگری‌های فلسفه تحلیلی کلاسیک رها کنند و بتوانند چشم به جنبه‌های اصلی و غنی فلسفه غرب باز کنند. مقدمه یک چنین کاری، مقدمه‌ای که همین هم از هیچ سندشناس و مورخی بر نمی‌آید، این است که ابتدا بتوان از نحوه استقرار و استحکام ادبیات فلسفه تحلیلی در حوزه علمیه قم، تفسیری ارائه داد. این که چه نوع فلسفه‌ای، چرا و تحت چه شرایطی روحانیت اهل فلسفه را متأثر کرد و نسبت این فلسفه با دین چیست.

که آنجا هم مانند اینجا به راحتی در دوره دکتری و استادی، بتوانید به شرح و توجیه فیلسوفان ماقبل مدرن با طریقه و منهج حوزویان یا یک راه ترکیبی مشابه بپردازید. البته نباید انکار کرد که ما برای مطالعه و گفتگوی فلسفی، به هر حال نیازمند متن‌های تصحیح‌شده و معتبر هستیم و فقدان آن متون ممکن است اشتباهاتی ایجاد کند (اگرچه این اشتباهات فلسفی همه جا زیان‌بار نیست و بعضاً خود، ابتکاری در عالم اندیشه هستند) اما به هر حال این قول که: «ای جماعت! بدانید و آگاه باشید هانری کرین دیگر در سندشناسی و شرق‌شناسی اهمیت ندارد!» هر معنا و مفاد تاریخی یا شرق‌شناسانه‌ای که داشته باشد، که آن مفاد فعلاً به من مربوط نیست، دلالت فلسفی خاصی ندارد. کرین یک شرق‌شناس بود و تفاوتی که با دیگران داشت این بود که دل در گرو فلسفه فیلسوفان مشهور زمان خود یعنی هوسرل و هیدگر داشت و با همان اساس پدیدارشناختی و نه تجربه‌گرایانه به سراغ اندیشه‌های خوانده‌شده یا کمتر خوانده‌شده ملاصدرا و سهروردی و ابن عربی و... آمد. اتفاق دیگری که برای کرین رخ داد این بود که تابع هیچ یک از این دو فیلسوف بزرگ نبود و خود راه دیگری را از دل این دو فلسفه یافته بود و گاهی هم از این راه می‌گفت.

به این ترتیب کرین از میانه گفتگو بین فیلسوفان امروز آلمانی و دیروز ایرانی، گفتگویی که هم شکل کالبدی داشت، هم شکل حقیقی، راه جدیدی را سعی می‌کند در میانه گذشته و اکنون، یا شرق و غرب، باز کند و در این راه به پرسش‌های اساسی انسان هم توجه دارد. بنابراین کرین به اقتضای فیلسوفان قاره‌ای غرب، شاید برای نخستین بار، گفتگویی را -ولو به شکل نحیف و ضعیف- به معنای واقعی کلمه بین فلسفه غرب و اسلامی ایجاد می‌کند. (نیازی به یادآوری به صاحب فلسفه نیست که اساساً شعار گفتگو و گفتگوپذیری در فلسفه غرب، در مقابل گرایش‌های مدعی استدلال محض در فلسفه بود که بالطبع فلسفه را جز در شکل جزمی درست و نادرست نمی‌توانند تحلیل کنند)

این راه پدیدارشناسی برای او، همان راه کشف محجوب عرفان، تأویل شد و حالا این تفسیر درست باشد یا نباشد، شما دوست داشته باشید یا نداشته باشید، با گفتن اقوالی از این دست که: کرین طرفدارانش را از دست داده است، فقط سنت‌گرایان به او توجه دارند، دیگران سندشناسی‌های خیلی «محققانه‌تری» را شروع کرده‌اند و... فقط یک چیز را

جریان شناسی فکری یا گریز از تفکر؟!

متن زیر یادداشتی است از مهدی فاطمی در نقد آنچه «جریان شناسی فکری» نامیده می‌شود.

چیزی که در ایران «جریان شناسی فکری» می‌نامندش، همواره در زبان اهل علم وجود نداشته و از جایی و به اقتضای شرایطی امکان طرح یافته است. با این حال جریان شناسان ها خود به این شرایط و لوازم توجه ندارند.

با دقت بیشتر در سرنوشت تاریخی «جریان شناسی» در ایران [۱]، مراتب مختلفی برای آن می‌یابیم: دسته بندی نظرات عالمان، دسته بندی عالمان به مثابه نیروهای کنشگر، ملاحظه مصلحت سنجی و منفعت طلبی در کار علمی اقشار عالمان، ملاحظه تأثیر پذیری نظرات و صاحب نظران از محیط، توجه دادن به صاحب نظر به جای نظر و... در همه این مراتب، کار «جریان شناسی فکری»، نوعی از دسته بندی دانشمندان، اندیشمندان، آکادمیسین ها و روشنفکران است در قالب «جریان» ها بر اساس کشف گرایشها و پیوندهای فکری و گروهی میان آنان.

تا دهه ۵۰، برای دسته بندی شاعران از تعابیر «مکتب ادبی» و «سبک ادبی» استفاده می‌کردند و برای اشاره به گرایش های نوظهور، از تعابیر «گروه ادبی» و «شیوه ادبی» اما اسماعیل خویی از تعابیر «جریان شعری» استفاده کرد [۲] و به تأثیر علت اقتصادی- اجتماعی در پیدایش گونه های شعر توجه داد: «شعر معاصران هر شاعر بی گمان یکی از اصلی ترین عناصری است که فضای فرهنگی یعنی زمینه رشد و شکوفا شدن اندیشه و احساس او را می‌سازند. بنیادی ترین عناصر سازنده این فضا را البته آن سوسی در شرایط اقتصادی- اجتماعی و میزان رشد تاریخی آن جامعه باید جستجو کرد. [۳] مارکسیسم بر مبنای باور به رونبا و زیر بنا در تغییر و تحول تاریخ و جامعه، ظهور گونه های جدید از شعر و فکر و دانش را محصول و معلول تغییر شرایط اقتصادی- اجتماعی می‌داند و بر این اساس بستر و خاستگاه مناسبی برای زایش نگاه جریان شناسانه در ایران بود. بی وجه نیست که علی شریعتی یک «تئولوژی» فکری اجتماعی از مسلمان ها ارائه داد و حتی تیپ شناسی را مسیری برای شناخت اسلام معرفی کرد: «برای شناختن اسلام ابتدا تیپ هایی که هر یک سمبل فرهنگ اسلام می باشند انتخاب کرده، این تیپها را مورد بررسی قرار می‌دهیم: ۱- ابوذر غفاری تربیت شده در اسلام اولیه... ۲- ابوعلی سینا سمبل برجسته ترین تربیت شدگان فرهنگ اسلامی» [۴] حلاج از معروف ترین شخصیت های اسلامی» [۴]

در دهه ۶۰ مجله «یاد» جریان شناسی را بهترین راه شناخت «نیروهای تاریخی» و خود را مجله جریان شناسی دانست و در دهه ۷۰ حجت الاسلام عباس ایزدپناه [۵] مبنای جریان شناسی ادبی مطلوب را این دانست که نقد شاعر را بر نقد شعر ترجیح بدهیم و جریان شناسی را نوعی آفت شناسی بدانیم. همواره جریان شناسی، ملازم نحوی احساس نگرانی از شکل گیری جبهه یا گروهی از دانشمندان و اندیشمندان خطرناک بوده است. در سال های پایانی دهه ۶۰ و آغاز دهه ۷۰ عبدالکریم سروش نسبت به نفوذ «جریان های گری» در حکومت اعلام خطر و به مطالعه جریان های فکری دعوت کرد و مصطفی ملکیان در مقدمه جزوه «جریان شناسی فرهنگی معاصر» از تعابیر «جریان دینی های گری» استفاده کرد.

در همین سالها در کانون های پرتحرک دانشجویان مذهبی مثل نهاد رهبری در دانشگاه ها، بسیج دانشجویی و جامعه اسلامی دانشجویان سخنرانی هایی با عنوان جریان شناسی سیاسی و جریان شناسی فکری برگزار میشد. ضرورت اطلاع یافتن از «آرایش نیروهای فعال فکری» با تشبیه به جریان شناسی سیاسی توضیح داده می شد که برای انجام فعالیت سیاسی ستجیده و موفق ضرورتا باید از جریان های فعال وقت آگاه باشیم. گو اینکه مخاطبان «جریان شناسی فکری» در تدارک

مبارزه یا مقابله عملی خاص هستند و چندان فرصتی برای ورود به مسائل نظری نیست و باید به دسته بندی صاحب نظران و تعیین تکلیف نسبت خویش با آنان اقدام کنند.

«دانشگاه علوم انسانی» با همه آشفتگی که در ایران دارد، کرسی و جایگاهی به جریان شناسی نداد. شاید تنها دانشگاه امام صادق (ع) بود که این موضوع را به آکادمی راه داد و مدتی درس اختیاری «جریان شناسی فکری و فرهنگی» را در گروه معارف اسلامی ارائه کرد.

توجه به «جریان شناسی صاحب نظران» به جای «تنقیح مسائل نظری» دانشجویان را به ترجیح بحث درباره پاسخ ها به جای بحث درباره پرسش ها و ترجیح بحث درباره صاحب نظران به جای بحث درباره نظرات می کشاند. استاد از دانشجو می خواهد با افراد اندیشمندان آشنا شده، به زمینه های محیطی شکل گیری نظراتشان توجه کند، روابط میان این افراد را کشف و فهم کند، بتواند آن ها و نظراتشان را دسته بندی کند و احیاناً از این دسته بندی نتایج بگیرد.

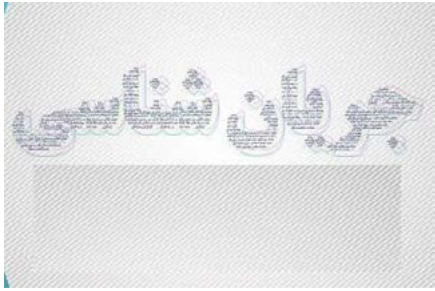
چنین رفتارهایی اگر نگوییم خود جریان شناسی بود، دستکم از اوقات ملازم با جریان شناسی بود. عالم سیاست، عالم عمل، منافع و قدرت است و شاید نگاه جریان شناسانه به سیاست، وجهی داشته باشد اما علاقه جریان شناسان سیاسی به جریان شناسی فکری، دامان این نوع از مطالعه را بیش از پیش به سیاست زدگی آلود. محمد قوچانی روزنامه نگار و فعال سیاسی در این سالها چند مقاله و کتاب درباره جریان شناسی نوشت و سعی کرد برای جریان شناسی اش از گروه های سیاسی معاصر ایران جایی بین جامعه شناسی سیاسی و «اندیشه سیاسی» دست و پا کند از جمله در کتابهایی مثل «بقیه سفیدها» و «سه اسلام». علی دارابی نیز کتابی نوشت که مرزی برای جریان شناسی فکر و سیاست قائل شد.

دهه ۸۰ دهه پرکاری برای انتشار کتاب های جریان شناسی بود. اصطلاح «جریان شناسی فکری» در این دهه رایج و پرسامد شد و بسیاری از حوزویان بدین جرگه وارد شدند: رسول جعفریان، عباس صالحی، عبدالحسین خسروپناه، حمیدرضا مظاهری سیف و حسین سوزنجی.

یکی از اتفاقات در تاریخ «جریان شناسی فکری» را باید ورود عبدالحسین خسروپناه به این عرصه دانست. حاصل سخنرانی های او در سال ۸۴ کتاب «جریان های فکری ایران معاصر» بود. در این کتاب جریان خرده فرهنگها و گروه های رپ و راک در کنار جریان های فکری دسته بندی شده بود. یکسره عیب دیدن برخی و اعجاب نگارنده نسبت به خود و جریانی که خود را بدان منسوب می‌دارد می‌تواند برخاسته از روحیاتش یا حتی از خصائص ذاتی جریان شناسی باشد اما پرسش قابل طرح اینست که کسانی باید به ارائه طرح های جریان شناسانه تمایل داشته باشند که در باب پیدایی تفکر، قائل به امکان معرفت فارغ از قیودات اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و غیره نباشند. وقتی جریان شناس، معرفت یک اندیشمند را معلول محیط و جریان منسوس می‌بیند فردیت و استقلال نظر عالم را زیر سؤال می‌برد.

فعل جریان شناسی همواره مبتنی بر نسبت استعلاطلبانه و غیریت انگار با سوژه تحقیق بوده است به نحوی که به ندرت پیش آمده که افراد و جریان های مورد مطالعه، احکام جریان شناسان نسبت به خودشان را نمی‌پذیرند و همواره نگاه آنان را همراه با سوءتفاهم تلقی کرده اند. آلودگی جریان شناسی به اغلاط تاریخی، داستان سرایی و سیاست زدگی میتواند یکی از علل این وضع باشد. ترسیم پیوستار و جانمایی افراد و گروه ها در آن از دیگر نشانه های این نسبت استعلاطلبانه است.

اکنون ساهلاست «جریان شناسی فکری» با ابهامات مختلف در تعاریف، روش، اصطلاحات و چارچوب نظری همچنان به حیات خودش در ایران ادامه می‌دهد و ابزاری برای مطالعه گروه ها تصور می‌شود: در حالیکه هیچ یک از مدعیان جریان شناسی



فکری درباره ترمینولوژی «جریان» و «جریان شناسی» و چارچوب نظری «جریان شناسی فکری» به منبعی ارجاع نداده و به طور ذوقی این تعابیر را تعریف کرده اند. یکی از بهترین مثال ها کتاب جریان شناسی فکری ایران معاصر است که پشت جلد از معادل تئولوژی استفاده اما حتی در متن کتاب این اصطلاح ذکر نشده و نسبتش با تعریف مختار بیان نشده است و بسیار ساده اندیشانه به لوازم ابداع تعریف توجه نشده است.

طالقاتی در مقاله «ترمینولوژی جریان شناسی فرهنگی» معتقد است که جریان به معنای متداول در ادبیات جریان شناسی، هیچ معادل یا مترادفی در زبان اصلی یا دیسپلین های دانشگاهی ندارد. همچنین او برای جریان شناسی فرهنگی معادلی نمی‌یابد اما سعی می‌کند تعریفی برای آن وضع کند. [۶] مثلاً به استفاده فرانکلین بومر در کتابش از تعبیر current برای توصیف تاریخ اندیشه غربی اشاره کرده است. در حالی که این اثر که نام کاملش «جریان های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی: گزیده آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپایی غربی از سده های میانه تا امروز» است با استفاده از این اصطلاح تنها به دوران ساز بودن و اثرگذار بودن برخی متون در تاریخ تفکر غربی اشاره می‌کند و هیچ دسته بندی یا جریان شناسی به معنای مصطلح ایرانی اش ارائه نداده است. به فرض پذیرش معادل بودن current نسبت به جریان، روشن نیست پسوند «شناسی» در «جریان شناسی» ترجمه چیست؟ اصطلاح currentology در علم فیزیک رایج است و پسوند «شناسی» یا Logy معمولاً دیگر در مطالعات اجتماعی مورد استفاده قرار نمی‌گیرد.

او سعی می‌کند از برخی مفاهیم و رویکردهای روشی مانند توصیف، تبیین تجربی، تحلیل زبانی، هرمنوتیک، پدیدارشناسی، تبارشناسی و دیرینه شناسی برای تقویت جریان شناسی استمداد جوید اما نهایتاً نشان نمی‌دهد این مفاهیم یا رویکردها چه ظرفیتی برای حمایت از جریان شناسی دارند. پرسش واضح این است که چرا برای بقای جریان شناسی از تبارشناسی، دیرینه شناسی و پدیدارشناسی بهره بجوییم و آیا بهتر نیست همین مطالعات را به کلی جایگزین جریان شناسی کنیم؟ اصلاً جریان شناسی دچار تناقض کلی با هر نوع از پدیدارشناسی است. جریان شناسی بررسی سراسری موضوعات و احاطه اجمالی به موضوعات کلان است، پدیدارشناسی نوعی مطالعه درازدامن پدیدار و برخاسته از همدلی با موضوع است و از جایی شروع می‌شود که فیلسوف احکام را معلق و به خود اشیا رو می‌آورد تا بین آگاهی و متعلقات بی‌واسطه آن التفات حاصل شود.

[۱] از نگارنده مقاله ای با عنوان «پیدایش جریان شناسی فکری در ایران (۱۳۵۰-۱۳۹۰)» با نگاهی به کتب و نشریات» در کتابی با همین موضوع منتشر خواهد شد. این یادداشت، اجمالی از آن مقاله است.

[۲] اسماعیل خویی، جدال با مدعی، تهران: سپهر، ۱۳۵۲. چاپ دوم، جاویدان، ۱۳۵۶، ص ۸۲

[۳] اسماعیل خویی، از شعر گفتن، تهران: سپهر، ۱۳۶۲. ص ۸۱

[۴] علی شریعتی، مجموعه آثار، ج ۲۵، ص ۱۸

[۵] جریان شناسی ادبیات معاصر و سبک ادبیات انقلاب اسلامی، حضور، پاییز ۱۳۷۵، شماره ۱۶

[۶] طالقاتی، علی. ترمینولوژی جریان شناسی فرهنگی. حوزه سال بیستم، ۱۱۹، شماره ۵

آموزش پول محور / تجربه مدارس خصوصی در اروپا و آمریکا

رضاناساجی



آموزش پولی یا آموزش و پرورش خصوصی از جمله مسائل مطرح در جامعه امروز ماست که هم در بخش آموزش عالی و هم آموزش های ابتدایی و متوسطه، سروصدای زیادی به پا کرده است. البته مسائل این چنین در حوزه نظام آموزش و پرورش، تنها دغدغه جامعه ما نیست و در عموم جوامع توسعه یافته و غیر توسعه یافته، در قالب برنامه های احزاب و دولت های مختلف مطرح می شود. اهمیت این مباحث در کشورهای غربی تا جایی است که می بینیم از نظر مردم فرانسه، یکی از دلایل رأی نیاوردن مجدد نیکولا سارکوزی در انتخابات ریاست جمهوری، عدم موفقیت او در تحول نظام آموزشی و عقب ماندگی این نظام در مقایسه با کشورهای دیگر اروپایی و از جمله بلژیک است. آن چنانکه هفته نامه کوریه انترناسیونال فرانسه که به دلیل مرور مطبوعات نقاط مختلف دنیا، از جایگاه خاصی برخوردار است، جلد یکی از شماره های آوریل ۲۰۱۲ را به یک مسئله داخلی، یعنی مدارس اختصاص داده و می نویسد: «سیستم آموزش و پرورش فرانسه جایگاه خود را در سطح بین المللی از دست داده است و تمام کاندیداها وعده اصلاحات در مدارس را می دهند. فرانسه شاید برای حل این معضل از نمونه های خارجی الگوبرداری کند: برنامه دقیق و حمایت تحصیلی مانند فنلاند، تقسیم زمانی به صورت انعطاف پذیر مانند هلند، کارهای گروهی مانند مجارستان.» [۱]

و اما رابطه نظام آموزش و نظام اقتصادی، در این باره لازم است به آراء نئومارکسیست های دبستان انتقادی (مکتب فرانکفورت) اشاره کنیم. مکتب انتقادی همچنان که به مقوله «صنعت فرهنگ» و فرهنگ دست ساخته نظام سرمایه داری انتقاد دارد، به آنچه خود «صنعت دانش» می خواند - صنعتی که به مؤسسات تولیدکننده دانش راجع است (مانند دانشگاه ها و مؤسسات تحقیقاتی) - نیز توجه و انتقاد دارد و می گوید که این مؤسسات در جامعه ما به ساختارهای خودمختاری تبدیل گشته اند. همین خودمختاری به آن ها اجازه داده است که تا فراسوی حدود اختیارشان گسترش یابند (شرویر، ۱۹۷۰). آن ها ساختارهای سرکوبگری گشته اند که به بسط نفوذشان در سراسر جهان علاقه مندند (ریتز، ص ۲۰۴). اگر بخواهیم به طور خاص روی آموزش و پرورش و نه نظام دانشگاهی متمرکز شویم باید به آراء پژوهشگران متأخرتر که به بررسی نمونه مدارس خصوصی پرداخته اند اشاره کنیم. ساموئل بولز و هریرت گین تیس (۱۹۷۶) جامعه شناسان رادیکال آمریکایی، بر آن اند

که مدارس در جهت منافع نظام سرمایه داری عمل می کنند. از این رو، آن ها عمدتاً پیشینه نهادی رشد و تحول نظام آموزشی را مورد مطالعه قرار داده اند. آن ها گرچه اندیشه های خود را بر آموزش و پرورش آموزشگاهی در ایالات متحده بنا نهاده اند، ولی مدعی اند که نظرات آنان قابل تعمیم به سایر جوامع غربی است. آن ها بر اساس تحقیقاتی که درباره نابرابری های آموزشی انجام گرفته، استدلال می کنند که آموزش و پرورش نوین را باید به عنوان پاسخی به نیازهای اقتصادی سرمایه داری صنعتی تلقی کرد (علاقه بند، صص ۵-۱۸۴).

به همین دلیل است که نوام چامسکی اندیشمند معاصر در مصاحبه با خبرنگاری مهر، می گوید: «به هر میزان که آموزش و پرورش رایگان و نهادهای آموزشی ملی جای خود را به آموزش و پرورش غیر رایگان بدهند در این صورت شاهد عدم توجه به رشته های غیربازار محور خواهیم بود.» [۲]

البته گفته های این استاد دانشگاه MIT بیشتر به خصوصی سازی در آموزش عالی اشاره داشت، در عین حال که از خصوصی شدن آموزش های ماقبل دانشگاه هم انتقاد می کرد. چامسکی به ارتباط میان دانشگاه های مدرن و خردورزی از یک سو و ارتباط آن با خصوصی شدن از سوی دیگر پرداخته بود. به اعتقاد او انتقال و آموزش خردورزی و استدلال روزی در گذشته محور اصلی آموزش و پرورش به شمار می رفت ولی نهادهای آموزشی مدرن این موضوع را از اولویت اصلی خود دور کرده و در درجه دوم اهمیت قرار داده اند. بنیان گذار زبان شناسی مدرن تأکید کرده بود: «در واقع توجه صرف به آموزش مهارت های فنی و تخصصی و غفلت دانشگاه در انتقال و آموزش مهارت های خردورزی و استدلال روزی به دانشجویان اتفاق ناخوشی در دوران کنونی است که در مورد آن باید دقت داشت.» [۳]

چامسکی معتقد است که آموزش عمومی و همگانی در سراسر جهان مورد حمله و تهدید قرار گرفته است. در مقابل این

۲۳۰۰ مدرسه شهریه ای وجود دارد که حدود ۶ درصد از جمعیت را آموزش می دهند. آن ها طیف وسیع و پرتنوعی از سازمان های گوناگون را دربر می گیرند، از مدارس معتبر و پرآوازه ای مثل اتون، راگی یا چارتر هاوز تا مدارس ملی کوچکی که اکثر مردم حتی نام آن ها را هم نشنیده اند.

اصطلاح «مدرسه علمی» را بعضی متخصصان تعلیم و تربیت فقط در مورد گروهی از مدارس شهریه ای بزرگ به کار می برند. این مدارس که عضو کنفرانس هیئت امنا هستند، ابتدا در ۱۸۷۱ شکل گرفتند. نخست فقط پنجاه مدرسه عضو این کنفرانس بودند، این تعداد اکنون به ۲۳۳ مدرسه رسیده است. مدارسی مثل اتون، راگی و سایر مدارس مشهور عضو همین کنفرانس هستند. اکثر کسانی که در جامعه بریتانیا موقعیت و مقام بالایی دارند، در این مدارس درس خوانده اند. برای مثال، مطالعه ای که توسط ایوان رید و سایرین انجام گرفت، و در ۱۹۹۱ منتشر شد، نشان داد که ۸۴ درصد قاضی ها، ۷۰ درصد مدیران بانک ها، و ۴۹ درصد مقامات ارشد دولتی در مدارس درس خوانده اند.

طبق قانون اصلاح آموزش و پرورش سال ۱۹۸۸، همه مدارس ملی باید تابع برنامه درسی ملی واحدی باشند که شامل برگزاری آزمون هایی در هفت، یازده، چهارده و شانزده سالگی است. اما این مدارس اجباری به تبعیت از آن ندارند. مدارس شهریه ای می توانند هرچه را که بخواهند تدریس کنند و هیچ اجباری به برگزاری آزمون ندارند. اکثر این مدارس به میل خود از برنامه درسی ملی تبعیت می کنند اما برخی هم به سادگی آن را نادیده می گیرند (گیدنز، ص ۷۱۳).

پرداخت بر اساس عملکرد معلمان، به مدیران مدارس این امکان را می دهد که به معلمان برجسته و موفق خود حقوق بیشتری پرداخت کنند. این طرح برای پاداش دادن و تشویق معلمان فعال و خلاق که به نتایج خوب رسیده اند، و همچنین برای تشویق جوانان مستعد و توانا برای ورود به حرفه معلمی، اجرا می شود. پرداخت بر اساس عملکرد، به شدت مورد انتقاد بسیاری از معلمانی قرار گرفته که معتقدند این روش تبعیض آمیز است و به حرفه معلمی آسیب می زند. پرداخت حقوق بر اساس معیارهای عملکرد مثل نتایج امتحانات از این جهت هم مورد حمله قرار گرفته است که آن را بی انصافی در حق معلمانی می دانند که با شاگردان ضعیف و محروم کار می کنند (همان، ص ۷۱۷).

گیدنز سپس به مقایسه وضعیت آموزش و پرورش در دوره دولت محافظه کار مارگارت تاچر و دولت وقت بریتانیا به نخست وزیر تونی بلر (رهبر حزب کارگر) می پردازد و چون خود طرفدار حزب کارگر

تهدید و حمله، دانشجویان در کشورهای بریتانیا، کانادا، شیلی و تایوان و مناطق دیگر جهان واکنش ها و مخالفت هایی را از خود نشان داده اند. یکی از دانشگاه هایی که دست به این اقدام زده و آموزش همگانی را مورد حمله قرار داده دانشگاه ایالتی کالیفرنیا بوده است. در واقع دانشگاه ایالتی کالیفرنیا با اقدام خود یکی از بزرگ ترین دستگاه های آموزش عمومی و همگانی را از بین برد.

بدین ترتیب می توان گفت که روند خصوصی شدن و گرفتن شهریه توسط مراکز دانشگاهی تهدیدی جدی علیه آموزش عالی به شمار می رود. در واقع این اقدام خلاف آن باوری است که بر اساس آن شهروندان باید از آموزش رایگان عمومی و همگانی برخوردار باشند. بر همین اساس با نگاهی به کتاب «جامعه شناسی» اثر آنتونی گیدنز، بررسی کوتاهی از وضعیت آموزش پولی و مدارس خصوصی در بریتانیا و امریکا خواهیم داشت.

در کشور بریتانیا مدارس پولی (یا آن گونه که نامیده می شوند: «مدارس ملی») از چند جهت با مدارس ملی سایر کشورها تفاوت دارند. اول این که آن ها الا دولتی نیستند، بلکه برعکس، موسسه هایی خصوصی و شهریه ای هستند. میزان استقلال آن ها از بقیه نظام آموزش و پرورش و نقش کلیدی آن ها در جامعه، موجب تمایز آن ها از نظام های سایر کشورها می شود. مدارس خصوصی در همه جوامع غربی وجود دارد و غال باهم به فرقه های دینی یا کلیساهای خاصی وابسته اند، اما در هیچ کشوری جز بریتانیا مدارس خصوصی تا این حد انحصاری یا تا این حد مهم نیستند.

مدارس ملی به طور رسمی و اسمی تحت نظارت دولت قرار دارند، اما در واقع هیچ گونه قوانین و مقررات آموزشی برای آن ها وجود ندارد. در قانون آموزش و پرورش ۱۹۴۴، این مدارس دست نخورده باقی ماندند و تشکیل مدارس فراگیر نیز تأثیری روی کار آن ها نگذاشت؛ و اکثریت قاطع این مدارس تا همین اواخر مدارس تک جنسیتی بودند. در انگلستان حدود

اقتصاد آمریکا را تشکیل می‌دهد، اما ارزش این خدمات در بازار سهام داخلی فقط ۰/۲ درصد است. شرکت‌های غول آسای مثل مایکروسافت، سان مایکرو سیستمز، اینتل و غیره شروع به حمایت از شرکت‌های آموزشی تازه‌کار کرده‌اند و گوشه چشمی به سهیم شدن در این بازار رو به رشد دارند (همان).

یکی از قدرتمندترین و سرشناس‌ترین «انترپرنزهای آموزشی» آمریکا، مایکل میلکن است، دلال سابق وال استریت که به دلیل معامله غیرقانونی سهام به زندان افتاد. میلکن با تقلازی زیادی جایگاه نیرومند خود را در بازار آموزش خصوصی تثبیت کرده است و اکنون رئیس شرکت‌های جهان دانش است که شامل طیفی از مدارس زنجیره‌ای پیش‌دبستانی تا شرکت‌های آموزش ضمن خدمت برای حرفه‌ای‌ها است. آرتور لوین رئیس دانشکده تربیت‌معلم دانشگاه کلمبیا در نیویورک، پس از ملاقات با میلکن در ۱۹۹۸ به خبرنگاران گفت: «حرف او این بود که شما گرفتارید و وقت ندارید، پس ناهار شما را ما می‌خوریم». به گفته لوین، شرکت میلکن و سایر شرکت‌های مشابه «فعال‌ترین و خلاق‌ترین بازیگران صحنه آموزش عالی هستند. بعضی از آن‌ها نشان داده‌اند که می‌توانند سوددهی داشته باشند و این یعنی قسمت اعظم این صنعت در اختیار هر کسی است که مایل به سرمایه‌گذاری باشد»

گیدنز، سپس وضعیت مدارس خصوصی را در آمریکا و بریتانیا باهم مقایسه می‌کند: خصوصی‌سازی مدارس در بریتانیا به اندازه ایالات‌متحده پیش نرفته است. اما حکومت نوین کارگری از ایده سپردن مدیریت مدارس ناموفق به دست شرکت‌های خصوصی حمایت کرده است. وزیر آموزش و پرورش، دیوید بلانکت، اعلام کرده است که «مدارس ناموفقی» که نتوانند حد نصاب لازم را در آزمون دولتی کسب کنند تعطیل خواهند شد. «مدیران زبده» جدید یا مقاطعه‌کاران خصوصی دعوت خواهند شد تا این مدارس را بازگشایی کنند و با استفاده از روش‌های موفقیت‌آمیز مدارس دیگر عملکرد آموزشی این مدارس را بهبود بخشیدند (همان: ص ۷۳۶).

حکومت پیش از این نیز گام‌هایی به سوی خصوصی‌سازی بخش‌هایی از آموزش و پرورش دولتی در چند ناحیه، از جمله لیورپول، لستر، هکنی و ایزلینگتون در لندن، برداشته است. در این موارد گامی مداخله دولت بسیار محدود است - واگذاری خدمات معینی مثل بخش‌هایی از مدیریت و گردانش مدارس - و گاهی هم وسیع‌تر است. در ایزلینگتون، همه خدماتی که اداره‌های محلی آموزش و پرورش به مدارس ارائه می‌داند به بخش خصوصی واگذار شد. در ۱۹۹۹، وزیر آموزش و پرورش هشدار داد که «مداخله‌های عمدی» در پانزده ناحیه محلی دیگر انجام خواهد شد. در مارس سال ۲۰۰۰ دولت اهداف جدیدی برای

بردند که بازار نیرومند مدارس خصوصی در آمریکا در برابر رویای آن‌ها ایستاده است، هر چند که ظرفیت مدیریت مدارس ناموفق بخش دولتی کماکان دست‌نخورده باقی‌مانده بود (همان: صص ۵-۷۳۴). قضاوت در این باره که آیا ادیسون پراجکت در مدارس خود موفق به ارتقای وضعیت آموزشی شده یا خیر، ضدونقیض بوده است، و خود این شرکت از چند جهت، از جمله به دلیل مدیریت ضعیف مالی‌اش، به شدت مورد انتقاد بوده است. منتقدان بی‌درنگ خاطر نشان کرده‌اند که رویای ادیسون پراجکت برای مدارس چیزی بیش از «رنگ و لعاب» ماهرانه روش‌های مشهور و موفق آموزش دولتی نیست، روش‌هایی مثل آموزش مشترک و روش‌های تدریس شاگرد مدار. در مدارس این شرکت همه دانش‌آموزان ملزم به داشتن رایانه در خانه‌های خود بودند - البته به خانواده‌هایی که قادر به این کار نبودند کمک می‌شد - اما روشن نیست که این اشتیاق نسبت به فناوری چگونه به شیوه هدفمند به برنامه‌های درسی مربوط می‌شود. طبق استدلال مخالفان خصوصی‌سازی مدارس، شرکت‌های مثل ادیسون پراجکت چندان



جدیدیت و علاقه‌ای به اصلاح آموزش و کاستن از نابرابری‌ها ندارد و بیش‌تر در پی دنبال کردن اصلاحات آموزشی به‌منزله بازاری پر زرق و برق برای سرمایه‌گذاران ثروتمندند (همان: ص ۷۳۵). در واقع، بسیاری از سرمایه‌گذاران آموزش و پرورش در ایالات‌متحده معتقدند که بازار آموزش انتفاعی در آستانه رشد انفجاری آمیز است. اکنون انبوهی از شرکت‌های سودآور وجود دارند که خدمات آموزشی ارائه می‌دهند، خدماتی مثل برنامه‌های تعلیمی، دوره‌های طراحی آزمون و نرم‌افزارهای آموزشی. دانشگاه فونیکس نشان داده است که این بازار چه ابعاد و نیروی عظیمی برای تعلیم حرفه‌ای دارد. «صنعت» آموزش و پرورش از دید شرکت‌ها و مشاوران سرمایه‌گذاری کاملاً مهیای سرمایه‌گذاری است. با این که خدمات آموزش و پرورش حدود ۱۰ درصد از کل

هزینه‌های مدیریتی «غیر آموزشی» می‌کند این نظام‌های آموزشی به دلیل حجم و وزن زیادی که در سطوح مدیریتی دارند هرگز نمی‌توانند انعطاف‌پذیر و نوآور باشند. معلمان بی‌کفایت را دشوار می‌توان کنار گذاشت زیرا اتحادیه‌های معلمان بسیار نیرومندند (همان: صص ۴-۷۳۳). به ادعای حامیان خصوصی‌سازی مدارس، چیزی که می‌تواند این مسائل را حل کند تزریق ایدئولوژی بخش خصوصی به این نظام است: یعنی روحیه رقابت، آزمایشگری و انگیزه. شرکت‌های انتفاعی می‌توانند نظام‌های مدارس را کارآمدتر بگردانند و با تکیه بر منطق بخش خصوصی به نتایج بهتری برسند. اگر پرداخت حقوق معلمان تابع عملکرد آن‌ها باشد، معلمان خوب و زبده جذب این مدارس می‌شوند - و در آن‌ها باقی می‌مانند - و معلمان ناموفق را می‌توان به آسانی برکنار کرد. رقابت در داخل و در میان مدارس به ارتقای سطح نوآوری منجر می‌شود؛ مدارس خصوصی آزادی بیش‌تری برای تثبیت نتایج آزمایش‌های موفقیت‌آمیز در اختیار دارند (همان: ص ۷۳۴).

گیدنز سپس به مؤسسه‌ای اشاره می‌کند

نوین و مشاور بلر است، از اقدامات وی در زمینه تحول آموزش و پرورش دفاع می‌کند: حکومت نوین کارگری، به میزان محدود، از مدیریت خصوصی مدارس پشتیبانی کرده است. گروه‌های مدیریت مدارس در بخش خصوصی می‌توانند تقاضانامه‌هایی به حکومت بدهند تا مسئولیت مدارس ناموفق را بر عهده بگیرند و با به کارگیری روش‌های مدارس موفق آن‌ها را متحول سازند (همان: ص ۷۱۷).

و اما در مورد آمریکا و مقایسه مدارس دولتی و غیردولتی آن، گیدنز می‌نویسد: با این که ایالات‌متحده در مقایسه با سایر کشورها درصد بیشتری از تولید ناخالص ملی خود را به آموزش و پرورش اختصاص می‌دهد، آزمون‌های استاندارد بین‌المللی نشان می‌دهند که مدارس دولتی آمریکا عقب‌تر از مدارس دولتی بسیاری از کشورهای دیگری هستند. تقریباً ۴۰ درصد از کودکان ده‌ساله آمریکایی نمی‌توانند آزمون مقدماتی خواندن را بگذرانند؛ سطوح بی‌سوادی کارکردی در میان بزرگسالان بالا است. پیمایش‌ها نشان داده‌اند که بسیاری از دانش‌آموزان آمریکایی درک چندانی از تاریخ کشور خود و یا اطلاعاتی از رویدادهای اخیر ندارند. کمیسیون ملی پیشرفت آموزشی در گزارش مشهوری به نام ملت در معرض خطر که در ۱۹۸۳ منتشر شد با این ادعای خود کشور را تکان داد: «اگر یک قدرت خارجی دشمن تلاش می‌کرد که عملکرد آموزشی ضعیف کنونی را به آمریکا تحمیل کند، ما حق داشتیم که این عمل را اعلان جنگ تلقی کنیم» (همان: ص ۷۳۳).

نگرانی گسترده در مورد «بحران آموزشی» درها را به روی شراکت بخش خصوصی و دولتی گشوده است که هدف آن تزریق دانش و مهارت مدیریتی بخش خصوصی به مدارس دولتی ناموفق است. در ۱۹۴۴ پرزیدنت کلینتون «اهداف سال ۲۰۰۰: قانون آموزش آمریکا» را ابلاغ کرد که به ایالت‌ها اجازه می‌داد با استفاده از بودجه‌های دولتی فدرال طرح‌های خصوصی‌سازی مدارس را آزمایش کنند. مناطق محل آموزش و پرورش می‌توانستند به اختیار خود بعضی از خدمات آموزشی را - یا حتی کل مدیریت مدرسه را - بر اساس قراردادهای مشخص به بخش خصوصی واگذار کنند بدون آن که بودجه دولتی خود را از دست بدهند. طی دهه گذشته، شماری از مناطق آموزش و پرورش ایالات‌متحده - از جمله بعضی از مناطق شهری بزرگ مثل هارتفورد، بالتیمور و میناپلیس - از شرکت‌های آموزشی انتفاعی دعوت کرده‌اند تا مدیریت مدارس آن‌ها را بر عهده بگیرند (همان: ص ۷۳۳).

طرفداران خصوصی‌سازی مدارس استدلال می‌کنند که مقامات فدرال آموزش و پرورش نشان داده‌اند که توانایی بهسازی مدارس کشور را ندارند. بنا به استدلال آن‌ها، نظام آموزش و پرورش بسیار اسراف‌کار و بوروکراتیک است؛ این نظام مبالغ هنگفتی از بودجه خود را صرف

که کار گسترش آموزش و پرورش خصوصی آمریکا را به شکل گسترده در پیش گرفته‌اند: یکی از عوامل اصلی بازار آموزش و پرورش خصوصی در آمریکا شرکت ادیسون پراجکت است. این شرکت آموزشی، مدیریت زنجیره هشتاد مدرسه دولتی در شانزده ایالت مختلف را بر عهده دارد. شرکت ادیسون پراجکت توسط کریستوفر ویتل تأسیس شد. او یک پیشگام اقتصادی در عرصه رسانه‌ها بود که به سبب راه‌اندازی شبکه یک جنجالی مشهور شده بود؛ شبکه یک برنامه تلویزیونی دوازده‌دقیقه‌ای روزانه‌ای بود که به «رویدادهای روز» می‌پرداخت (و دو دقیقه هم به تبلیغات بازرگانی اختصاص می‌داد) و این برنامه را برای دانش‌آموزان کل کشور به‌صورت رایگان پخش می‌کرد. در ۱۹۹۱ ویتل همراه با بنواشمیت، رئیس سابق دانشگاه ییل، به تأسیس هزار مدرسه غیرانتفاعی اقدام کرد. آن‌ها به زودی پی



یادداشتی از داوود مهدوی زادگان؛ آیامی توان مدرنیته را با اسلام سازگار کرد؟

حجت الاسلام داوود مهدوی زادگان، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی یادداشتی درباره سازگاری اسلام و مدرنیته نوشته است که در پی می آید؛

روشنفکران همواره پاسخ به این پرسش را پی گرفته اند: آیا اسلام با مدرنیته سازگار است؟ به دلیل هژمونی که این پرسش در اذهان اندیشمندان دینی ایجاد کرده است، آنان نیز در صدد پاسخ به همین پرسش برآمده اند. در نتیجه خیلی از آنان سعی در سازگار نشان دادن اسلام با مدرنیته بر می آیند. در حالی که چنین پرسشی حکایت از ناسازگاری اسلام و مدرنیته دارد و الا نباید این پرسش شکل می گرفت. اما قطع نظر از این موضوع، پرسش مهم تر این است که چرا هیچ گاه عکس این پرسش از ناحیه هر دو طرف، طرح نمی شود؟! چرا پرسش از سازگاری مدرنیته با اسلام، مطرح نیست. در حالی که هر دو پرسش به یک اندازه قابل طرح است.

در پاسخ ممکن است بگوییم، از ناحیه دینداران، مشکل هژمونی اندیشه مدرن وجود دارد و از ناحیه مدرن ها، باز ممکن است به همین هژمونی ارجاع دهند؛ یعنی مغروران بگویند که گفتمان غالب (مدرنیته) که خود را با دیگر گفتمان ها سازگار نمی کند، بلکه قاعده بر عکس است. ولی این پاسخ به نظر، منطقی و دقیق نمی آید. زیرا اگر واقعا مدرنیته، گفتمان غالب است، چه اشکالی دارد که پرسش را بر عکس کرد؟ چرا نتوان وجه غالبیت مدرنیته را داخل پراتز گذاشت و پرسش را از طرف دیگر طرح کرد. مگر چه اتفاقی می افتد که مدرن ها حاضر به این کار نمی شوند؟ این عدم تمایل، هراس را جایگزین فرض غرور می کند. این چنین نیست که مغروران تمایل به طرح چنین پرسشی ندارند. بلکه هراس بنیادین، مانع از این پرسش شده است.

مساله فرسایش

گمان می کنم مشکله ای در خود موضوع سازگاری وجود دارد که مانع از این کار می شود. مساله در سازگاری است و همان مساله، پیروان دو طرف را نگران می سازد. آنچه در اثر سازگاری اتفاق می افتد، امر «فرسایش» است. فرسایش، اسم مصدر فرسودن و فرساییدن است. امر فرسوده به چیزی که از کار افتاده یا به حاشیه رانده شده یا از محل رجوع و استفاده بودن در آمده و متروک شده، گفته می شود. بنابر این فرسایش فرآیندی از اندیشه و عمل است که موجب فرسوده شدن موضوع می شود.

فرسایش در اثر سازگار کردن الف با جیم اتفاق می افتد. وقتی دو منظومه معرفتی همخوان نباشند، دست به سازگاری یکی با دیگری می زنیم. یعنی منظومه معرفتی یکی را موافق با دیگری می کنیم. قواعد منظومه معرفتی میهمان را به حدی رسانده که با قواعد منظومه معرفتی میزبان تعارض پیدا نکند. تغییر تعاریف، تفسیر موافق، غمض عین کردن از بعضی اصول یا حتی تغییر آنها، به فراموشی سپردن برخی دستورات و غیره؛ روش های سازگار سازی است. بدین ترتیب، امر فرسایش در منظومه معرفتی میهمان اتفاق می افتد و رو به فرسودگی می رود و نهایتاً در منظومه معرفتی میزبان ذوب می شود. نکته مهم در غایت فرسایش است. نسبت هر دو منظومه

دینستان ها اعلام کرد. تا سال ۲۰۰۳ همه دبیرستان ها باید دست کم ۱۵ درصد قبولی در آزمون های داشته باشند؛ و تا سال ۲۰۰۶ این نرخ باید به ۲۵ درصد برسد. مدارس که عملکردی ضعیف تر از این داشته باشند، مشمول حکم تعطیلی خواهند بود.

تغییر در آموزش و پرورش، همچون تغییراتی که در بسیاری از حوزه های دیگر زندگی اجتماعی روزگار ما رخ می دهد، تحت تأثیر دو عامل مهم بازار و فناوری اطلاعات قرار دارد. تجارتی و بازاری شدن آموزش و پرورش همچنین منعکس کننده فشارهای اقتصادی فرآیند جهانی شدن در جهت کاهش هزینه هاست. مدارس درست همانند شرکت های تجاری در حال «سامان دهی مجدد» هستند (همان: ص ۱۳۶).

برخی از ناظران معتقدند که مدیریت خصوصی مدارس بهترین راه برای تضمین این امر است که روش های مورد استفاده در مدارس موفق و مشهور در سایر مدارس نیز دنبال خواهد شد. طبق این استدلال، اگر به نیروهای بازار اجازه دهیم که مسیر خود را ببیمانند، مدارس ناموفق کم کم تعطیل می شوند و دوباره بر اساس روش های موفقیت آمیز بازگشایی می شوند. والدین و کودکان با استقبال از مدارس موفق «رای خود را با پاهایشان اعلام خواهند کرد». مدارس ناموفق ناچار خواهند شد یا وضعیت خود را بهبود بخشند یا درهای خود را تخته کنند - درست مثل سایر فعالیت های بخش خصوصی.

اما استدلال منتقدان این است که چنین تحلیلی بسیار ساده انگارانه است و چشم خود را بر چالش بزرگی که رویاروی مدارس ناموفق است، می بندد. بنا به استدلال این منتقدان، هیچ گونه شواهدی دال بر بهتر بودن نتایج آموزشی شرکت های انتفاعی و یا گذار و انتقال هموارتر و آسان تر از مدرسه به بازار کار برای دانش آموزان، در دست نیست. به ادعای آن ها، «انگیزه سود» در نظام های آموزش و پرورش دولتی جایی ندارد. این موقعیت که خصوصی سازی توانسته تا این حد پیشروی کند، نشانگر پیروزی ذهنیت بازاری در این روزگار مدرن اخیر است (همان: ص ۱۳۷).

این همان چیزی است که چامسکی درباره پولی شدن نظام آموزشی هشدار می دهد و همچنان که در ابتدای این نوشتار آمد، ساموئل بولز و هربرت گین تیس می گویند که این گونه مدارس «در جهت منافع نظام سرمایه داری عمل می کنند». اما آیا هدف نظام آموزش و پرورش صرفاً حرکت در جهت منافع اقتصادی است؟

منابع:

- گیدنز، آنتونی. جامعه شناسی (ویراست چهارم). ترجمه حسن چاوشیان. نشر نی. چاپ اول. تهران ۱۳۸۶.
- علاقه بند علی. جامعه شناسی آموزش و پرورش (ویرایش پنجم). نشر روان. چاپ چهل و دوم. تهران ۱۳۸۶.
- ریترز، جورج. نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی. انتشارات علمی. چاپ دوازدهم. تهران ۱۳۸۶.

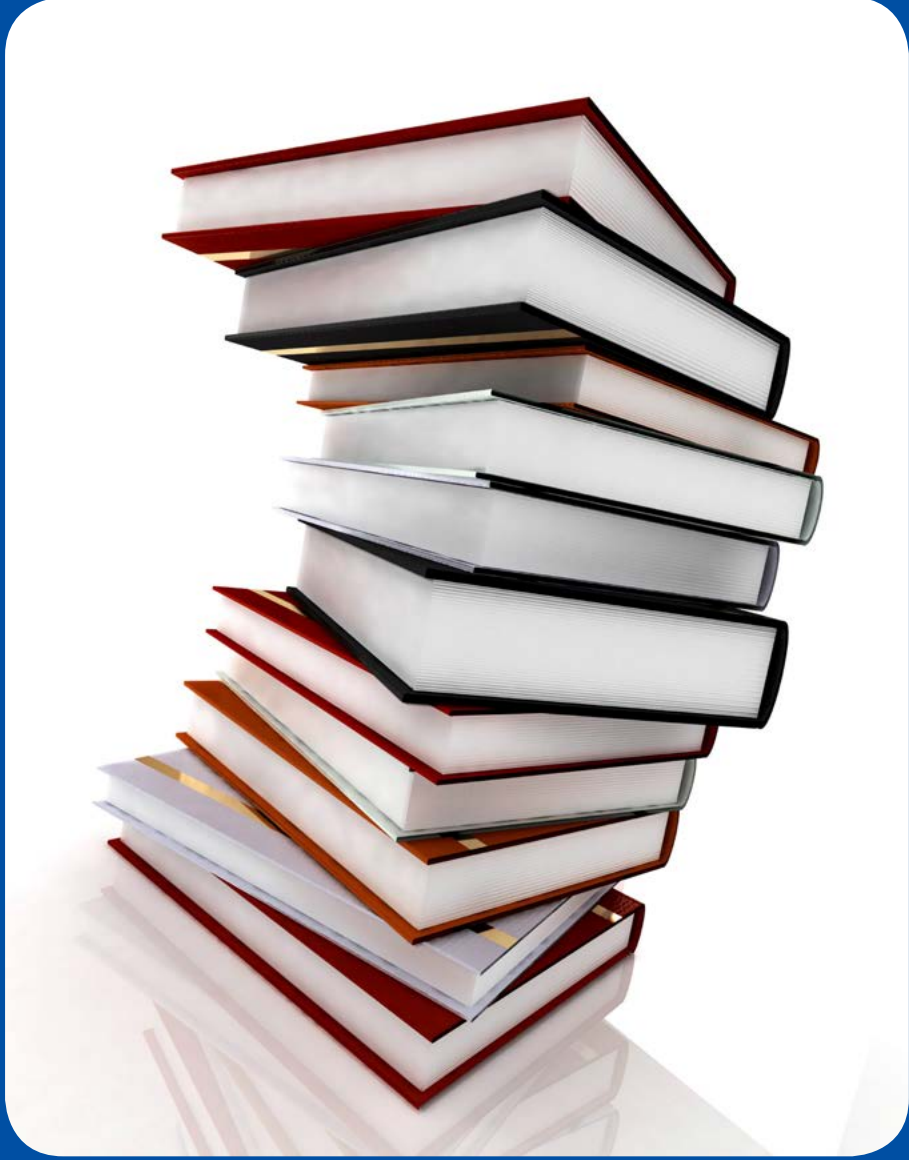
- [۱]- هفته نامه پنجره، شماره ۱۳۰، مورخ ۲۶ فروردین ۱۳۹۱، صفحه ۶۲ مجله برون مرزی، هفته نامه کوریه انترناسیونال.
- [۲]- آموزش عالی رایگان را متوقف نکنید! خبرگزاری مهر، مورخ سه شنبه ۲۹ فروردین ۱۳۹۱.
- [۳]- همان.

معرفتی ممکن است قدسی قدسی؛ غیر قدسی غیر قدسی و قدسی غیر قدسی باشد. در حالت اول، فرسودگی اتفاق نمی افتد. دو امر قدسی با هم تعارض معرفتی ندارند و یکسان هستند؛ زیرا در عالم قدسی تکرر، وجود ندارد. بنا بر این، تعبیر فرسایش در چنین حالتی، تسامحی است؛ اما در حالت دوم، فرسودگی در صورتی اتفاق می افتد که درجه غیر قدسی منظومه میزبان نازل تر از منظومه میهمان باشد؛ اما شکل سوم با ملاحظه این که کدام میزبان و کدام میهمان است، تفاوت می کند. اگر میزبان امر غیر قدسی باشد؛ قطعاً، فرسایش به معنای حقیقی اتفاق می افتد؛ زیرا گذار امر قدسی به ساحت غیر قدسی؛ گذار تنزلی است؛ و تنزل، مترادف با فرسودگی است. جامعه شناسان از این نحو گذار به قدسی زدایی و این جهانی شدن و عرفی شدن، یاد می کنند. در اثر عرفی سازی، منظومه معرفتی مقدس از قواعد دنیوی، مادی و عرفی تبییت می کند. مدرن سازی اسلام به همین معناست.

اما اگر میزبان منظومه معرفتی مقدس - مانند اسلام - باشد و میهمان، منظومه معرفتی نامقدس - مانند عرب جاهلی - باشد؛ فرسودگی رخ نداده است؛ زیرا در این حالت، گذار تنزلی اتفاق نیافته است. جامعه شناسان، چون این نحو گذار، مطمع نظرشان نبوده کمتر درباره آن بحث کرده اند و اسمی هم بر آن نهاده اند. البته متافیزیک جامعه شناسان سکولار، امر قدسی را اسطوره می نامد و لذا از این نظر، چنین فرآیندی را اسطوره گرایی و اسطوره شدن می خوانند؛ اما از منظر متافیزیک الهی، این نحو گذار، استعلایی و قدسی و آن سویی شدن، خوانده می شود. همچنین می توان از آن با عنوان گذار مطهر نیز یاد کرد؛ زیرا هر امر قدسی، مطهر است؛ منظومه ای که قدسی می شود، فرآیندی از طهارت و طاهر شدن یا ریاضت کشی را سپری می کند. جامعه شناسان سکولار، مفهوم ترقی را برای گذار تنزلی (قدسی زدایی) به کار می برند و حال آن که کاربرد درست و دقیق مفهوم ترقی در گذار مطهر یا فرآیند قدسی شدن است. تنزل را ترقی نمی گویند.

نتیجه گیری

اکنون بهتر می توان دغدغه پیروان اسلام و مدرنیته در مساله سازگاری را فهمید. دغدغه هر دو فرآیند فرسایش است. چون غالباً بحث از فرسایش امر قدسی پیش کشیده شده است؛ بیشتر درباره هراس دینداران از این واقعه بحث شده است. در نتیجه، هراس مدرن ها که عبارت از تطهیر و قدسی و آن سویی شدن عالم بشری است، پنهان مانده است. مدرن ها خیلی مایلند مباحث پیرامون پرسش از «سازگاری اسلام با مدرنیته» باشد و کمتر درباره سازگاری مدرنیته با اسلام، بحث شود؛ و حال آن که وقتی رسیده که بپرسیم: «آیا می توان مدرنیته را با اسلام سازگار کرد؟»



معرفة کتاب

توسط انتشارات دانشگاه مفید؛

کتاب تقیه در اندیشه سیاسی شیعه منتشر شد

از آن خود را در انزوای سیاسی قرار دادند. اما تقیه نه تنها موجب حفظ جان شیعه بلکه موجب تداوم و گسترش اندیشه سیاسی شیعه در شرایط اقلیت گردیده است؛ و همچنین تقیه نه تنها شیعیان را از سیاست گریزان نکرد بلکه آنان را به تغییر روش مبارزه یعنی پرهیز از مبارزه مستقیم با حاکمان و دستمگر و روی آوردن به مبارزه منفی با آنان سوق داد. کتاب تقیه در اندیشه سیاسی شیعه در شمارگان ۵۰۰ جلد و به قیمت ۲۵۰۰۰ تومان روانه بازار نشر شده است.

کتاب تقیه در اندیشه سیاسی شیعه به قلم حسین تربتی نژاد توسط انتشارات دانشگاه مفید منتشر شد. اندیشه سیاسی شیعه دارای مولفه هایی است که آن را از سایر فرق اسلامی ممتاز کرده است. یکی از این مولفه ها تقیه است که جایگاهی مهم نزد شیعیان و پیشوایان دینی آنان دارد. به اعتقاد شیعه عنصر تقیه برگرفته از آیات قرآن و با روایات فراوانی از طرف معصومین مورد تاکید قرار گرفته است. اما در مقابل مخالفینی معتقدند تقیه عنصری ابداعی است که شیعیان به عنوان اقلیت دینی با استفاده

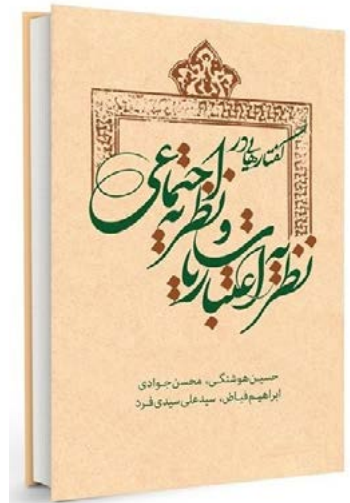


با مقاله ای از ابراهیم فیاض؛

کتاب «نظریه اعتباریات و نظریه اجتماعی» منتشر شد

انواع نسبی گرایها را توضیح می دهد و سپس می کوشد تقریری از نظریه اعتباریات ارائه دهد که مستلزم نسبی گرای اخلاقی نباشد. مقاله سوم با عنوان «نظریه اعتباریات و مسئله فرهنگ»، جایگاه این نظریه را در فهم و تبیین مسائل فرهنگی روشن می کند. مقاله چهارم با عنوان «نظریه اعتباریات و جامعه شناسی معرفت» نیز سعی می کند لوازم نظریه اعتباریات در حوزه جامعه شناسی معرفت را بیان کند. لازم به ذکر است چاپ اول این کتاب در ۹۶ صفحه و به قیمت ۷۰۰۰ تومان منتشر شده است. برای تهیه این کتاب می توانید به سایت مؤسسه علمی-فرهنگی سدید مراجعه یا با شماره های ۰۲۱۶۶۴۸۵۸۵۰، ۰۲۱۶۶۴۸۶۱۲۰ و ۰۹۱۰۹۸۰۵۰۵۵ تماس حاصل کنید.

کتاب «نظریه اعتباریات و نظریه اجتماعی» چهار گفتار علمی است که توسط حسین هوشنگی، محسن جوادی، ابراهیم فیاض و سیدعلی سیدی فرد ارائه شده که توسط نشر سدید انتشارات بسیج دانشجویی عمومی دانشگاه امام صادق (ع) و به اهتمام مرکز تحقیقات بسیج دانشگاه امام صادق (ع) منتشر شده است. این کتاب علاوه بر شرح و توضیح نظریه اعتباریات، به تحلیل و بیان نسبت این نظریه با برخی موضوعات اساسی در نظریه اجتماعی می پردازد. مقاله اول با عنوان «نظریه اعتباریات و علوم انسانی» به توضیح خطوط کلی این نظریه و بیان نسبت آن با علوم انسانی می پردازد. مقاله دوم با عنوان «نسبی گرای فرهنگی، نسبی گرای اخلاقی و نظریه اعتباریات»، ابتدا



از سوی پژوهشکده نظام های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛

کتاب «مدیریت تحول سیاسی در حوزه های علمیه» تجدید چاپ شد



کرده است. آن گاه اهداف و مقاصد مدیریت تحول سیاسی و اهمیت و ضرورت آن آشکار نموده است. فصل سوم، به تبیین سازوکارهای تحقق مدیریت تحول سیاسی اختصاص دارد. در این فصل، ضمن بیان پیش نیازهای نگارش نقشه جامع مدیریت تحول سیاسی در حوزه علمیه، به بررسی و وضعیت کنونی حوزه اهتمام ورزیده شده است؛ آن گاه بحث مهم جریان شناسی روحانیت از ابعاد مختلف، مورد توجه قرار گرفته است. پس از آن، تبیین مباحث مدیریت استراتژیک درباره حوزه علمیه و روحانیت و جهت همت قرار گرفته است و به مقولاتی، چون تعیین مأموریت و چشم انداز مدیریت تحول سیاسی، تجزیه و تحلیل محیطی و تجزیه و تحلیل عوامل داخلی حوزه علمیه پرداخته شده است. سپس به شیوه تعیین اهداف و انتخاب استراتژی، امعان نظر شده است. آن گاه مهم ترین الگوی مدیریت تحول سیاسی و ویژگی های آن ذکر گردیده و در پایان بهترین الگو برای آن مهم معرفی شده است. گفتنی است چاپ دوم کتاب «مدیریت تحول سیاسی در حوزه های علمیه» اثر سید موسی میر مدرس، با قیمت ۱۲۰۰۰ تومان در اختیار مخاطبان قرار گرفته است. علاقمندان جهت کسب اطلاعات تکمیلی و تهیه کتاب میتوانند به نشانی www.poiict.ir مراجعه کنند.

به نقل از روابط عمومی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، موضوع تحول در حوزه علمیه از دغدغه های بزرگان و مراجع تقلید حوزه در سده اخیر بوده است و در سال های گذشته توسط حضرت آیت ... خامنه ای رهبر معظم انقلاب اسلامی پیگیری جدی شده است، این کتاب درصدد است این تحول را از دو منظر مدیریتی و سیاسی بررسی کند.

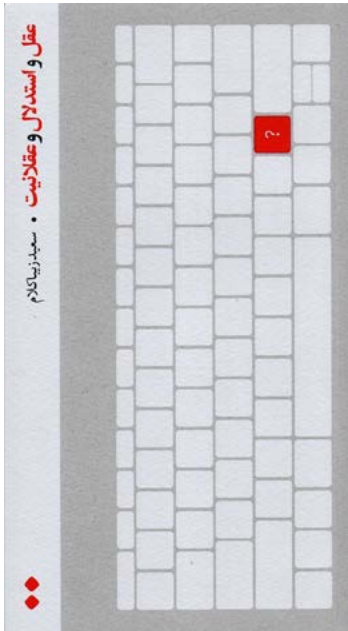
چاپ دوم کتاب «مدیریت تحول سیاسی در حوزه های علمیه» از سه فصل به شرح زیر تشکیل شده است: فصل اول: کلیات

فصل دوم: ماهیت، قلمرو و اهمیت مدیریت تحول سیاسی
فصل سوم: سازوکارها و ساختارهای مدیریت تحول سیاسی
- فصل اول، با عنوان کلیات، به تعریف و مفهوم تحول و مبانی تکوینی و تشریحی آن پرداخته و مدیریت تحول را در دو مفهوم ساده و راهبردی، تبیین کرده است؛ و در ادامه با توضیح مبحث بسیار با اهمیت قلمرو دانش های دینی، نسبت آنها را با تحول به قلم آورده و در پایان فصل، بر ضرورت و اهمیت تحول تاکید کرده است.

- فصل دوم نیز با ارائه تعریف و مفهوم مدیریت تحول سیاسی، مبانی آن را تبیین کرده است و ضمن توضیح مهم ترین ابعاد و گستره مدیریت تحول سیاسی، آن را تشریح

توسط انتشارات اسم؛

«عقل و استدلال و عقلانیت» منتشر شد / تأملات فلسفی سعید زیبا کلام



پژوهشی در مجالات تخصصی بین‌المللی به چاپ رسیده است. همچنین، از مهم‌ترین آثار تألیفی و ترجمه‌ای او می‌توان به کتاب‌های چپستی علم (۱۳۷۸)، طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی (۱۳۸۰)، معرفت‌شناسی اجتماعی (۱۳۸۴) و ساختار انقلاب‌های علمی (۱۳۸۹) اشاره کرد.

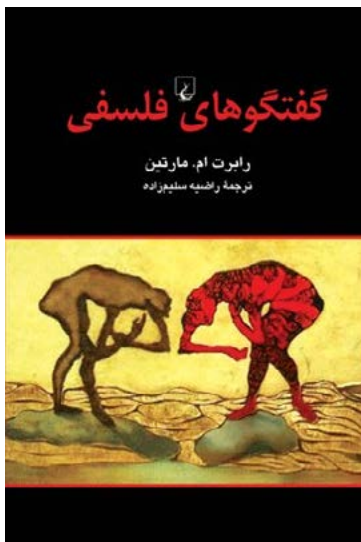
زیبا کلام در آغاز کتاب، جامعه فکری معاصر ما را با این پرسش بنیانی مواجه می‌کند که «آیا لازم است متفکران، متکلمان، عالمان اجتماعی، مفسران، فقیهان، و فیلسوفانی که به نحوی نگاه به منابع و میراث فرهنگی-معنوی بومی دارند نظریه‌ای در باب عقلانیت در اندازند؟» (ص ۹). و نهایتاً پاسخ خویش را با طرح پرسشی انکاری چنین صورت‌بندی می‌کند: «روشن است که می‌توان با غور و غواصی در جریان بسیار بی‌قرار، مواج و پرتحول عقلانیت در فلسفه و اندیشه غربی، آراء و اندیشه‌هایی را با عطف و نظر به آنها تحت عنوان نظریه‌ای در باب عقلانیت و یا، دقیق‌تر، تحت عنوان تمهیداتی جهت تقویم عقلانیتی اسلامی در انداخت. اما اینک از خود سؤال کنیم: چه ضرورتی دارد که نام آن مجموعه از تأملات و پژوهش‌ها را نظریه‌ای در باب عقلانیت و یا تمهیداتی جهت تقویم عقلانیتی اسلامی بگذاریم؟» (ص ۱۲). نشر اسم، کتاب «عقل و استدلال و عقلانیت» تألیف دکتر سعید زیبا کلام را در نوبت چاپ اول با شمارگان ۱۱۰۰ نسخه و با قیمت ۱۸ هزار تومان در اختیار علاقه‌مندان قرار داده است.

کتاب «عقل و استدلال و عقلانیت» تألیف دکتر سعید زیبا کلام، استاد فلسفه دانشگاه تهران توسط نشر اسم منتشر شد. کتاب «عقل و استدلال و عقلانیت» حاوی مجموعه تأملاتی است که دکتر سعید زیبا کلام در سال‌های اخیر ذیل برخی آیات قرآن حکیم و نیز، اظهارات بعضی از برجسته‌ترین فیلسوفان و متفکران خط‌مقدمی معاصر غربی طرح و بحث کرده است. چنانکه از نام کتاب پیداست، این تأملات عمدتاً بر موضوع «عقل و استدلال و عقلانیت» متمرکز شده‌اند. البته سبک خاص و ویژه نگارش کتاب، آن را از دیگر کتب فلسفی موجود در فضای فکری و آکادمیک ما متمایز می‌کند.

سعید زیبا کلام در سال ۱۳۳۲ در تهران متولد شد. مهندسی برق و الکترونیک را در سال ۱۳۵۶ در انگلستان به پایان رساند و در همان سال دوره کارشناسی ارشد صلح‌شناسی (گرایش جامعه‌شناسی انقلاب) را در دانشگاه برادفورد انگلستان آغاز کرد و در سال ۱۳۵۷ به ایران بازگشت. دوره دکتری را در رشته فلسفه در سال ۱۳۶۵ آغاز کرد و در سال ۱۳۶۹ در دانشگاه لیدز انگلستان فارغ‌التحصیل شد. وی هم‌اکنون عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران است و حوزه‌های اصلی پژوهشی او عبارتند از: «علم‌شناسی و روش‌شناسی علم»، «نظریه‌های عقلانیت»، «فلسفه‌شناسی» و «فلسفه سیاست». از سعید زیبا کلام تاکنون چندین مقاله

توسط انتشارات ققنوس؛

گفتگوهای فلسفی کتاب شد



کتاب «گفتگوهای فلسفی» نوشته رابرت ام. مارتین با ترجمه راضیه سلیم زاده و با موضوع فلسفه و عرفان توسط انتشارات ققنوس منتشر شده است.

نویسنده این کتاب مسائل فلسفه را در قالب دیالوگ به شیوه‌ای نوشته است که به نظر خواننده جذاب باشد و او را درگیر کند. خواندن این کتاب ابزاری عالی است برای نواوزان فلسفه که زمینه لازم برای مطالعه بیشتر را فراهم می‌کند و همین‌طور مباحثه استدلالی جدلی را که برای روش فلسفی ضروری است به صورتی بسیار زنده و شفاف به تصویر می‌کشد.

در این کتاب استدلال‌های خیلی زیادی می‌بینید، که تقریباً برای همه‌شان نقدی آمده است. بخش زیادی از جذابیت فلسفه به خاطر دیدن استدلال‌های مبتکرانه‌ای است که فیلسوف‌های بزرگ ساخته‌اند. شما وقتی در خواندن این کتاب موفقید که به فهم درستی از تمام مسائل، تمام جواب‌های داده‌شده به آن‌ها، و تمام استدلال‌های موافق و مخالف برسید.

راضیه سلیم زاده مترجم این کتاب است که از این مترجم تاکنون کتاب‌های دو خطا در عنوان این کتاب وجود دارد، راهنمای عملی اخلاق و از مجموعه دانشنامه فلسفه استنفورد احترام و دوستی توسط انتشارات ققنوس منتشر شده است.

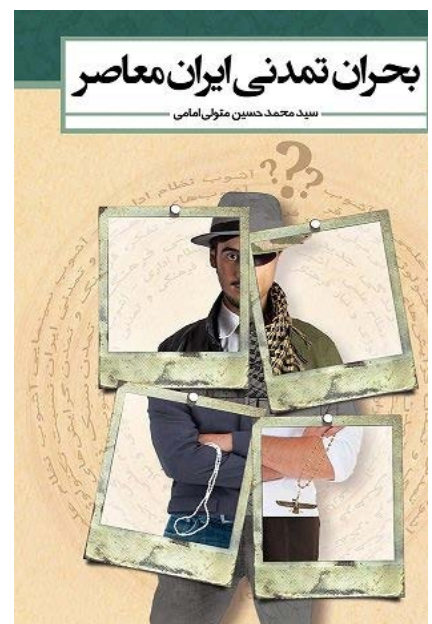
«گفتگوهای فلسفی» در ۴۹۶ صفحه با قیمت ۳۵ هزار تومان توسط انتشارات ققنوس روانه بازار نشر شده است.

به قلم سید محمد حسین متولی امامی؛

کتاب «بحران تمدنی ایران معاصر» منتشر شد

کتاب «بحران تمدنی ایران معاصر»، نوشته سید محمد حسین متولی امامی، مدیر مسئول مؤسسه مطالعات تمدن اسلامی (متا)، توسط «نشر معارف» وارد بازار کتاب شد. این کتاب با دغدغه معرفی اصول مواجهه جمهوری اسلامی ایران با تمدن غربی و بایسته‌های گذار ایرانیان از وضعیت غرب‌زدگی تألیف شده و سعی دارد بحران زندگی امروز مسلمان و به‌خصوص ایرانیان را معرفی کند.

شناخت وضعیت فرهنگی امروز ایران در مواجهه با فرهنگ و تمدن غرب و ریشه‌یابی بحران تمدنی موجود و بایسته‌های گذار از این وضعیت، محورهای اساسی این کتاب است. این اثر که با همکاری مؤسسه مطالعات تمدن اسلامی (متا) به چاپ رسیده است، در ۱۵۶ صفحه، شامل چهار فصل می‌باشد. فصل اول، به مفهوم‌شناسی و مؤلفه‌های اساسی تمدن‌ها توجه دارد. فصل دوم، به بحران تمدنی معاصر در جامعه ایرانی و ریشه‌های تاریخی این وضعیت اشاره می‌کند. فصل سوم، مواردی از آشوب‌های فرهنگی و تمدنی ایرانیان را برمی‌شمارد و در نهایت فصل چهارم، به معرفی راه‌کارهای خروج از وضعیت بحران تمدنی ایران اشاره دارد.





کتاب «راه ناهموار تمدن»
با عنوان فرعی هفت
مقاله درباره تمدن با
مقاله هایی از پرت باودن،
وارد تیریاکیان، حمید و
باشی و سایر نویسندگان
بسط انتشارات ترجمان

میزگرد

هم اندیشی فلسفی (۵):

فلسفه همان تاریخ فلسفه است / نگاه تاریخی؛ شرط لازم برای فلسفه ورزی

سحرسلطانی



«فلسفه همان تاریخ فلسفه است» انسان و تحول های او تاریخی است، دستاوردهای او تاریخی است و فلسفه هم مستثنی از این امر نیست، در فرایند تحول تاریخی فلسفه هم یابند این تاریخی بودن است. سلسله نشست های حلقه هم اندیشی با حضور یحیی قائدی و سعید ضرغامی، دانشیاران گروه فلسفه تعلیم و تربیت و یزدان منصوریان، دانشیار گروه علم اطلاعات و دانش شناسی دانشگاه خوارزمی با موضوع «فلسفه ورزی» چندی است برگزار می شود که تا کنون چهار جلسه از آن برگزار شده است. متنی که در ادامه می خوانید بخش پنجم این هم اندیشی با موضوع «تاریخی بودن فلسفیدن» است. خبرگزاری مهر بنا دارد، این سلسله هم اندیشی ها را برای علاقمندان به مباحث فلسفی و تربیتی امروز ایران منتشر کند؛

|| در نشست های پیشین به سراغ مفهوم «فلسفیدن» و شروط لازم برای تحقق آن رفتیم. آزادی اولین شرط برای فلسفه ورزی لحاظ شد و بعد خردمندی و نسبییت و احتمالی بودن را بررسی کردیم. امروز به سراغ «تاریخی بودن فلسفیدن» خواهیم رفت.

ضرغامی: با این تعبیر شروع می کنم که «فلسفه همان تاریخ فلسفه است» انسان و تحول های او تاریخی است، دستاوردهای او تاریخی است و فلسفه هم مستثنی از این امر نیست، در فرایند تحول تاریخی فلسفه هم یابند این تاریخی بودن است، وقتی از آزادی به عنوان شرط اول فلسفیدن صحبت شد، ادعای من مختار بودن برای انجام هر امری که خردمندانه است، بود، خردمندی مفهومی است که در گذر تاریخ شکل گرفته است؛ در واقع خردمندی امری یگانه و واحد نیست بلکه متغیر و در ارجاع مداوم به تاریخ طولانی فلسفه است. آنچه فلاسفه در طول تاریخ از ارسطو تا هابرماس و دیگران تلاش کردند وضعیت آرمانی گفتگو و اندیشه را بسازند خردمندانه است. پس فلسفه و فلسفیدن ناظر به تاریخ فلسفه است.

|| دکتر ضرغامی ادعایی را طرح نمودند که بخواهم خلاصه بگویم این است: تاریخ فلسفه تبلور خردمندی است یا تاریخی بودن عینیت خردمندی است. پس نابخردی و سوی مخالف خردورزی که در تاریخ فلسفه رخ داده چیست و چه جایگاهی دارد برای عینیت یابی اندیشه؟

قائدی: می توانیم اصلاح کنیم که تاریخ فلسفه مجموعه خردمندی و نابخردی هاست؟

ضرغامی: بله؛ تاریخ فلسفه با سیر دیالکتیکی اش به همین جنبه های متضاد اشاره دارد، فلسفه همان دیالکتیک است و این رویارویی ها را با خود دارد.

قائدی: با این ادعا که فلسفه همان تاریخ فلسفه است مخالفم مگر اینکه دو تا مولفه را در نظر بگیریم:

روایت ها هم که همیشه محصول تفسیر و گزارش مورخان و فیلسوفان بوده اند و توجه به این موضوع برای روشن شدن مفهوم تاریخی بودن لازم است. از سوی دیگر باید دید که آیا تاریخ راههای رفته است یا نتایج کسب شده؟ همان بحث تفاوت «فرایند» و «فراورده» که در جلسه های قبل به آن اشاره کردیم. اما در مجموع، در قلمرو فلسفه این دو با هم کلیتی را شکل داده اند به نام تاریخ فلسفه و ورود به اقلیم فلسفه نیازمند داشتن این نگاه تاریخی است. فراتر از آن، به باور من وجود نگاه تاریخی در هر بحث علمی ضروری است. زیرا هر دانشی در بستر تاریخش فهمیده میشود. کافیت هر علمی را از این بستر تاریخی جدایش کنید و ببینید چه میماند؟ عملاً هیچ نخواهد ماند. بنابراین، به نظر، داشتن نگاه تاریخی یک شرط لازم برای فلسفه ورزی است.

|| آیا این بینش تاریخی با نوعی قطعیت و تمام شدگی در گذشته همراه است؟

منصوریان: همانطور که در نشست قبل و بحث نسبییت فهم گفتیم هر جا باور به قطعیت و مطلق انگاری مبنای استدلال ما باشد عملاً از فلسفیدن دور میشویم. بینش تاریخی هم از این قاعده مستثنی نیست. ما باید به روایت های تاریخی نیز با نگاهی تحلیلی و انتقادی بنگریم.

برخورداری: به گمانم این بحث اهمیت ویژه ای دارد و ما در حال ورود به حوزه جدیدی هستیم؛ دکتر ضرغامی مدعی شدند بنا بر تعریفشان فلسفه همان تاریخ فلسفه است، این تاریخی بودن فلسفه باید گام به گام روشن شود تا ابهامی بر ابهام قبل افزوده نشود، از سویی با تاریخ دان طرف هستیم از سوی دیگر با فیلسوف تاریخ، تاریخ دان در حال گردآوری رویدادهاست. فیلسوف تاریخ با سوال های خاصی به سراغ رویدادها می رود؛ یکی

۱) تاریخ چیست؟ فلسفه چیست؟ ابتدا باید مرادمان را از به کار گیری این دو عنوان روشن کنیم. ۲) فلسفه برای فیلسوف یا فلسفه برای همه؟ باید مخاطب فلسفه را برای درک فرایند و راه خردورزی یا نتایج و محصولات آن روشن کنیم. می توان ادعا کرد فلسفه تاریخ راه ها و روش های فلسفیدن و خردورزی است. اگر هم مدعی بشیم فلسفه همان تاریخ فلسفه است خردورزی و نابخردی هر دو در آن می گنجد هر اتفاقی در آن می گنجد.

ضرغامی: برای روشن تر کردن ادعا و رفع تمایزی که دکتر قائدی طرح کرده اند باید به یک نکته توجه کنیم. قبلاً گفتیم که فلسفه همان راه هاست و تاریخ فلسفه هم تاریخ راه ها و روش هاست، اما نیازی نیست راه را از نتیجه جدا کنیم. خردمندانه بودن به راه هایی منسوب می شود که طی شده و منجر به نتیجه نیز شده است.

منصوریان: وقتی از «تاریخ» صحبت میکنیم، باید بین دو چیز تفاوت قائل شویم. یکی تاریخ به معنای مجموعه رخدادهایی که در گذشته رخ داده اند و دوم تاریخ به منزله مجموعه روایت ها و گزارش هایی که مورخان از آن رخدادها نوشته اند. این دو گرچه به هم مرتبطند، اما بدیهی است که با هم بسیار متفاوتند. هر چند در نهایت آنچه ما به آن دسترسی داریم همان شکل دوم است. اما آگاهی از این موضوع و شناخت تفاوت این دو بسیار مهم است. زیرا نوع مواجهه ما با مسائل تاریخی به شدت متأثر از نوع نگاه ما به مقوله تاریخ است. کسانی که به این تفاوت توجه دارند، در مقایسه با آنان که نسبت به این موضوع بی توجهند، معمولاً مواجهه ای به مراتب منطقی تر و معقول تر با تاریخ دارند. حال با این مقدمه می توان به قلمرو فلسفه نیز به این شکل نگریست. آنچه ما به عنوان تاریخ فلسفه می شناسیم مجموعه گزارش هایی است که از سنتها و رخدادها است که در قالب روایتها به دست ما رسیده است.

هستیم.

قائیدی: توافق بر سر مفهوم زمان برای ادراک «تاریخی بودن» و در عین حال تاریخ به عنوان امری که در گذشته رخ داده نیست، امریست که تا این لحظه در این نشست رخ داده است.

ضرغامی: اگر ادعا کنیم فلسفه همان تاریخ فلسفه است پرسش اساسی این است که اکنون فلسفیدن چگونه رخ می دهد؟ نقش کنونی ما چیست و چگونه بین گزاره های تاریخی که در کتب فلسفی نوشته شده است پیوند برقرار میکنیم؟ چگونه به تجارب زیسته فیلسوفان معاصر رجوع میکنیم و می آموزیم و چگونه به گزاره های برای آینده مرتبط میشویم؟ گفتیم نقطه صفری وجود ندارد، پس باز اندیشی فلسفی مبتنی بر گذشته و منجر به آینده چگونه رخ میدهد؟ ذهنیت اولیه من این است که ابتدا برویم به سراغ توصیف و تفسیر آنچه فیلسوفان گفته اند در همان بستر و بافت خودشان؛ به تعبیر نیچه به درون «شهر» برویم؛ یعنی تغییر زمانی و مکانی در ذهن اندیشنده رخ میدهد؛ بدین ترتیب خواهیم دانست با چه پیش فرض هایی به سراغ باز سازی تاریخ می رویم. این امر زحمت هایی دارد، شاید ادعا شود امکان ندارد اما «آمیختگی افقیها» horizon fusion ممکن است در این بینش محکوم کردن و دوری کردن به تاخیر می افتد. به نظر من ارزیابی فیلسوف بدون همدلی تاریخی با او ممکن نیست.

قائیدی: برای دسته بندی فهم تاریخی نیازمند تعمق و کاویدن ابعاد تاریخ هستیم. البته با توجه به این نکته مهم که پیش رفتن جایز اهمیت است نه به جایی رسیدن. برداشت من این است که در این رفتن به شهر به راحتی نمی توان به توافق نهایی با فیلسوف رسید اما همین «رفتن» یعنی نگرش تاریخی یافتن به منظور فلسفه ورزی.

برخوردار: و نکته دیگر که این رفتن و سیر دیالکتیکی تاریخمند هم به مشترکاتی میرسد که کاملاً قراردادی است. دکتر ضرغامی برای فهم تاریخی نوعی از آموختن از گذشته را طرح میکنند. به زعم من این پیشنهاد خوب است اما تضمین کننده فهم و تفسیر تاریخمند نیست ضرورتاً.

ضرغامی: به این نکته نیز توجه کنیم که درک زمانمند با همزمانی تفاوت دارد؛ بگذارید مثالی بزنم: ممکن است من و شما الان با هم زندگی کنیم و فرضاً آرای هم را درک نکنیم ولی ممکن است پانصد سال دیگر فردی در گوشه ای دیگر از دنیا خیلی خوب شما را درک کند، معنای بیرونی و ابرکتیو مد نظر ما نیست.

برخوردار: دوباره به فهم نسبیّت می رسیم که در نشست قبل بدان پرداخته شده است.

ضرغامی: به زعم من در نشست آینده به «چگونگی نگرستن به تاریخ فلسفه» بپردازیم. اینکه چگونه بازگردیم به تاریخ و فلسفه ورزی بکنیم بدون حفظ و تکرار مدام اتفاقات و رخدادها، و اینکه فیلسوفان اساساً چگونه به تاریخ فلسفه نگرسته اند؟

قائیدی: آیا وظیفه دانشجوی فلسفه، خواندن گزاره های ارائه شده فیلسوفان است یا فهم فلسفیدن فیلسوفان؟ این هم موضوعی است که در ادامه بحث تاریخی بودن فلسفه باید بدان بپردازیم.

قائیدی: اشکالی که به معنای دکتر برخوردار از تاریخمندی به عنوان منقضی شدگی امور وارد است این است که زمان و تاریخ فقط مربوط به گذشته است و حال و آینده در آن جایگاهی ندارد. هر امری که در گذشته رخ داده وقتی مورد تفکر واقع می شود باز در ذهن ما رخ می دهد و این هم یک ادعاست به هر حال.

برخوردار: البته این تعبیر نوعی اشتراک لفظی است، مثلاً یک حادثه الان رخ میدهد و شما می گوید من فردا بهش فکر میکنم. فردا چه رخ می دهد؟

قائیدی: خب مساله پیچیده است و فارغ از زمان تقویمی. اندیشه من فقط اندیشه است و نمی توان گفت امروز اندیشیده میشود یا فردا. امروز یا فردا برای محض اندیشه یک نوع قرار داد است.

منصوریان: لطفاً اجازه دهید، با مثالی بحث را شفاف کنیم. فرض کنید اکنون من کتابی را که روی این میز است، بر می دارم و می خوانم. پرسش من این است که زمان تولد گزاره های این کتاب هم اکنون و در لحظه خواندن محتوای آن است یا لحظه ای است که نویسنده متن آن را نوشته است؟ مثلاً همین کتاب سال ۸۵ نوشته شده و منتشر شده است. این انتشار وابسته به زمان است و ده سال پیش رخ داده و خوانش آن هم امروز رخ میدهد. حال، کدام زمان میشود زمان این کتاب؟

قائیدی: به زعم من تاریخ فلسفه، تاریخ روش ها و گزاره های قطعاً ثابت شده ی خردمندانه نیست، اگر چنین باشد، در واقع هر بار ما فلسفه ورزی می کنیم، فارغ از تاریخ گذشته، هر بار دوباره رخ می دهد، به همین دلیل فلسفیدن هر بار نوشدن است، تازه شدن است.

ضرغامی: ما برای روشن کردن مفهوم فلسفه درگیر مفهوم زمان شده ایم و محصول آن نیز پیچیدگی های پیش گفته است. البته زمان معنای در فیزیک دارد. زمان فاصله بین رویدادهاست، و بر اساس آن سرعت، شتاب و مانند آن تعریف شده است و البته در قلمرو فیزیک بحث مطلق بودن یا نسبیّت زمان بحث شده ولی به هر روی امروزه در بین فیزیکدانان، نسبیّت زمان پذیرفته شده است. از همین رو در فیزیک دیگرچالشی اساسی در خصوص نسبی بودن یا مطلق بودن زمان مطرح نیست در حالی که در فلسفه همچنان بحث های زمان مطرح میشود. کانت روشن نمود که شناختن زمان ممکن نیست.

منصوریان: برای روشن تر شدن موضوع و رهایی از دام پیچیدگی های مفهوم زمان، لطفاً اجازه دهید نکته ای دیگر هم عرض کنم. به نظرم برای اندیشدن در باب هر موضوع باید به بافت آن رجوع کنیم و هر بافتی پیشینه و تاریخی دارد. هر آنچه خواهیم بیاموزیم، فکر کنیم و تحقیق کنیم توجه به پیشینه و ریشه الزامی است.

قائیدی: ما در حال به گذشته و پیشینه می اندیشیم. تقلیل تاریخ به گذشته و پیشینه ناکارآمد است و بهتر می دانم زمان را را به جای پیشینه طرح کنیم.

برخوردار: پرسش فلسفی از زمان ناظر به بحث دیگری است برای آموختن وقتی به سراغ زمان و پیشینه می رویم بحث دیگری است. رویکرد ما نسبت به وضوح و ابهام زمان چیست؟ برای درک پیش شرط تاریخی بودن در فلسفه ورزی نیازمند وضوح بخشیدن به تعاریفی دیگر

از مهمترین سوالات این است که بین این رویدادها پیوستگی وجود دارد یا گسست؟ پاسخ به این سوال مهم است، وقتی پیش فرض فیلسوف تاریخ با نوعی پیوستگی بین رویدادها همراه باشد کل نظام معنایی و اندیشه او با فیلسوفی که قایل به پیوستگی نیست و آن را توهم ذهنی می داند متفاوت خواهد بود. توماس کوون به پارادایم ها و انقلاب های فکری قائل است که قیاس ناپذیرند و از این رو به نظر می رسد به نوعی گسست در نظریه های علمی قائل است. فیلسوف تاریخ و چارچوبی که رویدادها را بررسی میکند مهم است. این پیش فرض گسست یا پیوسته بودن به نگاه تاریخی معنا می دهد.

ضرغامی: وقتی می گوئیم فلسفه، تاریخ فلسفه است، قید تاریخی بودن حذف شدنی نیست. حالا سوال پیش می آید تاریخی بودن چیست؟ برخی معتقدند پیوستگی رویدادها تاریخ را میسازد و برخی دیگر معتقدند تاریخ منقطع است. حتی کوهن هم که پارادایم ها و انقلاب ها در قلمرو علم را گسسته تعریف میکند به تاریخی بودن معتقد است.

برخوردار: منظور شما از تاریخی بودن چیست؟ یک تعریف عام از تاریخ این است که امریست که زمانش منقضی شده است.

ضرغامی: از نظر من هر امری زمانمند است، تاریخی است. وقتی زمان وارد این بحث میشود فرآیند پیچیده و پیچیده تر خواهد شد که من به این پیچیدگی اذغان می کنم. زمان مند بودن به جای تاریخی بودن قابل طرح است.

قائیدی: پس رخدادی که برای اولین بار انجام میشود چه میشود؟ آیا تاریخی است؟ هیچ فعالیتی فی نفسه آغاز ندارد؟ اگر مفهوم فلسفه مجموعه اعمالی باشد که فرد متفکرانه انجام می دهد مستقل از اتفاقاتی که قبلاً رخ داده، چه؟

ضرغامی: هیچ فعالیتی به شکل محض برای اولین بار انجام شدنی نیست، در واقع هیچ فعالیت فلسفی از صفر شروع نشده است. زمان کنار گذاشتنی نیست.

برخوردار: جغرافیا و اقلیم اندیشه هم با زمان مطرح میشود، تعلقات جغرافیایی دامن میزنند به این اختلافات معنایی و می تواند بر تاریخمندی اندیشه موثر باشد مثلاً در تفکر غرب مفاهیمی طرح شده است که اصحاب فلسفه غرب آن را مختص به خود می دانند مثل intentionality (التفات) که برناتنو را مبدع آن می دانند و یا علمای فلسفه اسلامی آن را به ابن ینا نسبت می دهند، مساله این نیست که حق با کیست یا این ادعاها صادق است از لحاظ تاریخی یاخیر؛ مساله این است که چه بسا ضرورتی ندارد که وابستگی و پیوستگی بین این حوزه ها باشد.

ضرغامی: در دو سطح می توان بحث کرد: (۱) اصل زمان مندی (۲) معنایی که از زمان مستفاد میشود. به نظرم شما زمان مندی را با پیوستگی زمان یکی می دانید و فرو می گاهید، برداشت های دیگری هم هست. مثل برداشت برگسون از زمان که شامل برداشت خطی گذشته - حال - آینده از زمان نیست بلکه در هم بودگی و از دل هم در آمدگی زمان طرح میشود. می توان زمان را نا پیوسته در نظر گرفت.