

مهر مجله اندیشه

معادلات جهان اسلام تغییر کرده است
دفاع از سوریه دقیقاً دفاع از اسلام است
گفتگو با حسین کچویان

اقتصاد مقاومتی؛ آغاز عملی عبور از غربزدگی
گفتگو با موسی نجفی

جهانی سازی استعمار نوین است
گفتگو با حجت الله عبدالملکی

برای اینکه بتوان ایستاد باید نوشت
گفتگو با محمد علی مرادی

تغییرات اجتماعی از حوزه پیش افتاده است
گفتگو با علیرضا پیروزمند

راه توسعه عقلانیت عربی از منظر عابدالجبری
گفتگو با قاسم ابراهیمی

فهرست مطالب

- ۵ فیلسوف آزاده است ولی آزاد نیست / کریم مجتهدی
- ۶ حکمت و تعقل برای انسان از نان شب واجبتر است / غلامحسین ابراهیمی دینانی
- ۷ هانری کربن آثار شیخ اشراق را احیا کرد / سیدحسین نصر
- ۸ فلسفه در جهان، عقلانیت و عقلانیت، اعتدال به وجود می آورد / مصطفی محقق داماد
- ۹ تشیع و تسنن در نگاه هانری کربن / نصراله پورجوادی
- ۱۰ عقلانیت ابزاری، اعتدال گریز و اعتدال ستیز است / عبدالحسین خسروپناه
- ۱۳ تبیین نواندیشان از وحی به بن بست رسیده است / علیرضا قائمی نیا
- ۱۴ نتیجه رویانگاری وحی انکار دین است / عبدالحسین خسروپناه
- ۱۵ قرن بیستم، قرن چرخش فرهنگی است / حسینعلی نوذری
- ۱۶ نسل های اول اسلام جرأت بیشتری داشتند / طاروق رمضان
- ۱۷ گزاره های علوم انسانی ایدئولوژیک است / احسن رحیم پور ازغدی
- ۱۹ آیا جهان به سوی فاجعه و نابودی می رود؟ / رضا داوری اردکانی

- ۲۲ جهانی سازی نوعی استعمار نوین است / گفتگو با حجت الله عبدالملکی
- ۲۴ علامه طباطبائی برای نوشتن المیزان سه دور بحار الانوار را مطالعه کرد / گفتگو با محمدحسن و کیلی
- ۲۶ اقتصاد مقاومتی، آغاز عملی عبور از غربزدگی است / گفتگو با موسی نجفی
- ۲۸ برای اینکه بتوان ایستاد باید نوشت / گفتگو با محمدعلی مرادی
- ۳۲ ایستادن کنار سوریه دقیقا دفاع از اسلام است / گفتگوی تفصیلی با حسین کچویان
- ۳۵ راه توسعه عقلانیت عربی از منظر عبدالجباری / گفتگو با قاسم ابراهیمی
- ۳۷ تغییرات و مطالبات اجتماعی از حوزه پیش افتاده است / گفتگو با علیرضا پیروزمند
- ۴۰ اهل سنت پاکستان چه نگاهی به شیعه دارند؟ / گفتگو با عباس خسروی

- ۴۳ سیاست از دید نسیبگرا / دیوید بلور
- ۴۴ ضرورت تأسیس و توسعه فلسفه هنر / یادداشت اختصاصی آیت الله رشاد
- ۴۷ حسن البنا و بحران هویت ابرادری اسلامی تنها چارچوب هویت ساز اسلامی / محمدجواد خلیلی
- ۴۹ پیامدهای قیاس ناپذیری چیست؟ / محمد مهدی دزفولی
- ۵۰ اندیشه های سیداحمد فردید و تمدن نوین اسلامی / یحیی عبداللهی

- ۵۵ «منظومه فکری امام خمینی (ره)»
- ۵۵ کتاب «وحدت اسلامی در نگاه اهل بیت (ع)»
- ۵۶ کتاب جنیش گولن وارد بازار نشر شد
- ۵۶ «حدیث پیمانانه؛ پژوهشی در انقلاب اسلامی»؛ تجدید چاپ شد



گزارش

۳



گفتگو

۲۱



یادداشت

۴۲



معرفی کتاب

۵۴



شناسنامه مجله

مدیر مسئول: علی عسگری

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

دبیر تحریریه: محمدالیاس قنبری

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

مدیر هنری: محبوبه عزیززی

شماره تماس: ۴۳۰۵۱۳۸۰

پست الکترونیک: religion@mehrdad.com

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

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



گزارش

داوری اردکانی:

اومانیسیم یک رای یا نظر نیست / عالم، عالم اومانستی است

است که در آن تعیین می شود حقیقت موجودات چه باشند. هایدگر می گوید: ما باید از این تفکری که اندیشه تکنیکالی است رها شویم. رها شدگی هم با درک اضطراب علم و تکنولوژی امکانپذیر می شود لذا باید خود را از تعبیر تکنیکی اندیشه رها کنیم.

سخنران بعدی این مراسم، رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم بود. وی در ابتدا با اشاره به اینکه قرار نبوده در این جلسه سخنرانی داشته باشد و فقط قرار بوده که حاضر باشد گفت: اومانیسیم برای من همواره یک مصیبت بوده است؛ دوستان و اطرافیان من می دانند که من چگونه درگیر اومانیسیم بوده ام مخصوصاً زمانی که تبدیل به یک شعار و برچسب شد. مقصر این کار هم نویسنده خوش ذوق فرانسوی سارتر بود که صورت نخراشیده و خشنی از اومانیسیم تصویر کرد. قصه اومانیسیم چپ هم از همان جا شروع شد. یک زمانی وقتی دانشجوی لیسانس بودیم، عیسی صدیق اومانیسیم را در کتابش فرهنگ پژوهی ترجمه کرده بود ولی پس از آن معنای این اصطلاح تغییر کرد و فاصله گرفت.

اومانیسیم یک رای یا نظر نیست

وی افزود: سارتر یک سخنرانی پرسرو صدا ایراد و در آن اعلام کرد که اگرستانسالیسم صورتی از اومانیسیم است. پس از این سخنرانی یک فرد فرانسوی از دوستان هایدگر نوشت: اگرستانسالیسم ها دو گروهند: یک گروه مثل من و هایدگر منکر خدا و گروه دیگر به خدا قائلند. در جواب این نوشته هایدگر گفت: من ندیسم هستم و منکر خدا نیستم چون اگر باشم سارتر راست گفته و من اومانیست هستم البته توجه کنید که هایدگر نگفت من خداپرستم و فقط گفت من منکر خدا نیستم. به هرروی تحلیل اومانیسیم به انکار خدا جای بحث دارد. چهره ماندگار فلسفه ادامه داد: اومانیسیم با پدید آمدن logic آغاز شد و با ارگانون ارسطو تاسیس شد اگرچه سقراط پیش از این گفته بود که من فلسفه را از آسمان به زمین آوردم اما در واقع logic را آورده بود. Logic هم متصرف است.

رئیس فرهنگستان علوم اضافه کرد: اومانیسیم چیزی نیست که بشود درباره فضائل یا عیب هایش حرف بزنیم، عالم ما عالم اومانیست و نگاه ما به همه چیز اومانستی است حال از هرملتی باشیم. فکر اینکه بتوانید بدون تعلق داشتن و نظر فکر کنید را از گوشتان دریاورید ما همواره تعلق داریم و اینکه بی نظر و بی طرف و فارغ بتوان حکم داد محال است. اومانیست یک رای یا نظر نیست اگر چه می توانیم با آن موافقت یا مخالفت کنیم. اومانیست یک تاریخ و حادثه است و این افراد نیستند که در دامگه حادثه می افتند بلکه جهان و جوامع هستند که در دامگه حادثه می افتند.

وی در پایان گفت: فکر نکنیم که اومانیست یک فلسفه است چون بیشتر از یک فکر یا فلسفه است اگرچه فلسفه همواره از آغازش یک چیزی از اومانیست با خودش داشته است تا به امروز که به اومانیست تهبکار رسیده است. در وصف فاصله طولانی و تاریخ اومانیست همین بس که سقراط نازنین را در نظر بگیرد و در مقابل ایوبکر بغدادی را. آن وقت متوجه فاصله تاریخ اومانیسیم می شوید.



امکان فهم اومانیسیم از ما گرفته می شود. به بیان دیگر اومانیسیم اگر یک مکتب یا نظریه باشد ما می توانیم به رجوع به روایت های تاریخی آن را دراییم اما اگر عالم باشد (نظر هایدگر) حتی با بررسی های کتابخانه ای هم قادر به دریافت آن نیستیم.

عضو شورای علمی گروه غریبشناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ادامه داد: عالم دارای ویژگی «قبل از» است و موجودی در مقابل من نیست. گشودن راهی به فهم «قبل از» دشوار است چون ما غرق در مناسبات با موجودات هستیم. من در ادامه به سه عبارت «فلسفه تمرین مرگ است»، شعر و هنر محاکات است و تفکر انتولوژیکال هایدگر اشاره و رابطه میان این سه را بیان می کنم. این سه مفهوم هر سه معطوف به مضطرب شدن و رخ باختن آنچه ظاهر و پیش چشمان است هستند، همان عینیتی که همه ما درگیر آن هستیم. اشتراک این سه اضطراب در ظاهر است و اینکه این رخ و ظاهر باید فرو بریزد تا من بتوانم به آن سوی موجود بروم. اگر مقام انسان جدید دچار اضطراب و رخ باختگی نشود برای من امکانی گشوده نمی شود که بتوانم از اومانیسیم بیرسم و درباره آن ببندیشم.

ویژگی هر اومانستی متافیزیکی بودنش است

بنایی اضافه کرد: تا زمانی که نقطه ثقل بودن، انسان مضطرب نشده و رخ نباخته باشد امکان اندیشیدن درباره اومانیسیم وجود ندارد. اگر قرار باشد در باب اومانیسیم ببندیشیم ملزمیم درباب نسبت اومانیسیم و متافیزیکی نیز ببندیشیم چون به قول هایدگر ویژگی هر اومانستی متافیزیکی بودنش است. معمولاً اومانیست را به انسان انگاری و قبیل آن ترجمه می کنند ولی واقعیت این است که هیچ یک از این ترجمه ها نمی تواند راهگشای ما برای فهم از حقیقت اومانیسیم شود. اومانیسیم در دوران جدید که از ریشه های جدید تکوین پیدا می کند عین تکنیکال شدن وجود بشر است البته نه به این معنا که تکنیکال بودن امری زائد بلکه عین وجود بشر است. این پژوهشگر فلسفه در پایان گفت: تکنیکال شدن انسان دو ساحت دارد؛ تصرف سابق و تصرف لاحق. با این حساب مشخص می شود که متافیزیکی ساحتی

نشست «تأملی در باب اومانیسیم» به همت گروه تاریخ و تمدن غرب، پژوهشکده غرب شناسی و علم پژوهی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با حضور مهدی بنایی و رضا داوری اردکانی در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.

در ابتدای این نشست، مهدی معین زاده که مسئولیت اجرای این نشست را هم به عهده داشت گفت: در بحث امروز می خواهیم به این موضوع بپردازیم که اومانیسیم امری متعلق به جهان مدرن هست یا نه؟ وقتی به یونان باستان مراجعه می کنیم می بینیم که پروتاگوراس انسان را میبار همه چیز می داند ولی واقعیتش این است که در اومانیزم به معنای جدیدش که به آن میتلا هستیم حقیقت به مسلخ اراده انسان برده می شود و ضابطه کوگیتو صورت بندی جدید از همین مسئله است.

وی افزود: از نظر هایدگر فلسفه جهان بینی چیزی نبود جز اینکه تابع میل و نیازهای آدمی باشد. او در زمینه تفاوت بنیادین فلسفه با جهان بینی با هوسرل هم رای بود. «وجود وزمان» وقتی به فرانسه رفت طبقه سارتری پیدا کرد و با اومانیسیم و اگرستانسالیسم هم عنان شد. معین زاده ادامه داد: تحقق اومانیسیم نه با خود فرورفتن انسان بلکه با پانهادن او به بیرون از خود ممکن است. هر چند گشایش هستی به نورگیری انسان است ولی همین پرتوافکنی نه به اراده انسان بلکه به ندای هستی صورت می گیرد. هایدگر اومانیزم را نه یک ویژگی بلکه ذات و ماهیت جهان مدرن دانسته است در واقع به این موضوع اشاره کرده که اومانیزم محقق نمی شود مگر با بیرون گذاشتن قدم بیرون از خود.

نمی شود به اومانیسیم اندیشید ولی به تاریخ کاری ندانست

پس از این مقدمه، مهدی بنایی عضو شورای علمی گروه غریبشناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سخنرانی خود را آغاز کرد و گفت: در بخش اول سخنرانی امروز می خواهم به این موضوع بپردازم که نقطه عزیمت توجه به اومانیسیم و منشا تامل در باب اومانیسیم کجاست؟ هیچ انسانی نیست که قرب به این پرسش پیدا کند که انسان جدید کیست؟ جهان جدید چیست؟ و به نظر من این پرسش نقطه عزیمت و تامل درباره اومانیسیم است. این پرسش، پرسش استیلا یافته بر مردم این زمانه است هر چند اگر درک و فهم نشود، ما باید این موضوع را بیابیم و بپذیریم که احتشام و جدیت این پرسش یکباره درک و دریافت نمی شود. این پرسش همیشگی نیست و ما در نسبت با این پرسش دچار قرب و بُعد و غیبت و آشکارگی هستیم. در واقع ما دچار نوعی نسیان و تذکریم هر چند که شرایط برای بُعد ما از این پرسش بیشتر است. خلاصه اینکه نقطه عزیمت اومانیزم، پرسش از جهان جدید است نمی شود به اومانیسیم اندیشید ولی به تاریخ کاری ندانست.

وی افزود: اما سوال بعدی اینکه منشا امکان توجه به این پرسش کجاست و چرا این پرسش مهم است؟ لااقل اهمیت این پرسش این است که ما را بازمی دارد که تصور کنیم درک و دریافت اومانیسیم حاصل یک فرایند مطالعه کتابخانه ای است یعنی توهم گشوده بودن

کریم مجتهدی:

فیلسوف آزاده است ولی آزاد نیست / ایرانی زده هستیم نه غرب زده



کریم مجتهدی چهره ماندگار فلسفه و استاد بازنشسته دانشگاه تهران در همایش روز جهانی فلسفه که به همت انجمن علمی فلسفه دانشگاه شهید مطهری برگزار شد، سخنرانی خود را با عنوان «فلسفه، درمان، رنج یا راهی برای رسیدن به حقیقت» را با بیان شعری از فردوسی آغاز کرد و گفت: فردوسی می گوید «سخن هر چه باشد به ژرفا نگر» در واقع این کار فیلسوف است. نه هر که به باور خود فلسفه یافت فیلسوف است بلکه دانشجویان اصلی فلسفه باید این نکته را آویزه گوش خود کنند و آن را از یاد نبرند که فلسفه یک رشته کاملاً تخصصی است. و آن را در وهله اول باید آموخت چون به هر ترتیب در مکتب فلسفه نمی شود مستمع آزاد بود. متنها که فلسفه آزاد نیست بلکه ذهن او مقید به آزادی است. فیلسوف آزاده است ولی آزاد نیست. تا شخص آزاده نباشد نمی تواند به حیطه فلسفه ورود کند.

مجتهدی افزود: با اینکه تحصیلات خودم در فلسفه غرب است اما ادعا دارم که غرب زده نیستم و تصور می کنم که بیشتر ایرانی زده هستیم. همه ما در درجه اول باید ایرانی زده باشیم. اینکه فکر کنیم می توانیم با یک جلسه در طول سال به اسم روز فلسفه مساله را فیصله بدهیم سهل انگاری بیش نیست. فلسفه را نمی شود یک روزه گفت و کنار گذاشت، تفکر باید مستمر و مداوم باشد. منظورم از تفکر باورهای ما نیست بلکه خود تفکر و عشق به حکمت است.

این چهره ماندگار فلسفه در ادامه گفت: چرا فیثاغورس فیلاسوفا را به کار برده است او می خواهد حتی بگوید که من دانا نیستم، اما عشق به دانستن دارم. شاید بزرگترین هدف زندگی من شناختن باشد تنها چیزی که ارج ماست همان چیزی است که برای آموختن سعی کرده ایم. دانشگاه یعنی محلی که آموختن را می آموزد.

بزرگترین ممیزی فیلسوف تواضع آن است. فیلسوف واقعی یعنی دانشجو.

وی ادامه داد: استادی که روحیه دانشجویی ندارد معطل است. لازم نیست که شما به اسم دانش، خودپرستی کنید. نمی خواهیم بگویم که هر دانشجوی ایرانی، دانشجو است بلکه مساله ما همین است دانشجوی واقعی سقراط است و بزرگترین شعار او نمی دانم است. سخن سقراط از اعتراف به نادانی او بود و چون نمی دانم باید دانا شوم. آن کسی که نمی داند و متوجه است که نمی داند عنوان دانشجو را برای خود انتخاب می کند.

مجتهدی افزود: سقراط در قرن ۵ قبل از میلاد یعنی در زمان حاکم مستبدی به نام بریکلس زندگی می کرد در آن زمان که قدرت همه چیز را زیر سلطه خود داشت. در آنجا این متفکر واقعی جوینده، دردمند و ... کار می کند. در آن بازه زمان است که او تجلی شخصیت می کند. منظور از نمی دانم سقراط این است که می خواهد به دانستن دعوت کند و سعی کند که نکته ای بدانیم. او در رساله لاکس می گوید که شجاعت چیست که دم از آن می زنیم و منظورش همین اعتراف به نادانی های خود انسان است حتی اگر سقراط را به ضدمردم سالاری متهم می کند، این مردم سالاری از نوع بریکلسی است، یعنی در آن مدینه آتن تنها بخش کمی یعنی حدود ۴۰ هزار نفر از ۴۰۰ هزار نفر آن شهر حق رای داشتند و خود را مردم سالار می دانستند.

وی اضافه کرد: ایهت و ارزش این فیلسوف در همین است، یعنی جایی سرش را بلند می کند که اجازه ندارد. این فیلسوف نقطه و طبقه خودش را تشخیص می دهد یعنی مسئولیت موقعیت خاص خودش را می پذیرد از این لحاظ اگر دانشجو است یک دانشجوی امیدوار

است. فیلسوف واقعی در بدترین شرایط نباید امیدش را از دست بدهد.

مجتهدی در ادامه با اشاره به اینکه باید تاریخ را خوب بخوانیم تا از آن بیاموزیم گفت: تاریخ را باید دقیق خواند هر چند تاریخ ایران را دقیق به ما تدریس نمی کنند اما تاریخ را باید به دقت خواند، برای اینکه برای آینده سازی آن را لازم داریم.

وی در ادامه گفت: یکی دیگر از سهل انگاری های متداول مسائل کاذب است که ما گرفتار آن شده ایم. ما نباید در جهان امروز با علوم مبارزه کنیم. هر فیلسوفی اگر علم را نفی می کند این فیلسوف نمی تواند فیلسوف جهان امروز باشد. وقتی شما تاریخ فلسفه غرب را دقیق می خوانید متوجه می شوید که در قرون وسطی ظلم های بسیاری شده است البته نه به اندازه جهان امروز. در قرون وسطی عقربه ذهنی متفکر بین وحی و عقل در نوسان است یا نزدیک وحی است و یا می گوید هم ایمان و عقل است.

این چهره ماندگار فلسفه تصریح کرد: در عصر جدید این سامانه تغییر شکل یافته است پس عصر جدید عقربه ذهنی فیلسوف میان علم جدید و کلام سنتی است، یعنی هماهنگی بین اعتقادات دینی و فرهنگی و علمی خود می خواهد برقرار کند و نمونه بارز آن دکارت است. در حالیکه کار فیلسوف در واقع پیدا کردن عمیق میان تضادهای درون خودش است.

مجتهدی در پایان یادآور شد: به عقیده من در ایران مرحوم مطهری اندکی خواسته است این کار را بکند همان کاری که لایب نیتس در عقلی کردن شناخت خدا کرد. شگرد او این بود که محدودیت انسان را فراموش نمی کرد. وی می گفت عقل انسان در اثبات وجود خداوند باید تمام تلاش و کوشش خود را بکند.

ابراهیمی دینانی:

حکمت و تعقل برای انسان از نان شب واجب تر است



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Majid Haghdoost

می شود؟ آیا کسر شانی برای آن است؟ صفات خداوند هم اینگونه است. در آخر حکمت برای انسان فرهیخته از نان شب واجب تر است، کافر هم باید بفهمد که چرا کافر است و گرنه ابله است.

وی در ادامه با اشاره به اینکه تنها کافری که برای کفرش دلیل دارد، برتراند راسل است گفت: راسل در دیدار و گفتگویی که در زمان مرگش با یک کشیش که به ملاقات او می رود، دارد به او می گوید که یک عمر کفر ورزیدی اکنون که می خواهی به نزد خدا بروی چه جوابی برای او خواهی داشت، می گوید در جواب به خدا می گویم تو که این قدرت مطلق را داری چرا یک برهان قاطع در درون من قرار ندادی که من ایمان بیاورم.

دینانی در ادامه با اشاره به تاریخ جهان اسلام گفت: تفکر در جهان اسلام و ملامتدرا، ابن سینا و ... همراه بوده است و اگر این افراد نبودند پیروان خلقای ثلاثه عین داعش و ابوبکر بغدادی بودند. اگر داعش اشارات را می خواند دیگر چاقو نمی کشید برای اینکه حکمت و فلسفه نخوانده است چاقو می کشد و انسان می کشد. وی در پایان یادآور شد: فلسفه آدم را می سازد و البته گاهی اوقات هم ممکن است او را منحرف کند که هر دویش خوب است. پست ترین آدمهای دنیا آدم های ترسو هستند مخصوصا افرادی که از فهم و فهمیدن بترسند. به هر حال تعقل از نان شب برای هر انسانی واجب تر است.

نمی زند اما مهمترین مساله آن وحدت و کثرت است و همه افراد نیازمند فلسفه هستند. فلسفه یعنی عمیق اندیشیدن، آیا عمیق اندیشیدن بد است؟

وی در ادامه با اشاره به تاریخ فلسفه و حکمت در یونان و ایران گفت: در ایران حکیم می گفتند و در یونان فیلسوف می گفتند. مهد فلسفه و حکمت ایران و یونان بوده است و در دیگر کشورها وجود نداشت. حکیم از حکمت است یعنی کسی که فکرش محکم است، یعنی استحکام عقلائی دارد. یهودی ها هم از ایرانی ها تاثیر گرفتند اما یونانی ها می گفتند فیلسوف یعنی کسی که دوستدار حکمت است.

دینانی افزود: هم حکمت خوب است و هم دوستدار حکمت، اما اگر دوست نداشته باشید با آمپول هم به شما فلسفه را تزریق کنند نمی آموزید. نه تنها برای کل مردم دنیا حکمت نیاز است بلکه حتی کافر یا مومن اگر نفهمند که چرا مومن یا کافرند پس نادانند. فلسفه در واقع این چرا گفتن است. یعنی کی، کجا، چرا اینها همه سوالات است. یک کلمه از آن فلسفه است که اگر آن را بگیری دیگر عالم نیست و آن کلمه «چرا» است.

دینانی گفت: اگر بخوای که بدانی چرا جهان هست این سوال اصلی فلسفه است. نبودن حق تعالی در یک نقطه هستی یعنی محدود کردن آن است. فیض در جواب می گوید: نور وقتی می تابد بر سگ و هر چیز دیگر می تابد آیا وقتی نور بر سگ می تابد نجس

غلامحسین ابراهیمی دینانی چهره ماندگار فلسفه در همایش روز جهانی فلسفه به همت انجمن علمی فلسفه دانشگاه شهید مطهری برگزار شد، سخنرانی خود را با عنوان نقش فلسفه در تمدن اسلامی با قرائت رباعی از یکی از شعرای ایرانی آغاز کرد و گفت: امروز از هر شخصی پرسید معرفت داری؟ می گوید بله و هیچ کس خودش را نفهم نمی داند حتی نفهم ترین آدم که ترامپ باشد خودش را فهمیده ترین آدم دنیا می داند پس همه کس به عالم معرفت گذر می کند.

دینانی افزود: یک دست و صد آستین ... انسان با هر پیراهن که عوض می کند یک آستین عوض می کند پس این دست در چند آستین می رود، دست یکی است اما آستین فراوان است، سر یکی است اما کلاه فراوان است. آیا وحدت را فهمیده اید؟ دست حق یکی است اما چه بر سر دست او آمده است که بیر، پلنگ، اتم و ... همه از آستین او بیرون می آیند، در واقع یک دست جلال و یک دست جمال است. امروز ما با مسائل بسیاری رو به رو هستیم، آدم های امروز درون درستی ندارند اما بیرون بسیاری دارند. امروز گسترش علوم شگفت انگیز است و در تاریخ بشر سابقه ندارد. اما این علوم با این گستردگی بیرون و طبیعت را تحت سیطره خود قرار داده اما یک ذره در درون شما تاثیر نداشته است.

دینانی افزود: مساله اصلی فلسفه، وحدت و کثرت است. فلسفه هم مانند تمام علوم، مرتب در تحول است و درجا

مصطفی محقق داماد:

انسان خداگونه آدم نمی کشد/ فلسفه، ذهن آدم را آئینه تمام‌نمایی کند



عمل صالح نمی رساند.

وی در ادامه پایان گفت: نوع دوم ایمان مبتنی بر معرفت است شخصی که این گونه به خدا ایمان می آورد و سوالاتی مانند اینکه خدا چه صفاتی دارد؟ اساسا خدا یعنی چه؟ در ذهنش مطرح می شود، بر این اساس دین دار می شود. اولین صفت خدا رحم، مروت، دوستی و... است. اگر نقطه آغازین اعتقاد به خداوند اینگونه باشد خودمان عین دوستداری، مودت و صفات جمالیه حق خواهیم شد. این صفات را اگر بشناسیم تاثیر مستقیمی بر زندگیمان خواهد گذاشت و انسان خداگونه هیچ وقت از آستینش ساتور بیرون نمی آید و خونریزی نمی کند.

با چه دینی شد؟

عضو هیات علمی دایرة المعارف بزرگ اسلامی گفت: از نظر تاریخی آنچه که شاهد مدعا است و آنچه که می تواند دین را مایه سلامت و آسایش کند، دین خردمندانه است، اما این قضیه را چگونه می توانیم برهانی کنیم؟ چرا زندگی دین داری خردمندانه به ضرورت، آسایش، آرامش و... می رسد؟ به نظر من دین از خدا و اعتقاد به خدا شروع می شود یعنی اولین قدم دین داری معرفت به خدا است اما اکثر دین داران این گونه نیستند و دین داریشان احساسی است و نه مبتنی بر معرفت و عقلانیت. دین داری که بر اساس احساسات باشد به هیچ وجه آن انسان را به

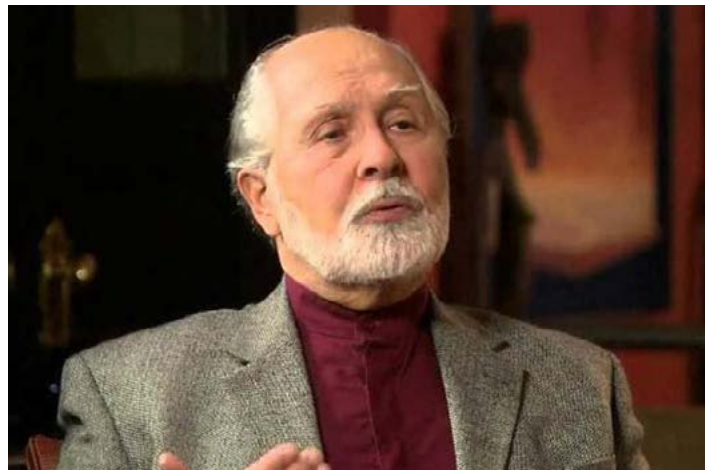
آیت الله سیدمصطفی محقق داماد عضو هیات علمی دایرة المعارف بزرگ اسلامی در همایش روز جهانی فلسفه که به همت انجمن علمی فلسفه دانشگاه شهید مطهری برگزار شد، سخنرانی خود را با عنوان «تأثیر فلسفه در عقاید دینی» با این عبارت که این جلسات برای ستودن فلسفه و عقلانیت است، آغاز کرد و گفت: تعریفی برای فلسفه ارائه کرده اند که تعریف به غایت است یعنی نتیجه فلسفه را در تعریف آن بیان کرده اند. فلسفه برای این هدف است که انسان را جهانی کند یعنی در عالم عقل و ذهن، ذهنش را مشابه عین کند.

وی افزود: نتیجه فلسفه این است که ذهن آدمی را آینه تمام‌نمای جهان هستی کند. همانطور که می دانید آینه دروغ نشان نمی دهد. در نقاشی شما می توانید چیزی را غیر از واقع نقاشی کنید، اما آینه واقعیت را نمایش می دهد. معنای این جمله هم همین است که فیلسوف حقیقت‌یاب می شود. یعنی یک حکیم واقعی، یک جهان است و آن هم نه با تصور دروغین خودش بلکه آنطور که وجود دارد، هست و آن را درک می کند.

محقق داماد در ادامه با طرح این سوال که فلسفه برای زندگی چه اثری دارد، گفت: برای این مسئله ما باید زندگی را به بخش‌های مختلف تقسیم کنیم که موضوع بحث من در امروز یک بخش آن یعنی «فلسفه در زندگی دینی چه اثری دارد؟»، است. تاریخ نشان داده که زندگی دینی و خردمندانه چه آثاری داشته و دین داری بدون خرد چه اثری داشته است. تاریخ، آزمایشگاه علم الاجتماع است. قرون وسطی خونریزی‌های زیادی

سید حسین نصر:

هانری کربن آثار شیخ اشراق را احیا کرد



در طلب آن بود. ظاهرا کاتولیکی بود که در جوانی پروتستان شده بود ولی در باطن خود را متعلق به تشیع می دانست و برای تمام جوانب مذهب شیعه احترام قلبی قائل بود و بارها به زیارت اماکن متبرکه در ایران رفته بود. در کربن استعدادهاى مختلف جمع شده بود. گرچه سنگینی گوش داشت و صحبت کردن به جز به زبان مادری اش فرانسه برایش مشکل بود، تسلط خواندن متن به چند زبان برایش آسان بود مخصوصا متون فلسفی. علاوه بر یونانی و لاتین، ایتالیایی و اسپانیولی و انگلیسی را به سهولت می خواند و مخصوصا به زبان آلمانی تسلط کامل داشت تا حدی که برای اولین بار یکی از آثار مهم هایدگر را به فرانسه ترجمه کرد.

کربن نه تنها با فلسفه و عرفان مسیحی من جمله تئوزوفی پروتستان و متفکرانی مانند هامان و بوهمه آشنایی کامل داشت، بلکه با فلسفه اروپایی از قدیم تا دوران جدید نیز انس داشت و با برخی از فلاسفه معروف اروپا مانند گاستن باشلار و گابریل مارسل دوستی نزدیک برقرار کرده بود. او کتاب بدیعی راجع به تمثیلات عرفانی ابن سینا نگاشت و آثار شیخ اشراق را احیا کرد و نه تنها افکار او را در غرب اشاعه داد، بلکه در خود ایران باعث ترویج فلسفه اشراقی بین طبقه دانشگاهی و علاقه مندان به حکمت خارج از حوزه‌های علمیه شد. او اولین محقق غربی است که با همکاران بزرگ ایرانی اش ملاقات می کرد و مخصوصا با علامه طباطبایی سالیان دراز جلسات بحث دینی و فلسفی داشت که نزد اهل معرفت در ایران معروف است. او قدم‌های راسخ در زمینه فلسفه تطبیقی برداشت و علاقه مندان به فلسفه خودشان و اهمیت آن بیشتر آشنا شدند. فرهنگ فلسفی و عرفانی ما ایرانیان سخت مرهون زحمات ممتد این دانشمند بزرگ و والاست، روانش شاد باد.

می گذرد و همین که در مملکت معنوی او بعد از چند دهه مجلس علمی به نام او تشکیل می شود حاکی از اصالت و اهمیت تحقیقات فلسفی و عرفانی او طی نیم قرن بوده و هست. فضایل گوناگون در این دانشمند بزرگ جمع بود و در این مجمل نمی توان از همه آنها نام برد. آنچه در اینجا ذکر می شود حاصل ۲۰ سال همکاری نزدیک بنده با کربن و بیش از ۵۰ سال مطالعه آثار اوست. اما کربن، او مردی بود نه تنها معتقد به خداوند و عالم غیب بلکه عاشق جهان مینوی و حقیقت ازلی که همواره

سید حسین نصر در پیامی به مناسبت بزرگداشت هانری کربن نوشت: کتاب بدیعی راجع به تمثیلات عرفانی ابن سینا نگاشت و آثار شیخ اشراق را احیا کرد و افکار او را در غرب اشاعه داد.

به گزارش خبرنگار مهر، پیام کتبی سید حسین نصر به مناسبت بزرگداشت هانری کربن که در مراسم بزرگداشت وی در انجمن آثار و مفاخر فرهنگی خوانده شد در پی می آید؛ بیش از ۳۰ سال از درگذشت دانشمندی که وطن صوری اش فرانسه بود و وطن معنوی اش ایران، یعنی هانری کربن

کریم مجتهدی:

هانری کرین معتقد بود بشر خود را فراموش کرده است



ولی در ایران با تفسیرهایی که از اشارات ابن سینا توسط خواجه نصیر و قطب الدین شیرازی و... صورت گرفته این سنت مرحله به مرحله جلو آمده است. وی افزود: بگذریم که ما شاید نتوانستیم این را حفظ کنیم ولی کرین فکر می کند که این سنت در ایران زنده است. او در مورد اسامی ای حرف می زند که ما در ایران آنها را نمی شناسیم و یا کم می شناسیم مثلاً در مورد رجبعلی تبریزی صحبت می کند او تفسیر می کند که بعد از سنت صدرا اشخاصی گوشه هایی از شکل های دوره باستان خود را حفظ کرده و انعکاس می دهند و نسبت به آن حساسیت دارند. کرین می گوید ما در غرب این سنت را از دست داده ایم.

عمیقاً بحث را می فهمد و کار کرده است. وی افزود: کرین در یکی از مقالاتش عنوان «از هایدگر تا سهروردی» را انتخاب کرده که عنوان عجیبی است. من که مترجم هایدگر بودم احساس کردم که باید برگردم و سهروردی را بخوانم. مجتهدی ادامه داد: کرین مستشرقی به معنای متداول کلمه نیست. کرین عمیقاً غرب را می شناخت و چیزهایی را در فلسفه های غربی می شناخت که دیگران نمی دانستند. وی افزود: کرین نوعی پیام فراموش شده را می دید که بشر خود را فراموش کرده است. او می دید که آنچه فراموش شده در سنت های شرقی و به خصوص ایرانی هنوز کمی زنده است. او معتقد بود که انسان خود را فراموش کرده و باید آن را در باطن خود جستجو کند. وی ادامه داد: مخاطبان کرین غربی ها بودند. او می گوید غربی ها به فلسفه های اسلامی توجه نکردند. ابن سینا در قرون وسطی در غرب ترجمه شده ولی این ابن سینا معمول است. به نظر کرین ابن سینای واقعی و سنت این سینا فقط در ایران پایدار مانده است. مجتهدی گفت: غربی ها در قرن سیزدهم میلادی این رشد زده شدند و با این رشد فلسفه معنوی تمام می شود.

مراسم بزرگداشت هانری کرین، در انجمن آثار و مفاخر فرهنگی برگزار شد. در این مراسم کریم مجتهدی عضو هیئت علمی دانشگاه تهران به ایراد سخنرانی پرداخت. وی در ابتدای سخنان خود با اشاره به نحوه آشنایی اش با کرین گفت: من تحصیل کرده غرب هستم ولی آن زمانی که حتی سنت خودمان را نمی شناختم هیچ گاه غرب زده نبودم و نیستم. پس از گذران تحصیل در مقطع ارشد بیشتر داکارت و لایب نیتز را می شناختم و از متفکران خودمان شناختی نداشتم. وی ادامه داد: وقتی می خواستم موضوعی برای دکتری انتخاب کنم به من گفتند که باید به خدمت هانری کرین بروم. او ابتدا از حرف های من خوشش نمی آمد و نمی خواست قبول کند یک ایرانی وقت خود را برای خواندن فلسفه غرب بگذارد. او انتظار داشت من ابن سینا را به جای کانت بشناسم. به مرور که با درس ها و کتاب های او آشنا شدم دیدم او در دنیای دیگری است. کریم مجتهدی گفت: احساس کردم این وظیفه را کرین به من تلقین کرد که به عنوان یک ایرانی وظیفه دارم به ریشه های خود و هویت روحی و باطن خود برگردم. وی ادامه داد: ابعاد وسیعی در گفته های کرین وجود دارد. می توانید با او موافق نباشید ولی نمی توانید منکر شود که او

محقق داماد در مراسم روز جهانی فلسفه:

فلسفه در جهان، عقلانیت و عقلانیت، اعتدال به وجود می آورد



همایش «عقلانیت و اعتدال در جهان معاصر» به مناسبت روز جهانی فلسفه در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد. آیت الله مصطفی محقق داماد به عنوان دومین سخنران این مراسم گفت: درباره عقلانیت دو مدعا وجود دارد. ادعای اول این است که عقلانیت زمینه اعتدال را به وجود می آورد یا به ضروره به اعتدال در زندگی منجر می شود، اما ادعای دوم این است که فلسفه در جهان، عقلانیت و عقلانیت، اعتدال به وجود می آورد. ظاهراً برای این ادعا هم یک شاهد داریم و آن اینکه در جهان معاصر خاورمیانه افرادی که خونریزی و جنگ راه می اندازند ذره ای با فلسفه آشنا و یا از اهالی فلسفه نیستند و این برای فلاسفه نوعی افتخار است. وی افزود: بنابراین از نظر شاهد تاریخی به نحو حقیقت خارجی افرادی که مدعی اند که دین را باید در جنگ و خونریزی خلاصه کرد هیچ کدام فیلسوف نیستند به خصوص در جهان اسلام. محقق داماد در ادامه به ارتباط بین عقلانیت و فلسفه پرداخت و توضیح داد: مرحوم ملاصدرا در کتاب «شواهد الربوبیه» در مبحث معاد فصلی دارد با عنوان «فی تکون الانسان و قوا نفسه». در این فصل مطرح می کند که عناصر اولیه باهم تضاد کامل دارند وقتی کنار هم قرار می گیرند یک نوع امتزاج حاصل می شود و این امتزاج باعث می شود تا تضاد آنها کم شود. وقتی تضاد کم شد آماجگی نفس مدنی، نفس نباتی و نفس حیوانی حاصل می شود و چنان تضاد خود را از دست می دهند که چهار طبع به اعتدال کامل می رسند. اگرچه با اینکه تضادشان به صورت کامل از بین نمی رود ولی استعداد این را پیدا می کنند که خداوند به آنها نفس

عضو هیئت امنای سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران گفت: عقل عملی سه وجه دارد: افراط، تفریط و حکمت که میانه این دوست. حکمت از مقوله اخلاق و نوعی روش زندگی است. حکمت در باب عقل عملی نه چریزه است نه بلاهت. فضائل را با اعتدال می توان درک کرد این نوع از حکمت با حکمت نظری و عملی فرق دارد. این نوع از حکمت نوعی انتخاب راه زندگی است. از نظر حکما، اعتدال نتیجه عقلمدن است.

ناطقه اعطا کند. عضو پیوسته فرهنگستان علوم ایران ادامه داد: نفس ناطقه دارای دو قوه است؛ قوه علامه و عماله. قوه علامه می فهمد و درک می کند، قوه عماله عمل می کند. این دو قوه معادل عقل نظری و عقل عملی هستند. عقل عملی با کمک شهوت و غضب کار می کند و می خواهد به خواسته ش برسد این نوع از عقل همراه با قوه متخیله است. با عقل نظری هم حسن و قبح هم درک می شود.

پورجوادی در بزرگداشت هانری کربن:

تشیع از نظر کربن مذهب باطن است / تشیع و تسنن در نگاه هانری کربن



مراسم بزرگداشت هانری کربن، در انجمن آثار و مفاخر فرهنگی برگزار شد. در این مراسم مهدی محقق ریاست انجمن به ایراد سخنرانی پرداخت.

وی گفت: هانری کربن در مدتی که با ایران در ارتباط بود ۲۴ کتاب فارسی مربوط به فرهنگ این مملکت را احیا کرد. کتاب‌هایی از کشف‌المحجوب گرفته تا جامع‌الحکمتین ناصرخسرو را زنده کرد.

محقق ادامه داد: زمانی رئیس انجمن از من خواسته بود کتابی از عطار را تصحیح کنم ولی در میانه کار من متوجه شدم این کتاب از عطار نیست لذا تصحیح آن را متوقف کردم. کربن به من گفت چرا این کتاب را ناتمام گذاشتی و من دلیل خود را توضیح دادم. کربن مخالفت کرد و گفت حتی کتابی که به عطار نسبت داده شده هم بی ارزش نیست.

وی افزود: کربن خیای مشوق ما بود. به طور کلی مستشرقین فرانسه از سیلوستر تا ماسینیون که درباره حلاج کار می‌کرد، خیلی به ما خدمت کردند و ما باید قدر زحمات‌های آنها را بدانیم. لذا بی جهت نیست که ما یک بخش از بزرگداشت‌های خود را در این انجمن به این افراد اختصاص دادیم.

محقق اظهار داشت: باید گفت اینطور نیست که غربی‌ها همیشه پیش‌قراول بوده باشند و ما همه چیز را از آنها اخذ کرده باشیم. در بسیاری از موارد غربی‌ها مسائلی را از مسلمانان اخذ کرده‌اند. مثلاً یکی از مسائل در زمینه شعر و ادبیات است.

وی ادامه داد: لافونتن شاعر فرانسوی در مکالمه بین حیوانات و در داستان گرگ و بره با اشاره به پرخاش گرگ به بره اشاره می‌کند که زور فرد قوی بر استدلال فرد ضعیف غلبه می‌کند. عین این داستان چندصد سال قبل از لافونتن در ادبیات اسلامی و در کتاب طبقات الشعراء ابن معتن از شاعری به نام ربیع‌ه رقی موجود بوده است.

نظر کربن درباره تشیع و تسنن

در ادامه این نشست نصرالله پورجوادی عضو هیئت علمی دانشگاه تهران با موضوع نظر کربن درباره تشیع و تسنن سخنرانی کرد. وی گفت: این پرسش که کربن از تشیع چه می‌داند، یک طرف سکه است و طرف دیگر نگاهی است که او به تسنن دارد و این دو به هم ربط دارد. نگاه کربن به تسنن فرع بر نگاه او به تشیع است و این به دلیل برداشت او از تشیع است.

وی در مورد روش تحقیق کربن گفت: کربن روشی دارد که با روش شیعه‌شناسی ما فرق می‌کند. روش او پدیدارشناسانه است. او به تشیع از منظری جانبدارانه نگاه نمی‌کند و نگاه او از منظر یک فرقه خاص به تشیع نیست. او یک فرقه را به فرقه دیگر ترجیح نمی‌دهد. پورجوادی ادامه داد: اگر کسی از اسماعیلیه باشد از منظر خودش به فرقه‌ها نگاه می‌کند و بیشتر کتاب‌های فرقه‌شناسی ما اینگونه است که اعتقاد خود را اصل می‌داند و بقیه را منحرف و غلط می‌پندارد. لذا روش کربن با روش مرحوم طباطبایی یا اشتیانی فرق می‌کند، چون آنها از دید خاصی در مورد فرقه‌ها داوری می‌کنند.

وی افزود: مسئله اصلی کربن در اسلام‌شناسی او، تعریفی

است که از شیعه ارائه می‌دهد. معمولاً ما وقتی می‌خواهیم شیعه را تعریف کنیم بلافاصله به دنبال جانشینی خلافت پیامبر می‌رویم و می‌گوییم تشیع مذهبی است که خلافت پس از رسول الله را حق علی (ع) می‌داند در حالی که کسانی این حق را غصب کردند. این برداشتی است که ما از تشیع داریم. اما از نظر کربن مسئله این نیست.

پورجوادی ادامه داد: از نظر کربن شیعه شدن یعنی پیرو امام شدن و امام یک شخص تاریخی نیست. امام از نظر کربن یک شخص ملکوتی و نورانی است. شخص نورانی تعبیری است که نجم‌الدین کبری به کار برده است. ساحت وجودی امام عالم ملکوت است نه عالم شهادت. عالم شهادت جایی است که امام ظاهر می‌شود و لباسی به تن می‌کند که این لباس شخص تاریخی است. لذا علی (ع) مظهر آن امام ملکوتی و انسان کامل نورانی است.

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران افزود: این انسان حقیقی و شخص نورانی در وجود علی (ع) به نحو اتم و اکمل ظاهر شد. علی (ع) مظهر کامل آن امام نورانی است. به خاطر ظهور آن شخص نورانی در علی (ع) است که او استحقاق امامت دارد، چراکه آن امام نورانی در علی (ع) متجلی و ظاهر شده است.

وی گفت: یک نور عام در همه وجود دارد اما یک نور خاصی داریم که قاهر است و این نور قاهر و غالب وقتی در شخصی باشد، استحقاق می‌یابد که امام و خلیفه رسول الله شود.

وی ادامه داد: برای شناخت بهتر امام از نظر کربن می‌توان این چهره امام را با چهره‌ای که در کتاب مکتب در فرآیند تکامل آمده مقایسه کرد. در سراسر این کتاب یک بار هم اشاره به این شخص نورانی و ولی الله و امام ملکوتی نشده است. نویسنده این کتاب قائل به اینکه چنین نوری وجود دارد نیست و امام در این کتاب یک عالم پرهیزکار است. چهره‌ای که در این کتاب می‌بینید درست نقطه مقابل آن امامی است که کربن در آثار خود توصیف کرده است.

پورجوادی گفت: کربن از تشیع به عنوان مذهب باطن یاد می‌کند. بدون توجه به دوقطبی ظاهر و باطن درک نمی‌کنیم که کربن چه می‌گوید. تسنن فرقه‌ای است که

قائل به باطن و این امام نیست. وی ادامه داد: کربن می‌گوید در تسنن هم امام داریم ولی مظهر آن امام ملکوتی نیستند. تسنن درست به دلیل مقابله با تشیعی که قائل به امام غایب نورانی است در قرن سوم بوجود آمد. آنها به دنبال سنت‌های اهل مدینه هستند که به اسم رسول الله مطرح می‌شود.

وی افزود: ما در تسنن ولایت نداریم مگر در تصوف. کربن تصوف را به دلیل قائل شدن به ولایت از بدنه اهل سنت جدا می‌کند. تسنن صوفی تسننی است که به باطن و وجود ولی الله قائل است.

پورجوادی گفت: کربن معتقد است ایده ولایت آنچنان در تشیع ریشه دوانیده که به نظر می‌رسد جدا کردن آن از این مذهب محل باشد ولی با این حال کشسانی بوده اند که سعی کردند ولایت را مستقل از تشیع حفظ کنند. این صوفیه بودند که تاریخ آنها بر اساس همین ایده ولایت شکل گرفته است.

وی ادامه داد: ایده ولایت در تصوف به گونه‌ای است که تکیه گاه خود را از دست داده است. تکیه گاه ولایت همان امام شناسی است و تشیع اصیل است که امام شناسی را حفظ کرد. ولایت در تصوف از خاستگاه خود منقطع شده و انسجام آن سست شده است.

وی گفت: ریشه کن کردن مفهوم ولایت از مفهوم امام و در راس همه از علی (ع) عواقب وخیمی دارد و نتیجه کنار گذاشتن امام این می‌شود که چهار امام اهل سنت و ارباب پیامبر می‌شوند در حالی که وارث حقیقی پیامبران ائمه‌اند.

پورجوادی افزود: به این ترتیب اهل سنت ارتباط طبیعی شریعت و حقیقت را از دست می‌دهد چون شریعتی که وصی پیامبر یعنی امام، حافظ آن نباشد از حقیقت جدا می‌ماند و به این ترتیب دین و آئینی فقهی شکل می‌گیرد و این اسلام بدون امام به عامیانه شدن و سیاسی شدن دیانت می‌انجامد. لذا داعش نتیجه منطقی همین مذهب اهل سنت است.

وی در پایان گفت: کربن اشاره می‌کند در چنین شرایطی که اسلام تبدیل به یک آئین اجتماعی می‌شود و مفهوم ولایت را طرد می‌کند نه فلسفه می‌تواند جایگاه محکمی داشته باشد و نه عرفان.

خسروپناه در مراسم روز جهانی فلسفه تشریح کرد:

عقلانیت ابزاری اعتدال گریز و اعتدال ستیز است / انواع مختلف عقلانیت

اخلاقی را به آن بیفزاییم. به بیان دیگر عقلانیت ابزاری برای معتدل شدن به عقلانیت اخلاقی، استدلال گر و نوعی عقلانیت دینی احتیاج دارد.

وی در توضیح عقلانیت دینی گفت: این نوع از عقلانیت معطوف به احکام، آموزه ها و ارزش های دینی است که عقل قبل از ایمان را قبول دارد، ایمان بعد از عقل هم یک مدل از ایمان است که این مدل را حکمت اسلامی قبول دارد، اما سوال این است که کدام مدل از عقلانیت دینی با اعتدال رابطه دارد؟ عقلانیتی که عقل عملی و نظری بر ایمان، سبقت دارد به بیان دیگر معرفت متقدم از ارکان ایمان به شمار می آید.

رئیس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه در پایان گفت: ممکن است خیلی ها فکر کنند که تکفیری ها فاقد عقلانیت هستند در حالی که این طور نیست، آنها هم عقلانیت دارند ولی مدلش فرق دارد. مدل عقلانیت تکفیری ها مسبوق به عقل عملی و نظری مسبوق به ایمان نیست و این ماجرا هم ماجرای تازه ای نیست و از ۳۰۰۴۰۰ سال تا الان همیشه وجود داشته است. بنابراین ما در دنیایی زندگی می کنیم که با دو نوع عقلانیت اعتدال گریز و اعتدال ستیز (عقلانیت ابزاری و نوع خاصی از عقلانیت دینی) مواجهیم. هر کس عقلانیت ابزاری را بپذیرد به اعتدال ستیزی می رسد. در عقلانیت دینی از مدل تکفیری ها هم آنها عقیده دارند هیچ کس جز آنها حق حیات ندارد این اعتدال ستیزی و اعتدال گریزی وجود دارد لذا این مدل از عقلانیت دینی هم خطرناک است و درست همین دو نوع عقلانیت انسان امروز را به خنثی شدن سوق می دهد.



عقلانیت دینی و معطوف به احکام و ارزش های دینی است. اصولا در عقلانیت های مدرن وقتی از عقلانیت صحبت می شود مقوله تسلط مطرح است. حالا اینکه کدام یک از این عقلانیت ها اعتدال گرا و کدام یک اعتدال گریزند یک سوال مهم است. به عقیده بنده عقلانیت ابزاری هم اعتدال گریز و هم اعتدال ستیز است حتی اگر با هدف آزادی باشد. امروز هم چون تمام مکاتب اجتماعی مدرن عقلانیت ابزاری را قبول دارند از اعتدال فاصله می گیرند. لذا لیبرال ها، سوسیالیست ها، نازیست ها و فاشیست ها همگی با اعتدال گریزند یا اعتدال ستیز.

خسروپناه تصریح کرد: وقتی منطق انسان، منطق معیشت، عقلانیت ابزاری و دغدغه تسلط بر دیگران باشد آیا امیدی برای رسیدن به اعتدال وجود دارد؟ بنابراین برای اینکه بتوانیم تا حدی از اعتدال ستیزی و اعتدال گریزی عقلانیت ابزاری کم کنیم باید عقلانیت

همایش «عقلانیت و اعتدال در جهان معاصر» به مناسبت روز جهانی فلسفه در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد.

عبدالحسین خسروپناه، رئیس موسسه حکمت و فلسفه در این مراسم گفت: خیلی ها فکر می کنند عقل و عقلانیت یک معنا دارد در حالی که اینطور نیست. بنده در این سخنرانی می خواهم به این موضوع بپردازم که کدام عقلانیت و کدام اعتدال درست است؟ آیا هر عقلانیتی مستلزم اعتدال است و یا کسانی که فاقد اعتدالند فاقد عقلانیت هم هستند؟ اعتدال در مقابل افراط و تفریط و به معنای میانه روی است. این واژه در همه عرصه ها از جمله سیاست، اقتصاد، جامعه شناسی قابل استفاده است بنابراین اعتدال یک مفهوم اخلاقی صرف نیست.

خسروپناه در ادامه به انواع عقلانیت پرداخت و گفت: عقلانیت در مرتبه اول به معنای کاربست عقل استدلالگر و همان چیزی است که ما در منطق خوانده ایم. در این نوع از عقلانیت با کمک معلومات، مجهولات را مشخص می کنیم. نوع دوم عقلانیت، عقلانیت ابزاری است که از جمله مصداق های آن عقلانیت اقتصادی، سیاسی و علوم اجتماعی است. هدف این نوع از عقلانیت تسلط بر طبیعت است. نوع سوم عقلانیت، عقلانیت اخلاقی است به این معنا که این نوع عقلانیت معطوف به ارزش های اخلاقی و برای ایجاد اجماع اجتماعی است.

رئیس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه اضافه کرد: چهارمین نوع عقلانیت، عقلانیت راهبردی است که از آن برای تسلط جوامع استفاده می کنند. آخرین نوع عقلانیت،

دینانی در مراسم روز جهانی فلسفه:

فلسفه نجات یافتن از تحمیل های فکری نهان و عیان است / نواندیش کیست؟

توضیح داد: نواندیش یعنی اینکه خودت را زیر سوال ببر و فکر کن چیزهایی که تا الان آموختی و باور دارید چقدر اعتبار دارد. نواندیش یعنی اینکه هر لحظه بیندیش، نه اینکه برای همیشه بیندیش. متأسفانه برخی از ما گاهی خودمان را در یک قالب خاص قرار می دهیم در حالی که فلسفه قالب شکن است پس باید همه قالب ها را بشکنیم. در اصول فکری نباید تقلید کنیم و این فلسفه است که راه نواندیشدن را به ما یاد می دهد.

نویسنده کتاب «من و جز من» گفت: در عالم از فیلسوف نواندیش تر نداریم، فیلسوف دائما یک قالب را می سازد ولی در آن باقی نمی ماند. آن را می شکنند و دوباره از نو می سازد. این روزها فیلسوف زیاد است ولی فیلسوف به معنای اینکه تا به الان گفتم خیلی کم داریم. به خاطر اینکه امروز کمتر فیلسوفی هست که استقلال فکری داشته باشد و آزاد بیندیشد. بنده با توجه به این تعاریف ملاصدرا را یک فیلسوف واقعی می دانم.

وی در پایان گفت: در غرب اتفاقات زیادی افتاده و بعد از دیکتاتور صدها نحله و جریان فکری بوجود آمد ولی ما درجا زدیم و جریان فکری خاصی نداشتیم البته افرادی چون آقاعلی مدرس زینوی، حاج ملاهادی سبزواری، حکیم جلوه و علامه طباطبایی هستند ولی آنطور که باید در این حوزه فعال نبودیم. علامه طباطبایی یک فیلسوف نواندیش و آزاده است. او در سه شهر سنتی تبریز، تجف و قم زندگی کرده ولی آزادی فکری داشته است و من هنوز نمی دانم که او این آزادی را از کجا آورده است. روحش شاد.



فلسفه می داند و می گوید، انسان است. فیلسوف، جغرافیا دارد اما فلسفه جغرافیا ندارد چون پرسش هایش محدود است.

چهره ماندگار فلسفه اضافه کرد: خود هستی از زبان انسان می پرسد هستی کیست؟ و از زبان انسان به خودش جواب می دهد. انسان گشوده به روی عالم است پس گشاینده است. او معادلات و مسائل بفرنج را حل و مجهولات را کشف می کند. فلسفه، انسان را از اسارت تقلید و جمود نجات می دهد. کسی که فلسفه نداند اسیر فکرهای محدود و یک سری فرمول های خاص است. فلسفه نجات یافتن از تحمیل های فکری نهان و عیان است. فلسفه به شما یاد می دهد که چگونه نو فکر کنید و نو بیندیشید. این فیلسوف سرشناس در ادامه ضمن تعریف نواندیش

همایش «عقلانیت و اعتدال در جهان معاصر» به مناسبت روز جهانی فلسفه در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد.

اولین سخنران این مراسم، غلامحسین ابراهیمی دینانی بود. وی گفت: ما در تقویم مناسبت های جهانی مختلفی مثل روز جهانی ادبیات، روز جهانی شعر، روز جهانی موسیقی و ... داریم اما روز جهانی فلسفه دقیق ترین کلمه و اصطلاحی است که بکار برده می شود چون هیچ موجودی در عالم اندازه فلسفه، جهانی نیست.

وی با اشاره به اینکه فلسفه جغرافیا ندارد، افزود: زادگاه فلسفه، یونان بوده است اما فلسفه، فیلسوفان را بوجود نمی آورد بلکه این فیلسوفان هستند که فلسفه را بوجود می آورند. بنده نژاد پرست نیستم ولی برای فرهنگ ارزش قائلم. ما در گذشته فرهنگ داشتیم اما نمی دانم چرا امروز خیلی ها با فرهنگ ما دشمن هستند و به نظر من بزرگترین ظلم را به ایران کسانی کردند که حکمت ایران باستان را نادیده گرفتند.

دینانی ادامه داد: حتما برایتان این سوال پیش می آید که چرا فلسفه، جهانی است؟ پاسخش معلوم است چون پرسش های فلسفی جهانی و عام است، فلسفه بدون پرسش، فلسفه نیست. ما پرسش را از انسان می پرسیم و هیچ موجودی در عالم جز آدم خلیفه خدا نیست. با اینکه آدمیزاد روی زمین فساد و جفا می کند ولی فلسفه می فهمد. این در حالی است که حیوانات و بقیه جانداران و حتی فرشتگان و ملائکه، فلسفه نمی دانند و تنها موجودی که

محمد لگنهاوزن:

عقل بدون هدایت وحی گمراه کننده است



لگنهاوزن، عضو هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) گفت: عقل بدون هدایت وحی گمراه کننده است. علامه طباطبائی هم به تعادل عقلی درباره امور دینی اعتقاد داشت. به گزارش خبرنگار مهر، همایش «عقلانیت و اعتدال در جهان معاصر» عصر روز گذشته به مناسبت روز جهانی فلسفه در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد. محسن جوادی، استاد دانشگاه قم، در این همایش گفت: از نظر خیلی ها میانه روی کار بسیار ساده ای است در حالیکه

کننده است. در گذشته مسیحیان می گفتند کتاب مقدس نباید در هیچ خانه ای باشد چون کتاب مقدس را به تنهایی نمی توان متوجه شد. باید حتما یک همراه وجود داشته باشد. به عقیده علامه طباطبائی همه مسائل را نمی توانیم با عقلانیت اثبات کنیم ولی در امور مختلف می توانیم به عقل تکیه کنیم.

وی افزود: در دوره مدرن چالش ها نسبت به دین خیلی زیاد شده است. در آثار کانت گفته شده براهین خدا باطل است به همین دلیل خیلی ها فکر می کنند هیوم و کانت ضد خدا بودند در حالی که اینطور نیست. هیوم می گوید: خدا یک موجود واحد است که تحت هیچ جنس و فصلی نمی آید ولی از کیفیت ها و صفت هایش می توانیم استنتاج کنیم که خدا چگونه است. به عقیده هیوم خدا بی همتا و فراتر از جنس و فصل است پس با عقل مستدل می توانیم آن را درک کنیم این درحالیست که هیوم شکاکیت خود را دارد.

بنیانگذار انجمن دانشجویان مسلمان دانشگاه تگزاس جنوبی ادامه داد: از ابتدای دوران کلیسا و حتی همین الان خیلی ها معتقدند برای رسیدن به حقیقت دینی برهان حتی می تواند مانع باشد. من این دیدگاه را قبول ندارم ولی نباید هم بگوییم آنها بد و یا ضد عقل هستند.

اصلا اینطور نیست. اصطلاح حکمت عملی یکی از پنج گونه فعالیت عقلی است ولی خود فعالیت عقلی نیست. حکمت عملی جزو اخلاق و در کنار صوفیاست. حکمت عملی خودش یک نوع حکمت و به معنای درک اعماق هستی است.

وی افزود: فلسفه عملی به عقیده ارسطو محصول فرونیسیس (phronesis) است. کارکرد فرونیسیس از نظر او پیدایش معرفت معطوف به عمل (praxis) است. فرونیسیس به حد وسط تعیین می دهد. وقتی صاحب یک فضیلت هستیم باید قدرت و مهارتی داشته باشیم تا بتوانیم از آن استفاده کنیم. مثلا من وقتی فضیلت سخاوت دارم باید در هر حوزه ای سخاوت کنم یا سخاوت مندی هم تدبیر و ملاحظه می خواهد؟ در آثار افلاطون سه چهار مولفه درگیر فرونیسیس هستند. خوب بودن آدم بخشی از درست عمل کردن و فرایند درست دین و درست استدلال کردن و البته خیلی پیچیده است.

محمد لگنهاوزن، عضو هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) به عنوان آخرین سخنران این مراسم گفت: امروز علاوه بر اینکه روز جهانی فلسفه است روز علامه طباطبائی هم هست. کسی که به تعادل عقلی درباره امور دینی قائل بود. عقل بدون هدایت وحی، گمراه

حجت الاسلام پارسانیا مطرح کرد:

هیچ دانش تجربی بی نیاز از معرفت متافیزیکی نیست / بررسی رویکرد آیت الله جوادی آملی

مواجهه علم دینی فهم می شود. پارسانیا افزود: پاسخ به این سوال در جاهای مختلف جهان اسلام پاسخ های مختلفی پیدا می کند. مثلا رویکرد عطاس و فاروقی با یکدیگر متفاوت است. عطاس رویکردی عرفانی و فاروقی رویکردی ظاهرگرایانه و اشعری دارد. پاسخ هایی که به علم دینی داده می

می شناختیم و غفلت می کردیم که در چهره علمی آن را نیز بشناسیم. لذا به مسئله علم مدرن توجهی وجود نداشته است. وی ادامه داد: بعد از گذشت ۱۰۰ سال مواجهه سیاسی با غرب، مواجهه با بعد علمی غرب برای ما مسئله است و باید نسبت خود با این مسئله را بسنجیم. در این

حجت الاسلام پارسانیا گفت: هیچ دانش تجربی بی نیاز از سایر علوم و بی نیاز از معرفت متافیزیکی نیست. به گزارش خبرنگار مهر، نشست تخصصی آسیب شناسی نظریه های علم دینی و اسلامی سازی معرفت با موضوع «بررسی رویکرد آیت الله جوادی آملی» روز گذشته با سخنرانی حجت الاسلام پارسانیا در جامعه المصطفی العالمیه برگزار شد.

حجت الاسلام پارسانیا در ابتدای این نشست گفت: طرح علم دینی در جهان اسلام یک حادثه متاخر به عنوان مسئله نه به عنوان مصداق علم دینی است. هیچ گاه چپستی علم دینی انطور که امروز در مواجهه با علم مدرن قرار گرفته، مطرح نبوده است.

وی ادامه داد: پرسش هایی که در مورد علم مدرن پیش می آید پرسش های جدیدی است و اصل سوال با این جدیت مطرح نشده است. در قبال این سوال پاسخ هایی داده می شود که خود این پاسخ ها آسیب هایی داشته است. البته آسیب شناسی این پاسخ ها بی سابقه نیست.

پارسانیا گفت: طرح مسئله در صورت جدید از سال ۱۹۷۸ در نشستی در مکه مطرح شد. این نشست توسط مکی ها برگزار نشد بلکه مسلمانانی که خارج از کشورهای عربی بودند مثل اسماعیل فاروقی و نقیب عطاس از عوامل اصلی آن بودند. دیگران هم در مصر به صورتی این مسئله را مطرح کردند که حسن حنفی از جمله آنان بود. او می گوید ما غرب را همواره در چهره سیاسی اش



شود پاسخ های بسیار متکثری است که این فضا را برای گفتگو بوجود می آورد.

وی ادامه داد: یکی از آسیب هایی که وجود دارد توقیفی بودن علم دینی است و علم متوقف می شود به آنچه پیامبران گفته اند. لذا از این منظر هر چه از ایشان نقل شده، علم است و فقط آنچه انبیا گفته اند را علم می شمارند و باقی را شیطانی می دانند.

پارسائیا گفت: یکی از آسیب ها قول به تعطیل است و بشر را در حوزه هایی از دانش معطل می گذارد. مفوضه و معتزله چنین قولی دارند. تفویض در اینجا ناظر به نقل و عقل است که وقتی عقل با نقل مواجه شود و تعارض پیدا کند، این تعارض به خدا واگذار می شود.

وی افزود: رویکردهایی که این آسیب ها را دارند رویکردهای نقل گرا و ظاهر گرا هستند که یا تعطیل عقل لازم می آید و یا تفویض. در این حالت تعامل بین عقل و نقل برقرار نمی شود و امر به خدا تفویض شده و تاویل و تفسیر با قرائن عقلی محکوم می شود.

پارسائیا گفت: آسیب دیگر در تفسیر علم دینی از منظر پست مدرن رخ می دهد که نسبت حقیقت لازم آن است و منجر به تکثرگرایی معرفت علمی و تقلیل علم به حوزه تاریخ و فرهنگ می شود و هویت تاریخی به علم داده می شود.

وی ادامه داد: در نگاه پوزیتیویستی علم از مواجهه حس با جهان خارج پدید می آید. کافی است دخالت ذهن را بیرون کنیم تا به معرفت ناب برسیم و این نه شرقی و نه غربی و نه دینی و نه غیر دینی است. بر این اساس علم دینی نمی توانیم داشته باشیم چرا که باید همه انگیزه های دینی کنار گذاشته شود و از راه حس و تجربه به شناخت بپردازیم.

وی افزود: بعد از اینکه رویکردهای تجربی با نوعی اضمحلال درونی مواجه شد، این مسئله زمینه را برای تفسیرهایی از علم دینی به وجود آورد که به فرهنگ غیر دینی باز می گردد.

وی گفت: علم مدرن یعنی تفسیرهای تجربی مدرن حاصل از رنسانس که با زمینه فرهنگی بعد از رنسانس همراهی دارد و در آنجا علم سکولار است.

پارسائیا گفت: آسیبی که این مدل ها را تهدید می کند این است که دیگر نمی توان در علم دینی صدق و کذب داشته باشید و به نسبت فهم کشیده شده و به قیمت مرگ علم تمام می شود. علم یک هویت فرهنگی و تاریخی پیدا می کند و قیاس ناپذیر می شود. این علاوه بر اینکه به گفتگوی جهانی علم آسیب می زند بر دین هم آسیب می زند. وقتی شما صدق و کذب نداشته باشید باورهای دینی نمی توانند از خود دفاع علمی کنند.

وی با طرح این سوال که نظریه علم دینی آیت الله جوادی آملی چگونه از آسیب های موجود بیرون می آید گفت: در مورد عقبه این نظریه باید گفت این نظریه به رغم اینکه نوآوری هایی دارد به شدت عقبه و زمینه تاریخی نیز دارد. عقبه کار آیت الله جوادی آملی حکمت اسلامی است، آنچه بین رویکرد اشعری و رویکرد فلسفی به لحاظ تاریخی وجود داشته است.

پارسائیا گفت: ظرفیت های حکمت صدرایی فرصتی برای تبیین بهتر ایجاد می کند و نظریه آیت الله جوادی از این استفاده می کند. در این دیدگاه به این

دلیل که علم یک برساخته فرهنگی، تاریخی و اجتماعی محض نیست و صرفا یک کنش اجتماعی نیست و ارزش شناختاری دارد، علم در ذاتیات خود دین نهفته نیست و به دینی و غیردینی متصف نمی شود.

وی ادامه داد: علم یک نور است و امری است که حقیقت را می تواند نشان دهد. انصاف آن به دینی و غیر دینی بودن با نگاه به ذاتیات آن ممکن نیست. وی افزود: انسان به حسب ذات، نه موجود است و نه معدوم. امر دیگری غیر از انسان وجود دارد و آن هستی است و موجود بودن و یا عدم با آن مفهوم می یابد. لذا حیثیت قیدی لازم است تا علم به دینی یا غیر دینی متصف شود. آیت الله جوادی علم دینی را با حیثیت های مختلف به کار برده اند.

پارسائیا افزود: یکی از این حیثیت ها به لحاظ موضوع علم است که اگر موضوع دانش شما دین بود، گفته می شود این علم دینی است و اگر موضوع غیر دین بود، این علم غیر دینی می شود. این تفکیک در تاریخ سابقه داشته است.

وی ادامه داد: بشر آن موقع که عالم را محل حضور خداوندگاران می دانست و اساطیری به عالم نگاه می کرد، تفسیری دینی از عالم داشت ولی وقتی بشر به عالم طبیعت نگاه می کند این دیگر علم دینی نیست. پارسائیا گفت: حیثیت دیگر که می توان با آن تفکیک ایجاد کرد به لحاظ متافیزیک یک علم است. در حوزه حکمت اسلامی علم به دانش طبیعی محدود نمی شود. مدرن ها و پست مدرن ها هر دو دعوای مشترکی دارند و آن این است که هر دو تعریف کنتی از علم دارند که کنت علم را علوم تجربی دانست و غیر آن را فلسفه نامید.

وی ادامه داد: در حکمت اسلامی بحث در مورد علوم واقعی عبارات از علم است چه تجربی باشد و چه غیر تجربی. در جهان اسلام فلسفه همان علم است. علم تجربی و علم حسی بی نیاز از معرفت های علمی غیر حسی نیست.

وی گفت: فیزیک همواره به معرفت های متافیزیکی متکی است که آن معرفت ها ممکن است غلط یا درست باشند که اگر غلط بود فیزیک نیز با غلط سیستماتیک مواجه می شود. هیچ دانش تجربی بی نیاز از سایر علوم نیست، خصوصا از معرفت متافیزیکی بی نیاز نیست. هیچ دانش جزئی، بی نیاز از پاسخ های پیشینی نیست.

پارسائیا افزود: اگر متافیزیک شما توحیدی باشد علوم جزئی شما الهی می شود. لذا علم دینی علمی است که در کانون آن یک متافیزیک الهی وجود داشته باشد. به این ترتیب علم دینی یا غیر دینی بودن متصف به متافیزیک می شود که این متافیزیک نیز خود علم است.

وی ادامه داد: چون این رویکرد علم را در معنای تجربی خود محدود نکرده به آفت پست مدرن ها گرفتار نمی شود که وقتی علم به متافیزیک متکی شد به نسبت کشیده شود.

پارسائیا گفت: یک حیث دیگر به لحاظ روش است. علم به حسب روش به دینی بودن یا غیر دینی بودن می تواند متصف شود. لذا سوال این است که روش چگونه است؟

وی ادامه داد: روش مسیری است که از مبانی طی می شود. اگر قائل باشید تنها شناخت از عالم از طریق حس و تجربه، یا عقل، وحی، نقل و... است هر کدام یک

روش متفاوت است.

وی گفت: صورت دیگر به لحاظ تجویزی است. دین می گوید این علم را فرا بگیرید یا فرا نگیرید. به لحاظ ارزشی آیا ارزش های دینی این علم را تجویز می کنند و یا نهی می کنند؟ و یا دین از بعد تجویزی این علم را تجویز کرده و یا نکرده است.

پارسائیا گفت: حیثیت های قبل برخی با هم تلازم دارند. علم ممکن است به لحاظ موضوع دینی نباشد ولی به لحاظ تجویزی دینی باشد. سوال این است که هر علمی ولو با یک متافیزیک درستی تولید شده باشد آیا به لحاظ تجویزی هم توصیه شده است؟ مثلا در آیه قرآن داریم «ولا تجسسوا» لذا این امر تجسس به لحاظ تجویزی نهی شده است. علمی که نافع باشد ضرورت دارد. اما علمی که ضرر دارد به چه دلیل باید آن را آموخت؟ انفع المعارف توحید و معرفت نفس است.

وی ادامه داد: علم به لحاظ عالم نیز می تواند به دینی و غیر دینی متصف شود. اگر عالم متدین باشد، علم دینی است و اگر عالم ملتزم به دین نباشد، علم نیز غیر دینی می شود. بر این اساس دانشگاه اسلامی دانشگاهی است که رفتارهای خلاف شرع نداشته باشد. وی افزود: آیت الله جوادی نسبت به این مسئله منتقد است. هر چه رفتار را کنترل کنیم دلیل بر این نیست که علمی که خوانده می شود دینی باشد و از افق رفتار عالمان نمی توان گفت که علمی که در آنجا درس داده می شود اسلامی یا غیر اسلامی است. علم به متافیزیک و روش اش باز می گردد و تا آن درست نشود علم دینی محقق نمی شود.

وی ادامه داد: بین عالم و علم دینی تناسب وجود دارد اما با یک نگاه دقیق تر. علم باید با معرفتی از یک متافیزیکی برخوردار باشد که با اعتقاد عالم سازگار باشد. صرف اینکه رفتار عالم دینی باشد نمی توان نتیجه گرفت جامعه دینی شد. داشتن هنجارهای دینی بد نیست اما این امر نباید کار را تمام شده بدانیم.

پارسائیا گفت: وجه دیگر حیثیت تاریخی، تمدنی و فرهنگی است که در آثار آقای جوادی به این مسئله کمتر پرداخته شده اما این ظرفیت در صحبت های ایشان وجود دارد. ممکن نیست نظام علمی پمپاژ کننده فرهنگ سکولار باشد ولی خود فرهنگ دینی داشته باشد.

وی در پایان اظهار داشت: اگر نگاه شما دینی بود که همه عالم صحنه فعل و مشیت خداست و شیء از این جهت شیء است که تحت مشیت خداست، در این منظر همه علوم دینی خواهد بود. فیزیکدان اسماء و صفات فعلیه را شناسایی می کند و همه علوم طبیعی علم دینی می شوند.

وی ادامه داد: اما همه علوم انسانی به لحاظ موضوع دینی نیست. چون در علوم انسانی در مورد هستی هایی صحبت می کنیم که با اراده انسان اداره می شود و ممکن است با عصیان با اراده خدا اداره شود.

وی افزود: علم به شریعت و یا علم به ولایت معصوم علم دینی است اما علم به ولایت طاغوت و علم حقوق بشری که به دنبال خدا نیست، غیر دینی است. یعنی اگر در مورد حقوق و مقرراتی بحث می کنند که مطابق شریعت نیست به لحاظ موضوع این علم، دینی نیست. لذا علوم انسانی بخشی دینی و بخشی غیر دینی است.

قائم‌ی نیا در نشست «وحی و سکولاریسم»:

تبیین نوآندیشان از وحی به بن بست رسیده است



نشست علمی وحی و سکولاریسم با حضور حجت الاسلام خسروپناه، حجت الاسلام قائمی نیا و حجت الاسلام ساجدی در دانشکده الهیات دانشگاه تهران برگزار شد. علیرضا قائمی نیا در ابتدای سخنان خود گفت: وحی یک دال مرکزی است. یک نشانه‌ای است که همه نشانه‌ها را تحت تاثیر قرار می‌دهد و تمام کلمات قرآن با آن به نحوی ارتباط پیدا می‌کنند.

وی ادامه داد: در ادیان دیگر مفهوم وحی را با این صراحت و جزئیاتی که آیات قرآن و روایات به آن اشاره دارد، نداریم. اسلام تنها داعیه دار این مفهوم است. در ادیان دیگر چنین دلالت‌هایی را نمی‌بینیم.

قائم‌ی نیا افزود: متفکران دیدگاه‌های مختلفی در مورد وحی مطرح کرده‌اند. اتفاقی که در دوره مدرن با ظهور مفاهیم سکولار رخ داده این است که تلاش می‌شود همه چیز سکولاریستی تعبیر شود. وحی در عالم قدیم مضمون خود را حفظ می‌کرد اما در تحلیل‌های جدید سعی می‌شود در قالب مفاهیم سکولار تفسیر شود. عباراتی مانند نبوغ، خلاقیت، شعر و... از این جمله است.

وی گفت: تمام بحث تجربه دینی به این باز می‌گردد که آیا می‌توانیم وحی را با مفاهیم این دنیایی تفسیر کنیم و یا مجبوریم تسلیم شویم و بگوییم وحی آن دنیایی است؟ این تمام نزاعی است که هر روز شاهدان هستیم که آیا می‌توان وحی را توسط مفاهیم این جهانی و سکولار تفسیر کرد؟ این در حالی است که در عالم قدیم، وحی تجلی خدا در کلام بشر تفسیر می‌شد.

قائم‌ی نیا افزود: اول باید ببینیم دین چه ادعایی دارد. وقتی پیامبر می‌گوید بر من وحی نازل می‌شود می‌توانیم بپذیریم یا نپذیریم. اما روشنفکران وجه ثالثی را بر می‌گزینند و می‌گویند پیامبر خواب می‌دیده است!

وی ادامه داد: با فلسفه‌هایی که قائل به تاریخت هستند نمی‌توان وحی را تفسیر کرد چون به یک پارادوکس می‌رسند. هگل تلاش می‌کرد بر این تاریخت غلبه کند که بتواند بر

برگرداند.

قائم‌ی نیا گفت: ما همیشه خواب را بر اساس واقع تفسیر می‌کنیم. خواب قوت و قدرت خود را از عالم واقع می‌گیرد اما خواب‌های پیامبر برعکس بود و عالم واقع متأثر از خواب‌های پیامبر بود. آنجا خواب از واقعیت پیشی می‌گیرد.

وی ادامه داد: استعاره‌هایی که از کلام پیامبر می‌شود به هیچ وجه قوت ندارد و از جهت‌های مختلف قابل نقد است و نقدهای درونی و بیرونی بر آن مترتب است.

وی افزود: وحی تا حدی به لحاظ فلسفی تحلیل پذیر است و این تحلیل فلسفی باید تا جایی صورت بگیرد که مضمون خود را از دست ندهد. وحی کاملاً زیر تیغ تحلیل‌های فلسفی این جهانی نمی‌رود و اساساً هویت آن جهانی دارد.

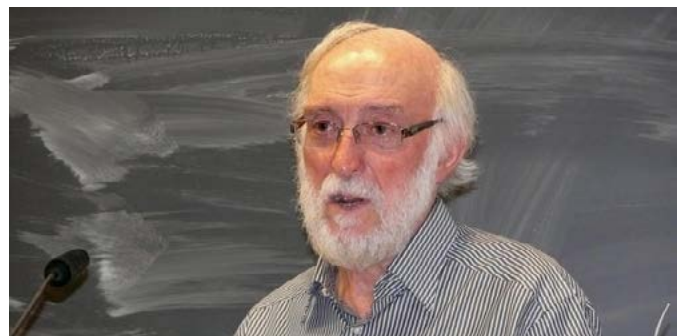
قائم‌ی نیا گفت: تبیین نوآندیشان از وحی به بن بست رسیده است. مفهوم وحی به این معنا با خدایی که انسان دارد سازگار نیست. نگاه تاریخی به وحی مستلزم این جهانی کردن خداست و این پارادوکسی است که نوآندیشان با آن مواجه می‌شوند.

محدودیت‌های تاریخی فائق آید. فلاسفه دیگر حرف هگل را رد کردند و گفتند نمی‌توان به حقیقت مطلق رسید.

قائم‌ی نیا افزود: کانت حرفی در مورد تجارب عرفانی و وحیانی مطرح نکرد چون به نظر کانت نمی‌توان در این مورد حرف زد و این فلسفه‌ها ناتوان‌اند. محدوده فعالیت این فلسفه‌ها به گونه‌ای است که تجربه‌های بشری را شامل می‌شود. در حالی که وحی تجربه معمول بشری نیست و به افراد خاصی داده شده است. لذا عده‌ای می‌خواهند وحی را به گونه‌ای تحلیل کنند که در نهایت به غیاب خدا منتهی شود.

وی با طرح این سوال که آیا رویا به عنوان یک استعاره در فهم پدیده وحی درست است، گفت: بعضی خواب‌ها اضغاث احلام است، بعضی تعبیر می‌شود و بعضی عین واقعیت است.

وی گفت: زبان خواب‌ها زبان نمادین است و نتیجه این می‌شود که اگر این استعاره را درباره دین به کار ببرید زبان دین هم زبان استعاره می‌شود. این نوع استعاره به شدت اصرار می‌کند آنچه در ظاهر می‌بینیم به چیزی



خسروپناه در نشست «وحی و سکولاریسم»:

نتیجه رویانگاری وحی انکار دین است / نقد رویای رسولانه سرورش



نشست علمی وحی و سکولاریسم با حضور حجت الاسلام خسروپناه در دانشکده الهیات دانشگاه تهران برگزار شد.

حجت الاسلام خسروپناه در این نشست گفت: موضوع بحث بنده سه مقدمه دارد. اول اینکه وحی شناسی ساحت های مختلف دارد. می توان از ساحت معرفت شناسی، هستی شناسی و پدیدار شناسی به موضوع نگاه کرد.

وی ادامه داد: در بحث پدیدار شناسی موضوع این است که چگونه وحی پدید می آید و آیا رسول الله مخاطب وحی است و یا راوی است؟ بحث دیگر بحث زبان شناسی وحی است که بررسی می کند زبان وحی چه زبانی است؟

خسروپناه گفت: رویانگاری وحی در حوزه پدیدار شناسی وحی می گنجد. البته بر هستی شناسی و معرفت شناسی هم تاثیر دارد ولی بحث اصلی پدیدار شناختی است.

وی افزود: مقدمه دوم این است قبل از موضوع رویانگاری وحی موضوع تجربه نبوی و شعر انگاری و اینکه قرآن کلام پیامبر است، مطرح شده بود. مقدمه سوم این است که حامد ابوزید اولین فردی است که رویانگاری را مطرح کرده و سرورش در برخی جاها عینا از عبارات او استفاده کرده است.

خسروپناه گفت: در مورد ادعاهای سرورش شش نوشته از او ثبت شده است که چند ادعا در آن دارد. او می گوید وحی نوعی رویاست و به جای روای می توان از مکاشفه یا مثال یا خیال متصل یا خیال منفصل و ... استفاده کرد. او می گوید من این تعبیر رویا را انتخاب کرده ام. وی گفت: سرورش می گوید وقتی وحی خواب باشد رمز آلود و مه آلود است. حقیقت مه آلود طبیعتا زبان متفاوت از بیداری است و خواب، نیاز به تعبیر دارد. زبان خواب زبان کنایه و استعاره نیست ولی زبان حقیقی و زبان خواب قابل احصا نیست، زبانی که در خواب با آن مواجه ایم زبان فیزیکی است. این خلاصه ادعاهای سرورش بود.

خسرو پناه ادامه داد: استدلالی در کلام سرورش نیست. او تنها چند شاهد طرح می کند. او می گوید امیرالمومنین (ع) می فرماید روای انبیاء، وحی است. او نتیجه می گیرد پس وحی رویاست. می گوید در زمان وحی بر پیامبر حالت ناهوشیاری مترتب می شد و یا حضرت موسی (ع) وقتی از درخت صدا شنید فقط خود او این صدا را شنید و دیگران نشنیدند. لذا از این عبارات نتیجه می گیرد که وحی رویاست که این استدلال عجیبی است.

وی گفت: آیا نمی توان تصور کرد کسی که در عالم بیداری با فضای ملکوت ارتباط برقرار می کند می تواند حقیقی دریافت کند که دیگران چون این ارتباط را برقرار نکرده اند، نمی توانند دریافت کنند؟

خسرو پناه ادامه داد: او تناقضات مورد ادعای خود در قرآن مانند شربابی که مستی نمی آورد، گیاهی که بر آتشی می روید، دریا آتش می گیرد و ... را ذکر می کند و می گوید اگر بخواهیم این پارادوکس ها را حل کنیم باید بگوییم اینها رویاست و تعبیر خاص خود را دارد.

خسروپناه گفت: من نسبت به رویا رسولانه ۱۰ نقد دارم

وی گفت: بحث ششم این است که سرورش برای تایید ادعای خود که قرآن رویاست به آیاتی تمسک کرده این در حالی است که او با زبان بیداری به آن آیات تمسک می کند. آیا او با زبان روایا آیات را تفسیر می کند تا ثابت کند قرآن، رویاست؟ اگر چنین است که این امر دور محسوب می شود. آیا با زبان بیداری آیات را تفسیر می کند؟ اگر چنین است که این ناقض حرف های خود او است. لذا روشی که بکار برده خودشکن است.

خسرو پناه گفت: او می گوید در قرآن آشفتگی وجود دارد این در حالی است که قرآن عقاید را مانند آنچه متکلمین بحث کرده اند نگفته است. آیا معیار نظم و بی نظمی مثل نمونه های بشری است؟ قرآن نظم خاص خود را دارد. قرآن نمی خواهد دانش فقه را تنها به ما یاد بدهد. قرآن بافت خاص خود را دارد چون کتاب هدایت است. او شاهد می آورد که قرآن از فعل ماضی استفاده کرده این در حالی است که در قرآن از فعل مضارع هم استفاده شده چرا به آن آیات اشاره نشده است. فعل ماضی از این جهت بکار رفته که یقینی الوقوع اند و این در زبان عرب مرسوم است.

خسروپناه گفت: اگر سیره عملی پیامبر و ائمه را ببینیم به همین قرآن تمسک می کنند چه در احکام، چه در اخلاق و چه در عقاید. اگر می خواستند می توانستند بگویند آیات قرآن تعبیر دیگری دارد. سیره عمل پیامبر از قضا نقد رویانگاری قرآن است.

وی در پایان افزود: اگر هیچکدام از این نقدها را نپذیریم سوال من این است که با این رویانگاری قرآن چه نتیجه ای می خواهیم بگیریم. آیا بهشت و صراط و هدایت وجود دارد یا نه؟ اگر نیست که این حرف ها، حرف های غربی ها و انکار دینداری است اما اگر از این رویانگاری نتیجه می گیرد که عمل ما بهشت ساز است اسم آن را هر را چه می خواهد بگذارد چون مسئله عوض نمی شود. او از رویانگاری نتیجه ای می گیرد که لازمه آن انکار دینداری است.

که هر چقدر وقت اجازه دهد بیان می کنم. اول این است که رویاها متفاوت هستند حداقل سه نوع رویا داریم. یکی این است عین آنچه که دیده ایم در بیداری تحقق می یابد دوم خواب هایی هستند که صادق اند اما تعبیر دارند مثل رویای حضرت یوسف (ع)، سوم رویاهایی که از حالت نفسانی اند.

وی ادامه داد: لذا یک قسم از خواب ها تعبیر می خواهد لذا بر چه اساس گفته می شود، قرآن باید از نوع همان خوابی باشد که نیاز به تعبیر دارد؟

خسروپناه تصریح کرد: حقیقت رویا آنقدر پیچیده و مبهم است که هنوز هیچ متفکری توانسته آن را حل کند. در عرفان و فلسفه و روانشناسی بحث عمیقی در این مورد وجود ندارد و حقیقت رویا روشن نیست. به خاطر یک سری ابهاماتی که در قرآن دیده اند می خواهند با ابهاماتی بزرگتر آن را به اسم رویا حل کنند. مگر کسی تا به حال حقیقت رویا را درک کرده است؟ می خواهند یک امر مجهول را با امر مجهول تری حل کنند.

وی گفت: شما می گوید قرآن خواب است این مسئله را با چه روش شناسی ای می خواهید تعبیر کنید؟ اگر سوال شود تعبیر آیات قیامت را بیان کنید باید روش شناسی علم را نیز بیان کرد. شما که می گوید حقیقت وحی از سنخ رویاست و رویا نیاز به تعبیر دارد باید روش شناسی تعبیر را نیز بگویید.

خسروپناه افزود: نقد چهارم این است که سرورش شباهت هایی بین وحی قرآن و رویا دیده و نتیجه می گیرد که قرآن رویاست. اما سوال این است که مگر هر چیزی که به قرآن شباهت داشت از سنخ رویا است؟ اگر آب به خمر شباهت داشته باشد مگر باید به آن خمر گفت؟ وی ادامه داد: سرورش می گوید قرآن کلام پیامبر است. یک شاهد بیابارید که پیامبر یا ائمه گفته باشند این وحی، رویاست. قرآن بعضی جاها مسئله رویا را مطرح کرده است اما در کجا آمده که کل قرآن رویا باشد؟ همینکه قرآن این را نگفته و بعضی چیزها را رویا ذکر کرده، نشان می دهد بقیه حرف های قرآن رویا نیست.

حسینعلی نوذری:

قرن بیستم، قرن چرخش فرهنگی است / انقلاب اساسی در نظام سرمایه داری



حسینعلی نوذری استاد علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج، مولف و مترجم کتابهای متعدد درباره مدرنیسم و پست مدرنیسم در نود و ششمین نشست یکشنبه‌های انسان شناسی و فرهنگ که در پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات برگزار شد، در ابتدا با بیان چرایی انتخاب ژان بودریار و فردریک جیمسن برای بحث پست مدرنیسم و فرهنگ گفت: این دو نظریه پرداز کسانی هستند که هر دو از فرهنگ در پست مدرنیسم سخن گفته‌اند و در این زمینه کتابها و تحقیقات گسترده‌ای دارند.

قرن بیستم؛ قرن چرخش فرهنگی است

وی ابتدا از بودریار آغاز کرد و اصطلاح چرخش فرهنگی در نزد او را تبیین کرد و افزود: چرخش فرهنگی در زمره یکی از چرخش‌های اصلی است که در قرن بیستم شاهد بودیم. قرن بیستم قرن چرخش فرهنگ‌های مختلف یا پارادایم‌های چرخشی می‌باشد. یکی از چرخش‌هایی که زمینه را برای همه چرخش‌ها آماده کرد چرخش بین رشته‌ای بود. در این چرخش، اندیشمندان به این نتیجه رسیدند که رشته‌ها به تنهایی به آنچه که دارند اکتفا نکنند که در واقع از سال‌های دهه ۶۰ به این طرف، این مباحث مطرح شد و زمینه را برای چرخش فرهنگی فراهم کرد. بودریار، دریدا و لیوتار هر سه در الگوی کلاسیک مارکسیستی تحلیل می‌کردند و الگوهای نظری مارکسیستی تا مدت‌های زیادی در پشت نظریه‌شان مشهود است و تعهد این افراد به مارکسیسم در آنها هویدا است و بعد از آنجا به تحلیل فرهنگی رجوع کردند.

نوذری افزود: چرخش فرهنگی بیانگر سرشت و خصلت بین رشته‌ای تأثیرپذیر آن و چرخش بین رشته‌ای است. به عبارت دیگر چرخش فرهنگی مانند یک جعبه ابزار در اختیار تحلیلگران قرار می‌گیرد که در رابطه با هر موضوعی می‌توانند از آن استفاده کنند. در ادامه چرخش فرهنگی موجب زمینه‌ساز مطالعات فرهنگی شد که امروزه به صورت یک رشته در سطح جهان وجود دارد.

نوذری با اشاره به این زمینه‌ها و بسترها گفت: این اشاره‌ای بود که بتوان دیدگاهها و نظریات بودریار و جیمسن را توضیح داد. بودریار شرایط را سرمایه داری متاخر می‌داند و ویژگی آن را با مولفه مصرف‌گرایی مشخص می‌کند. او ویژگی‌هایی برای این جامعه مطرح می‌کند و از آن به عنوان جامعه مصرفی یاد می‌کند. او متاخر از الگوهای مارکسیستی است که علیه سرمایه داری در مکتب فرانکفورت ترسیم شده بود که این موارد را ما در فوکو هم می‌بینیم که متاخر از رویکردهای مارکسیستی است. در بودریار هم همین مسائل را می‌بینیم.

وی افزود: آن چیزی که در جامعه مصرفی سرمایه داری مطرح است تلاش برای تولید یا بازتولید مصرفی است که توسط رسانه‌ها مطرح می‌شود. رسانه‌ها سیطره و حضور خودشان را در همه عرصه‌ها تحمیل می‌کنند و هیچ جایی را پیدا نمی‌کنند که از حضور رسانه‌ها در امان باشد. بودریار هم مانند فوکو از فقه و کلام دینی وام می‌گیرد و برای تعریف رسانه‌ها قدرت «همه‌جا» را بکار می‌برد. صفاتی که برای خداوند بکار برده می‌شود را برای رسانه‌ها بکار می‌برد. البته این بحث را بودریار در دهه‌های ۸۰ و ۹۰ مطرح می‌کند که الان می‌بینیم هر چقدر به پیش می‌رویم حضور رسانه را بیشتر می‌کنیم.

استاد دانشگاه آزاد اسلامی کرج گفت: بیشتر نگاه بودریار و جیمسن به سرمایه داری متاخر است و اصطلاح جوامع سرمایه داری متاخر و پیشرفته را برای آن بکار می‌برد. این

همین است که مفهوم برند، مد ... به صورت هویت‌های شناساگر در می‌آید. اینها دال‌هایی هستند که افراد را به صورت خریدار به سمت مدل‌های هدایت می‌کنند.

انقلاب اساسی در نظام سرمایه داری

نوذری در ادامه با اشاره به مد گفت: مد به صورت پدیده‌ای در می‌آید که بودریار از آن به عنوان تشخیص‌یاد می‌کند. برای اینکه بتوانیم معنای چرخش فرهنگی را بهتر بفهمیم ضرورت دارد از شکل تولید کالا به صورت صورت بندی و تولید فرهنگ برویم که امروزه ما می‌بینیم این صورت بندی عوض شده است و حالا نشان‌ها به جای کالا، خود را نشان می‌دهند. بودریار این فرایند را به عنوان یک انقلاب اساسی در نظام سرمایه داری می‌داند. در این نظام، فرد به ابزار هویت پردازی به چیزی تبدیل می‌شود که آن چیز به صورت انتزاعی در ذهنش ایجاد می‌شود و در واقع رسانه‌ها آن را تولید می‌کنند. بودریار می‌گوید که در این فرایند انقلاب قدرت کار جای خودش را به شیئی می‌دهد.

وی همچنین با اشاره به دیدگاههای جیمسن در راستای مطالعات بین رشته‌ای و چرخش فرهنگی گفت: او می‌خواهد بین فروید، مارکس، لکان و آلتوسر ارتباط برقرار کند. او بحث ناخودآگاه سیاسی را به تاسی از فروید تولید می‌کند. او معتقد است که تاریخ تنها از طریق گزاره‌ها قابل فهم است و این دیدگاه را از مارکس متاخر است. جیمسن درباره مبارزه طبقاتی هم همین معنا را به کار می‌برد. او در حوزه‌های مختلف معتقد است که با جایگزینی قالب فرهنگی جدیدی روبرو هستیم که از آن به پست مدرنیسم یاد می‌کند.

نوذری گفت: تفاوتی که بین بودریار و جیمسن وجود دارد فقط در عنوان آنها است. جیمسن می‌گوید ما با وضعیتی روبرو هستیم که فرهنگ، موتور اصلی آن است و این منطق پسامدرن است که مبتنی بر یک سری ویژگی‌های اساسی است. یعنی تمام آن چیزهایی که در سنت و مدرنیسم به عنوان مبانی و اصول بودند را مورد نقادی قرار می‌دهند و امور قطعی و مطلق را قبول ندارند. او می‌گوید ارزش مطلق یک نوع فریب است که خود هم دچار یک نوع سیالیست است.

نوذری در ادامه گفت: جیمسن در پاسخ اینکه چرا نباید در مقابل آنها تمکین کرد؟ می‌گوید به خاطر اینکه اینها عدم کارایی خودشان را نشان داده‌اند. او مفهوم شیئی‌شدگی و کالا‌شدگی را مدیون لوکاج است که پیشتر آن را در سرمایه داری متاخر بیان می‌کند. او معتقد است که فرهنگ هم به کالایی تبدیل می‌شود که جای خود را به چیزهای دیگر می‌دهد.

باب را بیش از اینکه بتوان به بودریار نسبت داد باید به لیوتار نسبت بدهیم یعنی فردی که مفهوم پست مدرن را تئوریزه کرد. او حتی نظام سرمایه داری را هم نظامی می‌داند که اساسش بر روایت‌های کلان است اما بودریار این تعبیر را نمی‌پذیرد.

نوذری افزود: بودریار سرمایه داری مصرفی را به عنوان الگویی مطرح می‌کند که ویژگی عصر جدید جامعه جدید معاصر است که در اینجا این نظام برخلاف گذشته هم به لحاظ کالا و هم به لحاظ فرهنگی که تولید می‌کند در چارچوب مرزهای خودش محصور نمی‌ماند. دریدا می‌گوید که این فرهنگی که تولید می‌کند، قانع نیست که در محدوده مرزهای ملی محدود بماند چرا که این محدود بودن با خصلت دیگر سرمایه داری یعنی جهانی شدن مغایر است.

وی افزود: از طرف دیگر جوامع جهان سوم و سنتی نمی‌توانند در برابر خودشان را به روی آن ببندند. به زعم بودریار و سایرین بستری وجود دارد که این گسترش فرهنگ به طور مستقیم به جلو حرکت می‌کند و آن بستر، اطلاعات است که مک لوهان از آن به عنوان دهکده جهانی یاد کرده بود. ویژگی این بستر در واقع رشد اطلاعات است.

این استاد دانشگاه گفت: امروزه این دریا را نمی‌توان بر روی اطلاعات بست چرا که اطلاعات خصلت نفوذپذیری و سیالیت دارد، بنابراین پشت در نمی‌ماند. شبکه‌ای شدن بستر زندگی روزمره چنان در حال گسترش است که هیچ چیزی تاب مقابله با آن را ندارد و نظام‌های سیاسی مجبورند که خودشان را با آنها وقف بدهند یا اینکه به این فکر بیافتند که چگونه بتوانند از تأثیرات آن بکاهند.

نوذری در ادامه با اشاره به مفهوم شهروند در قرون گذشته و فرهنگ سیاسی گذشته گفت: بودریار از شهروند به مصرف‌کننده یاد می‌کند و می‌گوید که شهروند جای خود را به مصرف‌کننده می‌دهد و این رسانه‌ها هستند که آن چیزی که در اذهان آنها وجود دارد را به صورت آشکار به مصرف‌کننده می‌دهند. شهروندی که تاکنون حق اعتراض داشته چنان مجذوب نشانه‌های این فرهنگ می‌شود که به صورت یک ماشین مصرف‌کننده تبدیل می‌شود. بودریار در واقع جهان را چیزی نشان می‌دهد که چاپلین آن را در عصر جدید به تصویر می‌کشد.

این استاد دانشگاه تصریح کرد: در وضعیت پسامدرنی که بودریار از آن به جامعه سرمایه داری مدرن یاد می‌کند، آن شرایط مطلوب ساختارهای قدرت و سلطه هم هست و ساختارهای سیاسی از این وضعیت ناراحت نیستند که شهروندان همان رعایای قبل از مدرنیسم شوند برای

طارق رمضان:

نسل های اول اسلام جرأت بیشتری داشتند / چالش و اولویت های جهان اسلام



استاد دانشگاه آکسفورد با بیان اینکه مسلمانان باید به دنبال انجام مسئولیت باشند گفت: نسل های اول اسلام جرأت بیشتری نسبت به ما داشتند. آنها این اعتماد بنفس را داشتند تا دنیا را تغییر بدهند.

به گزارش خبرنگار مهر، نشست تخصصی «آنچه در جهان اسلام هویت دارد» با سخنرانی طارق رمضان صبح امروز، ۱۱ آبان ماه در دانشکده الهیات دانشگاه تهران برگزار شد. رمضان در ابتدا با تشکر از دعوت دانشکده الهیات گفت: امروز دومین سخنرانی من در دانشگاه تهران و آخرین روزی است که من در تهرانم. پرپروز هم در دانشکده مطالعات جهان اسلام دانشگاه تهران درباره موضوع تیپولوژی جهان اسلام سخنرانی کردم.

توحید اولین اولویت جهان اسلام است

وی افزود: امروز می خواهیم درباره اولویت ها و چالش های کشورهای مسلمان سخنرانی کنیم. به نظر من خیلی از مشکلات ما به خاطر این است که ما همیشه انگشتمان را به سمت غرب می گیریم ولی از مشکلات درونی خود غافلیم. من خودم یک فرد غربی هستم و شما نمی توانید بگوئید همه مشکلات ما به غرب برمی گردد. چیزی که مهم است اینکه بدانیم چقدر توانستیم پیامی که از اسلام گرفتیم را انتقال دهیم. علاوه بر این، ما باید ذهن انتقادی داشته باشیم و اولویت ها را تعیین کنیم. آیا ما می دانیم برنامه مان برای ۵۰ سال آینده چیست؟ متأسفانه ما زیاد حرف می زنیم، تئوری هم زیاد داریم ولی در عمل کاری نمی کنیم و برنامه ریزی بلندمدت برای آینده مان نداریم. من همیشه گفتم که اسلام در مکه و مدینه متولد شده اما یک دین سنی نیست. ما به عنوان یک مسلمان باید ذهن انتقادی داشته باشیم.

استاد دانشگاه آکسفورد ادامه داد: من همیشه حرف هایی را می زنم که فکر می کنم درست است و به آن باور دارم. مهم نیست که شما خوشتان بیاید یا نه؟ چیزی که مهم است اینکه چقدر از پیام اسلام را در زندگی مان عملی و اجرا می کنیم. این درست نیست که ما همه مشکلات را گردن آمریکا و غرب بیندازیم ما باید تلاش کنیم پیام اسلام را در قلب و زندگی مان جاری کنیم. صحبت های زیادی درباره اسلام مطرح است مثل حرام، حلال، نماز خواندن و روزه گرفتن منتها بیشتر از کیفیت این اعمال، کمیت آنها اهمیت دارد. درست است که من سنی هستم و شما شیعه ولی هر دوی ما به «لا اله الا الله» اعتقاد داریم. رمضان اولین اولویت اسلام را توحید دانست و توضیح داد: اولین اولویت برای جهان اسلام توحید است. اینکه ما از توحید چگونه برای انتقال پیام هایمان استفاده می کنیم مهم است. بعد از «لا اله الا الله» ما می گوئیم «محمد رسول الله» یعنی ما بعد اذعان به وحدانیت خدا به دنبال راه پیامبر هستیم. بنابراین باید بدانیم چگونه شیوه و راه و رسم زندگی پیامبر را در زندگی مان جاری کنیم. ما نباید بگذاریم دیگران برای ما اولویت تعیین کنند. امروزه خیلی از کشورها نه تنها می خواهند ایمان را بگیرند و تغییر بدهند بلکه می خواهند ذهنیت ما را هم تغییر بدهند و استعمار فرهنگی مان کنند. همه ما مسلمان هایی را می بینیم که به ظاهر مسلمانند اما معلوم نیست که در واقعیت هم مسلمان هستند یا خیر.

استفاده از علم و دانش برای درک اسلام

نوه حسن البناء اضافه کرد: نکته دیگری که برای جهان اسلام اهمیت دارد استفاده از علم و دانش است. خداوند در کتاب خود می گوید: «آقراء باسم ربك الذی خلق» یعنی ما باید درک استفاده از علم و دانش را داشته باشیم. شما به عنوان دانشجوی رشته الهیات ارتباطتان با سایر علوم چیست؟ چقدر از دانشی که دارید و فرامی گیرید استفاده خوب و مفید می کنید؟ چقدر از علوم اسلامی برای درک و

فهم سایر علوم استفاده می کنیم؟

رمضان ادامه داد: اغلب مسلمانان ما درباره مشکلات داخلی خود صحبت نمی کنند و همیشه همه مشکلات را به گردن خارج و غرب می اندازند. متأسفانه بسیاری از مسلمانان سوال نمی پرسند و فقط دنبال جواب هستند این درحالی است که ما اگر مشکلات داخلی را حل کنیم، مشکلات خارجی هم خود به خود حل می شود. یکی دیگر از مشکلات جهان اسلام نبود دیالوگ میان سنی و شیعه است. به وجود آمدن اختلافات میان این فرقه باعث می شود تا کشورهای دیگر مثل آمریکا از جهل مسلمانان استفاده کنند و دشمن ما شوند.

این متفکر سوئیسی تصریح کرد: ممکن است در بسیاری از موارد من و شما باهم، هم نظر نباشیم مثلاً در مورد مسئله سوریه من با عملکرد ایران موافق نیستم ولی این موضوع موجب نمی شود که شما مرا به کمتر مسلمان بودن متهم کنید. علاوه بر این متأسفانه اکثریت مسلمانان درک خاصی از قدرت های نوین جهانی ندارند و فقط مبهوت اروپا و آمریکا شدند در حالی که امروزه قدرت های بزرگتری چون چین، ژاپن، هند، مالزی و ... داریم که ما آنها را نمی بینیم و عقب مانده سیاسی هستیم.

نسل های اول اسلام جرأت بیشتری داشتند

استاد مطالعات اسلامی معاصر در دانشگاه آکسفورد خطاب به دانشجویان حاضر در سالن گفت: شما در این جایگاهی که هستید چه کاری برای اسلام می توانید انجام دهید؟ کلمه دین و دینت از دین می آید به این معنی که ما بدهکار دین هستیم پس باید در اشاعه آن مشارکت داشته باشیم. بنابراین تعریف یک مسلمان از مسئولیت و بدهکاری او آغاز می شود نه از حق و طلبش. حقوق انسان هم در پرتو مسئولیت هایش شکل می گیرد. متأسفانه ما امروز قبل اینکه دین خودمان را ادا کنیم دنبال حقمان هستیم. نسل های اول اسلام جرأت و اعتماد به نفس بیشتری نسبت به ما داشتند. آنها این اعتماد بنفس را داشتند تا دنیا را تغییر بدهند. اگر ما نماز می خوانیم، روزه می گیریم و زکات می دهیم باید برای تغییر باشد وگرنه اگر برای تظاهر باشد فایده ای ندارد. قوانین اسلام برای تغییر و بهتر شدن زندگی است. یک زمانی مسلمان ها از مغرب به هند رفتند چون خلایقیت و جرأت داشتند اما جرأت و خلایقیت مسلمانان امروزی بسیار کم شده است.

این اسلام شناس اضافه کرد: مبارزه با استعمار فکری - فرهنگی این نیست که بگوئیم فلان چیز حلال است و فلان چیز حرام. ما باید تلاش کنیم که واقعا استعمار نشویم. خیلی ها در جمع و در ظاهر بدگویی غرب را می کنند ولی در خانه هایشان فیلم و موزیک غربی می بینند و گوش می دهند چون نمی توان از آنها استفاده نکرد. بنابراین ما باید بدانیم که از اصول و قوانین اسلامی چگونه در زندگی مان استفاده کنیم. به عنوان مثال در ماه رمضان قرار است به معنویت برسیم و کمتر بخوریم اما مقدار غذایی که در ماه رمضان در کشورهای مسلمان خورده می شود معادل یکسال غذای یک کشور است. اینکه نماز چند بار باید در روز خوانده شود اهمیت ندارد مهم این است که نماز من چطور می تواند ارتباط مرا با خدا قوی تر کند. متأسفانه امروزه ما فقط به فکر حلال و حرام کردن موضوعات هستیم به بیان دیگر سعی داریم همه چیز را حلالیزه کنیم ولی در عمل جور دیگری رفتار می کنیم.

رمضان افزود: من به عنوان یک شهروند سوئیسی وقتی قرار شد که مناره های مساجد از سوئیس جمع شود مخالفت و تلاش کردم تا از حق مسلمانان دفاع کنم ولی همانطور که در مقابل این تصمیم مقاومت می کردم به مسلمانان می گفتم آیا واقعا اولویت شما بودن این مناره هاست؟ بنابراین ما نباید اجازه دهیم بقیه کشورها برای ما اولویت تعیین کنند ولی باید خودمان هم اولویت های خودمان را به درستی تعیین کنیم. یا مثلاً بحث منع حجاب در فرانسه، بنده در اینباره هم مناظرات فراوانی انجام دادم. متأسفانه در بسیاری از کشورها افراد حجاب ظاهری دارند ولی به فلسفه اصلی حجاب نرسیده اند و روح حجاب را ندارند.

مشکل از خود ماست

وی در ادامه از حاضرین در نشست پرسید: همه شما که مسلمان هستید چقدر زمان صرف می کنید که بفهمید چرا نماز می خوانید؟ آیا تا به حال از خودتان پرسیده اید چرا نماز می خوانید؟ روزه می گیرید و...؟ آیا تا به حال به این موضوع فکر کرده اید که اسلام چقدر در رفتار شما تاثیر دارد؟ خداوند در روز قیامت به من نمی گوید پروفیسور رمضان، استاد دانشگاه آکسفورد بلکه از من می پرسد طارق در دنیا چه کردی؟ اصول، ابزار و هدف در زندگی بسیار مهم است و مهم ترین که شما بر اساس چه اصولی و با استفاده

با press tv به عنوان یک شبکه شیعی کار می‌کنم ولی برای من اهمیت ندارد چون برای من مهم بود که با برادرانم دیالوگ داشته باشم ما از ادیان دیگر مثل یهودی و مسیحی بیشتر می‌دانیم تا دینی که خودمان داریم دلیلش هم واضح است ما با هم کیشان خود دیالوگ نداریم، با خودتان فکر کنید که در چندسال اخیر با چند نفر از سایر مذاهب ملاقات و صحبت داشتید. نباید فقط تعدادی از افراد را انتخاب کنیم و بعد با همان‌ها حرف بزنیم و براساس همان‌ها هم نظر بدهیم.

آخرین بخش صحبت‌های رمضان در خصوص مسائل سیاسی بود. وی گفت: اینکه یک نفر بگوید من کار سیاسی انجام نمی‌دهم خودش یعنی من کار سیاسی انجام می‌دهم. متأسفانه بحث سوریه باعث شده تا بسیاری از مسلمانان بحث فلسطین را فراموش کنند واز آن غافل شوند. ماجرای مقاومت فلسطینی‌ها فقط یک بحث اسلامی نیست، بحث سیاسی هم است به همین دلیل هم به عقیده من دشمن فلسطینی‌ها خود مسلمانان هستند. این متفکر مسلمان در پایان اضافه کرد: من نوه حسن البناء هستم و به عقاید او انتقاداتی هم دارم ولی پدر بزرگ من کتابخانه بزرگی داشت که در آن همه گونه کتابی یافت می‌شد و اینطور نبود که فقط کتاب‌های دینی و یا حوزه خاصی را داشته باشد.

همین دلیل هم مسئول مشکلات امروزی جهان اسلام خودمان هستیم نه فلان شیخ و فلان آیت الله و...

از یهودی‌ها و مسیحی‌ها بیشتر می‌دانیم تا دین خودمان

رمضان در بخش دیگری از سخنانش به اهمیت موضوع فرهنگ پرداخت و توضیح داد: متأسفانه فرهنگ امروز ما به سمت فرهنگ غربی می‌رود. موضوع استعمار فرهنگی و خودفروختگی فرهنگی بسیار مهم است. ایران از لحاظ فرهنگ، شعر و موسیقی بسیار غنی است منتها باید ببینیم از اینها چگونه می‌توانیم استفاده کنیم برای معرفی بهتر اسلام. ما باید تلاش کنیم حس خوبی نسبت به اسلام ایجاد کنیم. ضدغرب بودن جای خودش را دارد ولی ایجاد حس خوب نسبت به اسلام هم در جای خودش مهم است. یک مسلمان خوب، لزوماً یک عالم خوب نیست می‌تواند یک فیلسوف یا بازیگر یا نویسنده خوب باشد. وی افزود: بیایید به این موضوع فکر کنیم که هدف ما از بودن چیست؟ قرار است چه چیزی به دنیا اضافه کنیم؟ چطور می‌توانیم در جهان اسلام مشارکت داشته باشیم؟ البته که ما باید بهای فکر و بیانمان را بدهیم چون گفتن حقایق در این دنیا هزینه دارد ولی باید جرات داشته باشیم و وارد دیالوگ بشویم. گاه به من ایراد می‌گرفتند که چرا

از چه ابزاری می‌خواهید به هدف خود برسید؟ اگر نمی‌توانید جواب این سوال را بدهید لازم نیست به غرب حمله کنید و همه چیز را از چشم غرب ببینید.

این استاد دانشگاه آکسفورد در ادامه در خصوص موضوع اسلام‌هراسی گفت: موضوع اسلام‌هراسی که امروزه در اروپا وجود دارد به خود ما بستگی دارد تا وقتی که ما در دنیا مشارکت نداشته باشیم این رفتار نسبت به ما وجود خواهد داشت. مسلمانان به جای واکنش باید به فکر مشارکت باشند. بسیاری از مسلمانان در کشورهای اروپایی وقتی با آنها وارد دیالوگ می‌شوی می‌گویند من مسلمانم ولی مهربان هستم.

این پژوهشگر دینی اضافه کرد: یکی از بحران‌های جهان اسلام بحران علمی است، به این معنا که کشورهای جهان اسلام تولیدات زیادی دارند ولی چقدر از این تولیدات با علوم انسانی، پزشکی، اقتصادی و... در ارتباطند؟ به بیان دیگر علوم اسلامی ما چقدر به فهم سایر علوم کمک می‌کند؟ البته در این میان شیعین اوضاع بهتری نسبت به سنی‌ها دارند و از علوم اسلامی استفاده بهتری می‌کنند. به عنوان مثال ما همیشه دنبال این هستیم که سیستم‌های کاپیتالیسم و لیبرالیسم را خلاصه کنیم ولی هیچ وقت جایگزینی برای آن نداریم. علاوه بر اینها، نبودن دیالوگ بین اندیشمندان مسلمان هم بسیار خطرناک است. به

رحیم پور از غدی مطرح کرد:

گزاره‌های علوم انسانی ایدئولوژیک است / نقطه آغاز سکولاریسم



قدرت و عرصه عمومی و ثروت و معرفت و منزلت و عرصه اجتماعی نشود، همانطور که برای بی‌دینی احترام قائل هستند برای هر نوع دینی نیز احترام قائلند.

دینداری، سلیقه شخصی

وی افزود: دسته دوم دینداری را سلیقه شخصی می‌دانند یعنی یکی با شرک راحت‌تر کنار می‌آید و یکی با توحید. دیگری مسیحی و برخی با لامذهبی و هر کسی با دینی سازگار است. همه این‌ها برای خود دیدگاهی است و هیچ‌کدام نه اثبات می‌شود نه ابطال، نه قابل مقایسه است و نه قابل داور. هر کسی به یکی دل بستگی دارد و دل بستگی یک رویکرد روانی و عملی است. یعنی رویکرد معرفتی نیست که شما بخواهید چیزی را به کسی اثبات یا ابطال کنید.

هیچ‌کس سلیقه خودش را به دیگران تحمیل نکند

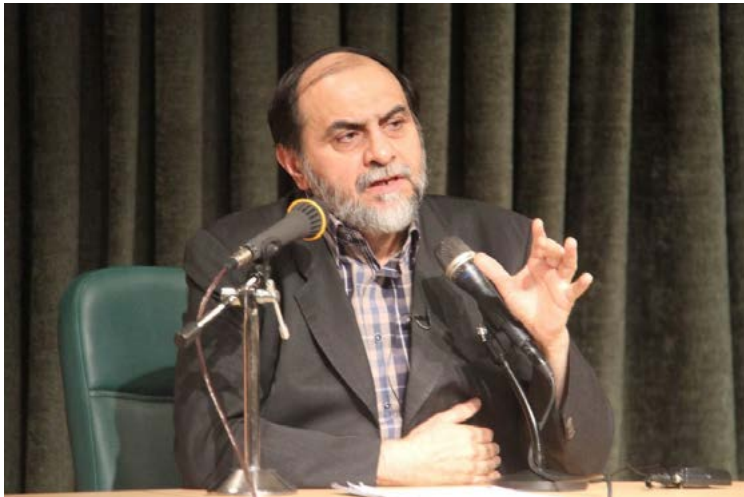
از غدی در ادامه بیان کرد: درست است که سلیقه شخصی هر کسی برای خودش محترم است و باید به سلیقه هم احترام بگذاریم، اما؛ هیچ‌کس نباید سلیقه خودش را به دیگران تحمیل کند. این جمله خیلی حرف قشنگی است، اما؛ خیلی هم غلط است. غلط است نه به لحاظ شرعی و اخلاقی بلکه به لحاظ

نشست «دو مدل تفکر دینی در علوم انسانی» در تالار فردوسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، به همت بسیج دانشجویی دانشکده، به مناسبت روز اعتراض امام خمینی (ره) به کاپیتولاسیون، برگزار شد. در این نشست، حسن رحیم پور از غدی، عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی سخنرانی کرد.

احترام به دین به عنوان یک فرهنگ

حسن رحیم پور از غدی در ابتدای این نشست گفت: صورت مسئله کسانی هستند که مدعی‌اند برای دین به عنوان یک فرهنگ احترام قائل‌اند؛ به شرط اینکه دین، در مسائل اصلی بشری از جمله، در عرصه عمومی و اجتماعی دخالت نداشته باشد.

عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی مدعیان در این حوزه را به سه بخش تقسیم کرد و توضیح داد: دسته اول افرادی هستند که به دین در عرصه خصوصی و غیرمعرفتی احترام می‌گذارند، و در واقع تعارف می‌کنند؛ یعنی وقتی با آن‌ها عمیقاً گفت‌وگو می‌کنیم، متوجه می‌شویم که دین را اساساً نوعی معرفت نمی‌دانند بلکه ضد معرفت می‌دانند. دسته دوم کسانی هستند که برای دین غیرمعرفتی احترام قائل هستند، به شرط اینکه وارد عرصه



معرفتی این جمله اشکال دارد. یعنی شما به گزاره‌هایی معتقد باشید، اما؛ به لوازم آن گزاره‌ها به لحاظ عقلی و منطقی ملتزم نباشید! درحالی که اگر کسی به چیزی ولو من باب سلیقه عقیده داشته باشد، این عقیده التزام به لوازم عقیده دارد.

دسته سوم؛ گرفتار ایمان و کفر به بعض

عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی در خصوص مدعیان سوم گفت: دسته سوم؛ از یک تناقض درونی رنج می‌برند. شخصا متدین هستند، اما؛ گرفتار ایمان و کفر به بعض می‌شود. یعنی می‌گویند، برخی از گزاره‌های دینی را که به اخلاق شخصی مربوط می‌شود، قبول دارم. بخشی که معطوف به نهادهای اجتماعی و حقوقی و قضایی و اقتصادی و تعلیم و تربیت و غیره مربوط می‌شود، قبول ندارم. چرا که گزاره مقدس منسوخ شده است.

وی در ادامه، درباره دسته سوم افزود: دسته سوم قالباً خودآگاه نیستند و دچار شیذوفرنی یا اسکیزوفرنی به لحاظ معرفتی هستند. آن‌ها دین‌داران دوگانه اندیش و پارادوکسیکالی هستند که هم بی‌دین نیستند و هم در بسیاری از عرصه‌های دین‌دار نیستند. در دنیای دینی اندیشیدن و غیردینی زیستن به سر می‌برند.

شروع سکولاریسم

رحیم‌پور از غدی مخاطب بحث خود را دسته سوم قرار داد و گفت: مشکل ما این دسته از آدم‌ها هستند. مخاطب ما تعریف خاصی از علم دارد. او گرفتار یک تعریف شخصی و غیردینی از دین است. او دانشگاه محل تحصیل را غیردینی، مسجد را محل تدریس دین می‌داند و تلاش می‌کند با ترجمه آثار سکولار در حوزه علوم انسانی که همه از ایدئولوژی‌های مختلف نشأت می‌گیرند؛ بین امر دینی از غیردینی و امر خصوصی از عمومی تفکیک کند. سکولاریسم از همین جا شروع می‌شود.

وی افزود: همین افراد بعدها به عرصه عمل و اجرا، سیاست، رسانه و تبلیغات وارد می‌شوند و برای جامعه تصمیم‌سازی می‌کنند. آن‌ها بین دینی بودن و غیردینی، غیرعلمی و علمی تفکیک می‌کنند که به آن سکولاریزاسیون می‌گویند. سکولاریسم جنبه نظری دارد و سکولاریزاسیون یک تأثیرگذاری بر نهادهای مختلف در جامعه است، برای اینکه این نهادها غیردینی شوند. این دسته از افراد اساساً سواد علمی و آکادمیک و دینی ندارند و با قرآن و سنت آشنا نیستند.

دین مبنای جامعه‌شناسی و تفکر انسان

از مهم‌ترین مباحث این نشست پرداختن به دسته سوم در تفکر علوم انسانی بود که این افراد دین را شخصی می‌پندارند و در زندگی شخصی خود نماز می‌خوانند و روز می‌گیرند؛ اما، در دنیای عمومی و روابط اجتماعی‌شان اسلام یک سنت منسوخ شده است. درحالی که اسلام تصویر و جهان‌بینی و هستی‌شناسی و خداشناسی و معرفت‌شناسی را در یک بخش دارد و در بخش دیگر تدبیر جهان یعنی به کارگیری تکنولوژی در مسیر ارزش‌ها و فرمول‌بندی و منشاء عمل و تحلیل اجتماع و حکومت است. نمی‌توان دین را شخصی کرد و گفت دین تنها در خانه باشد و در اجتماع نباشد. تنها در خانه دروغ نگوئیم و اخلاق مدار و دیندار باشیم؛ اما، در اجتماع دروغ بگوئیم و حق مردم را نادیده بگیریم. دین مبنای جامعه‌شناسی و تفکر ما است.

دین مزاحم صاحبان قدرت و ثروت

عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی گفت: صاحبان قدرت و ثروت در دنیا می‌خواهند دینی نباشد تا آزادانه حکومت کنند. هیچ قدرتی در دنیا نمی‌خواهد در بند دین باشد. چگونگی انسانی تولید ثروت مهم است. صاحبان ثروت نمی‌خواهند دین به عرصه اقتصاد بیاید چون نمی‌خواهد کسی مانعشان شود. سوال اینجاست که آن دسته سوم، به‌عنوان صاحب‌نظر دانشگاهی مسلمان اقتصاد، چرا نمی‌خواهند اقتصاد دینی شود؟ چون دین مزاحمی است که باید تلاش کنند حداقل مزاحمت ایجاد شود. مخاطب ما کسانی هستند که دین دارند و دین اسلام را قبول دارند؛ اما، نمی‌خواهند دین به علوم انسانی و عرصه اجتماع وارد شود.

گزاره‌های علوم انسانی ایدئولوژیک است

رحیم‌پور از غدی از دانشجویان خواست تنها، یک کتاب در هر رشته‌ای از رشته‌های علوم انسانی بیاورند تا نشان دهم هیچ بندی از این کتاب‌ها گزاره‌های تجربی و برهان عقلی نیست و صرفاً دوری و پیش‌فرض و کاملاً ایدئولوژیک است. همچنین از دانشجویان خواست تا یک تکنولوژی نشان دهند که در اختیار ایدئولوژی خاصی نباشد.

وی در ادامه گفت: همه با یک تعریف از انسان و هستی، خدا را انکار می‌کنند، همه خود را علمی می‌دانند؛ اما، تا به اسلام می‌رسد غیرعلمی می‌شود. مشکل این است که همه در سکولاریسم دین را از دنیا جدا می‌کنند، در حالی که انبیا آمدند تا بگویند دین را از دنیا جدا نکنید؛ دنیای دینی نه دین دنیای.

عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی بیان کرد: سکولاریزم در معنای غربی یعنی اعتقاد به اینکه همه نهادهای آموزشی باید براساس علم و نه مذهب پیش روند. خود این عقیده از کجا می‌آید؟ عقیده چطور می‌آید؟ چه ربطی به علم دارد؟ در تعریف مذهب می‌گویند مذهب غیرعلمی است و علم هم غیرمذهبی است. این گزاره‌ها از کجا آمده است.

علم مقدس در جهت عبادت و خدمت به بشر

وی افزود: ما در اسلام می‌گوییم همه چیز به خدا متصل و مقدس است. چون خدا مظهر و منشاء اصلی امر قدسی است و چه چیزی در عالم به خدا وصل نیست؟ همه چیز به خدا متصل و ناظر و مقدس است.

در اسلام چون منشا حق‌الله است پس علم و کار و ... نیز مقدس است. در تعریف غرب بشر دنیا را نمی‌شناسد و چون نمی‌شناسد، مقدساتش همان ناشناخته‌ها می‌شود. اما در فرهنگ اسلامی علم در جهت عبادت و در خدمت بشر باشد، مقدس است، پس اقتصاد مقدس است و کسی که از خونه برای کار بیرون می‌آید تا اقتصاد بهتری برای خانواده‌اش فراهم کند، مقدس می‌شود. رحیم‌پور از غدی گفت: غربی‌ها جای مقدسات را عوض کردند و جای مقدسات را با غیرمقدسات تغییر دادند. او می‌گوید گزاره دین از سیاست جداست را ثابت کنند که جداست و ثابت کنند این جدایی به نفع بشر است.

سکولاریزاسیون

رحیم‌پور از غدی در پایان اظهار داشت: چند معنا برای سکولاریزاسیون وجود دارد که ما برای هر معنا بحث مفصلی داریم و من در اینجا تنها به آن اشاره می‌کنم. یکی دین متعلق به زمان خاصی بوده و تاریخ مصرف داشته و امروز روز جامعه غیردینی است. این یک ادعاست و کدام آموزه دینی را به زمان گره زده‌اید؟ ثابت کنید؟ آیا زمان حسادت، زنا، دروغ، جنایت و ... گذشته است؟ وی ادامه داد: می‌گویند، نیروهای فراطبیعی را کنار بگذارید و فقط به حساسیت‌های زندگی فوری و ضروری دنیوی بپردازید. سوم؛ دین مربوط به زندگی خصوصی است. خصلت درونی دارد و نباید بر جنبه‌های مختلف تسلط داشته باشد و لذا نباید از جامعه‌شناسی حقوق اقتصاد و علوم انسانی و ... صحبت کنیم. چه کسی گفته انسان را دو تکه کنید؟ در مسائل درونی یک شخصیت و در مسائل بیرونی یک شخصیت دوم داشته باشد؟ چهارم؛ صورت‌های مذهبی را می‌پذیریم؛ اما، نهادها و باورهای مذهبی را نمی‌پذیریم. یعنی مذهب به عنوان موضوعی برای بررسی‌های جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی باشد؛ اما، اگر دین منشا معرفتی برای یک بحث باشد با آن مشکل داریم. پنجم؛ زمانی جهان را مقدس می‌دانستند؛ اما، امروز فهمیدیم که انسان و جهان قابل تعبیر علمی و عقلانی است و فقط نیروهای مادی دخالت دارند. سوال اینجاست که علمی که فقط نیروی مادی را نگاه کند کافی نیست؛ چون ماده برای توضیح اتفاقات این عالم لازم هست ولی کافی نیست؛ اما، کجای دین گفته که فقط نیروهای معنوی را ببینید و نیروهای مادی را نبینید؟ در پایان این نشست رحیم‌پور از غدی به سوالات دانشجویان در خصوص دین و علوم انسانی و باورهای موجود در آن پاسخ داد.

رضا داوری اردکانی:

آیا جهان به سوی فاجعه و نابودی می رود؟



با اشاره به اینکه تا انسان وجود دارد اخلاق خواهد بود و اخلاق نسبت ما با خداوند است به سخن داستایوفسکی که گفته است «اگر خدا نباشد هر کاری مباح است» اشاره کرد و افزود: هرگز در هیچ جامعه ای هر کاری مباح نبوده است، آدمی موجودی است که قانون دارد و خوب و بد را تشخیص می دهد. هیچ زمانی و هیچ جامعه ای نبوده است که در آن خوب و بد شناخته نشده باشد منتهی خوب ها و بدها همیشه به یک صورت نبوده و یکسان تحقق نمی یافته و مخصوصاً اخلاق دگرگون می شده و چه بسا گاهی در جایی دستخوش انحطاط شده و این انحطاط به زوال اقوام مؤدی شده است.

اکنون اخلاق در همه جا تنزل یافته است

وی ادامه داد: اکنون در عصر ما اخلاق در همه جا تنزل یافته و در کشور ما نیز که برای اخلاق انقلاب کرده است، این تنزل کاملاً آشکار است و اگر این سیر ادامه یابد شاید جهان دچار فاجعه ای بزرگ شود. از زمان جنگ جهانی دوم تاکنون هرگز پریشانی و حماقت و بی اعتنایی به موازین اخلاقی تا این اندازه شایع نبوده است. نه فقط در دهه های اخیر سراسر جهان را آشوب فراگرفته است بلکه روشنفکران هم به نظریه هایی مایل و متوجه شده اند که قبل از جنگ جهانی دوم زمینه ساز ماجراهای پر درد و داغ نیمه اول قرن بیستم بود.

وی افزود: راستی چقدر در اندیشه سیاسی دهه های اخیر این همه به کار اشمیت اعتنا می شود؟ در سیاست هیچ نظریه ای اهمیت مطلق ندارد بلکه در بهترین صورت سازنده و ویران کننده است. کارل اشمیت فیلسوف بحران بود. آیا توجه به او نشانه بحرانی نظیر بحران سال های دهه های بیست و سی قرن بیستم میلادی است؟ اگر این تناظر را بپذیریم، این را نه تکرار بحران بلکه صورت عمیق تر بحران تاریخ غربی باید بدانیم.

غرب صرفاً می سازد و مصرف می کند

داوری اردکانی گفت: اخلاق با امید پدید می آید و در فرهنگ و روابط و مناسبات میان مردمان قوام و تحقق می یابد. تاریخ غربی به جایی رسیده است که دیگر آمیدی ندارد بلکه می سازد و مصرف می کند. به عبارت دیگر در این تاریخ زندگی دیگر معنایی جز دوره کردن شب و روز و مصرف کردن و اشتغال برای مصرف ندارد. پیداست که در اینجا مراد از غرب، غرب جغرافیایی و سیاسی نیست بلکه شیوه زندگی شایع در سراسر روی زمین است. همه جهان با چشم غربی به جهان نگاه می کنند و ارزش ها هم یکسره ارزش های بی ارزش شده غربی است.

آیا جهان به سوی فاجعه و نابودی می رود؟

وی افزود: در چنین شرایطی آیا جهان به سوی فاجعه و نابودی می رود؟ این که مسیر انحطاط سرعت گرفته است باید همه را به فکر وادار که بپرسند جهان دارد به کجا

می بینند. به نظر آنها امام حسین (ع) جنگ نمی خواست و برای جنگ نیامده بود و هر چه توانست کوشید تا کار به قتل نکشد ولی سیر امور چنان بود که ناگزیر می بایست از میان دو راه یکی را برگزیند. یا به یزید و یزیدیان تسلیم شود یا شهادت را بپذیرد. او تسلیم در برابر نادانی و ستم و تبه کردن دین و دنیای مردم را نمی توانست بپذیرد پس راه شهادت را برگزید و از این راه به کمال عزت و شرف و آزادی و مرتبه ای وری اخلاق رسمی رسید.

رئیس فرهنگستان علوم ایران ادامه داد: شأن سوم حادثه کربلا، ظهور ایمان به معنی کامل آن است. مؤمنان بسیاریند اما هر یک در درجه ای از ایمان قرار دارند. به این جهت است که در قرآن از مؤمنان خواسته شده است که ایمان بیآورند (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا) مرتبه عالی ایمان به ندرت تحقق می یابد و درک و فهم آن با عقل و به خصوص عقل مشترک دشوار و شاید محال است. وی افزود: ما لفظ «رُضًا بِقَضَائِكَ و تَسْلِيمًا لِمَرْكَ» را می شنویم و برایمان عادی شده است اما کمتر فکر می کنیم که تحقق آن تا چه اندازه دشوار است. با این رضا و تسلیم است که عقل و اخلاق بنیاد می شود و زندگی نظم قانونی پیدا می کند. مردم و حتی بعضی از ناصالحان که جانشان یکسره آلوده نشده است، عظمت حادثه کربلا را درک می کنند و نادانسته در برابر آن سر فرود می آورند. کسانی هم شاید نیاز دارند که با پناه بردن به سایه عظمت حادثه عاشورا گفتارها و کردارهای زشت خود را بپوشانند. اینها اگر امام حسین را از جنس و سنخ خود ندانند شاید راهی به نجات پیدا کنند یعنی اگر رفتار و کردار خود را ضد عاشورایی ندانند به دین و آیین آسیبی می رسانند. محرم ماه مراسم عزاداری است اما اگر به عزاداری های رسمی اکتفا شود شاید درس های عاشورایی بی اثر شود.

چهار وجه شرعی و سیاسی و اخلاقی و ایمانی عاشورا

داوری اردکانی گفت: حادثه عاشورا چهار وجه شرعی و سیاسی و اخلاقی و ایمانی (مرحله عالی ایمان) دارد. وجه شرعی و سیاسی اش معلوم است. امام برای حفظ آیین جدش در مقام امر به معروف و نهی از منکر برآمد (شأن شرعی) و چون مخاطب امر به معروف و نهی از منکر حکومتی ندادن و ستمکار بود ناگزیر می بایست برای برانداختن آن بکوشد (شأن سیاسی) اما با امر به معروف و نهی از منکرش و رفتاری که در طی سفر و بخصوص در کربلا داشت، در طی هزار و چند صد سال درس های بزرگ اخلاقی به مستعدان داد و بالاخره مرتبه وری اخلاق که از سنخ احوال معنوی است و همه وجوه پیشین نیز در سایه آن قرار می گیرد.

اخلاق مثل هوا برای زندگی است

وی با طرح این سوال که چرا دانشگاه بحث اخلاق را مطرح کرده است در حالی که باید به کار آموزش بپردازد، گفت: وجهش این است که دانشگاه شاید مشکلی در کارها احساس کرده و به این نتیجه رسیده است که اگر اخلاق نباشد، در آموزش هم خلل پدید می آید. در شرایط عادی که علم می آموزیم یا پژوهش می کنیم، روش و سازمان و قانون حاکم است و به اخلاق احساس نیاز نمی شود. اخلاق مثل هوا برای زندگی است که اگر نباشد قدر وجودش معلوم می شود. اخلاق به عنوان مهر و معرفت و اعتماد و همبستگی و وفاداری شرط درست انجام شدن کارهاست.

رئیس فرهنگستان علوم در بخش دیگری از سخنان خود

متن پیش رو گزارشی از سخنرانی رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران در دومین نشست از سلسله نشست های اخلاق تعلیم و تربیت است که در دانشگاه یزد برگزار شده است؛

رضا داوری اردکانی در ابتدای سخنانش اظهار داشت: تعلیم و تربیت و اخلاق به هم پیوسته اند، هر چند که اخلاقی بودن را نمی توان آموخت. آنچه در اخلاق آموختنی است اوصاف صفات و فضایل اخلاقی است. اخلاق با تذکر به وجود می آید. بسیار خوب است که فضایل اخلاقی در وجود آدمی ملکه شود و البته صاحبان این ملکه رفتار خوب و اخلاقی دارند اما اخلاق برایشان عادت شده است. اینها شاید در شرایط سخت که باید تصمیم اخلاقی بگیرند همیشه از عهده برنیایند. به این جهت است که می بینیم صاحبان زهد و تقوا چون همه زشتی ها و ناروایی ها را با عادات اخلاقی خود می سنجند در برابر ناروایی های ناآشنا هیچ تکلیفی احساس نمی کنند و ساکت می مانند.

داوری اردکانی در این نشست که با حضور رئیس و جمعی از مسئولان و استادان دانشگاه یزد برگزار شد، با توجه به اینکه اشخاص از اخلاق و تعلیم و تربیت معانی متفاوت درمی یابند، این پرسش ها را مطرح کرد: آیا منظور این است که وظیفه تعلیم و تربیت، تربیت اخلاقی است؟ آیا مدرسه باید علم و تهذیب را توأم کند و دانشگاه ها هم باید برای تهذیب اخلاقی بکوشند؟ آیا اخلاق قابل آموزش است؟ علم و اخلاق چه ارتباطی با هم دارند و نسبت اخلاق با سیاست و هنر و دین چیست و چگونه است؟

رئیس فرهنگستان علوم ایران در رابطه با جایگاه اخلاق در تاریخ آموزش بشر گفت: بشر از ابتدا چه بی سواد و چه با سواد در حال آموختن بوده است. وی ضمن اشاره به ایام سوگواری محرم گفت: ایام محرم ارتباط خاصی با اخلاق دارد. محرم ماه شرف و آزادگی است. ماه فرزند پیامبر، امام حسین (ع) است که برای جلوگیری از انحراف اسلام و امر به معروف و نهی از منکر و اصلاح امت جدش و حفظ مکارم اخلاقی هر چه داشت، داد و مظهر بزرگ دینداری و شرف و آزادگی و ایمان شد.

مناسک، خردمندی و ایمان؛ سه شأن حادثه کربلا

وی ادامه داد: حادثه بزرگ کربلا سه شأن دارد؛ یکی شأن مناسک و مراسم است که اهل شرع و حتی بعضی از دوستداران غیرمسلمان امام حسین، آنها را برپا می دارند. شأن دیگر خردمندانه بودن و اخلاقی بودن است و بالاخره به شأن سوم یعنی ایمان می رسمیم که جان آن دو شأن دیگر، است، مراسم و مناسک برای حفظ دین و شریعت لازم است، به خصوص که تشیع را از عاشورا نمی توان جدا کرد. گویی امام این مظهر شرف انسانی با فرزندان و کسان و یارانش شهید شده است، تا تشیع زنده بماند. داوری اردکانی گفت: عزاداری های ماه محرم و صفر و روزه خوانی ها همواره نهبان تشیع بوده است. با اینکه عزاداران و برگزارکنندگان و گردانندگان مراسم عزاداری معمولاً معتقدان به اسلام و مایل به راستی و درستی اند، گاهی اتفاق می افتد که اشخاص نه چندان معتقد و صالح نیز به شرکت در مراسم و حتی در برگزاری آنها علاقه نشان می دهند که شاید خلق و خو یا رفتارشان با عظمت عاشورا چندان نسبتی ندارد.

وی ادامه داد: شأن دوم یعنی خردمندی و اخلاق بیشتر مورد توجه و نظر کسانی است که اسلام را یک دین به تمام معنی اخلاقی می دانند و در رفتار و گفتار پیشوایشان اخلاق

تکنیک غایت آدمی نیست

داوری گفت: متأسفانه در حال حاضر ما به علوم انسانی و به ادب و هنر چندان اهمیت نمی دهیم زیرا غایت را تکنیک می دانیم. همه جهان غایت بشر را دسترسی به تکنولوژی و استفاده از آن می دانند. با تکنیک نمی توان مخالفت کرد اما تکنیک غایت آدمی نیست و مخصوصاً در کشوری که مهندس تربیت می کند و به خارج می فرستند و تکنولوژی های متوسط را از خارج خریداری می کنند، چگونه تکنیک می تواند غایت زندگی باشد؟

وی با اشاره به اینکه در دانشگاه های ما سه برابر متوسط جهان، مهندس تربیت می شوند و بعضی از با استعدادترین آنها که سرمایه های بزرگ کشورند به خارج می روند و در آنجا می مانند، گفت: درست است که ما با این کار به علم جهان کمک می کنیم اما کاش می توانستیم اندازه را رعایت کنیم و به اندازه احتیاج کشور خود دانشمند و پزشک و مهندس تربیت کنیم و از آنها در جای شایسته شان بهره ببریم.

وی افزود: وظیفه دانشگاه وعظ و موعظه نیست اما اگر دانشگاه بتواند به جامعه و مردم تذکر بدهد که شرایط کشور چیست و چه ها می توان کرد و باید کرد و علم را برای چه باید فراگرفت و ... کار بزرگی کرده است. شاید اگر دانشگاه در مقام مناسب خود قرار گیرد و بتواند به وظیفه اصلی خود عمل کند این مقصود هم حاصل شود. وظیفه اصلی دانشگاه آموزش و پژوهش مناسب و مورد احتیاج کشور است.

۹۰ درصد پژوهش های ما صوری و تکراری است

وی اظهار کرد: ما متأسفانه کمتر فکر می کنیم و برای عمل کردن، خود را محتاج فکر کردن نمی بینیم. دانشگاه باید بیشتر به تفکر مجال بدهد تا بتوان پژوهش های مناسبتر انجام داد. در حال حاضر ۹۰ درصد پژوهش های ما صوری و تکراری است و نمی دانیم در کجا به چه کار می آید؟

داوری اردکانی تصریح کرد: اخلاق به یک اعتبار امر فردی است اما کار اخلاقی در فضای جامعه صورت می گیرد. وقتی مردم در هوای فساد نفس می کشند، اخلاقی بودن دشواری می شود و آنها که مستعد فسادند زودتر فاسد می شوند و مجال را از دست اهل صلاح می گیرند. کاش می توانستیم به وضع اخلاقی خود و به گفتار و رفتار خود ببینیم. درس اول اخلاق، مراقبت است. همه ما باید غمخوار خویش باشیم و همواره از خود بپرسیم در نسبت با دیگران چه می توانیم بکنیم و چه کرده ایم؟ شرط اخلاقی بودن تواضع و شناختن حد خود است. با شناختن حد خود دیگری و دیگران هم جایگاه پیدا می کنند. با قبول دیگری، وفا و امید، و بالاخره اخلاق به وجود می آید.

اخلاق نمی تواند صرفاً آموزشی و آموزشی باشد

وی گفت: تعلیم و تربیت با اخلاق مرتبط است و در آن نمی توان به اخلاق توجه نکرد. اما اخلاق نمی تواند صرفاً آموزشی و آموزشی باشد. معامی ترین شان وجودی ما شان اخلاقیمان است. ما هرگز به درستی ندانسته ایم که اخلاق چیست و چگونه بدانیم که قلمرو آن فاصله میان آسمان و زمین است و آدمی در این فاصله از «حسن تقویم» تا «سفل سافلین» سیر می کند. ما وظیفه داریم که مواظب رفتار خود باشیم و مسئولیت رفتار و گفتار خود را به عهده بگیریم. ما نیاز به درس اخلاق داریم اما این درس، درس تذکر است. پس از وضع کنونی اخلاق غافل نباشیم. اولین درس باید ما را به نقص هایمان متوجه کند. اگر همه خود را اهل صلاح می دانیم، به اخلاق چه نیاز داریم؟ بی نیازی اگر به طور کلی پسندیده باشد، بی نیازی به اخلاق ناپسندیده و زشت است. مردم ما هم برای معرفت و اخلاق انقلاب کردند و باید ببینند که چرا از این مقصد و مقصود همچنان دورند و دور مانده اند.

وی در ادامه سخنان خود به تاریخ علم و فرهنگ در جوامع اسلامی اشاره کرد و گفت: علم قدیم صرفاً علم بهره مندی نبوده بلکه مایه شرف بوده و راهی به سوی سعادت می گشوده است. قرون دوم تا ششم دوران اوج علم اسلامی بوده است اما از قرن هفتم به بعد سیر نزولی نه فقط در علم بلکه در فرهنگ و اخلاق نیز مشاهده می شود.

وی با بیان اینکه هیچ جامعه ای بی اخلاق نمی تواند دوام داشته باشد، گفت: اگر در جایی علم صرفاً علم مصرفی باشد و مردم غایتی جز مصرف نداشته باشند آن جامعه شان اخلاقی نمی تواند داشته باشد.

او در ادامه با طرح این سؤال که چه می شود که یک جامعه فاسد یا صالح می شود و اینکه آدم چه موجودی است و چه تفاوتی با حیوانات دارد، گفت: انسان تاریخ، یعنی گذشته و آینده دارد اما حیوانات تاریخ ندارند و همواره بر یک نهج زیسته اند و همچنان زیسته می کنند. آدمیان عبرت و امید دارند. سه ساحت وجودی انسان که ساحت تمتع، عقل و ایمان است انسان را از حیوانات متمایز می کند.

داوری گفت: در فرهنگ دینی ما سه ساحت شریعت، طریقت و حقیقت به جای ساحت های شهوت و غضب و عقل که فیلسوفان به آن مایل بودند مطرح بوده است. انسان اهل تمتع، اخلاق و ایمان است و اگر اثر ایمان باشد، تعادل میان دو ساحت دیگر پدید می آید.

تعادل بین دو ساحت تمتع و روحانیت

استاد فلسفه دانشگاه تهران ادامه داد: فساد و صلاح آدمی به بی تعادلی و غلبه یکی از دو ساحت تمتع و روحانیت بر وجود انسان در هنگام ضعف ایمان بازمی گردد. وقتی بین این دو ساحت تعادل برقرار باشد مردم در هوای اخلاق به سر می برند. اما اگر این تعادل برقرار نشود، با وعظ و نصیحت و درس نمی توان مردم را اخلاقی کرد زیرا گوش شنیدن وعظ وجود ندارد.

داوری اردکانی در ادامه سخنان خود با بیان اینکه در جهان کنونی اخلاق رو به ادبار دارد و نشانه های فساد در همه جا پیداست به وضع کشور خودمان اشاره کرد و گفت: ما در حال حاضر وضع اخلاقی خوبی نداریم، آسان دروغ می گوئیم، بی پروا تهمت می زنیم، فحاشی برای ما امری عادی شده است و مهم اینکه از زیبایی ها به آسانی چشم می پوشیم و زشت ها را زشت نمی بینیم. توقع نیست که جامعه یکسره صلاح باشد و مفاسد همه از میان بروند بلکه باید ببینیم که مبادا زشتی و زیبایی و شر و خیر با هم اشتباه شود و اشرار و اراذل کارهای زشت خود را خوب و زیبا و صاحبان فضیلت را منحرف و گمراه بخوانند.

علوم انسانی چنانکه باید در اداره و سیاست کشور دخیل نشده است

رئیس فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران در بیان سخنانش گفت: ببینیم دانشگاه که جای علم و پژوهش است در این وضع چه وظیفه ای دارد و چه می تواند بکند؟ دانشگاه مدرسه قدیم نیست، بلکه جایی است که در آن همه علوم متحد و همگام و یک جهت می شوند. به عبارت دیگر دانشگاه مظهر جامعه ای است که علم کانون است و چرخ آن با علم می گردد. همه شئون جامعه در دانشگاه ظهور دارد و همه علم های دانشگاه برای زندگی است. جامعه جدید با علم و پژوهش به خود سامان می دهد و نواقص را تا حدودی رفع می کند. دانشگاه پیشرو جامعه است و جدا از جامعه نیست. متأسفانه در کشور ما علوم انسانی چنانکه باید در اداره و سیاست کشور دخیل نشده است. اگر علوم پایه و مهندسی در کار سازندگی شرکت دارند، پزشکی و علوم انسانی در سازماندهی و هماهنگی و آسیب زدایی و درمان مؤثرند.

می رود و چه بر سر آدمی خواهد آمد؟ آیا دین می تواند به اخلاق مدد برساند و از بروز فاجعه جلوگیری کند؟ درد این است که دین نیز در معرض آسیب قرار گرفته و گروه هایی گرد آمده از سراسر جهان در شرق و غرب، پرچم دین به دست گرفته و به نام دین هر منکری را مرتکب می شوند و جهان را پر آشوب می کنند و بر اصل اباحه و مباح بودن هر تبهکاری و فسادی صحنه می گذارند و نه فقط دین را با رفتار خود از صحنه خارج می کنند بلکه آن را بدنام و تباه می سازند.

وی ادامه داد: با وجود این مایوس نباشیم و بدانیم که هر چه بر سر جامعه بشری بیاید به کلی تباه نمی شود زیرا نسبتی که انسان با حق دارد گرچه ممکن است به مو برسد، گسیخته نمی شود و این نسبت تا ادمیت وجود دارد، هست. مگر اینکه ادمیت به کلی از بین برود.

جامعه جدید اخلاق را به علم و سیاست واگذار کرده است

داوری اردکانی تصریح کرد: هیچ جامعه فاضله محض وجود ندارد، گناه همیشه هست، ما با اختیار آفریده شده ایم و بشری که اختیار دارد همواره ممکن است به هر سوئی منحرف شود. جامعه جدید اخلاق را به علم و سیاست واگذار کرده است، یعنی اموری که در گذشته و در جامعه های قدیم به عهده دین و اخلاق بود اکنون به سیاست محول شده است.

وی با اشاره به تغییر ماکاولی که می گوید سیاست از اخلاق جداست، گفت: آیا سیاست و علم بی اخلاق و ضد اخلاق اند؟ پاسخ نمی تواند مثبت باشد و مگر رو کردن به علم، امر اخلاقی نیست؟ علم مایه شرف و فضیلت است. الا اینکه با غلبه ساحت علم تکنولوژیک ساحت های دیگر وجود انسان از اثر بیفتند.

رئیس فرهنگستان علوم گفت: در جامعه جدید، علم محور زندگی است و جهان حول محور علم می چرخد، اخلاق جهان هم اگر تابع علم نباشد با علم و تکنولوژی میزان می شود.

مردم در قرن ۱۹ راستگوتر بودند

وی با بیان اینکه جوامع در ادوار تاریخی همیشه یکسان نیستند و یک وجه ندارند به شرایط قرن ۱۹ و ۲۰ اشاره کرد و افزود: قرن ۱۹ تنها قرن صلح است نه اینکه در این قرن هیچ بحرانی وجود نداشته و با پایان یافتن آن صلح و آزادی به پایان رسیده باشد. قرن نوزدهم قرن پیشرفت سریع علم و برقرار شدن نظم و سامان و شیوه معاش جدید بود و پیروی از این نظم و عقل، رفتار اخلاقی مردمان را هم صورت می بخشید. مردم در اروپا و امریکای قرن نوزدهم در روابط و مناسباتشان با یکدیگر راستگوتر و درستکارتر بودند و مثلاً می دانیم بعضی از آنان که رفتار مردم دیگر مناطق جهان را می دیدند، آنها را در قیاس با رفتار خود زشت و ناپسند می دیدند و وصف می کردند.

داوری اردکانی افزود: این اخلاق متأسفانه پایدار نماند و نمی توانست پایدار بماند زیرا در همین قرن پیشرفت، انگلیسی ها، فرانسوی ها، هلندی ها و امریکایی ها و ... میلیون ها انسان را در شمال آفریقا و در اندونزی و امریکای شمالی و جنوبی و سراسر روی زمین کشتند و بر آن سرپوش نهادند. در قرن ۲۰ تکنولوژی توسعه بیشتر یافت اما مردم اخلاقی تر نشدند و در پایان قرن ۲۰ سازمان های اداری و سیاسی اروپا هم دچار فساد شدند.

تاریخ جدید بر تمتع بشر در زندگی استوار است

وی در بخش دیگری از سخنان خود گفت: اصل تاریخ جدید بر تمتع بشر در زندگی استوار است و این به یک اعتبار حسن است اما اگر مطلق شود کار به حرص بی پایان و قهر و غلبه و ستم می انجامد.



گفتگو

حجت الله عبدالملکی در گفتگو با مهر:

جهانی سازی نوعی استعمار نوین است / تفسیر لیبرالی از اقتصاد مقاومتی



رهبر معظم انقلاب امسال را با نام «اقتصاد مقاومتی، اقدام و عمل» نامگذاری کردند و انتظار می رفت این امر تا حدودی تحقق یافته و اقدامی عملی در این خصوص توسط دولت صورت گیرد. اما به نظر می رسد نه تنها در اقدام بلکه در تفسیر اقتصاد مقاومتی نیز میان دولتمردان ابهام وجود داشته و برخی آن را لیبرالی تفسیر می کنند و با برنامه های معمول وزارتخانه ها را به اسم اقتصاد مقاومتی جا می زنند. برای بررسی این موضوع و همچنین دگر دینی و تفسیر به رای در برخی مفاهیم معطوف به اقتصاد مقاومتی به سراغ حجت الله عبدالملکی عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع) رفتیم. متن زیر مشروح گفتگوی مهر با این استاد دانشگاه است.

اقتصاد مقاومتی عینیت بخشنده نظام اقتصادی اسلام است

حجت الله عبدالملکی در پاسخ به این سوال که ریشه های اقتصاد مقاومتی را باید در هویت اسلامی ایرانی خود جستجو کنیم و یا اینکه اقتصاد مقاومتی صرفا یک ابزار و یک روش برای اداره کشور است گفت: اقتصاد مقاومتی یک نظام اقتصادی است. رهبر انقلاب فرمودند اقتصاد مقاومتی عینیت بخشنده نظام اقتصادی اسلام است. نظام اقتصادی عملیاتی شده یک مکتب اقتصادی است. مکتب اقتصادی مجموعه هنارها و بایدها و نبایدهاست. وقتی این دستورالعمل های رفتاری محقق شود اقتصاد به یک شکلی در می آید که به این شکل، نظام اقتصادی می گویند. مثلا در اثر اجرای مکتب لیبرالیسم که یک کلان آموزه های ارزشی هستند و از جنس هنجار و باید و نباید اند، نظام اقتصادی آن، شکل خاصی به خود می گیرد. مثلا نظام بانکی و بنگاه های تولیدی و اصناف و... آن شکل خاصی می گیرند. این شکل اقتصاد که خروجی یک مکتب اقتصادی است نظام اقتصادی نامیده می شود.

وی ادامه داد: ما نظام ها را بر اساس مکتبی که در پس آن است نام گذاری می کنیم. اگر ما همه آموزه های اقتصادی اسلام را که هنجاری هستند رعایت کنیم اعم از حرمت ربا و اسراف و وجوب عدالت و تقویت دانش و... خروجی خاص خود را دارد.

وی گفت: آنچه مکتب را می سازد ایدئولوژی است که برآمده از باورهای جامعه است. این باورها می تواند یک اسم مشخصی داشته باشد مانند ایدئولوژی اسلام، لیبرالیسم، سوسیالیسم و... و یا می تواند ملغمه ای باشد و بخشی اسلامی و بخشی غربی و... باشد.

این استاد دانشگاه امام صادق (ع) افزود: لذا اگر مکتب اسلامی به مرحله اجرایی رسید، نظامی پدید می آید که آن اقتصاد مقاومتی است. اقتصاد مقاومتی هم ابزار دارد چون در چارچوب نظام سازی کارهای تکنیکی صورت می گیرد و از ابزار بانک و تکنیک های مالیاتی و... استفاده می شود. اما الگویی که برای بهره برداری از این ابزارها به کار می رود در چارچوب مکتب است. آن مکتب یک عنصر اندیشه ای است و در بین جوامع مختلف متفاوت است.

وی ادامه داد: ممکن است برخی از ابزارهای ما در اقتصاد مقاومتی با برخی از ابزارهای نظام غربی مشابه باشد ولی مبنای مکتب ها متفاوت است.

عبدالملکی گفت: پیامبر وقتی نظام سازی کرد، مکتبی را مطرح کرد که خیلی از ابزارهای آن با مکتب قبلی که

مقاومتی برآمده از مکتب اقتصادی اسلام است، تقویت و ترویج فرهنگ و اندیشه اسلامی در بعد اقتصاد یکی از عناصر مهم آن است. در سازمان مدیریت چندین بار مطرح شده که بعد فرهنگ نادیده انگاشته می شود. گفته اند که با فرض همین فرهنگ موضوعی که مردم دارند باید اقتصاد مقاومتی را اجرا کنیم. این خود باعث می شود که اهداف اقتصاد مقاومتی که یکی از آن تقویت تولید ملی است اتفاق نیفتد. چون از یک طرف بر فرهنگ اقتصادی لیبرال صحنه گذاشته می شود و از طرف دیگر به دنبال خروجی نظام اقتصادی اسلام است.

استقلال اقتصادی یعنی هضم نشدن در هاضمه اقتصاد جهانی

این کارشناس اقتصاد مقاومتی در مورد تعاریفی که در مورد استقلال ارائه می شود و در گردبسی مفهومی در این خصوص گفت: مکتب اقتصادی اسلام که پایه و زیرساخت ارزشی اقتصاد مقاومتی است اصولی دارد که یکی از آن قانده نفی سبیل است. بر اساس آیه قرآن نباید تعاملات جامعه اسلامی با دشمن به نحوی باشد که در نهایت منجر به سلطه آنها شود. این زیرساخت فکری و اندیشه ای اسلام برای استقلال اقتصادی است. در چارچوب استقلال اقتصادی شما با دنیا تعامل می کنید. اسلام هرگز این بحث را ندارد که با دیگران تعامل نکنید. در سیره پیامبر و امیرالمومنین بوده و هم در مضمون آیات وجود دارد که تعامل با دیگران لازم است و شما از این حیث منتفع می شوید. حتی در موضوعات علمی روایتی داریم که پیامبر می گوید «الحکمۃ ضالۃ المؤمن یاخذها حیث وجدها» حکمت گمشده مومن است و هر جا آن را بیابد دریافت می کند، ولو از فاسق یا کافر باشد.

وی افزود: پیامبر در مدینه کارشناسانی از کشورهای دیگر که خیلی وقت ها غیرمسلمان بودند دعوت می کردند که به مردم حرفه و فن و... یاد بدهند. این یعنی تعامل با جهان. اما در عین حال در این تعاملات نباید دشمن بر شما غالب شود. این مفهوم استقلال اقتصادی است. مقام معظم رهبری همین مفهوم مکتبی اسلام را در این عبارت خلاصه می کنند که استقلال اقتصادی یعنی

غیرالهی بود، یکی بود. مثلا پیامبر عنصر بازار را تایید کرد و آیه نازل شد که «احل الله البیع». پیامبر بعضی از انواع قراردادهایی که در دوران جاهلیت وجود داشت را تایید کرد.

وی افزود: در نگاه لیبرال یکی از ابزارهایی که در تقویت اقتصاد وجود دارد جنگ است و هر جا منافع آنها ایجاد کند دست به جنگ می زنند که در اسلام چنین نگاهی وجود ندارد.

حجت الله عبدالملکی با اشاره به شعار سال افزود: نامگذاری امسال، نامگذاری دقیقی است و در بعد گفتمان سازی و مفهوم سازی نیز پیش برنده است. وقتی شما می خواهید برنامه ای را عملیاتی کنید طبیعتا باید آن را بفهمید و بهترین راه برای افزایش سرعت فهم یک موضوع این است که آن به مرحله اجرا و عملیات برسد. وی ادامه داد: وقتی که بناسست ظرف یک سال اقتصاد مقاومتی عملیاتی شود باید زمینه فهم آن نیز سرعت گیرد. این امر از جنس Learning-by-doing یادگیری همراه با انجام کار است. مفهوم را در حین اینکه می خواهید نظام را ایجاد کنید، بفهمید.

وی گفت: این شبیه به این است که دانش آموزی بخواهد سر کلاس، نجاری بیاموزد و یا این امر را در کارگاه تجربه کند. رهبری ضمن اینکه از سال ۸۹ مفهوم اقتصاد مقاومتی را تبیین می کنند همزمان دستور به اجرا نیز می دهند. امسال نیز با نامگذاری سال به اقدام و عمل هم باید سرعت فهم بالا رود و هم زیرساخت های لازم ایجاد شود.

اقتصاد مقاومتی مخصوصا در دولت درست فهم نشده است

این استاد دانشگاه امام صادق (ع) گفت: اما متأسفانه یکی از مشکلاتی که وجود دارد این است که اقتصاد مقاومتی مخصوصا در دولت درست فهم نشده است و چون فهم نشده نتایج آن نیز حاصل نمی شود. ولو اینکه دولت به اسم اقتصاد مقاومتی ۶۲۵ پروژه در یک مقطع و ۲۳۰ پروژه در مقطع دیگر تعریف می کند.

وی ادامه داد: وقتی مبنای اقتصاد مقاومتی درک نشده و در یک چارچوب لیبرال تعریف می شود، نتیجه ای در بر نخواهد داشت. به عنوان مثال با توجه به اینکه اقتصاد

در گفتگو با ماهر عنوان شد؛

علامه طباطبائی برای نوشتن المیزان سه دور بحار الانوار را مطالعه کرد



عظیم ترین اثر علمی علامه طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن است که به تفسیر المیزان مشهور و معروف است. مشهور است که این تفسیر، تفسیر قرآن به قرآن است یعنی علامه در تفسیر قرآن به آیات قرآن مراجعه کرده و از آیات دیگر برای خود قرآن استفاده کرده است. در این صورت پس نقش اهل بیت (ع) به عنوان مفسران قرآن چه می شود. اگر قرآن کریم در دلالت خود تام و کامل است، پس نقش اهل بیت (ع) در تفسیر قرآن چیست؟ اینها مباحثی است که در گفتگو با حجت الاسلام محمد حسن و کیلی، استاد حوزه به بررسی آن پرداختیم که اکنون متن آن پیش روی شماست؛

|| اگر قرآن کریم در دلالت خود تام و کامل است، پس نقش اهل بیت (ع) و روایات ایشان در تفسیر قرآن کریم چیست؟ دیدگاه علامه طباطبائی در پاسخ به این سؤال چیست؟

از نگاه علامه طباطبائی، رسول خدا (ص) و عبرت آن حضرت، در همه امور اعم از تفسیر قرآن و غیر آن، حجت بوده و در این مسأله بین تفسیر متشابهات و تفسیر غیر متشابهات تفاوتی نیست. ایشان در ذیل آیه شریفه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل/۴۴) می فرماید: این آیه دلالت دارد بر حجت قول رسول خدا (ص) در بیان آیات قرآن و تفسیر آن، چه آن آیه ای که نسبت به مدلول خود صراحت دارند و چه آنهایی که ظهور دارند و چه آنهایی که متشابهند و چه آنهایی که مربوط به اسرار الهی هستند.

اینکه بگوئیم: «بیان و تفسیر رسول خدا (ص) تنها در تفسیر متشابهات و آن آیه ای که مربوط به اسرار الهی اند، حجت دارد و اما آن آیه ای که در مدلول خود صریح و یا ظاهرند و احتیاج به تفسیر ندارند، کلام رسول خدا (ص) در آن موارد حجت نیست» حرف صحیحی نیست و نباید به آن اعتنا شود. این در خود بیان رسول الله (ص) است و در ملحقات بیان آن جناب که همان بیانات ائمه هدی (ع) است نیز مطلب از این قرار است، زیرا به حکم حدیث ثقلین بیان ایشان هم بیان رسول خدا (ص) و ملحق به آن است به خلاف سایر افراد، هر چند صحابه و یا تابعین و یا علمای امت باشند کلامشان حجت نیست. برای اینکه آیه شریفه شدن آن نمی شود، نصی هم که بتوان به آن اعتماد نمود و دلالت بر حجت علی الاطلاق کلام ایشان کند، در کار نیست. (ترجمه المیزان، ج ۱۲، ص ۳۸۰)

بنابراین مرجعیت علمی اهل بیت (ع) و حجت ایشان در همه عرصه ها محفوظ خواهد بود. پس از دانستن این مقدمه ببینیم که جایگاه حاکی از سنت و روایات در تفسیر قرآن چگونه است؟ آیا روایت از معصوم که با وساطتی به دست ما رسیده همان حکم خود کلام معصوم را دارد یا نه؟ برای فهم این مسأله پیشاپیش باید به دو تعریف از تفسیر دقت می کنیم: تفسیر در بحث ما به معنای کشف معنا و مقصود ظواهر قرآن (آنچه قرآن در صدد بیان آن بوده است) است، ولی گاهی به معنای بیان مطالبی زائد که مکمل معانی آیات یا باطن آیات آن است، نیز به کار می رود. مسلما ما به اهل بیت (ع) برای تفسیر به معنای دوم (قابل تفصیل و جزئیات مسائل که در قرآن ذکر نشده) محتاجیم و اهل بیت (ع) در این مسائل مطلقا حجت می باشند. بحث در اعتبار روایات در تفسیر به معنای اول است.

|| براساس نظر علامه طباطبائی جایگاه روایات

تفسیری در تفسیر قرآن چیست؟

اگر روایات تفسیری ما را به نکات و ظریفی از خود آیات رهنمون شدند که با توجه به آن نکات ذقایق آیه آشکار می شد، این روایات مقبول بوده و از آن در تفسیر استفاده می شود گرچه سندش معتبر نباشد و به تعبیری نقش روایات در این موارد صرفا ارشاد است و آنچه حجت است همان آیه است که روایت نکات آن را به ما نشان داده است.

در غیر این صورت یعنی آنجا که روایات با ظاهر آیه و قرائن درونی آن تناسب ندارد، روایت به جهت مخالفت با قرآن در تفسیر بی اعتبار خواهد بود، گرچه از سند خوبی نیز برخوردار باشد و چنین روایتی یا حمل بر بیان تأویل و بطن آیه می گردد و یا طرح خواهد شد.

بر همین اساس است که علامه طباطبائی در بسیاری از موارد مفاد روایات تفسیری را با شواهدی استوار از درون آیات بیرون می کشد و هنگامی که به بحث روانی رسیده و روایت تفسیری را نقل می فرمایند: می گوید: «هذا مما يؤید ما قدمناه: این مسئله، آنچه را که پیش از این ارائه کردیم تأیید می کند.» جالب است بدانید که یکی از بزرگان وهابیت پس از کلامی زشت و اهانت آمیز به علامه طباطبائی سخنی بدین مضمون دارد: او [علامه طباطبائی] در تفسیر آیات چنان با مهارت مطلب را به شواهد قرآنی مستند می کند که انسان آن را می پذیرد، ولی وقتی به بحث روایی او می رسیم، می بینیم آنچه او گفته است کلام جعفر بن محمد می باشد!

باید توجه داشت که احتیاج ما در فهم قرآن کریم به اهل بیت (ع) و روایات ایشان بدین معنا نیست که باید تک تک آیات را در نزد این معلمین الهی بیاموزیم، بلکه پس از آموختن اصل روش و سپس تحصیل ذوق تفسیری اهل بیت (ع) و بالا بردن سطح فهم از محسوسات به برکت ارشادات ایشان، مفسر باید در مورد هر آیه ای به همین روش تحقیق و تتبع نموده و مفاد آیه را کشف نماید و به همین جهت اهل بیت (ع) ما را در مشکلات و فتن به قرآن ارجاع داده اند.

این مطلب یعنی مرجعیت علمی اهل بیت (ع) در بیان جزئیات قوانین و سمت معلمی ایشان نسبت به قرآن منافات ندارد با اینکه دیگران نیز با اعمال سلیقه ای که از معلمین حقیقی یاد گرفته اند مراد قرآن مجید را از ظاهر آیاتش بفهمند.

|| تسلط علامه طباطبائی بر علم حدیث چگونه بوده است و در تفسیر خود چگونه از آن بهره گرفته است؟

برخلاف توهمات تفکیکیان، مرحوم علامه طباطبائی در تحقیقات و تأملات حدیثی از جهت درایت در تمام دوره های اسلامی از نوادر محسوب می شوند و در بین معاصرین خود نیز در انس با روایات ممتاز می باشند. تسلط علامه طباطبائی بر احادیث بسیار عجیب است و استدلال ایشان در رسائل خود به احادیث متنوع که در کتب مختلف و ابواب گوناگون پراکنده است، شاهد صدق آن می باشد. ایشان در مجموعه فعالیت های علمی خود وقت فراوانی را صرف کار با احادیث نموده که کم نظیر است، از جمله ایشان به علت شدت اهتمام به حدیث همراه با برخی دیگر از اعظام مانند حضرت آیات میلانی، اردوبادی، حجت کوه کمری، سید صدرالدین جزایری در طول هشت سال یک دور کامل قسمتی از نسخه و رسائل الشیعه خود را با نسخه اصل شیخ حر و قسمتی دیگر از آن را نسخه ای که با واسطه با خط مرحوم شیخ حر تطبیق شده بود، تصحیح نمودند و این تلاش ارزشمند ایشان سبب شد که در طبع اول و رسائل الشیعه که مشتمل بر بیست جلد بود و مصححان کتاب به نسخه های معتبر دسترسی نداشتند، کتاب براساس نسخه مرحوم علامه طباطبائی طبع شود و در عمل همه بزرگان و فضایی که از طبع بیست جلدی و وسایل الشیعه سالها استفاده کرده اند مدیون زحمات آن مرحوم می باشند. این تلاش مرحوم علامه نشان از توجه بسیار زیاد ایشان به احادیث دارد.

مرحوم علامه طباطبائی قبل از ورود به تفسیر المیزان چون اعتقاد داشتند که تفسیر صحیح مبتنی بر تسلط بر روایات است سه دور بحار الانوار را مطالعه فرموده اند و چون گمان می فرمودند شاید موفق به تفسیر کامل قرآن نشوند، مشغول نگاشتن تفسیر موضوعی بر اساس روایات گشتند که محصول آن رساله هایی چون توحید و اسماء و وسائط و انسان قبل الدنیا و انسان فی الدنیا و انسان بعد الدنیا است که هر یک در تفسیر آیات و روایات وارده و حل دقائق و ظرائف آن حقا اعجاب برانگیز است.

همچنین قبل از ورود به تفسیر المیزان به جهت اهتمام بسیار به روایات، ابتدا به تفسیر روایی پرداختند تا آنجا که تفسیری نگاشتند روایی به نام «البیان فی المواقفه بین الحدیث و القرآن» [این کتاب که تفسیری است روایی بر قرآن] تا اواسط

آری یکی از نکات مهم در فهم زبان قرآن این است که قرآن کریم به عنوان یک کتاب به هم پیوسته نازل شده که برخی از آیات آن برخی دیگر را تفسیر می کنند و قرائن دال بر مراد جدی در بعضی آیات ممکن است در آیه ای دیگر یافت شود.

بر همین اساس در روش تفسیر قرآن به قرآن علامه طباطبایی معتقدند آیات متشابه قرآن نیز با خود محکمتا درونی قرآن قابل فهم است و معتقدند بدون احاطه به قرآن نمی توان با ملاحظه یک یا چند آیه نظر نهایی قرآن کریم را بیان نمود. آیت الله جوادی در این باره می فرماید: ایشان می فرمود: الان انسان به یک یا دو روایت برخورد می کند و می گوید که حدیث این چنین می گوید یا اهل بیت چنین فرموده اند. همچنین به یک یا دو آیه برخورد می کند و می گوید که قرآن چنین می گوید. منطق قرآن این است، در حالی که این روش اشتباه است. باید سراسر احادیثی که در یک زمینه وارد شده، جمع بندی و آمارگیری شود، بعد مطلق با مقیدها تبیین شود، عامهائش با خاص هایش تخصیص بخورد... تفسیری که در مسجد روزها می فرمود از همان اول سوره شروع می کرد. وقتی که احیاناً می خواست آیه ای را معنا کند، از آیات دیگر هم تا حدودی کمک می گرفتند و آنها را تفسیر می کردند، اما در آن جلسه ای که جمع بندی نهایی بود می فرمود: وقتی ما می توانیم بگوئیم قرآن این چنین می گوید که حداقل، اول تا آخر قرآن را محیط باشیم ولو یک احاطه سطحی داشته باشیم.

با توجه به استقلال قرآن کریم در دلالت، اگر آیه ای از قرآن محتاج تبیین و توضیح باشد آن توضیح و قرینه را بایستی در درون خود قرآن بجوئیم، بنابراین مفسر برای کشف قناع از قرآن و تبیین مراد جدی کلام وحی، فقط و فقط می تواند از خود قرآن کمک بگیرد نه ضامنه خارجی و در حقیقت تفسیر قرآن به قرآن، روشی است در مقابل روش تفسیر قرآن به روایات یا قرآن به عقل و فلسفه یا قرآن به علم و تجربه.

روش تفسیر قرآن به قرآن گرچه ریشه در سنت معصومین دارد، بلکه نخستین معلم این سبک، ایشان بوده اند ولی با تأسف بسیار این روش در طول تاریخ به فراموشی سپرده شده است و علامه طباطبایی با تأثیرپذیری از استاد خود، مرحوم سیدالعارفین و سندالمتالهمین آیت الله الوحید حاج میرزا علی آقای قاضی رضوان الله علیه در زمینه تفسیر، بدان روی آورده است و تفسیر المیزان را با آن سبک نگاهشته است.

بنابراین علامه هر چند احیاگر این سبک است، ولی در تفسیر المیزان، نواور است و هر نواوری ای با کمبودهایی روبرو است و این است که توقع حل همه مشکلات، در بیان حضرت علامه و تفسیر المیزان نارواست و اگر علامه مطلبی را در المیزان براساس این سبک حل نکرده است، این بدان معنی نیست که با این سبک قابل حل نباشد. خود ایشان در آغاز رساله الانسان بعد الدنيا تعبیر بلندی درباره این سبک دارند. آنجا که می فرمایند: انصافا باید اعتراف کرد که شارحان اخبار و مفسران گذشته، به کار گرفتن چنین روشی را برای استنباط معانی و مقاصد آیات و روایات نادیده گرفتند و در نتیجه برای ما در این امر آثاری هر چند ناچیز نیز به جای نگذاشتند. بنابراین کسی که عزم چنین اهداف و غایاتی کند، با وجود اینکه رسیدن به آنها دشوار است و گام زدن در طریقشان بس دقیق و ظریف، همچون کسی ماند که بدون سلاح به میدان جنگ بشتابد.

سیره خود اهل بیت نیز در تبیین و توضیح قرآن همین روش تفسیر قرآن به قرآن بوده است و هر روش تفسیری دیگری مخالف با روش و مسلک اهل بیت است و مخالفین این روش در حقیقت مخالفین مسلک اهل بیت عصمت و طهارت (ع) هستند و از این فیض استفاده از مکتب معصومین محرومند.



حمل کرد که قرینه آن در درون خود قرآن ذکر شده باشد که قرآن از تمامیت در دلالت ساقط نشود و صفت هادی و راهنما بودنش را از دست ندهد. از این مطلب مرحوم علامه به تفسیر قرآن به قرآن تعبیر می فرماید و می گویند تفسیر قرآن به روایات (یعنی حمل قرآن بر خلاف ظاهر به وسیله روایات) جائز نیست.

لذا از دید مرحوم علامه مطالب و معارفی که قرآن در صدد بیان آن نبوده و توضیحی در آن باره نداده، تخصصاً از بحث خارج است و مراجعه به روایات در آن موضوعات صحیح و لازم است، چه آنجا که تمام سخن را به ابهام وانهاده و چه آنجا که از بیان تفصیل مطلب خودداری نموده است.

مراد از قسم اول که خداوند تعالی تمامی آن را به ابهام وانهاده است الفاظی است که دارای هیچ ظهوری نیستند و براساس قواعد عمومی فهم متن، فهمیده نمی شوند مانند حروف مقطعه که قرآن از ابتدا در مقام رمزگویی برآمده است و اشکار نگشتن مراد در این گونه موارد خدشه ای بر کتاب هدایت بودن قرآن وارد نخواهد کرد. بنابراین در قرآن مجید، آیه ای که هیچ گونه دسترسی به مراد واقعی اش نباشد نداریم و آیات قرآنی یا بلاواسطه محکمند مانند خود محکمت و یا بلاواسطه محکمند مانند متشبهات و اما حروف مقطعه فواتح سورا اصلا مدلول لفظی لغوی ندارند و بدین سبب از قسم محکم و متشابه بیروند.

مراد از قسم دوم مواردی است که دارای ظهور هستند و به متکلم می توان نسبت داد که مراد از خویشتن را بیان کرده است اما با وجود این ظهور، آیه به تمام جوانب مسأله نپرداخته است و خداوند از ما می خواهد که برای دستیابی به تفصیلات آن به شارحین واقعی قرآن که همانا ائمه هدی هستند رجوع کنیم مانند قصص، آیات الاحکام، مسأله معاد و ... در این موارد روایات مکمل قرآن است نه مخالف قرآن و ما با روایت قرآن را از ظاهرش بر نمی گردانیم بلکه آنچه را نرفته از طریق روایت به دست می آوریم و به مقتضای نور و هدایت بودن قرآن کریم، آنچه را که این کتاب آسمانی در مقام بیان آن بوده است، حق و غیرقابل انکار است و نمی توان به واسطه روایات از آنها رفع ید کرد.

|| سیره اهل بیت (ع) نیز در تبیین و توضیح قرآن چگونه بوده است؟

ادعای علامه طباطبایی در غنا و استقلال ناظر به تک تک آیات قرآن نمی باشد یعنی نه این است که هر آیه ای هر آنچه را که می خواهد به روشنی گفته باشد بلکه چه بسا فهم مراد آیه ای مستلزم تأمل و تفحص در سایر آیات قرآن باشد. قرآن به عنوان یک مجموعه نور است و کتاب هدایت و مبین و قهار در استناره و تبیین، نیازمند غیر نیست.

سوره یوسف) در شش جلد توسط مرکز تهیه و نشر آثار علامه طباطبایی منتشر شده است. که در آن همراهی و توافق روایات اهل بیت را به خوبی اثبات نمودند.

علاوه بر این، ایشان حدود ۱۰ سال به تدریس احادیث معرفتی بحار مشغول بوده اند و چندین جلد از بحار را از بدو تا ختم و از جمله ابواب توحید و معاد را برای عده ای از فضلا تدریس نموده اند.

گذشته از این امور بحثهای روایی علامه در تفسیر در طول تاریخ شیعه بی نظیر است و المیزان را می توان بهترین تفسیر روایی شیعه نامید زیرا برخلاف اخباریان که در تفسیر روایی به سند روایات عنایتی ندارد و در مقام تفسیر و شرح روایات نیز بر نمی آید. علامه در بحثهای روایی او را به قوت و ضعف سند عنایت دارند و ثانیاً روایات نبوی اهل تسنن را نیز نقل می کنند و ثالثاً به بررسی دلالتی آن می پردازند که تحقیقات ایشان در عرصه تفسیر احادیث تفسیری و بررسی آن در تاریخ شیعه بی نظیر است و رابعاً میزان مطابقت آن با قرآن را می سنجند. مجموعه این امور سبب شده است تفسیر المیزان مشتعل بر بهترین تفسیر روایی قرآن کریم نیز باشد.

علامه طباطبایی با سالها انس با روایات، روش تفسیر قرآن را از اهل بیت (ع) آموخته و ذوق تفسیری را از ایشان کسب کرد و آنگاه بود که دست به قلم گرفت و المیزان را آغاز نمود. بنابراین علامه طباطبایی نه فقط در درایت یگانه عصر خویش بود، بلکه در روایت نیز گوی سبقت را از همگنان روده و کمتر کسی به پایه وی می رسد.

جان کلام علامه طباطبایی در تبیین نظریه تفسیر قرآن به قرآن این است که قرآن آنچه را که می خواسته بگوید کامل و روشن کننده بیان کرده است، یعنی قرآن بیانی رمزگونه ندارد که چیزی در ظاهر بگوید و مراد واقعیش چیز دیگری باشد که باید آن را در روایات جست. البته این مدعا در هر متن دیگری که در دلالت تام بوده و از حکمی توانا بر ابراز ما فی الضمیر خود صادر شده، صادق می باشد. هر نویسنده ای که ادعا کند که کتابی برای هدایت و راهنمایی نوشته ولی مطالبی که از ظاهر لفظ آن فهمیده میشود مراد وی نبوده و موجب هدایت نیست، عقلا وی را از حکمت و درایت خارج می دانند.

علامه طباطبایی می فرماید امکان ندارد قرآن که کتاب هدایت است در ظاهر چیزی بفرماید و روایتی بیاید و ادعا کند که ظاهرش مراد نیست و منظور از آن خلاف ظاهر است. چنین کتابی دیگر کتاب هدایت نیست و کتاب اضلال است.

پس در یک کلمه جایگاه روایت، توضیح و تبیین مطالبی است که در قرآن آمده است نه حمل آن بر مطالب خلاف ظاهر. فقط در صورتی می توان آیه ای را برخلاف ظاهر

موسی نجفی در گفتگو با مهر:

اقتصاد مقاومتی، آغاز عملی عبور از غربزدگی است

همایش «اقتصاد مقاومتی با پیوند سیاست، فرهنگ، اقتصاد» با همکاری مراکز مختلف مانند مرکز پژوهش‌های صدر، دفتر تاریخ و تمدن، خانه مشروطیت و دفتر نشر آثار مقام معظم رهبری (موسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی) در اسفند ماه برگزار می‌شود. این همایش در خرداد ماه امسال اعلام موجودیت نمود و اولین نشست خبری خود را برگزار کرد. علاوه بر وجه علمی و نظری همایش که مبنی بر دریافت مقاله است، هدف اصلی آن تبیین و ترویج موضوع اقتصاد مقاومتی است. برای صحبت در مورد چیستی این همایش و بررسی ابعاد اقتصاد مقاومتی در پیوند با سیاست و فرهنگ و اقتصاد به سراغ موسی نجفی، رئیس همایش رفتیم تا با وی گفتگو کنیم.

متن زیر مشروح گفتگوی مهر با این استاد دانشگاه است:

|| در ابتدا در مورد چیستی همایش «اقتصاد مقاومتی با پیوند سیاست، فرهنگ، اقتصاد» و ضرورت برگزاری آن توضیح دهید.

ما سابقه بحث اقتصاد مقاومتی را در تاریخ و در موضوع تحریم داشته ایم. موضوع اقتصاد مقاومتی یک بعد سلبی و یک بعد ایجابی دارد. ما فکر کردیم این بحث را به عنوان یک منظومه فکری تمام عیار نگاه کنیم. چه در امسال یا سال‌های دیگر قابل اجرا باشد و چه نباشد. وقتی طرح ناقص باشد و ناقص مطرح شود، ناقص هم فهمیده می‌شود.

وقتی کلیت طرح را ولو اینکه همه آن قابل اجرا نباشد نگاه کنیم می‌فهمیم تا کجا رسیده ایم. لذا این طرح باید در قالب طرح‌های کلی دیگر در منظومه فکری رهبری مثل بومی‌سازی و تحول علوم انسانی، جنبش نرم‌افزاری، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت دیده شود. اما اگر به خط استراتژیک و بزرگ که همان تمدن نوین اسلامی است، نگاه کنیم، اقتصاد مقاومتی جایگاهی ویژه و فراتر از اقتصاد پیدا می‌کند. حتماً یک جزء مهم آن اقتصاد است. لذا ما اسم همایش را گذاشتیم «اقتصاد مقاومتی، پیوند سیاست، فرهنگ، اقتصاد» که نشان دهیم یکی از محوره‌های اصلی ما اقتصاد است و آن هم در یک چشم‌انداز هویتی و فکری خیلی وسیع دیده می‌شود.

محورهای دیگری مانند محورهای تمدنی، اجتماعی، سیاسی و... داشتیم. شعار «ما می‌توانیم» اگر بخواهد به حوزه اقتصاد محدود باشد به «ما نمی‌توانیم» تبدیل خواهد شد، چون اگر این شعار در حوزه اقتصادی صد در صد محقق شود ولی در دیگر حوزه‌ها ورود نداشته باشیم، کاری صورت نگرفته است.

شهید مطهری معتقد است اگر ما استقلال را چند جزء کنیم، مهم‌ترین جزء آن استقلال فرهنگی و فکری است و تا استقلال فرهنگی حاصل نشود استقلال سیاسی و اقتصادی حاصل نخواهد شد. لذا اقتصاد مقاومتی دایره‌ای وسیع‌تر از خود را شامل می‌شود که اگر به آن دایره‌ها توجه نکنیم عملاً به جایی نخواهد رسید.

شاید گفته شود بحث اقتصادی به ما مربوط نمی‌شود چون تخصص ما در حوزه‌های علوم سیاسی و تاریخ است اما نگاه ما این است که فقدان نگاه کلی نسبت به اقتصاد مقاومتی آسیب‌زا است و نباید آن را در اقتصاد خلاصه کنیم. وجه اقتصادی بدون دیدن زمینه‌های فکری و فرهنگی و اندیشه‌ای، محدود کردن مفهوم اقتصاد مقاومتی خواهد بود.

اسلامی است. منظور من بیداری اسلامی منطبقه نیست، بلکه آن حرکت عمیقی است که به وسیله مرجعیت شیعه قبل از نهضت تحریم تباکو شروع شده و هنوز هم ادامه دارد و آن سر تکاملی‌اش هم تمدن اسلامی و نهایت آن هم مهدویت است. ما اقتصاد مقاومتی را نه در پس زمینه‌های لیبرالیسم که در پس زمینه‌های بیداری و تمدن اسلامی نگاه می‌کنیم.

وقتی به این مدل کلی و جامع نگاه می‌کنیم عیاری به دست می‌آوریم که در همه زمینه‌ها از جمله اقتصاد، فرهنگ، هویت، استقلال و... کارآیی دارد. لذا کمبودها را نیز می‌توان به صورت کلی و جامع نگاه کنیم و هم به صورت جزئی.

پرسش دیگر این است که رهبری فرمودند اکنون زمان اقدام و عمل است و حرف زدن در این خصوص کافی است. اول اینکه اقدام و عمل ناظر به دولت است و در ثانی مقوله فرهنگ‌سازی هم ذیل اقدام و عمل قرار می‌گیرد و فرهنگ‌سازی و بستر‌سازی و توجه به همه ابعاد هم اقدام و عمل به حساب می‌آید. در چارچوب این همایش تدوین چند کتاب هم در دستور کار قرار گرفته است و سعی شده به دور از جنجال‌ها ابعاد تاریخی قضیه که تقریباً از ۱۲۰ سال پیش شروع شده از طرفی و آن آینده مطلوب که تمدن نوین اسلامی است از طرف دیگر مورد بررسی قرار بگیرد و بدانیم در این وسط کجا قرار گرفته ایم و همه مباحث مانند غربزدگی، تجدد، مدرنیته و مدرنیزاسیون، تهاجم



صادق‌تر از دوستان دولتی با یک نقطه اختلاف بچه‌های مسلمان هایدگری و فردیدی هستند. ما به آنها می‌گوییم که ما با اندیشه‌های شما در نقد غرب قربانت داریم اما یک اختلافی داریم. ما باید در دایره شما قرار بگیریم یا بالعکس؟

اگر آنها در دستگاه‌ها ضامه ما قرار بگیرند و به ما در نقد غرب کمک کنند خوب است. ما می‌بینیم که آنها را تفسیر می‌کنیم و جای آنها را نشان می‌دهیم. اگر قرار باشد ما در دایره آنها قرار بگیریم و آنها ما را هضم کنند اینجا محل اشکال پیدا می‌شود. چون انقلاب اسلامی به ادیان ابراهیمی و نهضت انبیا باز می‌گردد و این کامل‌ترین دستاورد الهی و وحی مقدس است. این نمی‌تواند بیاید و صرفاً در یک اندیشه ضد غربی هضم شود. مائیم که به بقیه باید معنا و مفهوم بدهیم.

لیبرالیسم هم همین‌طور است. اگر کلیت لیبرالیسم در بعد تمدنی نقد نشود، ملاک‌های خود را در همه ابعاد ما تحمیل می‌کند که کرده است. وقتی دولتمردان و مسئولین و حوزه‌های ما دیدگاه تمدنی نداشته باشند، بسته را ندارند. لذا در یک جایی دیدگاه تمدنی غربی ولو اینکه تعلق فرهنگی ما دینی باشد آن تعلق تمدنی کار خود را می‌کند و اقتصاد مقاومتی هم از این مقوله جدا نیست.

ما به بچه مسلمان‌های هایدگری و فردیدی می‌گوییم که ما با اندیشه‌های شما در نقد غرب قربانت داریم اما

فرهنگی، بحران هویت و... در آن قرار دارد و کمتر مسئله‌ای وجود دارد که به بحث اقتصاد مقاومتی مستقیم و غیر مستقیم مرتبط نشود. لذا با این نگاه جامع گفتیم به تبیین مسئله بپردازیم.

|| چه کاستی‌هایی در فضای حاضر و در تحلیل موضوع اقتصاد مقاومتی وجود دارد که شما را به ضرورت برگزاری چنین همایشی رهنمون کرد؟

زمانی آسیب‌شناسی انقلاب این‌طور بود که دشمن مفاهیم انقلاب را در فضای مارکسیستی تفسیر می‌کرد، به عنوان مثال به استکبار، امپریالیسم می‌گفت ولی امام با بحث شیطان بزرگ و استکبار این را به یک ادبیات قرآنی منتقل کردند. مبارزه در فضای مارکسیستی یک معنا می‌دهد و در فضای اسلامی معنای دیگری دارد.

در فضای امروز ما که مارکسیسم دیگر رمقی ندارد پس زمینه‌های خیلی از بحث‌های ما لیبرالیسم شده است، حتی مفاهیم دینی و انقلابی ما با پس‌زمینه‌های لیبرالیسم دارد معنا پیدا می‌کند و دولت هم در این زمینه موید است و در پس زمینه یک نوع تئولیبالیسم، مفاهیم انقلاب را می‌خواهد بسته بندی کند.

نقد ما به دولت بر مبنای نهضت بیداری اسلامی و تمدن نوین اسلامی است. دیدگاه ما یک دیدگاه اعتدال‌گرا در زمینه هویت دینی و اسلامی است که اسم آن بیداری

یک اختلافی داریم، ما باید در دایره شما قرار بگیریم یا بالعکس؟

|| به نظر می رسد ما از مفاهیم غربی به طور کلی عبور نکرده ایم و حتی موضوع اقتصاد مقاومتی توسط لیبرالیسم مصادره می شود؟

من نقدی نسبت به دوستان هایدگری و فردیدی وارد کردم اما هر چند التقاط دارند و باید از یک جایی از آنها جدا شد ولی حضور آنها را مفید می دانم ولی مجموعاً چون جلوی قسمتی از سطحی بودن نسبت به غرب را می گیرند، زحمتی که کشیده اند مثبت بوده است اما از طرفی انقلاب را نباید مصادره بکنند.

به غیر از آن جمله معروف که «صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غرب است»، جمله ای از دکتر فریدید نقل است که می گوید هر چند من به لحاظ نظری از غرب عبور کردم اما همه ما عملاً در غرب گرفتاریم. این حرف خیلی خوبی است. لباس پوشیدن ما و آداب ما تحت تاثیر آن است. اما یک جایی ما باید از عملاً غرب عبور کنیم و اقتصاد مقاومتی از آن مسائلی است که با آن عملاً می توان از غرب عبور کرد.

این عبور عملی از اینجا شروع می شود که شما به صورت مسئله عمیقاً نگاه کنید و به دنبال یک جواب عمیق باشید. اما یک وقت این جواب عملی خیلی سطحی است و یک نوع غرب زدگی مضاعف در خود دارد. من نقطه مشترکی بین این دولت و دولت گذشته می بینم، علیرغم اینکه سلاطین سیاسی آنها متفاوت است و آن اشتراک این است که هر دو دولت پاسخ های

رئیس جمهور آمریکا بخواهد از دوره ابراهام لینکلن شروع کند و همه چیز را زیر سوال ببرد. در مورد کشور ما هم همین طور است که ما عیارها و خط قرمزهای خودمان را داریم. نه یک رئیس جمهور و نه یک وزیر و... قرار نیست هیچکدام تئوریسین باشند ولی قبلاً تئوریسین ها حرف خود را زده اند و آنها باید اجرا کنند.

اتفاقاً اینها می آیند و در مقام نظریه پرداز قرار می گیرند و دوباره برخی از ارزش های انقلاب را بازخوانی و بازسازی می کنند. خیلی از مدیران ما نه تنها اجرایی نیستند بلکه دوباره در مقام نظر با کمک روشنفکران و فضای نئولیبرالیسم که در کشور وجود دارد دوباره این مفاهیم را بازسازی می کنند. آنها بر سر عیارها و خط قرمزها دوباره شبهه می کنند. اینکه ما دوباره در اقتصاد مقاومتی برمی گردیم و بر اساس معیارهای خودمان خود را ارزیابی می کنیم یک سنجنش خودی است در زمانی که سنجنش های ما در حال غیر خودی شدن است.

لذا ما دوباره نیاز داریم به تاریخ رجوع کنیم و به آینده نگاه داشته باشیم البته با یک نگاه جدید و نه شعاری. متاسفانه دانشگاه ها و حوزه های ما الان تولید نمی کنند اما این دلیل نمی شود که ما به نقطه مقابل برویم و در یک حال مرعوبیتی بخواهیم از انقلاب در آن فضای جدیدی که خودمان فکر می کنیم نداره، تفسیرهای نادرستی کنیم.

برخی هر اندیشه ای غیر از اندیشه خود را چماق و طرفداری از رژیم و ارتجاع می دانند و با صد برچسب اجازه نمی دهند کسی حرف بزند. آنها مدام در حال بازتولید کردن هستند.

نظریه فلسفه تاریخی باز می گردد که از فوکویاما است. یعنی در بحث جهانی شدن به طور محتوم اندیشه لیبرال دموکراسی آخرین حلقه تاریخ است. کسانی که این را تکرار می کنند حتی در غریب زدگی هم مضاعف اند. در خود غرب در مقابل نظریه پایان تاریخ نظریه دیگری وجود دارد که جنگ تمدن های هانتینگتون است. البته این هم پیروزی لیبرالیسم را قبول دارد. این نظریه لااقل قائل است که سه تمدن دیگر غیر از تمدن غرب وجود دارد. لذا جایی برای تمدن اسلامی قرار می دهد که در انتها معتقد است جنگی صورت می گیرد.

کسانی که در داخل صحبت از جهانی شدن می کنند حتی این مسئله را هم نمی بینند و فقط لیبرالیسم حداکثری آن هم در فلسفه سیاسی در یک پیوند خیلی نامبارک با یک فلسفه تاریخ افراطی پایان تاریخ فوکویاما را می بینند که در اینجا هیچ حق حیاتی برای ما باقی نمی ماند.

انقلاب اسلامی خود یک پایان بر پایان تاریخ است. هم در فلسفه سیاسی و هم در فلسفه تاریخ. خود طرح نظریه مهدویت، پایان تاریخ را می شکند. تمدن نوین اسلامی به صورت پروسه ای و یک روند طبیعی پایان تاریخ را می شکند. اینها چون به این بسته اعتقادی ندارند ولو اینکه تعلق دینی دارند و خائن هم نیستند و حتی دلسوزند اما چون تعلق تمدنی شان به آن حرف هاست و در لیبرالیسم حداکثری فکری و فلسفی و تاریخی فکر می کنند این تعلقات فرهنگی شان هم جواب نمی دهد.

مجموعه حرف ما این است که بزرگترین چیزی که در شاخص های هویتی این بحث ها وجود دارد «ما می توانیم» است. ابعاد نورانی «ما می توانیم» خیلی زیاد است. ما اگر بخواهیم این بحث ها را به ورزش، اقتصاد، تولید، صنعت، مدارس و... منتقل کنیم تمام کشور را در بر می گیرد. اما به زودی نمی توان این کار را انجام دهیم. ما باید طرح دهیم و نقطه های کوتاه مدت، متوسط و دراز مدت را در هر کدام از این رشته ها پیدا کنیم و در آخر مثلاً ورزشکار خوب ما فکر کند هویت سازی و «ما می توانیم» در ورزش به چه معناست.

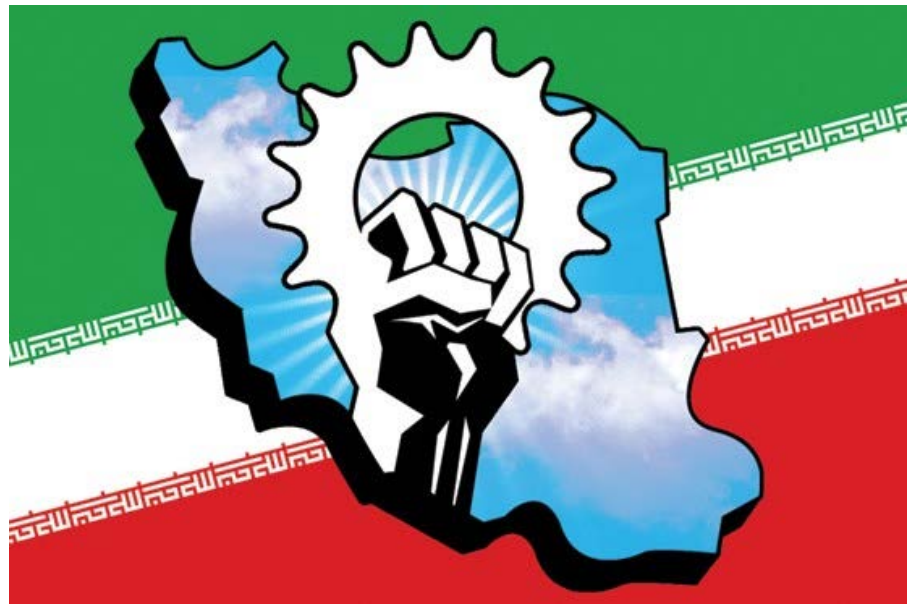
این باید از یک جایی شروع شود. ما در این همایش می خواهیم تلنگری بزینم که زمین لرزه بزرگتری در راه است و همه بخش ها باید به این نقش بزرگ فکر کنند.

|| شما نقش علمای دین را در بعد تاریخی و بستر تاریخی اقتصاد مقاومتی چگونه ارزیابی می کنید؟

در زمانی که نظام سیاسی قاجار و پهلوی بر سر کار است و ما از یک نظام سیاسی نیرومند بی بهره ایم، یک چیزی باید بار هویتی ما را بکشد. آن را در نهضت بیداری اسلامی، علمای ما انجام دادند. بیداری اسلامی قائم مقام و جانشین نظام سیاسی بوده است و این در زمانی بوده که نظام سیاسی قاجار و پهلوی نظام سیاسی صالحی نبوده است.

بیداری اسلامی از مصر با حمله ناپلئون شروع شده است اما عمق یافتن بیداری اسلامی در جهان تشیع و با محوریت اقتصاد مقاومتی در قضیه فتوای تحریم میرزای شیرازی است. یعنی ورود بیداری اسلامی و نقطه ثقل آن که از بعد نظامی به فاز سیاسی و اقتصادی عمق پیدا کرده جریان میرزای شیرازی است. از میرزای شیرازی به بعد این جریان قطع نشده است.

بیداری اسلامی در یک حرکت تکاملی به طرف نظام و هویت حرکت می کند. اینکه حرکت بیداری جهان اسلام به یک عمقی تبدیل شده اتفاقاً با نهضت تحریم شده است. الان هم ایران پرچمدار تمدنی و حداکثری بیداری اسلامی است.



اگر جاهایی بحث های عمیق تری در حوزه های تمدن اسلامی، اسلامی سازی علوم انسانی و اقتصاد مقاومتی می شود تنها به ما شوک وارد می کند. ما مجبوریم این شوک ها را نشان دهیم.

|| یکی از مفاهیمی که که غربی ها خیلی بر آن تاکید دارند موضوع جهانی شدن است. روشنفکران داخلی نیز به این مفهوم دامن می زنند و در حال تئوریزه کردن آن هستند این در حالی است که به نظر می رسد جهانی سازی در مفهوم حقیقی خود به نوعی استعمار نوین است؟

گاهی ما لیبرالیسم را حداقلی، گاهی متوسط و گاهی حداکثری می بینیم. لیبرالیسم در بحث جهانی شدن حداکثری است، چون فلسفه سیاسی لیبرالیسم به یک

عملی و سطحی به مسائل عمیق دارند. یعنی مسائل را از بعد نظری و عمیق فکری خالی می کنند و سعی می کنند با یک جواب عملی بسیار سطحی معضلات بزرگ را حل کنند و وقتی هم که نمی توانند حل کنند فرافکنی می کنند.

به نظر من این یک ضرر برای انقلاب است که به مسئله درست پرداخته نشود و نه ایجاد مسئله مطرح می شود و نه جواب. این خطرناک است. در این قضیه هم بین این دو دولت تفاوتی نیست و هر دو محصول سطحی نگری در دو جناح مختلف است.

در مناظره بین هیلاری و ترامپ علیرغم ابتدالی که در این مناظره بود درسی هم یاد می گیریم که آنها از خط قرمزهای خود یعنی سکولاریسم و آزادی های مدنی که خودشان به آن اعتقاد دارند نمی گذرند. قرار نیست هر

محمدعلی مرادی در گفتگو با مهر:

برای اینکه بتوان استاد باید نوشت / باید به سوی متن محوری حرکت کنیم

رضانساچی



گفتگو با دکتر محمدعلی مرادی درباره نسبت اندیشیدن و نوشتن اختصاص داشت که به رجحان فرم‌های شفاهی و کتبی در تدریس دانشگاهی کشیده شد. بخش دوم و پایانی این گفت‌وگوی مکتوب به مقایسه پیروان دو سنت فلسفه‌ورزی شفاهی و کتبی در فلسفه معاصر ایران و نسبت آن با فلسفه یونان قدیم و فلسفه‌های جدید غربی می‌پردازد. گفت‌وگوی پیشین آغازی بود بر سلسله کارگاه‌های فرم و فن نوشتن دکتر مرادی در دانشکده معماری دانشگاه تهران، و کارگاه در پیش‌روی انجمن جامعه‌شناسی ایران، که علاقه‌مندان می‌توانند تفصیل این دو گفت‌وگو را در آن دنبال کنند. مرادی، دانش‌آموخته فلسفه و علوم اجتماعی از دانشگاه آزاد برلین است و اگرچه در حال حاضر در دانشگاه تدریس رسمی ندارد، اما کارگاه‌های آزاد و مشاوره‌های علمی وی به پایان‌نامه‌های دانشجویی برای دانشجویان علوم انسانی و اجتماعی تأثیر گذار بوده‌اند.

|| در گفت‌وگوی قبل اشاره کردید که گفت‌وگوی مکتوب را ترجیح می‌دهید، به خاطر آنکه سنت غالب ما شفاهی است و می‌بایست به دنبال تغییر اساسی از همین جا باشیم. در میان اهل فکر در تاریخ معاصر ما، چهاره‌ای چون سیداحمد فردید نمونه بارز ناتوانی یا نخواستن در تبدیل کلام به متن است، تا جای که کمتر متن مکتوبی از او به‌جامانده. نظر شما درباره این مسئله چیست؟

درباره آراء آقای فردید باید بگویم که ایشان را آن‌چنان نمی‌شناسم، چون جزو شاگردان ایشان نبودم که از درس گفتارهای شفاهی ایشان استفاده کنم، تنها یک‌بار از نزدیک ایشان را در خیابان انقلاب دیده‌ام، که البته من آن موقع جوان بیست‌ساله‌ای بودم، اما مطالبی که از ایشان به دست آمده یا چاپ شده، بیشتر شبیه سطح است که باید از جنبه اسلوب دانشگاهی روی آن کار کرد و آن‌ها را در دستگاه مفهومی کشاند، که شاید این وظیفه‌ی دوستداران ایشان است.

این را من نه فقط درباره فردید، بلکه راجع به دکتر شریعتی، احسان طبری، مهندس بازرگان، سیدجمال‌الدین اسدآبادی، مطهری و دیگران هم می‌گویم؛ اینان بیشتر چون نگاهی به عمل داشته‌اند نتوانستند متن‌های منسجمی ارائه دهند. آقای فردید هم که حتی به قول شما نتوانسته یا شاید نخواست است متنی بنویسد، اما بار این متن نوشتن را باید نسل بعد از آن‌ها بکشد. این وظیفه را سازمان تولید دانش کشور که همان آکادمی است باید انجام دهد.

به بیان دیگر، ما ناچار هستیم تمامی گذشته را به دستگاه مفهومی بکشانیم تا از طریق این نظام مفهومی آن‌ها را مدیریت کنیم و از تبدیل آن‌ها به ساروجی برای نزاع‌های اجتماعی کاسته شود و از سوی دیگر بتواند به اندوخته‌ی تاریخی‌مان افزوده شود. این امر در نهایت به انباشت فرهنگی ما کمک خواهد کرد. کار علمی و مفهومی بر روی هر چیزی به منزله این نیست که آن‌ها را قبول داریم یا قبول نداریم، این یعنی اینکه با اسلوب کوشش کرده‌ایم تا آن‌ها تبدیل به دانسته‌ی مفهومی کنیم و در ضمن، از اینکه به مدارهای ایدئولوژیک برای ستیز و پیکار اجتماعی و سیاسی تبدیل شود جلوگیری کرده‌ایم، چرا که فرم دانش

آکادمیک با پیکار سیاسی و ستیز اجتماعی متفاوت است. اگر بخواهم در این مورد مثالی بزنم، باید از شریعتی و جلال آل احمد نام ببرم که اکنون با معیارهای ایدئولوژیک امروزی بررسی می‌شوند؛ گویا این‌ها حضور دارند و ما با آن‌ها تسویه حساب می‌کنیم، اما این کار اصحاب ایدئولوژی است که در برخی نشریه‌ها گرد آمده‌اند.

به طور مشخص این اصحاب ایدئولوژی حول محور ایدئولوژی تجدید ایرانی با رنگ و بوی شدید ناسیونالیستی تجمع یافته‌اند که البته این حق دموکراتیک آن‌ها است که به‌مثابه اصحاب ایدئولوژی حول محور مراد و مقتدای خود گرد آیند و به این و آن فحاشی کنند تا پیکار سیاسی خود را جلو ببرند. حال ممکن است در این پیکار سیاسی یک مقدار چاشنی هگل، کانت، هابس و دیگران را هم برای زیور کلام اضافه نمایند، و از این‌رو عکس‌های پسر و پدر ایدئولوژیک را با فرم‌های متفاوت و استیل‌های گوناگون مرتب چاپ کنند اما این‌ها ربطی به کار علمی در برخورد با شریعتی و آل احمد و هر کس دیگر ندارد، اما گویا این مباحث در فضای فرهنگی ما چندان تفکیک نشده است.

|| آیا می‌توان ردپای این مسئله را در متون موجود دیگر چهره‌های نظری و روشنفکری معاصر هم یافت و آن را تعبیر به یک معضل کرد؟

اگر در وضع کنونی دانشگاه و روشنفکری ما دقت کنید، خواهید دید که الان هم بسیاری از آدم‌های مطرح حوزه فکری ما فاقد متن هستند. مثلاً آقای اباضی چند کتاب دارد؟ یا سارا و احسان شریعتی - که البته من نمی‌خواهم بگویم این‌ها آدم‌های کم‌اهمیتی هستند، بلکه از اتفاق روزگار من به سارا و احسان که آدم‌های خیلی با فرهنگی هستند علاقه دارم - اما من دارم یک معضل را در نظام آکادمیک خودمان طرح می‌کنم، چرا استادانی که در هیئت‌های علمی حضور دارند، فاقد متون مکتوب هستند، یا چرا اساساً باید استادی که در دانشگاه تهران هستند از طریق ترجمه و مقاله ارتقا پیدا کنند؟ تازه بسیاری از این کتاب‌هایی را هم که انتشارات دانشگاه تهران به عنوان ناشر مهم‌ترین نهاد دانشگاهی کشور انتشار می‌دهد، از جنبه اسلوب و روش نمی‌توان جزء مکتوبات دانست، بلکه

این‌ها عمدتاً شفاهی هستند.

برای یافتن سنج‌های در این مورد باید بتوانیم بحث تئوریک جدی داشته باشیم، بر سر اینکه اغلب کتب انتشارات دانشگاه تهران تنها جمع‌آوری است، مگر معدود مواردی؛ همچون کتاب خوبی از آقای محبوبی اردکانی از منظر اطلاعات تاریخ مؤسسات تمدنی ایران (تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران) که البته در این کتاب هم هیچ نظریه‌ای دیده نمی‌شود. یا نگاه کنید به نهاد مؤثری که آقای بجنوردی برای آن رنج بسیار برد و باید به ایشان برای این تلاش فرهنگی آفرین گفت؛ اما پرسش این است که چه نظریه‌ای پشتوانه کار دائره‌المعارف اسلامی است؟ آیا می‌شود همین جور از الفبا شروع کرد و پیش رفت یا آنکه سنج آن باید با اتکا به درکی تئوریک روشن شده باشد؟ اما می‌بینیم که هیچ مشخص نیست که دائره‌المعارف اسلامی بر چه اساس سامان یافته و شاخص یا معیار را چگونه پیدا کرده‌اند، همچنان که دیدرو و دالامیر دانشنامه فرانسوی را با طبقه‌بندی خاص - یعنی حافظه (Memorie)، خرد (Raison) و تخیل (Imagination) که منشأ معرفتی داشت - طبقه‌بندی می‌کردند. طبقه‌بندی که بر مبنای قوای ذهنی و معرفتی عبارت بود از:

- قوای ذهنی یا حافظه که علم تاریخ را در برمی‌گیرد و این حافظه به نوبه خود پایه معرفتی علم تاریخ می‌شود. علم تاریخ خود دربرگیرنده تاریخ قدسی، تاریخ کلیسا، تاریخ سیاسی و تاریخ طبیعی است.

- خرد؛ که فلسفه از آن استنتاج می‌شود، و خود شامل علوم انتزاعی چون متافیزیک عمومی، تئولوژی، علوم مربوط به انسان و علوم طبیعی می‌گردد. علوم مربوط به انسان شامل سه شاخه اخلاق، منطق و علم‌النفیس است، که در زیرمجموعه اخلاق، اخلاق عمومی و اخلاق خاص جای دارند. اخلاق خاص شامل علم حقوق، حقوق طبیعی و اقتصاد می‌شود. علوم طبیعی هم شامل سه بخش است؛ متافیزیک بدن، ریاضی و فیزیک خاص. از علم‌النفیس هم هنر درست فکر کردن، هنر بیان و هنر کنترل خود استنتاج می‌شود.

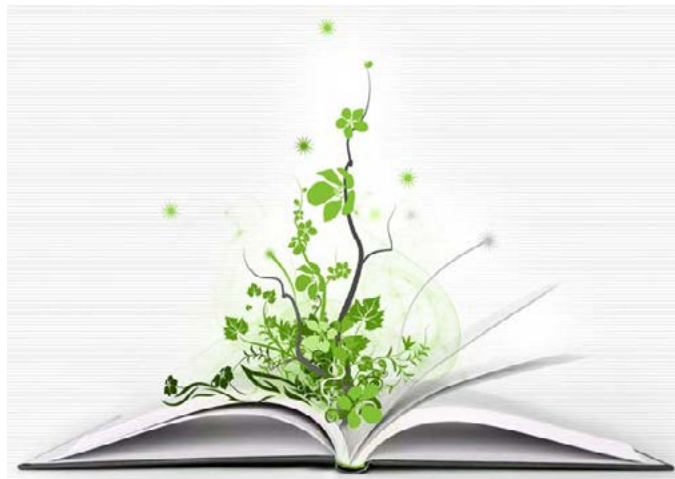
اکنون پرسش این است که دانشنامه ما بر چه اساسی سامان یافته که ما در این مسائل تا این حد تازه‌کار و غیرحرفه‌ای هستیم.

|| برخی مبدأ فیلسوفان شفاهی را سقراط می‌دانند، چرا که از او نیز متن مکتوبی نداریم، مگر آنچه افلاطون به‌عنوان شاگرد وی در قالب محاورات مدون کرده. شیوه شفاهی سقراط با طرح سؤال در پاسخ به سؤال که خود از آن با عنوان مامایی و زایاندن فلسفه یاد کرده، و هنوز هم زنده است، تا جایی که در برنامه فلسفه‌ورزی برای کودک و نوجوان در سنت پراگماتیسم آمریکایی هم بسط یافته. اما پرسش من این است که شما فلسفه یونان را مبتنی بر سنت مکتوب می‌دانید یا شفاهی؟ اساساً محاورات افلاطون بر سنت دیالوگ شفاهی سقراطی استوار است یا سنت نوشتن پس از تأسیس آکادمی؟ و اینکه نقطه قوت تمدن یونان، کدام یک از دسته‌بندی‌های جدل، برهان، خطابه و شعر است؟

در مورد سنت یونانی بحث پیچیده‌تر و فنی‌تر از آن است که بتوان در قالب یک پرسش مصاحبه بدان پاسخ داد. اما می‌توان به بحث متأخر دریدا در مورد معنا-ارجاع داد که از آن دید، صرفاً موضوع فرم نیست که به نسبت‌هایی بپردازد که میان کلمات استقرار یافته باشد و درون کلیتی ساختاری نهادینه شده باشند، بلکه معنا چیزی است که شدن را که امری غیرساختاری است در برمی‌گیرد و همین شدن است که از ساختار می‌گریزد. از این رو معنا که می‌خواهد در نقش ساختار تعیین تأکید کند در همان لحظه که چنین استعاره را ساماندهی می‌کند بر روی شدن پوششی قرار می‌دهد. در مسیر این توجه به معنا است که موضوع استعاره پیش می‌آید. اینکه حالا ما روی «واژه» یا «مفهوم» تمرکز کنیم یا اینکه بر روی «استعاره»، جدالی بود که نیچه آغاز کرد که تنش بین مفهوم و «تصویر» را می‌توان از آن بیرون کشید. دریدا بیان می‌کند که سنت غربی متکی بر نورشید باوری است، چرا که زبانی است مبتنی بر استعاره نور و تاریکی؛ زیرا نور استعاره‌ای است برای حقیقت، و تاریکی استعاره‌ای برای ناقحیقت. حال چگونه این استعاره سرکوب می‌شود تا گفت‌مان فلسفی را ایجاد کند و از زبان روزمره ببرد که فیلسوفان خواستار آن بوده‌اند تا که از زبان روزمره و مملو از استعاره دوری کنند؟ از آنجا متافیزیکی را تصور می‌کند که حقیقت را به‌طور اساسی با حضور گوینده زنده مرتبط می‌داند.

از این رو همواره مفهوم گفتار را در تقابل با مفهوم نوشتار قرار می‌دهد. اما دریدا نوشتار را به عنوان شرط امکان معنا به کار می‌برد. شرط امکان دریدا اگرچه برگرفته از شرایط امکان کانت است، اما با او تفاوت دارد؛ بدین شکل که شرط امکان تفکر مفهومی گونه‌ای فرم‌پذیری است که ریشه در بازی استعاره‌ای دارد که آن جنبه ذاتی در تولید معنا است. او در بررسی متافیزیک غربی به این نظریه می‌رسد که آن را محور می‌داند. در اینجا صدا آن چنان با ذهن عجین می‌شود که تفکر خود را در آنجا صورت طبیعی از طریق گفتار بیان می‌کند. او بیان می‌کند که هرگز به‌طور بسیار صریح بر برتری صوت در فرایند ایدئال‌سازی به نمایش گذاشته است، او این نقد را متوجه هایدگر هم می‌کند تا زمینه برای نوشتار فراهم کند و به این تز برسد که نوشتار را پیش‌فرض اساسی بر گفتار تلقی نماید.

این خلاصه بحث را آوردیم تا نشان دهیم مباحث خیلی فنی‌تر از این است که ما فکر می‌کنیم و نیاز به رفتار و کنشی دیگر دارد. چرا که به عنوان مثال، می‌بینیم که فلان جوان هوادار یکی از چهره‌های مطرح دنیای مطبوعات که بدون آموزش درست فلسفی، چند زبانی را خودآموزی کرده است - هرچند از قضا جوان با استعداد



رسمان بیافیم و کتابش کنیم.

یا در مدهای اخیر که یک ترجمه یک مادر مدهای را بگیریم که ریشه لاتین آن این است، بعد آمده به انگلیسی این شده و بعد در فرانسه آن شده و حالا ببینیم در پهلوی چه بوده است. این شیوه بحث فلسفی نیست. این‌ها سنتی است که فرید به جا گذاشت و در واقع گرت‌برداری از هایدگر کرد. می‌گویم گرت‌برداری، چرا که در تمامی متن «بون و زمان» هایدگر او با چند مفهوم خاص این کار را می‌کرده است. اما این سنت فریددی حالا مد روز متفکران قوم شده است. این لغت‌بازی سنتی بود که فرید به جا گذاشت، که البته اگر یک سنت فلسفی جدی بود می‌توانست در جای خود ارزشمند باشد. مثلاً اگر به سنت فلسفی آلمان نگاه کنید، گاه تنها درباره یک مفهوم یک کتاب نوشته شده است.

به‌طور مثال در زبان آلمانی سه واژه نزدیک به هم *Erlebens* و *Empirsch.Erfahrung* درباره تجربه داریم که اولی را آقای ادیب سلطانی «آروینی» و دومی را «تجربه» ترجمه کرده‌اند و سومی را کسانی دیگر «تجربه زیسته» معنی کرده‌اند و آقای نقیب‌زاده اولی را «تجربه» و دومی را «آزمون». حال با روجه فریددی که از قضا دارد مد روز می‌شود، ممکن است دوستان مجهز به ویکی‌پدیا شروع کنند که آقا آروینی یعنی چه و یا آزمون چیست؟ مثلاً چون آقای نقیب‌زاده هیئت‌علمی دانشگاه بوده و من احساسات جریحه‌دار شده‌ام را بروز دهم که چرا او در هیئت‌علمی است و من نیستم، و لذا انتقام بگیرم! این‌ها را می‌شود جای دیگری تسویه حساب کرد، اما آنچه لازم می‌نماید این است که جدا از این رفتارهای عصبی خارج از محیط علمی، برای دانشجویان و محققان جوان ساعات وقت بگذاریم تا نه درباره فرم واژه، بلکه در مضمون آن، تشریح کنیم که این سه مفهوم که ما «تجربه» ترجمه می‌کنیم، چه تفاوت‌هایی دارند.

اگر حقی از من تحصیل کرده برای حضور در جایگاه علمی دانشگاه ضایع شده است، باید سراغ آن‌ها که مسئولیت دارند و داشتند برویم، نه اینکه زبان دانش را ایزاری برای این کارها ضعیف کنیم و بیاییم در این کلپ‌های روشنفکری که صد نفر می‌آیند تا احساسات بدوی ناسیونالیستی‌شان را تخلیه کنند، شلغوی راه بیندازیم. این مسائل عمیق را نمی‌توان در این فضای سیاست‌زده و عصبی در بین یک مشت فعال سیاسی و ژورنالیست که حالا چهره علمی به خود گرفته‌اند تشریح کرد. برای این چیزها که نمی‌شود دعوی حیدری-نعمتی راه انداخت! این سنتی بود که فرید ایجاد کرد و حالا این رفتار و منش در بین شاگردان مستقیم و پیروان غیرمستقیم ایشان به‌گونه‌ای نهادینه شده و جدال لغوی بالا گرفته است. اما به جای دعوا بر سر معنای لغت، باید مدل استدلال متفکران را برای دانشجو و علاقه‌مند توضیح داد.

|| برخی مسئله مرحوم فرید را نه یک ضعف، بلکه یک رویکرد بهنجار در فرایند اندیشه می‌دانند، و تعبیر به «فلسف شفاهی» می‌کنند. مثال برجسته دیگر فیلسوفان در علوم اجتماعی، جرج هربرت مید در سنت فلسفه پراگماتیسم آمریکایی است که اگرچه جز لیسانس فلسفه تحصیلات دیگری نداشت، اما به نوعی مبدع نظریه «کنش متقابل نمادین» در علوم اجتماعی محسوب می‌شود. مید سخنران برجسته‌ای در کلاس درس بود، اما از وی کمتر اثر مکتوبی در دست است. مهم‌ترین اثر

وی با عنوان «ذهن، خود، جامعه» هم پس از مرگش توسط دانشجویان وی بر اساس دست‌نوشته‌های تهیه شده در کلاس تدوین شد. لیونیس کوزر هم درباره وی نوشته که «برای به تحریر درآوردن افکار و نظریاتش غیر از مسئله دوری از شهرت، با مشکل مواجه بود، گاه ساعات‌ها پشت میز نشیمن و بالأخره با زحمت و حتی اشک فراوان، ورقی به تحریر درمی‌آورد!» آیا شما این جریان را به‌عنوان یک سنت در متن فلسفه و علوم اجتماعی می‌پذیرید؟

در بحث پیشین راجع به فوکو گفتیم که ما باید در موقعیت خودمان حرف بزنیم. این را درباره مایکل براوی و جامعه‌شناسی مردم‌دار هم بیان کردم که ما بیش از اندازه سخنران و خطیب داریم و بنابراین برای اینکه تعادل به دست آید باید کاری دیگر کرد. اینجا همه در حال سخنرانی روی منبر هستند؛ در مسجد، دانشگاه، و حتی در موسسه‌های آموزشی آزاد مثال پرسش، بهاران، و رخداد. مثال شما از مید هم در این چارچوب قابل بررسی است. مید در موقعیت دیگری در فلسفه و جامعه‌شناسی آمریکایی بود، و ما باید در موقعیت دیگری در ابتدای راه فلسفه و جامعه‌شناسی مان. لذا می‌بایست خودمان تأمل کنیم؛ و از جمله به اینکه یکی از مهم‌ترین مسائل ما این است که من ایرانی که می‌خواهد در این جهان پراشوب بایستد، چگونه و کجا بایستد. به قول خسرو گل‌سرخی؛ نقل زمین کجاست، من در کجای جهان ایستادم.

برای اینکه بتوان ایستاد، باید نوشت. نوشتن در تنهایی صورت می‌گیرد، نوشتن فردیت را تجلی می‌دهد، و حقیقت در آغاز در تنهایی است که شکل می‌گیرد، و از آنجا است که در جمع وارد می‌شود. نمی‌خواهم بگویم که در خطابه و خطبه دروغ شکل می‌گیرد، اما حقیقت آن قابل اتکا نیست. مثلاً درباره کلاس آقای فرید چنین روایت می‌شود که از سطح خطابه عبور کرده و به جدل پلمیک و گاه فحاشی رسیده بود. اما من نمی‌گویم بی‌ارزش است، بلکه بخشی از تاریخ علوم انسانی ماست. اما موضوع بر سر نسبت و تناسب هر چیزی است، که بالأخره ما می‌خواهیم در کلاس‌های فلسفه اجتماعی مان متن محور شویم یا نه؟ من فکر می‌کنم در شرایط فرهنگی ما با توجه به تحلیلی که من از شرایط فرهنگی خودمان دارم باید به سوی متن محوری حرکت کنیم. از طریق متن محوری است که ما می‌توانیم متن‌های قابل فهم و قابل ماندگار شدن بنویسیم، نه اینکه کتاب‌سازی کنیم، یا چند سخنرانی داشته باشیم و بعد آن‌ها را مکتوب کنیم و اسم آن را کتاب بگذاریم. یا یک عنوان دکتری روی خودمان بگذاریم و بعد دیگر آشفته درس بدهیم و در سر کلاس آسمان را به



و نسبتاً دقیقی است که اگر دست از این هواداری بردارد و فرصت و توان خود را صرف تحصیل منسجم به جای مدرک و مدعا کند، می‌تواند آینده‌ای برای فلسفه این کشور شود - در تفسیری بر متن از دور خارج شده‌ی الکساندر کوژو - که دیگر از جنبه فلسفی ارزشی ندارد بلکه تنها از جنبه تاریخی می‌تواند مورد توجه باشد - به شیوه سیاسی نویسان خواسته در پاسخ به دریدا برآید. حال آنکه مسائل به این سادگی که ما فکر می‌کنیم نیست؛ بلکه نیاز به منش و رفتار و انسانی دیگر داریم.

از این رو سؤال شما را هم به این سهل و آسانی نمی‌توانم جواب دهم، چرا که یونان، بزرگ‌ترین ذخیره معنوی بشریت است که بشر تا بشر است می‌تواند ظرفیت‌هایی در آن ببیند و این ظرفیت‌ها را بارور و بارورتر کند. از سوی دیگر، من ایرانی من نمی‌توانم بیان کنم نقطه قوت یونان کدام است، بلکه به عنوان یک ایرانی که از خاک این کشور برآمده‌ام، در انقلاب بوده‌ام و بعدها شبانه‌روز درس خوانده‌ام - البته نه برای طی مدارج و گرفتن مدارک - تحت پرسش‌های خودم و نسبت به مسائل و معضلاتی که درباره این کشور فکر می‌کنم که تا اندازه بتواند راه‌گشا باشد، می‌توانم نسبتی با یونان و هر متن کلاسیکی برقرار کنم، چرا که نخست باید پرسش داشته باشی تا متن به تو چیزی بگوید. با ذهن خالی و با پرسش فلان متفکر اروپایی - هر چند بزرگ - که نمی‌توانی زندگی‌ات را سامان دهی و به کشورت و سرزمینت اندیشه کنی. من تحت یک پرسش اساسی که همانا شرایط حصول علم در ایران است، وجهی از تمدن یونان را عمده می‌کنم که آن نوشتاری است.

|| از یونان که بگذریم، می‌شود این پرسش را از باب مقایسه تطبیقی فلسفه اسکولاستیک در شرق و غرب مطرح کرد که شیوه نوشتن در نسبت با اندیشه‌های پسایونانی و پسامدرسی چگونه بوده؟ آیا می‌توان یک شیوه متمایز در نسبت با شیوه متفاوت نگرش فلسفی را از دکارت به بعد یافت؟

درباره نوشتن در سنت پسایونانی، اگر بخواهیم در فضای مسیحی و یهودی بمانیم، نوشته‌های تئولوژیک است. حال باید دید چگونه مسیحیت در یک روند تاریخی متن‌هایی را در هم تنید تا که پایه‌های ذهنیت برای این تمدن فراهم کند. این سنت عجیب و در هم تنیده، آن چنان که در تاریخ تاکنون به‌دست آمده، از این حکایت می‌کند که برخی متن‌های دنیای یونان به‌طور مثال منطق ارسطو در این سنت تحت آبیای کلیسا دسترس دور ماندند، یا در همان سنت آبیای کلیسا دو متن مهم ارسطو یعنی ریتوریکا و بوتیقا - که ما آن را فن خطابه (ریطوریکا) و فن شعر (بوتیقا) ترجمه کرده‌ایم که چندان مفهوم و گستره آن را نمی‌رساند - باعث شد که در دوران رنسانس آغازین بیش از هر چیز به کتاب سیسرون که از مهم‌ترین چهره‌های رم است رجوع شود، چرا که سیسرون بر روی ریتوریکا خیلی تأکید داشته است.

اگر متن شهر خدا را هم کسی توفیقی بزند در خواهد یافت که آگوستین چه جهه‌ای علیه هنر و اسطوره باز می‌کند. در دوران رنسانس بود که اروپاییان با رجوع به کتاب‌های مسلمانان دریافتند که ارسطو دو کتاب دیگر که همان ریتوریکا و بوتیقا هستند، داشته است. این را امبرتو آکو نیز در رمان «نام گل سرخ» موضوع کرده است که فیلم آن هم با بازی شون کانری ساخته شده است.

اما آنچه دکارت انجام می‌دهد، از جنبه نوشتن این است که در «تأملات فلسفه اولی» او شش تأمل می‌نویسد، چرا که در سنت مسیحی خدا جهان را شش روز می‌آفریند و یک روز استراحت می‌کند و این همان روزی است که

مسیحیان و یهودی‌ها روز تعطیل قرار داده‌اند. اما دکارت در واقع با تأملات خود می‌خواهد کاری خدایی کند و جهان را خود در نوشتن خلق کند. اینجا است که گرانیگاه از خدا به من نویسنده منتقل می‌شود.

این را از قضا هوشنگ گلشیری در رمان «جن نامه» موضوع کرده است بدین شکل که در رمان موضوع نوشتن حالت مرکزی به خود می‌گیرد که چگونه من در دو پارگی‌اش از طریق نوشتن دوباره جهان را خلق و کاری خدایی می‌کند. اگر به رمان گلشیری توجه کرده باشید پنج مجلس و دو تکمله دارد که یکی از این تکمه‌ها چند صفحه سفید است که یک جمله بالای نوشته «تو بنویس».

در اینجا گلشیری با قرآن دیالوگ کرده است، چرا که قرآن خطاب به پیامبر بیان می‌کند بخوان، حال بین «تو بنویس» و «تو بخوان» می‌تواند بحث نظری جالبی درگیر - همچنان که گلشیری این اواخر توجهش به قرآن جلب شده بود و می‌کوشید درباره فرم روایی قرآن تأمل کند - و علائق تئوریک خاصی را تحریک کند تا بتوانیم آن مسیری را که او تا لحظه مرگش آمده بود ادامه دهیم و به انباشت فرهنگی خودمان در سنت ایران و ایران دوره اسلامی یاری رسانیم.

|| نقطه قوت تمدن ما کدام‌یک از این‌ها است؟ به کدام باید بیشتر پردازیم؟ این را با توجه به این می‌پرسم که در یادداشت دیگری با عنوان یادداشتی بر کتاب «تاروپود و هنر... سرگذشت من و معماری ما» در نقد کتاب خاطرات دکتر صارمی، خواننده‌ام که نوشته‌اید: «یکی و شاید مهم‌ترین فرم‌های ثبت زیست‌جهان و تجربه زیسته، نوشتن اتوبیوگرافی است. از این رو طی چند دهه اخیر یک گرایش گسترده در بین ایرانیان پدید آمده است که اصرار در ثبت تجربه زیسته خود دارد. شاید فرهنگ ما نیمه گفتاری یا نیمه نوشتاری بوده است و فریختگان ما کمتر سواد نوشتن دارند و همین، شاید دلیل عدم شکل‌گیری سوژه ایرانی است. چرا که نوشتن از مهم‌ترین کنش‌های بشری است که یونانیان آن را به بهترین شکل تحقیق دادند و همین حرکت از گفتار به نوشتار بود که فرمی از خرد را شکل داد و بشر توانست در یک روند تاریخی، «من» خود را حفظ کند و بر بنیان‌های آن زندگی را سامان دهد، چرا که برای نوشتن، یک من متمرکز می‌طلبند و این من متمرکز

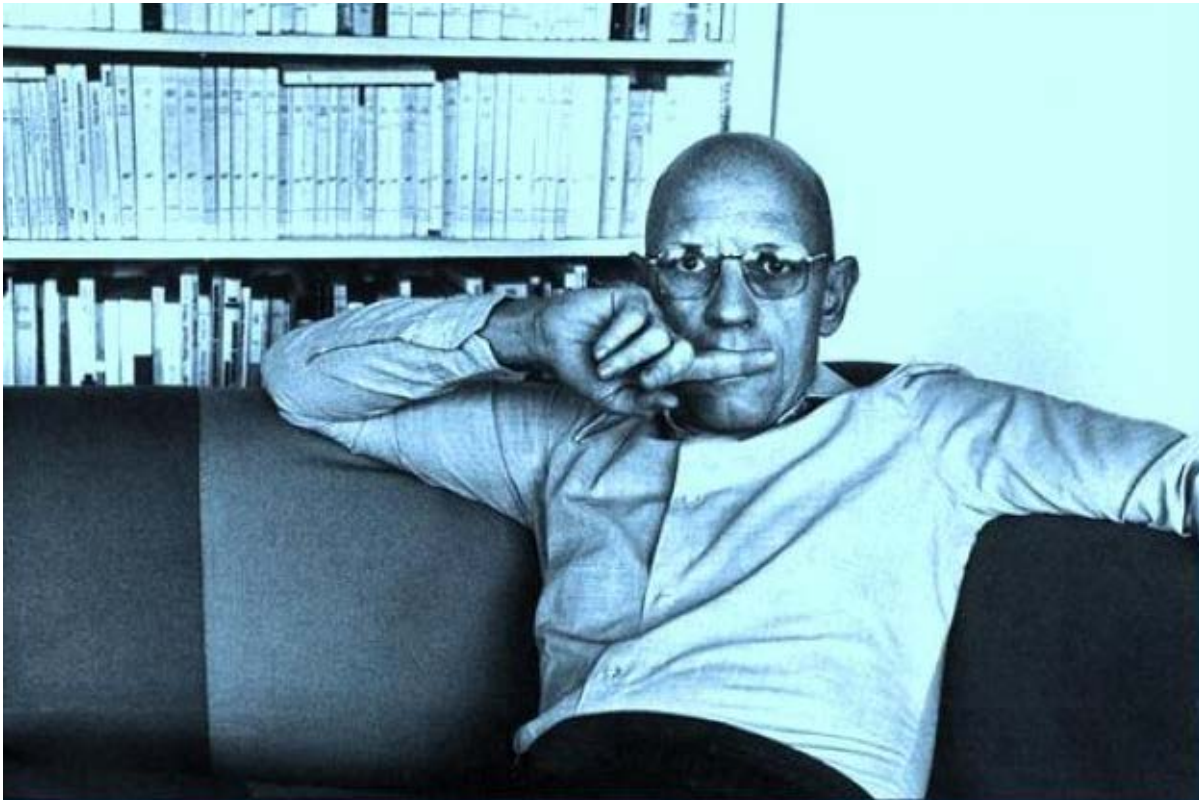
است که شرایط امکان تشخیص و فردیت را فراهم می‌آورد. این من متمرکز از شرایط ضروری است تا جامعه انسانی قوام یابد.» من جان کلام نظریه‌ام را که اخیراً تحت درس‌گفتاری در دوازده جلسه در دانشگاه تهران در باب شرایط حصول علم در ایران بیان کرده‌ام که به صورت مکتوب ارائه شد، اما باید ارجاعات آن را هم بیفزایم که نیاز دارد یک فرصت مطالعاتی چند ماهه به آلمان بروم برای استفاده از کتابخانه دانشگاه برلین که در حدود بیست سال خانه اصلی من بوده. در آنجا می‌توانم کتاب‌هایی را که برای این پروژه می‌خوانم پیدا و ارجاعات علمی را اعمال کنم. فکر می‌کنم اگر فرصتی برای ادامه حیات یافتیم، دو یا سه سال دیگر این نظریه را به طور کامل ارائه دهم.

در این متن هم که شما به آن ارجاع دادید، همان مطلب را به طور مختصر گفته‌ام؛ سوژه ایرانی چگونه متولد می‌شود و تبدیل به دانسته مفهومی می‌شود تا بر پایه آن شرایط حصول علم تحقق یابد که از منظر اینجا به دنیا نگاه کند و بیان کند که ما نیز مردمی هستیم که در این پهنه جغرافیایی زندگی می‌کنیم و می‌خواهیم فرم و سبک زندگی خودمان داشته باشیم و ساختارهای خود ویژه خود را داشته باشیم تا بفهمیم کجا ایران و کجا غیر ایران است و نسبت آن‌ها کدام است، تا که نه در دشمنی با دنیا و نه در انحلال در آن، بتوانیم زندگی کنیم. کاری که ما همراه در یک دوگانه دشمنی و عشق با دیگری داشته‌ایم، یعنی بتوانیم فاصله بگیریم و خود را طرح کنیم.

این درس‌گفتار قرار است به زودی به شکلی کامل‌تر ارائه شود، که سرفصل‌های جلسات آن بدین شرح است؛ جلسه نخست وضعیت علوم در ایران امروز، جلسه دوم وضعیت علوم در گذشته ایران از فارابی تا میرفندرسکی، جلسه سوم بر پایه سوژه، جلسه چهارم تاریخ سوژه و سنجش آن و ظهور جاهستی یا Dasein، جلسه پنجم بررسی وضعیت سوژه در ایران، جلسه ششم منطق و اسلوب و تحولات آن در غرب، جلسه هفتم منطق و اسلوب در ایران، جلسه هشتم شکل‌گیری زبان فارسی جدید و چالش و ضرورت ترجمه، جلسه نهم مسئله فرم در نوشتن، جلسه دهم امر فرارونده‌گی از امر واقع پیش روی سه گروه مدعی علم در ایران، یعنی روحانیون، دانشگاهیان و روشنفکران، جلسه یازدهم پرسش از شرایط امکان یا امتناع علم در ایران، به معنای آنکه پرسش از شرایط شکل‌گیری فلسفه در ایران است که فلسفه چگونه در ایران احیا و بازسازی می‌شود، و در جلسه آخر هم جمع‌بندی.

نویسنده «زایش جنون در اندیشه فوکو»:

فوکو فیلسوف جامعه است نه جامعه شناس / جنون در ادوار تاریخ



شناسی فلسفی میشل فوکو در آثار هنری نویسندگان و نقاشانی چون سروانتس، شکسپیر و ونگوگ و دیگر هنرمندان ازین دست پرداختم. کتاب «زایش جنون در اندیشه فوکو» در ۱۶۰ صفحه با قیمت ۱۴۵۰۰ تومن توسط نشر علم منتشر و روانه بازار نشر شده است.

معمدی در ادامه با اشاره به مشخصات کتاب گفت: «زایش جنون در اندیشه فوکو» ۱۶۰ صفحه و در چهار فصل است: عنوان فصل اول «جایگاه عقلانیت در فلسفه» است. در این فصل تلاش کردم درباره جایگاه عقلانیت در تاریخ فلسفه از سقراط و افلاطون تا امروز سخنی به اجمال و اختصار بیان گردد. عنوان فصل دوم «جنون

کتاب «زایش جنون در اندیشه فوکو» نوشته محمد صادق معمدی، توسط نشر علم منتشر و روانه بازار شده است. معمدی در خصوص این کتاب گفت: کتاب «زایش جنون در اندیشه فوکو» بخشی از پایان نامه دوره کارشناسی ارشد بنده است که به دلیل استقبال اساتیدم تشویق شدم تا آن را با یکسری حذف و اضافات به صورت کتاب منتشر کنم.

وی ضمن انتقاد از بازار آشفته نشر کتاب اذعان داشت: متأسفانه امروزه بازار کتاب انباشته شده از ترجمه است و تعداد کتب تالیفی در حوزه فلسفه بسیار ناچیز است؛ در حالی که یک کشور اگر بخواهد به توسعه یافتگی دست یابد، باید به سمت زایش علمی برود.

وی افزود: در آثار فوکو دیوانگی دارای بیشترین ظرفیت برای به چالش کشیدن عقلانیت مدرن و تمدن غربی است. نکته مهم درباره فوکو این است که برخی از روی کم اطلاعی فوکو را جامعه شناس می دانند در حالی که وی را اساساً باید فیلسوف جامعه دانست و نه جامعه شناس. منظورم از فیلسوف جامعه فردی است که از ابتدا تا انتهای تحقیقش با ابزار فلسفی به مطالعه جامعه می پردازد و ساختارها و سازه های جامعه شناسی را قبول ندارد.

نویسنده «زایش جنون در اندیشه فوکو» براین باور است که میشل فوکو فیلسوفی در قد و قواره ویتگنشتاین و هایدگر است؛ با این حال عمق فلسفی اش چندان کاویده نشده است.

این پژوهشگر حوزه فلسفه اضافه کرد: فوکو «جنون» را حاوی یک نوع بی خردی خردمندانه در مقابل خردگرایی بی خرد می داند. منظور از خردگرایی بی خرد یا عقل نامعقول، اصول و عقاید زندگی روزمره است که همواره با مصلحت اندیشی و منفعت طلبی گره خورده است.

زایش جنون در اندیشه فوکو

محمد صادق معمدی



در ادوار تاریخ به روایت فوکو» است. در این فصل، با تاکید بر کتاب «تاریخ جنون» فوکو به نقد و تحلیل افکار و آرای دیگر فیلسوفانی چون دکارت، پاسکال، نیچه و برخی متفکرین معاصر درباره جنون پرداخته شده است.

وی افزود: فصل سوم کتاب «دانش، نظام و نهادهای اجتماعی» (مظاهر تمدن جدید) نام دارد. در این فصل تشریح شده که از نظر فوکو دانش ها، معارف و نهادهای اجتماعی دوران جدید همگی برگرفته از نوع نگاه قدرت، در گرو پروژه کنترل، نظارت و مراقبت فردی پی ریزی شده است. «نسبت میان عقلانیت و جنون نزد فوکو» عنوان آخرین فصل کتاب است. دربخشی از این فصل به این سوال فوکو پرداختم که چرا دکارت در پروژه شکاکیت خود هیچ گاه به سلامت عقل خودش شک نکرد و چنانچه این اتفاق حادث می شد عاقبت فلسفه وی به کجا می انجامید؟

این پژوهشگر حوزه فلسفه در پایان تصریح کرد: فصل چهارم، مهم ترین فصل کتاب و جمع بندی و نتیجه گیری مباحث است. در فصل چهارم آرای فیلسوفانی چون نیچه و هایدگر که در اندیشه فوکو تاثیر گذار بوده اند آمده است. همچنین به بسط نگاه جنون

حسین کچویان در گفتگو با مهر:

ایستادن کنار سوریه دقیقاً دفاع از اسلام است / تغییر معادلات جهان اسلام

حامد رضایی



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Mohammad Moheimmeh

انقلاب اسلامی که به حق افتتاحی در تاریخ ظلمت غرب ایجاد کرد و راه را برای بازگشت تعبد خداوند به تاریخ باز کرد، به طور طبیعی در سیر پروژه تمدنی اش به تقویت جریانات اسلامگرا در جهان اسلام پرداخت. ولی سیر حوادث منطقه بعد از بیداری اسلامی و خصوصاً شکل گیری بحران سوریه به سمتی رفته است که به نظر می رسد ما روز به روز از جریانات اسلامگرا دور می شویم. از سویی مشاهده شرایط عینی جهان اسلام، ایجاب می کند واقعیت هایی را در نظر بگیریم اما این سوال به جای خود باقی است که پروژه اسلام گرایی چگونه باید طی شود؟ برای بررسی این موضوع به سراغ دکتر حسین کچویان، عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی و استاد جامعه شناسی دانشگاه تهران رفته ایم. کچویان با کتاب «انقلاب اسلامی ایران و افتتاح تاریخ» به نظریه پرداز ذی درباره بیداری اسلامی پرداخته است.

متن پیش رو مشروح گفتگوی مهر با این اندیشمند درباره بیداری اسلامی، وضعیت ما در جهان اسلام و مواجهه با جریانات اسلام گراست؛

|| انقلاب اسلامی بنا بر رسالت تمدنی اش از ابتدای انقلاب از اسلام گرایان منطقه حمایت کرده و آنان را تقویت کرد. ولی در چند سال اخیر و خصوصاً بعد از قضیه سوریه ما و اسلام گرایان رودرروی هم قرار گرفته ایم و روز به روز از هم دور تر شدیم و به جریانات سکولار نزدیک شدیم. به نظر شما چرا چنین اتفاقی افتاده است و ما چگونه باید بر این بحران فائق آییم؟

مفروضات سوال شما ظاهر درستی دارد ولی باطن غلطی دارد. البته اگر نبود سیر تحولات و آنچه که اکنون با آن مواجه ایم و بعدها با آن مواجه خواهیم شد و همه چیز را در سالهای ابتدایی بیداری اسلامی و بهار عربی نگه می داشتیم، این مفروضات شما درست بود. ولی مفروضات شما الان غلط است، البته نه تنها از جهت سیر تحولات، بلکه از جهاتی دیگر هم که به آنها اشاره خواهم کرد.

بله این درست است که ما تا قبل از بیداری اسلامی... یا بهار عربی... تکلیف مان در برابر جریانات مختلف جهان اسلام روشن بود. به لحاظ کلی و در چارچوب ها و اصول در کنار جریانات اسلامی بودیم، هرچند که به لحاظ عملی در مواردی این طور نبود. مثلاً در قضایای فلسطین ما با جریانات مختلفی کار می کردیم. درست است که ترجیح مان با مسلمانان ها بود ولی با احمد جبرئیل هم کار می کردیم.

در جاهای مختلف به اقتضا، متفاوت عمل می کردیم. مثلاً در سوئدان با اینکه جریان اخوانی اسلامی، جریان حسن الترابی و عمرالبشیر بود، با صادق المهدی هم کار می کردیم. هرچند حرکت او هم جنبه اسلامی داشت ولی مثل جریان بازگان بود. در مورد الجزایر، مغرب و... هم به همین شکل بود. یعنی به اقتضا عمل می کردیم.

در بعضی موارد حتی تضاد هم داشتیم؛ مثلاً در منازعات آذربایجان و ارمنستان به یک معنا طرف ارمنی ها را گرفتیم. البته من نسبت به آن مسئله داشتم. این در حالی بود که به اقتضات چارچوب های سیاست اسلامی، ما می بایست در کنار آذربایجان می ایستادیم.

در قضیه تاجیکستان هم به همین شکل بود، اما در کل، اصول کار ما مبتنی بر حمایت از جریانات اسلامی بوده

است ولی به اقتضای شرایط و نیازها مجبور بودیم که بعضی کارها را انجام دهیم.

مطلب دیگری هم وجود داشت که این قاعده را در مواردی به هم می زد و آن پیچیدگی جریانات اسلامی است. اینطور نبود که جریانات اسلامی یکدست بوده باشند. مثلاً تعارض الازهر با جریانات اسلامی را چه کار باید کرد؟ الازهر هم جریانی اسلامی است و شاید از منظری، اصل است. ولی الازهر همیشه ننگ زده و بیشتر در کنار حکومت ها بوده است.

یا مثلاً در افغانستان، در مقاطعی با حکمتیار کار کردیم، ولی بیشتر با فرمانده احمد مسعود بودیم که الزاماً گرایشات خلص دینی نداشت، بیشتر یک رهبر ملی شبیه هوشی مینه یا مصدق بود و نسبت او با اسلام به واسطه فرهنگ دینی بود نه به اعتبار چارچوب های عقیدتی و مکتبی. با دیگران هم همین طور بوده ایم؛ مثلاً بسیاری از جریان های غیراسلامی بودند که گرایش های تند داشتند، اما ما با آنها کار می کردیم.

این پیچیدگی ها همیشه وجود داشته است؛ یعنی یک چارچوب و قالب اصلی وجود داشت و یک شرایط عملی و نیز پیچیدگی این جریانات که ما را مجبور می کرد متفاوت عمل کنیم. مثلاً آن طور که قبل از شکست شوروی و بعد از شکست او در افغانستان عمل کردیم خیلی فرق داشت. حتی الان هم که طالبان در آنجا حضور دارد، عملکرد ما متفاوت است.

نقطه نظر شما این پیچیدگی ها و اقتضات عملی را در نظر نمی گیرد. اما اینطور در ذهن همه شکل گرفته که بله ما الان کنار بشار اسد سکولار هستیم؛ یا مثلاً در کل جهان اسلام داریم شبیه این می شویم.

بعد از بهار عربی یا بیداری اسلامی، بر آن جهاتی که گفتیم، جهتی دیگر اضافه شد که شرایط متفاوتی را ایجاد کرد. البته این به مفهوم این نیست که ما در مسیرها کردن جریانات اسلامی هستیم. بعد از اتفاقاتی که در مصر و لیبی و عراق و... افتاد، اصلاً منطق تعاملات ما عوض شد؛ چون معادلات جهان اسلام عوض شد.

ما نبودیم که اخوانی ها را به سوی مقابل فرستادیم، بلکه مرسی بود که با عدم لحاظ چارچوب ها، ما را از خود دور

کرد. اگر بخواهیم یک برآیند کلی داشته باشیم از وضعیتی که در نهایت ما در کنار اسد قرار گرفتیم، این است که اصلاً وضع جریان های اسلامی بعد از بیداری اسلامی کاملاً عوض شد و نیروها و معادلات آن همگی تغییر کرد.

برای مثال ما یک جریان اخوانی داشتیم که قبل از این فکر می کردیم تکلیفش با ما روشن است، ولی آنها دچار خطا شدند. مرسی در مصر خطا کرد، بخشی از حماس _ خالد مشعل _ در فلسطین دچار خطا شد. در واقع آنها بودند که خطا کردند نه ما! اگر موفق می شدند جریانات اسلامی را به سمت درست هدایت کنند و کشورهای خود را آزاد می کردند، به گونه ای که آن کشورها اسلامی می شدند، می گفتیم ما خطا کردیم، ولی در عمل اینطور نبود و نشد.

بعد از ظهور بیداری اسلامی و رخدادها و تحولاتی که پس از آن اتفاق افتاد فضا به گونه دیگری شد. در این فضا، نمی توان مفروضاتی را به کار گیریم که از آنها این گونه نتیجه شود که ما کنار سکولارها ایستاده ایم. اولاً اخوانی ها عوض شدند. به چه معنا؟ به یک معنا که به جریانات سلفی نزدیک شدند و به معنای دیگر اینکه به حکومت هایی که هیچ نسبتی با دینت نداشتند نزدیک شدند.

مرسی می خواست با برگ عربستان بازی کند. او به جای اینکه طبق موازین اسلامگرایی پیش ما بیاید، در اولین سفرش، به عربستان رفت. این در حالی است که اگر قرار است ما نسبت به آنها تعهداتی داشته باشیم طرف مقابل هم باید تعهداتی نسبت به ما داشته باشند و زمانی که طرف مقابل آن تعهدات را رعایت نمی کند مفهومش این است که دیگر در قالب اسلامی نیست و در یک قالب دیگر بازی می کند. در واقع اخوانی ها منطق قبلی را به هم زدند.

وقتی مشعل با قطر می نشیند و مجموعه اینها به این تصمیم می رسند که جدا شوند و به قطر بروند، به مفهوم این است که از چارچوب اسلامی جدا شده اند. اگر از سوریه جدا می شدند و به جریان اسلامی تری می پیوستند، می گفتیم ما اشتباه کردیم که از آنها دور شده ایم، اما اولاً ما از آنها دور نشدیم، ثانیاً آنها از ما دور شدند آن هم در مسیر غلط.

ماند. چه اینها که این جنایات را انجام دادند و چه آنهایی که در برابر این جنایات ساکت ماندند، مبنایی برای دینداری نگذاشته اند.

اگر ما کنار سوریه نمی مانیم، سوریه به شدت از این وضعی که هست سکولارتر می شود و سکولاریسم آن حاد می شود.

|| همه اینها درست است، مسئله این است که پروژه اسلام گرایی را چگونه جلو ببریم؟

ما داریم شرایط درست را ایجاد می کنیم. تحت این شرایط هرچه در جریان اسلامی پیش آمد نسبت به آن درست عمل می کنیم.

در شرایط فعلی چه کنیم؟ در خانه بنشینیم که سوریه و تنها جریان مبارزاتی در لبنان را که جریان اسلامی است از بین ببرند؟! ما تحت شرایط موجود که در آن جریان اسلامی درستی وجود ندارد عمل می کنیم.

اگر ما در کنار دولت سوریه قرار نمی گرفتیم با عملکرد تکفیری ها چیزی از اسلام باقی نمی ماند، اگر ما کنار سوریه نمی مانیم سوریه به شدت از این وضعی که هست سکولارتر می شود. همین شرایط موجود دولت هایی وجود دارند [که گرچه اسلامی نیستند، در مقابل قدرت های غربی ایستاده اند]؛ برای نمونه قذافی از یک جایی به بعد مانع آمریکا بود. در آن شرایط، اگر شما کنار قذافی می ایستادید کار خوبی کرده بودید. چون غربی ها می خواستند این مجموعه های ریشه داری را که پیش از این وجود داشت کنار بزنند تا یک خاورمیانه جدید ایجاد کنند. براساس این طرح، عناصر خاورمیانه جدید، ظاهراً مسلمان خواهند بود، اما باطناً در چارچوب آمریکا و اسرائیل بازی خواهند کرد.

بنابراین شما هیچ راه دیگری ندارید الا اینکه تحت این شرایط جدید انتخاب کنید. در این شرایط جدید، برای ما اصل، مبارزه با آمریکا و اسرائیل است و هرکس این گونه عمل کند با او هستیم، برای اینکه مسیر جدیدی برای تحول منطقه به سمت اسلام ایجاد کنیم. ما کنار سوریه نایستاده ایم تا سکولاریسم او را قبول کنیم، بلکه برای دفاع از اسلام و جهان اسلام کنار این دولت ایستاده ایم و نه تنها الان، بلکه در آینده نیز در مسیر اسلامی کردن سوریه عمل خواهیم کرد.

|| اگر به شکل گیری حکومت اسلامی در کشورهای مسلمان می اندیشیم، در میان جریانات موجود در کدامیک این ظرفیت را می بینید که بتواند این پروژه را دنبال کند؟

الان هیچ ظرفیتی وجود ندارد. الان همه جریانات موجود در منطقه، به دلیل ضربه ای که خورده اند، یا گمراه و منحرف شده اند یا گیج هستند. الان هیچ چیز وجود ندارد. ما می توانیم امید داشته باشیم که در درازمدت اینها بتوانند روی خودشان تامل کنند و در فضای مطلوبی که ما از طریق مبارزه با آمریکا و اسرائیل، برای رشد جریانات درست ایجاد می کنیم، خودشان را باز یابند و به سمتی که شما گفتید بروند. ما نمی توانیم در مصر انقلاب کنیم، بلکه خود مصری ها باید این کار را انجام دهند.

وقتی در تونس راشد الغنوشی را داریم با او چه کار می توانیم بکنیم؟ این آدم به دلیل همین عملکرد تکفیری ها واداده است و بازی ای را شروع کرده که اسلامی نیست. شاید شما بگویید درست عمل کرده چون به این فکر می کند که در درازمدت چه کار کند. اگر اینطور باشد تاییدش می کنیم ولی من فکر نمی کنم که چنین ذهنیتی داشته باشد.

بحث من به طور کلی این است که شما نمی توانید جریانی تولید کنید. شما فقط باید شرایط درونی و بالاض بیرونی را طوری ایجاد کنید که این نیروها روی خودشان بازاندیشی کنند و وارد مسیر درست شوند.

کرد. به لحاظ سیاسی هم غلط بود؛ چون آنها قدرتی نداشتند چرا ما باید به لحاظ سیاسی، روابط مان را با دولتی قطع کنیم که می توانیم برای پیشبرد اهدافمان در جهان اسلام، سطحی از تعاملات را با آن داشته باشیم؟! دربار سوریه تکلیف خیلی روشن تر بود. بگذریم از تضاد اخوانی ها در سوریه، اخوانی های سوریه بسیار تند هستند و از همان اول بینشان تعارض هایی وجود داشته است. چندین بار قبل از این اتفاقات، ما تلاش کرده بودیم که مخالفان و دولت سوریه را به هم نزدیک کنیم، اما با وجود انعطاف دولت سوریه، آنها قدمی در این مسیر برنداشتند، بعد هم که این اتفاقات افتاد، دیگر نه محمل اسلامی - دینی یا عقیدتی وجود داشت و نه محمل سیاسی، بلکه هر دو بر ضد آن بود. هم اقتضای عقیده

و هم اقتضای سیاست - بر فرض جدایی این دو مقوله جدانشدنی از هم - در این بود که در کنار اسد بایستیم. ایستادن در کنار اسد دقیقاً پیش بردن حرکت اسلامی و عمل کردن مطابق اقتضائات دین است و اساساً در آن، جنبه ای از غلبه منافع سیاسی بر منافع عقیدتی دیده نمی شود. در این عملکرد، منفعت اسلامی غلبه دارد، هرچند که ممکن است منافع سیاسی هم وجود داشته باشد. ما برای چه کنار اسد ایستاده ایم؟ آیا در کنار اسد ایستادن برای ما نان دارد؟! ما کنار حکومتی ایستاده ایم که ظرفیت تحول عقیدتی دارد و گفته است: در کشور ما هر کار می خواهید برای اسلام انجام دهید، کارهای عقیدتی کنید و تحول عقیدتی ایجاد نمایید.

ایستادن در کنار اسد دقیقاً پیش بردن حرکت اسلامی و عمل کردن مطابق اقتضائات دین است و اساساً در آن، جنبه ای از غلبه منافع سیاسی بر منافع عقیدتی دیده نمی شود. در این عملکرد، منفعت اسلامی غلبه دارد، هرچند که ممکن است منافع سیاسی هم وجود داشته باشد. ما برای چه کنار اسد ایستاده ایم؟ آیا در کنار اسد ایستادن برای ما نان دارد؟! ما کنار حکومتی ایستاده ایم که ظرفیت تحول عقیدتی دارد و گفته است: در کشور ما هر کار می خواهید برای اسلام انجام دهید، کارهای عقیدتی کنید و تحول عقیدتی ایجاد نمایید.

|| ولی آقای اسد اسلام سیاسی را قبول نخواهد کرد.

نه، ولی وقتی تحول ایجاد شد مجبور است که قبول کند؛ چون چه خواهد و چه نخواهد این اتفاق خواهد افتاد. شما اگر الان اسد را کنار بگذارید، در سوریه اسلامگرایی خواهید داشت؛ نه، ولی شما می توانید روی همین حکومت کار کنید تا در درازمدت اسلام سیاسی هم در سوریه داشته باشید. الان نیروی سیاسی اسلامی که بتوان روی آن سرمایه گذاری کرد در سوریه وجود ندارد؛ فقط حکومت سوریه است که در برابر اسرائیل و غرب و در کنار یک جریان اصیل اسلامی، یعنی حزب الله، ایستاده است.

|| اینکه ما با توجه به منافع ملی و اسلامی باید در کنار اسد بایستیم و فعلاً با بعضی اسلامگرایان مقابله کنیم، درست است...

اول اینکه ما با توجه به منافع اسلامی مان عمل کردیم نه ملی؛ دوم اینکه ما با آنها مقابله نکردیم. ولی شما می توانید روی همین حکومت کار کنید تا در درازمدت اسلام سیاسی هم در سوریه داشته باشید، فقط حکومت سوریه است که در برابر اسرائیل و غرب و در کنار یک جریان اصیل اسلامی، یعنی حزب الله، ایستاده است.

|| فرض کنیم آنها مقابله کردند. بالاخره تقابل وجود دارد. اگر نگاه بلندمدت تمدنی داشته باشیم با حکومت های سکولار نمی توانیم پروژه تمدن اسلامی را پیش ببریم، بلکه باید با اسلامگرایان آن را جلو ببریم. می فرمایید این اسلامگرایان فعلی ظرفیت این کار را ندارند.

بالاخره واقعیت جهان اسلام همین است و... یعنی چه؟

|| یعنی ما که نمی توانیم مثلاً یک اخوان دیگری تولید کنیم. مجبوریم با همین جریانات موجود تعامل کنیم.

جریان اسلامگرایی که کنار اسرائیل می ایستد اسلامگراست؟! اگر ما در کنار دولت سوریه قرار نمی گرفتیم با عملکرد تکفیری ها چیزی از اسلام باقی نمی

این از یک جهت، جهت دیگر نزدیکی به تکفیری هایی بود که با آن خشونت ها و جنایت هایی که در جهان اسلام انجام دادند، نه تنها برای ما که برای کل جهان اسلام به خطر بزرگی تبدیل شدند. آنها از همان آغاز در قالبی عمل کردند که تکلیفش روشن نبود. در واقع از یک طرف اخوانی ها و از طرف دیگر سلفی ها صرفاً به اعتبار تعصبات مذهبی، در مسیر تعامل با قدرت ها و حکومت های منطقه ای که نسبتی با اسلام ندارند عمل کردند. آنها فکر می کردند که سنی ها پیروز می شوند و جریان سیاسی اخوانی [قدرت] منطقه را [به دست] می گیرد و بنابراین، دیگر نیازی به ایران نخواهد داشت.

این گروه ها - چه از باب قدرت و چه از باب عقیده - گرفتار آن کینه ها و خصومت های پنهانی شدند که در جوامع شان علیه شیعه وجود داشت. از باب قدرت به این دلیل بود که این حکومت ها و جریان های سلفی - تکفیری گرایش های سنی داشتند و ما را که شیعه بودیم تحمل نمی کردند.

از باب عقیده نیز به این معنا بود که آنها همچنان در قالب اسلامی - دینی عمل نمی کردند و اگر فرصتی پیدا می کردند به سراغ تقابلات قبلی می رفتند و شیعه را به حساب نمی آوردند؛ یعنی در قالب تاریخ گذشته ای عمل می کردند که در آن، اولویت با سنت است؛ هرچند که سنی ها و امریکا دستشان در دست هم باشد!

بهترین حکومتی که این جریان ها به آن نزدیک شدند ترکیه بود. ترکیه از همان اول معلوم بود که در چارچوب بازی امریکا عمل می کند. این کشور عضو ناتو است و هماهنگ با امریکا کار می کند. آن زمان به نظر می رسید که ترکیه و امریکا به دلیل منافشان، به توافقی دست پیدا کرده اند که منطقه را به دست اخوانی ها بدهند و این گونه آنها را در سیستم جهانی همضم و جذب کنند، بدون اینکه برای امریکا و حتی اسرائیل مشکلی ایجاد شود. چه کسی از مرسی توقع داشت که آن نامه را برای شیمون پرز بنویسد!

بنابراین همه مفروضات شما بر باد است. ما هیچ خطایی نکردیم بلکه تحولات منطقه و جریانات اسلامی شرایطی را ایجاد کردند که دیگر مانند شرایط قبلی نیست. اگر ما بخواهیم در همان قالب قبلی روی اینها سرمایه گذاری کنیم، در قالبی بازی خواهیم کرد که منافع آمریکا و اسرائیل در آن است.

ما به سکولارها نزدیک نشدیم، تنها جایی که ما به حکومت های سکولار نزدیک شدیم، سوریه است. البته قبلاً در الجزایر هم این اتفاق افتاد. چرا در الجزایر این اتفاق افتاد؟ در آن زمان، بر اثر اقدامات تکفیری ها و دولت الجزایر در آن کشور، کشتار وسیعی رخ داد. در آن قضیه، قدرت های غربی به حمایت از دولت الجزایر پرداختند و تکفیری ها هم به کشتار و تخریب بسیاری دست زدند.

برای عمل سیاسی در صحنه روابط بین الملل، ما باید کنار چه گروهی قرار می گرفتیم؟ آیا باید کنار تکفیری ها می ایستادیم؟! برای چه از دولت مستقر کنار بکشیم و کنار تکفیری ها بایستیم؟! فاعداً دولت ها با دولت ها مرتبط می شوند مگر اینکه شرایط اجتماعی به گونه ای باشد که بداند جریان اصیلی انقلاب می کند و دولت را تغییر می دهد.

ما قبل از این تحولات، هرچا اقتضا می کرد روابط مان را با دولت ها قطع می کردیم؛ برای نمونه [در ماجرای استقلال خواهی مردم صحرای غربی در افریقا] ما در کنار «پولیساریو» یا همان «مبارزان صحرا» قرار گرفتیم. در اریتره هم این اتفاق افتاد.

در قضیه الجزایر، نه به لحاظ عقیدتی درست بود که ما کنار تکفیری ها قرار بگیریم و نه به لحاظ منافع سیاسی متوجه جهان اسلام، نادرستی آن به لحاظ عقیدتی به این دلیل بود که این گروه در آنجا به نام اسلام جنایت می

انگلیسی که شیعه بود به من می گفت شما یک زمانی متوجه می شوید که اشتباه کردید روی ماهیت شیعی نهضت خود تاکید نکردید و معنای مبهمی را از اسلام مطرح کردید.

ولی این حرف که اسلام سیاسی سنی به سمت سلفی گری می رود، حرف غلطی است. البته سلفیت معانی متفاوتی دارد و بعضی از اشکال آن، بد نیست.

به لحاظ تاریخی مگر جریان های فقهی - مذهبی جهان اسلام همه حنبلی شدند؟! همان طور که جریانات فقهی متکثر هستند و همگی شکل افراطی پیدا نکردند، در اینجا هم همین طور است؛ یعنی ممکن است جریانی سیاسی مثل جریان شافعی در فقه، که کاملاً همراه ماست، ایجاد شود.

پس این حرف که اسلام سیاسی سنی به سمت سلفی گری می رود، مبنای واقعی عینی ندارد و به لحاظ تاریخی هم مبنای خلاف دارد و به لحاظ نظری هم این فرض که یک جریان عقیدتی الزاماً در تحولات مختلف، یک شکل پیدا کند فرض غلطی است و با مفروضات اجتماعی که ما می بینیم و می فهمیم سازگاری ندارد.

|| شما در شروع بیداری اسلامی، کتاب «انقلاب اسلامی ایران و انفتاح تاریخ» را نوشتید. آن وقت توقعاتی از بیداری اسلامی داشتیم، اما حوادث به گونه دیگری پیش رفت و آن توقعات برآورده نشد. شما معتقد بودید که بیداری اسلامی باعث می شود که ما یک قدم به سمت تمدن اسلامی جلوتر برویم. الان هم معتقدید که ما یک قدم به جلو رفته ایم؟

در انتهای کتاب آنجایی که درباره غنوشی صحبت می کنم، نگاه انتقادی و منفی نسبت به مسیر تحولات دارم؛ یعنی به یک معنا پیش بینی کردم که اگر این مسیر طی شود باعث شکست آنها می شود. یعنی اینطور نبود که همه چیز را مثبت و درخشان بینیم.

اما آنچه الان و بعد از بیداری اسلامی اتفاق افتاده چیست؟ الان کل جهان اسلام متحول شده، تجربه بسیار ذی قیمتی به دست آورده و تطورات درونی خیلی عمیقی پیدا کرده است. درست است که اسلام از بعضی از جریان ها ضربه خورده است - چون بعضی از جریان ها ایجاد دلزدگی کرده اند - ولی از طرف دیگر باید به این توجه کنیم که بعد از بیداری اسلامی در وضعیتی قرار گرفته ایم - که گرچه پیش از این هم وجود داشته است، ولی بیداری اسلامی و تحولات بعد از آن، تاکیدی بر آن بوده اند.

آن وضعیت چنین است که در جهان اسلام جریان طبیعی سیاسی که محتوای غیروطنی داشته باشد، دیگر به عنوان جریان اجتماعی امکان ظهور و بروز ندارد. چنین جریانی می تواند انقلاب مخملی راه بیندازد یا به کودتا دست زند، ولی الان دیگر کاملاً مشخص است که تاریخ این منطقه را اسلام رقم خواهد زد و دیگر، جریان بدیلی وجود ندارد. اگر جریان بدیلی وجود داشت پیش از این از دست رفت؛ یعنی با بیداری اسلامی در تاریخ جا ماند.

به عبارتی، آن قدر ظرفیت ها، امکانات، روحیات و مفاهیم تغییر کرده و در قالب اسلامی تطور یافته و دگرگون شده است که جایی برای کسانی مانند هادی عبدریه باقی نمانده است. چرا که افرادی مانند هادی عبدریه که کمابیش ملی گرایند قدرت ایجاد حرکت اجتماعی درونی ندارند. کسانی مثل علی عبدالله صالح هم که کاملاً گرایش ناسیونالیستی دارند، اگر بخواهند حضور داشته باشد باید ذیل جریانات اسلامی عمل کنند. [براساس این وضعیت، کاملاً مشخص است که] تاریخ تمدنی، سیاسی و اجتماعی جهان اسلام را اسلام رقم خواهد زد.

خوب شیعی باشد. این دوقطبی در داخل مردم نیست، بر فرض هم که باشد ما با معاویه و یزید می جنگیم. با طرد اینها جریانات صحیح ظهور و بروز خواهند کرد. * ما الان می گوییم که اینها معاویه و یزید هستند. مثلاً شما الان درباره جریان های اسلام گرایی الجزایر ... الان دیگر جریان های اسلام گرایی در الجزایر وجود ندارد.

|| منظور من همان جریان هایی است که منتسب به اسلامگرایی هستند.

آن جریان ها هیچ آینده ای ندارند؛ بدون ما هم آینده ندارند.

|| بحث من همین است. شما در کتابتان نگفتید که این جریانات تکفیری هستند. در جبهه الانقراض هم نگاه های تکفیری هست و هم غیر تکفیری؛ یعنی در آنجا تنوع وجود دارد، کمابینه در اخوان هم چنین تنوعی وجود دارد.

جهان اسلام دیگر ظرفیت اینکه نیروهایی در آن کار اسلامی و دینی کنند را ندارند. اگر نیروهایی چنین ظرفیتی داشته باشند هم قدرت عمل ندارند. یعنی ممکن است نیروهای خلصی هنوز وجود داشته باشند، اما خیلی کم هستند. البته آنهایی که خلص هستند با ما هستند.

از خلیج مگر چه درمی آید؟ شما در خلیج هزار سال هم تلاش کنید، مردم بدوی اند، هیچ موقع جریان دینی در آنجا به وجود نیامده است و نخواهد آمد. اصلاً هیچ موقع حرکتی در آنجا شکل نمی گیرد. تنها مناطقی که در آنها حرکت هایی شکل گرفته است مناطقی بوده اند که در آنها جریانات شیعی وجود داشته است. اگر در عمان، کویت و بحرین حرکت هایی شکل گرفته است به خاطر جریانات شیعی بوده است.

ما دنبال چه بودیم؟ دنبال ایجاد یک قطب اسلامی در جهان برای اینکه بتواند اسلام را در سطح بین الملل و تمدنی مطرح کند که این را الان داریم. البته با قالب متفاوتی. ما قبل از تحولات مربوط به بیداری اسلامی اصلاً چنین قالبی که اکنون در آن عمل می کنیم را نمی فهمیدیم ما اصلاً فکر نمی کردیم که یعنی داریم که چنین ظرفیتی دارد.

|| راهبردی که بعضی ها ارائه می دهند سرمایه گذاری روی جریان تصوف است. نظر شما چیست؟

جریان تصوفی که امکان عمل سیاسی داشته، صادق المهدی بود. اما جریان تصوفی که امکان عمل سیاسی ندارد؛ مانند اهل بیته ها در مصر، اساساً چون امکان عمل سیاسی ندارند نمی توان روی آنها سرمایه گذاری کرد. شما به چیزی خلاف حرف خودتان که می گوئید ما باید اسلام اجتماعی را دنبال کنیم توصیه می کنید؟؟!!

البته ظرفیت ایجاد حرکت های اجتماعی - دینی در آنها وجود دارد و به دلیل همین ظرفیت، ما آنها را به میزانی که باید کمک کنیم کمک می کنیم و باید این کار را انجام دهیم.

|| بعد از اتفاقات بیداری اسلامی، نظریه ای در میان بعضی از کارشناسان به وجود آمد مبنی بر اینکه اساساً با اسلام سیاسی سنی نمی شود کار کرد و ما کلاً اشتباه کردیم که به سمت کار کردن با اینها رفتیم؛ چون اسلام سیاسی سنی لاجرم به وهابیت و سلفیت منجر خواهد شد. نظر شما در این باره چیست؟

این دیدگاه ها از ابتدای انقلاب کمابیش مطرح بود؛ برای نمونه، بیست سال قبل در انگلیس، یک تازه مسلمان

|| براساس بحث شما، برداشت من این است که ما هیچ دورنمایی از آینده نداریم و فعلاً می رویم جلو تا ببینیم چه می شود.

نه این طور نیست. ما تحت شرایط موجود عمل می کنیم. ما چه می دانیم که ۲۰ سال آینده چه اتفاقی می افتد. هیچ کس نمی داند. ما با امکانات و مقدرات موجود و با نگاه به هدف عمل می کنیم.

|| شما فکر می کنید در فضای به شدت فرقه ای شکل گرفته در جهان اسلام، امیدی هست که دوباره بتوانیم با یک سری از جریانات اسلامی همکاری ایجاد کنیم تا پروژه تمدن اسلامی را جلو ببریم؟

فعلاً نیست. ولی با وجود زیربناهایی مثل مکتب واحد، امت واحد، قرآن واحد و... احتمال اینکه در آینده چنین اتفاقی بیفتد هست.

|| شما فکر نمی کنید همین که ما همه مشغول به خودمان شدیم یعنی شکست؟

مشغول به خودمان شدیم یعنی چه؟ پیش از ورود امریکا به عراق، اصلاً هر قدر هم تلاش می کردید معلوم نبود ۲۰، ۳۰ سال بعد موقعیتی که الان در عراق دارید را داشته باشید. شما الان در عراق پیروزید. یعنی چه که به خودمان مشغولیم؟!

|| ولی افکار عمومی منطقه علیه ما شده است...

کدام افکار عمومی؟ رسانه های منطقه که نماینده افکار عمومی منطقه نیستند. الجزیره، الحدث و العربیه نماینده افکار عمومی اند؟!

|| کسانی که قبل از بیداری اسلامی طرفدار ما بودند...

هیچ کدام طرفدار ما نبودند. من از ابتدای انقلاب این مباحث را دنبال کرده ام.

|| مثلاً آقای قرضاوی در برنامه ای که در الجزیره داشت رسماً از ایران و شیعه دفاع می کرد. در جنگ ۳۳ روزه هم از حزب الله دفاع می کرد.

شما باز گشت چنین آدمی را نشانه ضعف ما می دانید؟! این در حالی است که کل جهان اسلام و ازهر او را طرد کرده اند.

|| من نمی گویم اینها برای ما ضعف است، بلکه می گویم در موقعیتی قرار گرفته ایم که ناخواسته بوده ...

این موقعیت، بد نیست. البته موقعیت ما قبل از بیداری اسلامی براساس مفروضات پیشین بهتر بود، ولی جهان اسلام خودش مشکل دارد. ما تلاش کردیم که جهان اسلام را در مسیر درست قرار دهیم، اما به دلیل عملکرد آمریکا و بعضی نیروهای جهان اسلام، چنین وضعیتی برای آن پدید آمد. در این وضعیت هم ما در حال تسلط بر منطقه هستیم.

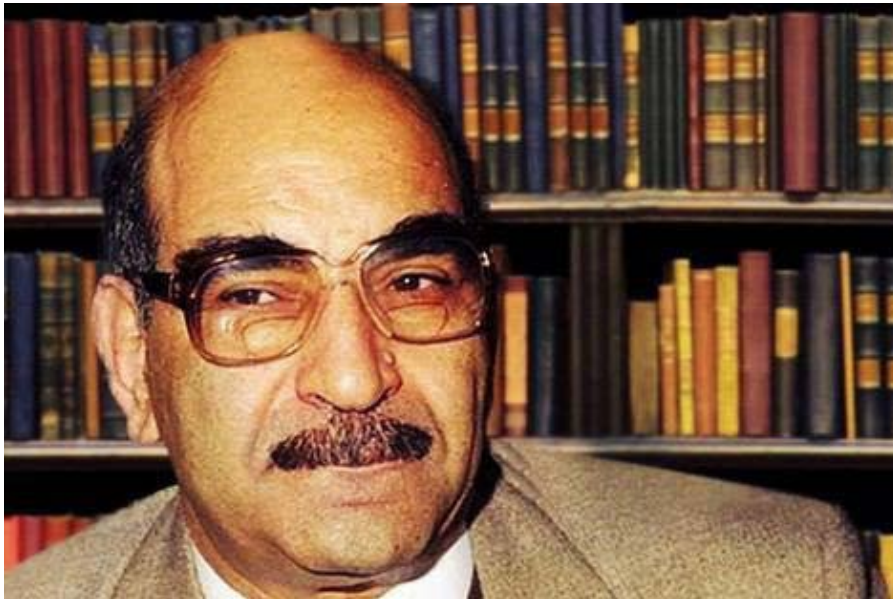
آینده منطقه در این محور است: لبنان، سوریه، عراق، یمن، بحرین و ایران. این مناطق را که بگیرد کار جهان اسلام تمام شده است؛ یعنی جهان اسلام به عنوان یک واحد یکپارچه دینی می تواند در جهان عرض اندام کند.

|| ولی می گویند که این محور کاملاً شیعی است و قدرت ها به دنبال ایجاد دوقطبی شیعه و سنی اند.

در گفتگو با مهر عنوان شد؛

راه توسعه عقلانیت عربی از منظر عبدالجباری / نقد و بررسی آرای متفکر مراکشی

حامد رضایی



محمد عبدالجباری یکی از مهم ترین و سرشناس ترین روشنفکران جهان عرب است که تفکرات او نه تنها در جهان عرب که در کشور ما نیز طرفدارانی یافته است. این مساله ضرورت بازخوانی و نقد و بررسی آرای او را دوچندان می کند. سراغ قاسم ابراهیمی پور استاد دانشگاه باقرالعلوم قم رفتیم تا نظر ایشان را درباره تفکرات عبدالجباری جویا شویم.

|| ابتدا به صورت خلاصه تقریری از نظریه نقد عقل عربی عبدالجباری بفرمایید.

عبدالجباری متفکر معاصر مراکشی است که در دهه ۳۰ میلادی متولد شده و در سال ۲۰۱۰ هم از دنیا رفت. اندیشمند بسیار پرکار و دقیقی است ولی آن چیزی که سبب شهرت او شده نظریه نقد عقل عربی اوست که در چهار کتاب تدوین شده است.

او با رویکرد معرفت شناسی به دنبال پاسخگویی به علت عقب ماندگی جهان اسلام است. او علل عقب ماندگی را در مباحث معرفتی جستجو می کند. به طور خلاصه نظرش این است که عقل عربی تحت تاثیر عوامل متعددی به روز نشده و نتوانسته قابلیت های فرهنگ سازی خود را به دست آورد و علیرغم میراث غنی ای که در اختیار دارد نتوانسته به توسعه و پیشرفت دست پیدا کند.

الجباری معتقد است عقل عربی تحت تاثیر عوامل متعددی به روز نشده و نتوانسته قابلیت های فرهنگ سازی خود را به دست آورد. الجباری طبقه بندی جدیدی از علم ارائه می دهد و بر اساس آن طبقه بندی مطالعه تاریخی بسیار دقیقی در جهان عرب انجام می دهد و نهایتاً راه رهایی را در فلسفه رجوع به برهان و ابن رشد و در تاریخ به ابن خلدون و در فقه به شاطبی جستجو می کند.

|| دقیقاً چه نقدی به تراث وارد می کند؟

تراث یا میراث به دو معنا به کار می رود. یکی به معنای سنت و آموزه های دینی که در اینجا جابری با احتیاط صحبت می کند و تلاش می کند که شأن دین را حفظ کند. او عصمت پیامبر و عصمت وحی را می پذیرد. در اینجاها خیلی مستقیم وارد بحث می شود.

او بیشتر بر عقلی که به این میراث رجوع می کند - که از آن به عنوان روش اجتهادی یاد می شود - می پردازد. نقدهای او بیشتر معطوف به عقل عرب است که می خواهد از این میراث استفاده کند. البته به معنای دیگر خود این عقل هم جزئی از این میراث - به معنای عامش - محسوب می شود.

|| پس بیشتر انتقاد او به آرای متفکران مسلمان است؟

نه. اتفاقاً چیزی که او را متمایز می کند همین است که آرای متفکرین را مورد بررسی قرار می دهد ولی خود آن نظریات را خیلی نقد نمی کند. آن تأثیری که این نظریات بر عقل عرب و بر روش های اجتهادی و بر فرهنگ عرب گذاشته است را نقد می کند. یعنی روند

فرهنگی و تحولات فرهنگی عرب را در این ۱۰۰۰ سال مورد بررسی قرار می دهد تا ریشه های این عقل کنونی عرب که مانع پیشرفت است را بیابد. پرسش او این است که چرا عقل عرب اینگونه شده است؟ اگر جاحظ، غزالی، ابن سینا و ... را مورد بررسی قرار می دهد برای نقد مستقیم آرای آنها نیست، بلکه برای بررسی تاثیر آن ها بر عقل و اندیشه عرب است.

|| وضعیت کنونی عقل عربی را متاثر از روش متفکران اسلامی می داند یا اینکه مسائل سیاسی را در آن دخیل می داند؟

الجباری به شدت تحت تاثیر فوکوست و موضوع سیاست و قدرت به صورت پررنگ در آثار او وجود دارد. اما در این موضوع تک عاملی تحلیل نمی کند. هم سیاست و قدرت را می بیند و هم رویکردهای معرفتی اندیشمندان را.

|| او چه ویژگی ای در ابن رشد می بیند که راه رهایی را احیای فلسفه ابن رشد می داند؟

جابری یک فیلسوف است و جزو اولین افرادی است که در مراکش دکتری فلسفه می گیرد. او با رویکرد معرفت شناسی وارد این مباحث می شود. به خاطر همین مباحث و قلمش بسیار سنگین و مفصل است. خواندن کتاب های او زمان بر است. این ویژگی ها باعث شده که او در کشور ما که قشر دانشگاهی در رجوع به روشنفکران عرب پیشتر هستند، خیلی زود جا باز نکند و فهم نشود.

عبدالجباری راه رهایی را در فلسفه رجوع به برهان و ابن رشد و در تاریخ به ابن خلدون و در فقه به شاطبی جستجو می کند و با رویکرد معرفت شناسی یک طبقه بندی جدیدی از علم ارائه می دهد. مثال جالبی می زند. می گوید طبقه بندی ها در زیست شناسی به آبی، خشکی زی و دوزیست خیلی کارآمد نبود. وقتی طبقه بندی جدیدی تحت عنوان مهره داران و بی مهره

ها مطرح شد یک تحول بزرگی در زیست شناسی اتفاق افتاد. بنابراین می گوید من یک طبقه بندی جدیدی از علم ارائه می دهم.

همه علوم را در سه دسته نظام معرفتی بیانی، برهانی و عرفانی دسته بندی می کند. می گوید نظام معرفتی بیانی از ابتکارات جهان عرب است. ریشه ها و تحولات و شکل گیری آن را مورد بررسی قرار می دهد و نهایتاً می خواهد به این نتیجه برسد که با نظام معرفتی بیانی، یعنی فقه، کلام، تفسیر و ... که موضوعش «متن» است نمی توانیم در علوم طبیعی به کشف و پیشرفت دست پیدا کنیم.

نظام معرفتی عرفانی برای جهان عرب نیست و وارداتی است. از شرق جهان اسلام یعنی از هند و بعد ایران وارد جهان عرب می شود. یک مکانیسمی در این باره مطرح می کند که جای نقد بسیار دارد. عرفان را به طور کلی وارداتی می داند. البته در این جا فقط عرفان را مطرح نمی کند؛ کهانت، سحر، جادو، تصوف و ... همه را در قالب نظام معرفتی عرفانی بررسی می کند. بعد می گوید نظام معرفتی عرفانی هم معطوف به آخرت است و انزوا و کسالت و رکود را به دنبال دارد و نمی تواند ما را به پیشرفت برساند.

می گوید وقتی عرفان وارد جهان اسلام شد یک درگیری میان نظام معرفتی عرفانی و بیانی رخ داد و وسط این دعوها نظام معرفتی برهانی از یونان وارد شد. نظام معرفتی برهانی را به دو دسته عملی و نظری تقسیم می کند. دسته عملی همان علوم طبیعی مثل فیزیک و شیمی است. می گوید چون نظام معرفتی برهانی به دنبال کشف علل و اسباب پدیده های طبیعی است می تواند منجر به توسعه شود. منتها دو اتفاق در اینجا رخ داد که نامیوم بود؛ یکی اینکه وقتی نظام معرفتی برهانی وارد جهان اسلام شد دعوایی بین بیان و عرفان در حال وقوع بود و این نظام معرفتی نیز ناگزیر وارد این دعوا شد و در این دعوای تاریخی مغلوب شد.

این جا پای سیاست را وسط می کشد. معتقد است سیاست و قدرت مگر در برهه های خیلی کوتاهی از

نظام معرفتی برهانی حمایت نکرد و نهایتاً عرفان بود که در این دعوا پیروز شد و انزوا و رکودی که این نظام معرفتی داشت سبب عقب ماندگی شد. تعبیر معروف جابری این است «زخمی که قلب جهان عرب از غزالی برداشته همچنان تازه است.»

پس یک اتفاق نامیمون این بود که برهانی که می توانست ما را نجات بدهد شکست خورد و اتفاق دیگر این بود که برهانی هم که از یونان آمد توسط فارابی و ابن سینا ایدئولوژیک شد و با کلام درآمیخته شد. برهان ناب ارسطو به جهان اسلام نیامد. برهان ناب ارسطو با این رشد آمد که سبب پیشرفت اروپا هم این رشد بود. این رشدی که در اندلس و در غرب جهان اسلام مورد بی مهری قرار گرفت و طرد شد، بالعکس در اروپا مورد استقبال قرار گرفت و اتفاقاً همین باعث پیشرفت اروپا شد.

بنابراین چرا می گوید باید سراغ ابن رشد رفت؟ برای اینکه ادعا می کند فلسفه ابن رشد فلسفه ناب ارسطویی است ولی فلسفه فارابی و ابن سینا و دیگران فلسفه ایدئولوژیک شده است.

|| او تلاشی می کند تا بین آن نگاهی که به دین دارد و عصمت پیامبر و وحی را تایید می کند با این نگاه عقلانی غیردینی جمع کند؟

اتفاقاً سراغ اندیشمندانی می رود که این دو عرصه را از هم جدا کردند. خودش هم قائل است به این که فلسفه و سیاست باید از دین جدا باشند. یک روایتی که سند بسیار ضعیفی دارد و در میان خود اهل سنت هم با ندهای جدی مواجه شده است را مطرح می کند و بر اساس آن نظرات خود در این باره را ارائه می دهد. آن روایت ضعیف از قول پیامبر (ص) می گوید «انتم اعلم بامور دنیاکم». پیامبر از کنار نخلستانی عبور می کردند. دیدند دارند با دست نخل ها را بارور می کنند. بعد فرمودند چرا این کار را می کنید، صبر کنید باد این کار را انجام می دهد. باد نیامد و خرماها بارور نشد. آمدند به اعتراض که شما اینطور گفتید و ما عمل کردیم و نتیجه نداد. پیامبر گفت انتم اعلم بامور دنیاکم. این روایت هم به لحاظ سندی و هم محتوایی نقد شده است.

این بحث بحث سخیفی است ولی جابری این روایت را به عنوان مبنا اخذ می کند و نتیجه می گیرد دین در امور دنیا حرفی ندارد. پس نباید در علوم طبیعی دخالت کند و هر جا دخالت کرده کار را خراب کرده است. اصلاً چرا سراغ ابن رشد و ابن حزم و شاطبی می رود؟ برای اینکه احساس می کند اینها این دو عرصه را جدا کردند.

|| یک نقدی که به جابری وارد می کنند این است که نگاهی قومیت گرایانه داشته و توجهش بیشتر به مغرب عربی بوده و به مشرق عربی و اسلامی نگاه منفی داشته. شما این نقد را قبول دارید؟

این نقد وارد است. واقعا جابری قوم مدار هست به خاطر اینکه اندیشمندان غرب جهان اسلام به خصوص مراکش را برجسته می کند. او از هر کسی که نام می برد و راه رهایی را در او جستجو می کند اهل مراکش است. ولی به نظرم در مباحث معرفتی این نقدها اهمیتی ندارد. ما باید ببینیم پروژه و نظریه جابری چه نقاط ضعف و قوتی دارد.

او تلاش می کند ثقل مراکز علمی جهان اسلام را از شرق جهان اسلام یعنی مصر به غرب جهان اسلام

منتقل کند. شاید تا حدی موفق هم بوده است.

|| نقاط قوت و ضعف اندیشه جابری چیست؟

یکی از نقاط قوت جابری که از ابتکارات اوست، توجه به وجوه و ابعاد تاریخی عقل است. این توجه جدیدی است که قابل ستایش است. قبلاً اینکه کسی عقل عربی و اسلامی را در طول تاریخ مطالعه کند وجود نداشت. البته او تحت تأثیر آندره لالاند عقل را به دو دسته «مکون» و «مکون» تقسیم می کند. عقل مکون یا عقل برساننده چیزی شبیه قوه نظقی است که فلاسفه می گویند و عقل مکون عقلی برساختی و فرهنگی است.

به هر حال مطالعه این مسئله از ابتکارات جابری است که می تواند الگو قرار بگیرد. ما می توانیم تحولات فرهنگی خود را اینطور هم مطالعه کنیم.

نقطه قوت دیگر او این است که تلاش می کند بین اندیشمندان قدیم جهان اسلام و اندیشمندان غربی جمع کند. مثلاً در کتاب عقل سیاسی مفاهیم عصیبت و شوکت را از ابن خلدون می گیرد و می خواهد آنها را به روز کند. بعد مفاهیم مارکس را می گیرد و می خواهد آنها را بومی کند و در نهایت می خواهد این دو را تلفیق کند. اصل این به روز رسانی و بومی رسانی مفاهیم نقطه قوت جابری است. البته در این که او در این تلاش خود موفق بوده یا نه مناقشه است.

نقطه قوت دیگر او این است که میراث را به طور دقیق و موشکافانه مطالعه می کند. وقتی کتاب های او را می خوانید احساس می کنید میراث ۱۰۰۰ ساله را یک دور از اول تا آخر ورق زده اید. نقل قول های مستقیم او از اندیشمندان جهان اسلام نشان از تسلط دقیق او بر میراث جهان اسلام دارد و این لازمه نظریه پردازی در این عرصه است. اینها جابری را بزرگ و پرنفوذ می کند. اما نقطه ضعف عمده او این است که گرایش به رویکردهای پست مدرن و ساختارگرایانه فرانسوی و اندیشمندانی مثل فوکو دارد. این باعث می شود که بخش هایی از میراث را نتواند به خوبی بفهمد. به خاطر همین راه رهایی که پیشنهاد می کند مشکلات جدی دارد.

یکی دیگر از نقاط ضعف او که من احساس می کنم آگاهانه و عامدانه بوده این بوده که اندیشمندان شیعه را از قلمرو تحقیق خودش جدا می کند و این شاید به این خاطر بوده که توجه به این اندیشمندان نظریه او را به هم می ریخته. او صریحاً می گوید «عقل عرب». می پرسند چرا عقل عرب؟ می گوید چون ایرانیان از قرن ۵ به بعد آثار خود را به فارسی نوشته اند و من بر فارسی تسلط ندارم. به نظرم این یک بهانه است. قلمرو مطالعه و نقدها و راه رهایی او اگر ایرانیان را هم دربرمی گرفت به هم می ریخت. البته تا جایی که موافق نظریاتش بوده تماماً از ایرانیان بحث کرده است. فارابی، ابن سینا، غزالی و ... همه ایرانی اند.

ولی معاصرین شیعه و خصوصاً حکمت صدرایی را از دایره بررسی کنار گذاشته است. در حالی که ملاحظه آثار خود را به عربی نوشته است. اندیشمندان صدرایی بعدی نیز همین طور. او به دنبال عقلانیتی است که بر فقه و کلام حاکم باشد. این عقلانیت اتفاقاً در اندیشه شیعه وجود دارد. به نظر می آید شواهدی می شود ارائه کرد که او آگاهانه قلمرو تحقیق خود را محدود به جهان عرب می کند و این نقطه ضعف بزرگی است. شاید قوم مداری او اینجا اثر گذاشته است. نقدی که بر نگاه قومیت گرایانه او وجود دارد. اگر این اثر را داشته باشد دارای اهمیت می شود.

|| مبانی معرفت شناختی، انسان شناختی و هستی شناختی تفکرات عابدالحابری چیست؟

پروژه جابری یک پروژه معرفت شناختی است. به همین خاطر مبانی معرفت شناختی او خیلی برجسته تر است از مبانی انسان شناختی و هستی شناختی او. به لحاظ معرفت شناسی اندیشمندی پست مدرن است. دانش را تحت تأثیر اجتماع و قدرت می داند. خودش مدعی است که خوشه چین اندیشمندان بزرگی مانند کانت و دکارت و فوکو و مارکس است ولی به شدت تحت تأثیر مارکس و فوکوست و دانش را یک محصول اجتماع و تحت تأثیر قدرت می داند.

به نظرم در دسته سکولارها نیز قرار می گیرد. سکولاریسم به معنای جدایی دین از علم، سیاست، اجتماع را می پذیرد. هرچند آثار آخر او تفسیر قرآن است اما به لحاظ معرفتی سکولار است.

به طور کلی توسعه و پیشرفت غرب را می پذیرد و آن را هدف قرار می دهد و معتقد است که باید به آن برسیم. یعنی همان حرف هایی که ملکم خان و آخوندزاده و تقی زاده زدند، او خیلی پنهان و خیلی دقیق با رویکرد معرفت شناسی تکرار می کند. هرچند تلاش می کند از هویت اسلامی و دین و وحی هم دفاع کند اما به نظرم ته آن چیزی باقی نمی ماند.

|| زمینه های اجتماعی و سیاسی هم در تفکرات او تأثیر داشته است؟

به لحاظ سیاسی خیلی فعال است. چندین روزنامه را اداره می کند. در چندین تجمع و تظاهرات علیه قدرت شرکت می کند. چند بار به زندان می افتد. خصوصاً در عرصه آموزش و پرورش فعالیت داشته. چندین سال معلم بوده و اولین آثارش درباره مشکلات آموزشی مراکش است. او یک فعال اجتماعی است اما به طور مشخص نمی توانم اشاره کنم که فلان مرحله از زندگی اش فلان تأثیر را در اندیشه اش داشته است. او فردی دغدغه مند است و از نزدیک مسائل را حس می کند و این خیلی مهم است.

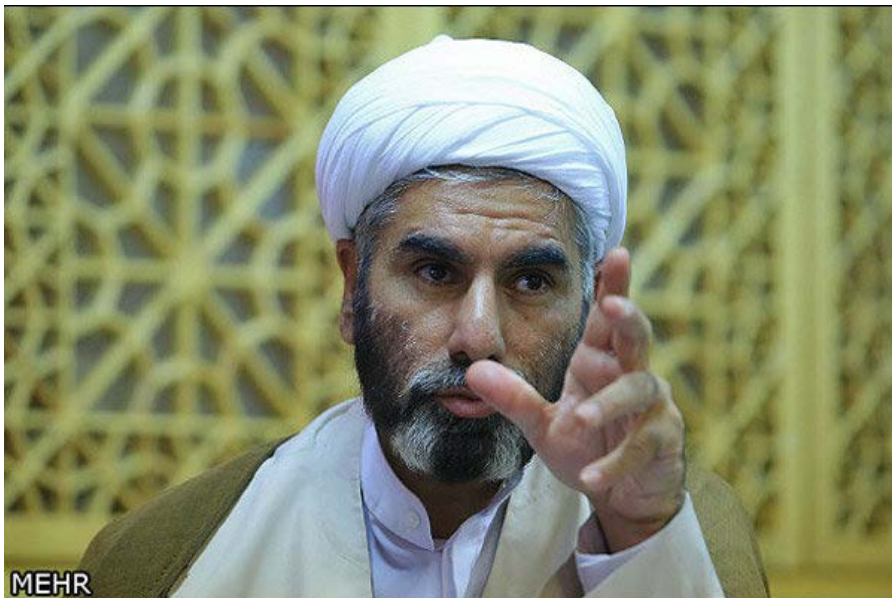
|| در پایان اگر نکته ای هست بفرمایید.

جهان عرب خصوصاً شاخ آفریقا در مواجهه با مدرنیته به لحاظ تاریخی از ما جلوتر است. آنها مشکلاتی را لمس می کنند که ممکن است ما یک یا دودهه بعد تازه با آن مشکلات مواجه شویم. باید نظریات اندیشمندان عرب را اینطور دید. آنها با پرسش هایی مواجه شدند و جواب هایی دادند که این سوال ممکن است عن قریب برای ما هم مطرح شود. و اگر ما با این پاسخها آشنا باشیم می توانیم مواجهه بهتری داشته باشیم. لحظه مواجهه دیگر لحظه تفکر نیست و نمی توان زمان را از دست داد بلکه باید از قبل آماده بود. بخاطر همین شناسایی اندیشمندان عرب از این حیث خیلی مهم است.

نکته آخر این که روشنفکران ما در آشنایی با اندیشمندان جهان عرب از حوزوی ها جلوترند و این خوب نیست. حوزه باید هم در آشنایی با اندیشمندان جهان عرب و هم معرفی اندیشمندان حوزوی به جهان عرب پیشگام باشد ولی این اتفاق نیفتاده است. ما یک نشریه عربی نداریم که در این عرصه های نظریه پردازی کلان وارد شده باشد. یعنی نه ما آنها را می شناسیم و نه آنها ما را می شناسند. این نقطه ضعف بزرگی است.

پیروزمند در گفتگوی تفصیلی با مهر:

تغییرات و مطالبات اجتماعی از حوزه پیش افتاده است / ضرورت تعامل حوزه و دانشگاه



MEHR

فراهم شود که فعالیت های جدید و غیر منتظره ای در درون حوزه شکل گیرد و بتواند گام های بلندتری را بردارد.

چرا در مقطع فعلی حوزه نیاز به تحول دارد؟ آیا به خاطر شرایط جامعه جهانی و نیازهای روزافزون جوامع خصوصا جهان تشیع و اسلام است؟

به دلیل اینکه هم در حوزه معارف عقلی و فلسفی و کلامی و هم در حوزه معارف نقلی، که بیشتر فقه عهده دار او بوده و هست احتیاج دارد وارد میدان های جدیدی شود که هم از نظر موضوع و هم از نظر نوع موضوع و هم تنوع موضوع متفاوت و رو به تزايد هست و به همین دلیل مستلزم این است که تحول و پویایی مضاعفی اتفاق بیفتد تا این امر شکل گیرد.

برای اینکه مصداقی تر بتوانیم هدف گذاری و جهت گیری تحول و نیاز متفاوتی که حوزه های علمیه در مقابل خودشان دارند را عرض کرده باشم می توانم این گونه توضیح دهم که انقلاب اسلامی مقیاس جدیدی از امکان حضور دین در عرصه جامعه سازی و تمدن سازی را فراهم کرده است. جمهوری اسلامی ظرف و بستر مناسبی را فراهم کرده برای اینکه این اتفاق رقم بخورد طبیعتا برای اینکه جامعه بر مبنای اسلام اداره شود.

برای اینکه قوام تمدن جمهوری اسلامی براساس معارف اسلامی بیش از پیش شکل گیرد و برای اینکه تمدن نوین اسلامی در مقیاس حداقل دنیای اسلام و حتی فراتر از آن، به تدریج ظرفیت بروز پیدا کند احتیاج هست دانش ها، مهارت ها و سازمان دهی ها و تربیت نیروهای لازم صورت پذیرد تا این اتفاق روی دهد.

ورود فرهنگ دینی و اسلامی به عرصه تولید دانش های پایین دستی و عرصه تمدن سازی نوین اسلامی به عرصه جهانی سازی اسلامی مقیاس جدیدی از حضور دین هست که تاریخ اسلام و همچنین تاریخ

تاریخ شیعه مورد استفاده قرار گرفته است، نیست؛ بلکه به معنای تکامل بخشی این مسئله است.

همان طور که شما گفتید مقام معظم رهبری بحث تحول در حوزه را طی سالیان متعددی در مقاطع مختلفی به شکل مختلف بیان فرمودند. شاید اولین باری که به صورت جدی این مسئله را مطرح کردند مربوط به سال ۱۳۷۴ بود که به شهر مقدس قم مشرف شده بودند و طی سخنرانی طولانی و حساب شده ای در مدرسه فیضیه که به منشور روحانیت هم معروف شد، این مطلب را عنوان فرموده بودند که حوزه همزمان به سه گام و مسئولیت و فعالیت نیاز دارد و آن عبارت است از حفظ میراث گذشته، ترمیم دانش ها و فعالیت های گذشته و بالندگی. آن موقع به جای تعبیر «تحول»، تعبیر «بالندگی» را به کار بردند و تعریف کردند و مصادیق آن را هم ذکر کردند. در سالهای بعد به خصوص از سال ۱۳۸۶ به بعد تعبیر تحول حوزه را در دفعات مختلف به کار بردند.

چرا تحول یا بالندگی به کار برده می شود؟

به خاطر اینکه وقتی روش ها و ابزارهای گذشته، مبانی گذشته، سطح پاسخگویی گذشته، رویه های گذشته، سازمان دهی گذشته، برنامه ریزی های گذشته، نیروهای انسانی دخیل در تنظیم سیاست ها و برنامه ریزی های گذشته، حدی از فاصله را پیدا می کند؛ نسبت به توقعات و انتظارات و مسئولیتها که با حرکت عادی این فاصله قابل تأمین نیست، این موقع مقطعی است که صحیح است از آن به تحول یاد کنند، یعنی تحول وقتی ضرورت پیدا می کند که لازم است جهشی صورت گیرد و برای اینکه این جهش صورت پذیرد باید حرکت های غیرعادی و خارق العاده و متفاوت اتفاق بیفتد تا امکان این جهش را فراهم بکند و زیرساخت هایی

رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیت الله خامنه ای ۱۱ مهرماه در دیدار اعضای شورای عالی حوزه های علمیه فرمودند: یکی از نیازهای مهم حوزه علمیه در شرایط کنونی، «تدوین طرح تحول» در حوزه و برنامه ریزی بلندمدت، دقیق و زمان بندی شده براساس این طرح تحول و اهداف مورد نظر است. رهبر انقلاب با تأکید بر اینکه برنامه بلندمدت حوزه باید مبتنی بر یک «طرح تحول حوزه» باشد، افزودند: باید یک «مرکز مطالعات راهبردی» متشکل از نخبگان و فرزندان هوشمند حوزوی تشکیل و برنامه تحول و دیگر برنامه های راهبردی حوزه، در این مرکز تدوین شوند.

در گفتگو با حجت الاسلام علیرضا پیروزمند، عضو هیئت علمی فرهنگستان علوم اسلامی قم و نویسنده کتاب «تحول حوزه و روحانیت؛ در گذشته و حال» به بررسی تحول در حوزه با توجه به مدیریت جدید حوزه پرداختیم که اکنون متن آن پیش روی شماست؛

در مورد تحول در حوزه بحث های فراوانی انجام شده است. مقام معظم رهبری چند بار در سالهای مختلف درباره این موضوع صحبت و تأکید داشتند که تحول در حوزه صورت بگیرد. اخیرا هم در دیدار با اعضای شورای عالی حوزه های علمیه هم باز روی این موضوع تأکید فرمودند. در ابتدا بفرمایید منظور و مقصود مقام معظم رهبری از تحول در حوزه چیست؟ مسلما تأکیدشان ارتقای توانایی حوزه در پاسخ به نیازهای جامعه ما، جهان اسلام و حتی جامعه جهانی است. برای رسیدن به این تحولات لازم است چه تغییری در حوزه انجام شود؟

لازم است نکته ای مقدماتی راجع به تحول حوزه عرض کنم. وقتی موضوع تحول در حوزه مطرح می شود با طرح این موضوع در موارد مشابه مثل تحول در علوم انسانی، تحول در تمدن سازی، تحول در الگوی پیشرفت و امثال اینها تفاوت مهمی دارد. در سایر موارد غالبا این گونه است که تحول به معنای انقلاب در آنچه که بوده و به عبارتی تغییر مسیر گذشته و اصلاح جهت گذشته و اتخاذ جهت گیری جدید است اما تحول در حوزه، به این معنا نیست. تحول حوزه به معنای تغییر در مسیر حرکت گذشته حوزه نیست بلکه به معنای تقویت بخشی، استحکام بخشی و شتاب بخشی حرکت برای پذیرش مسئولیت های بیشتر متناسب با نیازهای روز ملی و فراملی در زمان حاضر است.

به همین جهت در مباحث مربوط به تحول حوزه آن طور که زعمای حوزه هم بر این مسئله اصرار داشتند و دغدغه دارند باید این مراقبت صورت پذیرد و این توجه اعلام شود. ایدا منظور از تحول حوزه، به هم ریختگی حوزه و فراموشی سپردن میراث سلف حوزه و ارزش های مقدس و میانی مستحکم و معارف سرشاری که در طول صدها سال توسط علمای عظام به عنوان ذخیره فراموش نشدنی و قابل بهره برداری در طول

تشیع به تازگی دارد آن را تجربه می کند، با توجه به سرعت تغییراتی که در بیرون از مرزهای فرهنگی ما دارد اتفاق می افتد و رشد دانش و فناوری‌ها و اینکه جبهه کفر و شرک و نفاق به صورت زائِم افزایشی در صدد تقویت خودش هست و در صدد نه تنها تقویت خود بلکه در صدد نفوذ دائمی افزایش خودش در سایر مرزهای فرهنگی و به ویژه مرزهای فرهنگی دنیای اسلام و علی‌الخصوص دنیای تشیع هست.

به همین جهت اگر ما این آینده نگری را نداشته باشیم که با چه شرایطی روبرو خواهیم شد و حداقل این هوشمندی را نداشته باشیم که با چه امواجی و با چه مسائلی مواجه هستیم و برای مواجهه فعال با چنین شرایطی باید چه دانش‌ها، چه روش‌ها و چه انسان‌هایی را تولید و تربیت کنیم تا بتوانند حضور فعال و مؤثر و تعیین کننده‌ای در عرصه‌های مختلف ملی و فراملی داشته باشند طبیعی است که حوزه به انفعال بیفتد و مرجعیت خود را از دست دهد.

وقتی می گوئیم مرجعیت حوزه از دست می رود نگرانی از دست رفتن این مرجعیت به خاطر نگرانی صنفی نیست که مثلاً ممکن است نسبت به اصناف دیگر اتفاق بیفتد، تفاوت آنچه که فعال بودن یا غیر فعال بودن حوزه را مهم می کند نمایندگی است که حوزه‌های علمیه نسبت به معارف دینی و به عنوان کارشناس دینی دارد، به دلیل این است که انزوای احتمالی حوزه و روحانیت با انزوای احتمالی دین در جامعه مقارن است و این طبیعتاً مسئله‌ای است که می تواند نگران کننده باشد.

|| الان مسائلی مهمی در داخل کشور هست؛ از مباحثی مانند تمدن نوین اسلامی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، اقتصاد مقاومتی و ...، اخیراً برخی از روحانیون اقتصاددان حوزه تأکید داشتند تا مرحله اجرای اقتصاد مقاومتی به عهده حوزه هست. این مسائل این قدر متنوع و زیاد است که شاید به نیروهای بسیار بیشتری نیاز داشته باشیم. علاوه بر این مسائل مستحدثه جهان اسلام و جهانی هم هست. آیا حوزه توان پاسخگویی به این همه مسائل را دارد؟

زمانی ممکن است وضعیت فعلی حوزه را مورد توجه قرار می دهید، حوزه به برکت انقلاب اسلامی طبعاً وارد میدان‌های جدید شده و حداقل درصدهای از حوزه این قبیل موضوعاتی را که گفتید به عنوان دستور کار فعالیت‌های علمی و عینی و اجتماعی خودشان قرار دادند. روحانیت این ویژگی را در طول تاریخ خودش داشته که در زمینه‌هایی که احساس می کرده حضورش مؤثر و لازم بوده حتی جاهایی که مستقیماً به او مربوط نمی شده زیر بار مسئولیت رفته و به کار تن داده و از این جهت پرونده درخشانی دارد. منتها بحثی که الان مطرح می کنیم و دغدغه‌ای که مطرح هست این است که سرعت تغییرات و مطالبات اجتماعی و بین‌المللی از ظرفیت رشد حوزه‌های علمیه دارد پیشی می گیرد.

بخشی از این وضعیت به درون حوزه‌های علمیه مربوط می شود تا بتواند در تولید اندیشه و در تربیت نیروی انسانی و اصلاح ساختارها بالنده تر حرکت کند و یک بخش دیگرش هم البته صرفاً به حوزه مرتبط نیست، یعنی اینکه حمایت‌هایی که باید از حوزه صورت بگیرد چه از ناحیه دولت و حکومت و چه از ناحیه مردم و پشتیبانی‌هایی که باید صورت گیرد شرط تعیین کننده

ای است.

خانواده‌های متدین به دلیل اهمیت نشر دین و فهم دین باید فرزندان با استعداد خودشان را تشویق و حمایت کنند به اینکه وارد حوزه‌های علمیه شوند تا بتوانند موج قوی تری از نیروهای مستعد را در درون حوزه شاهد باشیم و هم‌زمان برای اینکه این اتفاق بیفتد و حوزه بتواند پذیرای موج جدیدی از نیروهای مستعد باشد باید امکانات لازم برای پرورش این نیروها هم در درون حوزه فراهم باشد.

حوزه علمیه در مقایسه با سایر نهادهای آموزشی در کشور مجموعه بسیار کم هزینه‌ای است ولی در عین حال به دلیل محدودیت‌هایی که دارد و ملاحظاتی که البته در وابسته نشدن به دولت دارد توان کافی برای اینکه بتواند پذیرای جمع لازمی از طلاب باشد وجود ندارد علاوه بر این فرهنگ سازی لازم هم باید صورت بپذیرد. یک زاویه دیگری از این نکته در گفته شما بود و نقل قول کردید باید توجه شما را به این نکته جلب کنم و آن اینکه باید در طرح این موضوعات و پرداختن به مسئله تحول حوزه مراقبت کنیم که دچار افراط و تفریط نشویم به این معنا که نباید مطالبات نسبت به حوزه را به شکل کاذب و غیرواقعی دامن بزیم و به عبارتی افزایش دهیم.

حوزه علمیه در مقایسه با سایر نهادهای آموزشی در کشور مجموعه بسیار کم هزینه‌ای است ولی در عین حال به دلیل محدودیت‌هایی که دارد و ملاحظاتی که البته در وابسته نشدن به دولت دارد توان کافی برای اینکه بتواند پذیرای جمع لازمی از طلاب باشد وجود ندارد شما اشاره کردید که یکی از کارشناسان گفته بود مثلاً در مسئله اقتصاد مقاومتی تا اجرائیات آن، لازم است که حوزه و روحانیت حضور داشته باشند و مسئولیت بپذیرند. شاید این نظر قابل نقد باشد وقتی می گوئیم حوزه باید بالنده باشد بیشترین نقد و مسئولیت حوزه علمیه مسئولیت علمی، فرهنگی است تا مسئولیت اجرایی، سیاسی و مدیریتی به همین خاطر باید پیوندی بین خروجی حوزه که تقویت نیروهای عالم، فرهیخته، دانش، صاحب نظریه در عرصه‌های مختلف هست با علمای دانش‌های پائین دستی و همچنین با مدیران راهبردی کشور برقرار شود که بتوانند از ظرفیت فکری حوزه‌های علمیه برای حل و فصل بهتر مسائل کشور استفاده کنند.

ضرورتی ندارد که روحانی از عمیق‌ترین مباحث فلسفی و کلامی و اعتقادی و فقهی تا اجرائی‌ترین مسئولیت‌های مدیریتی را خودش مستقیماً به عهده بگیرد، به نظرم باید این جنبه را هم مورد توجه قرار داد البته همه این توضیحاتی که عرض شد توجیه‌گر این فاصله ایجاد شده بین نیازمندی‌های جامعه و ظرفیت فعالی حوزه علمیه نیست و اینکه به هر حال مدیریت حوزه علمیه و آحاد طلاب متدین در حوزه‌های علمیه مسئولیت دارند برای اینکه سرعت حرکت و شتاب حرکت حوزه‌های علمیه و تبعات اثرگذاری آن را افزایش دهند.

|| آیا ضرورت می بینید که فقهات تخصصی تر از وضعیت فعلی شود؟

بنابراین اجتهاد به نحو موضوعی در حوزه‌های علمیه سابقه داشته است. منتها آن چیزی که مساله را اکنون ضروری تر کرده است ضرورت ورود حوزه‌های علمیه به عرصه‌های اجتماعی از یک سو و بکر و بدیع بودن ورود به این عرصه اقتضای می کند تا توان فضایی حوزه

که در معرض تقاضای اجتهاد هستند، به نحو مناسبی توزیع شود و بتوانند فرصت پیدا کنند و حمایت شوند تا در موضوعات مختلف سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، فرهنگی مساله خانواده و تربیت و سبک زندگی و حوزه‌های مختلف علوم انسانی ورود خاص تر و تخصصی تر و مصداقی تری پیدا کنند.

تشخیص اینکه این گرایش‌های تخصصی به چه کیفیت اتفاق بیافتد و همچنین نحوه ورود و خروج به این گرایش‌های تخصصی با هم چگونه هماهنگ شود. این مسائلی است که در پی این امر باید مورد آن اندیشیده شود. ولی آنچه که به نظر می آید، خود حوزه هم عملاً پذیرای این موضوع بوده است. در سالیان اخیر هم به تدریج ما شاهد تشکیل کرسی‌های درس تخصصی و خارج فقه هستیم.

|| آیا می توان گفت تحول در حوزه به این معنا هم هست که علوم جدید و مباحث مربوط به آن و یا زبان‌های خارجی در حوزه تدریس شود؟

زبان‌های خارجی یک نیاز و ابزار است که محققین بتوانند هم از ادبیات و افکار سایر ملل استفاده کنند و هم حرف خود را به سایر ملل برسانند. زبان‌های خارجی در سالیان اخیر جزو دروس الزامی حوزه شده‌گرچه که قبلاً این دروس جزو درس‌های اختیاری طلاب بود. در حال حاضر طلابی که وارد حوزه می شوند، لزوماً باید به غیر از فارسی یک زبان خارجی بدانند. منتها غیر از زبان که هم در عرصه پژوهش و هم در عرصه تبلیغ کاربرد دارد، نسبت به اینکه علوم جدید را باید فراگیرند یا خیر؟ باز هم یک افراط و تفریطی نباید صورت بپذیرد.

یاد گرفتن علوم جدید اگر به این معنا باشد که طلاب حوزه علمیه لازم است با انبوهی از اطلاعات خرده و ریزی که در دانش‌های مختلف علوم انسانی منتشر می شود و روزانه هم به حجم انبوه آن اضافه می شود، بخواهند هر روز به دنبال این باشند که چه مقاله جدید و حرف جدید در عرصه علم زده شده است، به نظر نمی آید که یک راه حل مورد قبول و منطقی و تاثیر گذار باشد چون حاصلی جز امتعال و دنباله روی در این موج شدید تولید علم در دنیای غرب نخواهد داشت.

حوزه‌های علمیه باید راهی را اتخاذ کنند برای پیدا کردن مسیرهای جهش آفرین. این نوع آشنایی با ادبیات دنیای جدید جهش آفرین نیست که هیچ بلکه مثل یک گرداب حوزه علمیه را به درون خود فرو می برد. این مطلب به شکل دیگری قابل قبول و قابل دفاع خواهد بود، حوزه علمیه قبل از اینکه بخواهد وارد تنوع اصطلاحات و نظریات دانش جدید شود باید موقعیت اثباتی و جایگاه اجابایی خودش را در تولید علم پیدا کند و بداند که چه حدی از تولید علوم انسانی به او مربوط است و آمادگی لازم برای پاسخگویی به آن حد از لایه تولید علوم انسانی را داشته باشد. قدرت سرپرستی و مدیریت پژوهش را داشته باشد به معنای اینکه بتواند دانش‌های تولیدی خودش را هدایت کند.

این حضور نباید یک حضور سیاسی باشد بلکه باید یک حضور علمی و قاعده مند باشد تا صاحبان علم و کسانی که اعتقاد به اسلامی سازی علوم انسانی دارند این حضور را بپذیرا باشند و به صورت علمی معقول و منطقی قلمداد کنند. بعد از اینکه این توانمندی ایجاد شد برای توانمندی در مدیریت پژوهش، مواجهه و تماس با ادبیات دانش‌های جدید، آن هم به ویژه لایه‌های بنیادی و



نظریه های پیشرو در علوم انسانی در اینجا لازم می شود. این امر طبیعتاً کمک می کند به اینکه بتواند تعامل و هدایت و نفوذ علمی شکل بگیرد. این کل آشنایی با دانش های جدید به نظر بنده شکل معقول تری می تواند باشد.

|| در سده های نه چندان دور علوم تجربی هم در حوزه تدریس می شد، آیا اکنون ضرورتی برای تدریس این علوم در حوزه می بینید؟

نه به نظر بنده این امر ضرورتی ندارد. ولی با این حال ممکن است به خاطر سبقه ای که وجود داشته هنوز برخی قائل به ضرورت آن باشند. اینکه به نظر من ضروری نیست، علتش این است که گستردگی علم در سده های گذشته با آنچه که اکنون با آن مواجه هستیم کاملاً متفاوت است. ما وقتی در حل حاضر صحبت از این می کنیم که در خود فقه، که مسئولیت اصلی حوزه بوده و شاید در بیرون از حوزه کمتر مدعی داشته باشد، صحبت از فقه تخصصی می کنیم، یک نفر نباید انتظار داشته باشد که در همه ابواب فقه به شکل کاملی ورود و خروج پیدا بکند و وقتی شعاع موضوع را به دانشگاهی جدید می بریم به طریق اولی این مساله اتفاق بیفتد. بنابراین اینکه بخواهیم به این مسئله تکیه داشته باشیم که باید از ریاضیات و نجوم گرفته تا علوم پزشکی و مهندسی و ... در درون حوزه تدریس شود، به نظرم نه مطلوب و نه ممکن است ولی ایده ای که به نظرم جایش خالی است و باید بیشتر بر روی آن پافشاری کنیم این است که نسبت به چگونگی مدیریت علمی بر مبنای آموزه های اسلامی اهتمام بیشتری داشته باشیم و سازو کار لازم برای تحقق این خواسته را تعقیب و دنبال کنیم.

باید تعامل علمی بین حوزه و دانشگاه یعنی به عبارت دیگر علوم وحیانی با علوم تجربی و حسی و دانشگاهی عقلی ارتباط منطقی و سازمان یافته ای برقرار شود تا

هدایت علمی اتفاق بیفتد. بنابراین لزومی ندارد که همه علوم تا جزئیات در حوزه علمیه تدریس شود تا حوزه علمیه نقش خود را ایفا کند بلکه اگر بتواند بنیانها، مبانی و غایات علم و روشهای علمی را به صورت تأثیر گذار در این عرصه باشد و در یک کلمه بتواند مدیریت پژوهش و تولید دانش را بر مبنای دین به دست بگیرد و دانش و مهارت لازم را برای این معنا داشته باشد و سازو کارهای لازم برای این ارتباط هم فراهم شود و سایر اندیشمندان به این نوع ارتباط تن بدهند، به نظرم آن چیزی که باید اتفاق بیفتد بدون اینکه لازم باشد همه دانشها در درون حوزه جا داشته باشد.

|| با تغییر و تحولاتی که اخیراً در مدیریت حوزه انجام شده است، چشم انداز آینده حوزه را چگونه می بینید؟

در عین حال که از مدیران سابق حوزه تقدیر می کنم به ویژه مدیر گذشته حوزه که تلاش کردند منویات مقام معظم رهبری اتفاق بیفتد. تخصصی شدن رشته های حوزوی، یکی از مهمترین دستاوردهای مدیریت گذشته بوده است. گسترش نسبی و کمی حوزه های علمی، شکل گیری حوزه های علمیه شهرستانها و ... که در گزارشهای مختلف ارائه شده است.

باید تعامل علمی بین حوزه و دانشگاه یعنی به عبارت دیگر علوم وحیانی با علوم تجربی و حسی و دانشگاهی عقلی ارتباط منطقی و سازمان یافته ای برقرار شود تا هدایت علمی اتفاق بیفتد. بنابراین لزومی ندارد که همه علوم تا جزئیات در حوزه علمیه تدریس شود تا حوزه علمیه نقش خود را ایفا کند آیت الله اعرافی هم با توجه به سابقه توانمندی شان در جامعه المصطفی (ص) العالمیه و ایده های پیش رونده و پیش برنده و هم حسن ارتباط و احترام را با اعظم حوزه دارند و این طبعه خوبی است برای اینکه حمایت مراجع معظم را هم به همراه داشته باشند برای اینکه بتوانند حرکت رو به جلویی را داشته باشند. تلاش شان در قدم اول این بوده است که

ساختار مدیریت حوزه را چابکتر و کوچکتر کنند و ان شاء الله منشأ تأثیرات خوبی خواهد شد، البته از جزئیات آنچه که انجام شده خبر ندارم ولی به نظرم می آید حرکت رو به جلویی را آغاز کردند و مهم این است که بتوانند توصیه مقام معظم رهبری را جدی بگیرند و تجربه ها و دانشهایی که بالفعل در درون حوزه وجود دارد و برای اینکه راه آینده را بهتر ترسیم کنند به خوبی استفاده کنند و در قدم بعد ذهن فضایی جوان حوزه و مستعد که به برکت انقلاب اسلامی کم نیستند را با این نیازمندی ها و سوالات درگیر کنند و در شبکه علمی فراگیر بتوانند آحاد طلاب، حداقل فضایی از طلاب را به عنوان مشاوران و متفکران و خادمان حوزه های علمیه به کار گیرند بدون

اینکه رسمیت سازمانی داشته باشند. اگر بتوانند در چنین مسیری گام بردارند که همه نسبت به آینده حوزه فکر کنند و نسبت به آن پیشنهاد دهند و نسبت به آن تعقیب داشته باشند و احساس کنند که حرفشان شنیده می شود و پی گیری می شود و اهتمام لازم وجود دارد و محافظه کارهای مضر، مانع از تغییرات لازم نشود طبیعتاً شاهد شکوفایی روز افزونی خواهیم بود، البته باید تعادل را رعایت کرد و افراط و تفریط نکرد. بنا نیست که صرفاً با تغییر مدیر، تحول خیلی فراگیر آن هم در کوتاه مدت اتفاق بیفتد.

مهم این است که ایده خوب، طرح خوب و سازماندهی خوب اتفاق بیفتد و همراهی مراجع معظم و اعظم حوزه با این مسیر به خوبی شکل گیرد. طبیعتاً است که شاهد آنچه که به عنوان تحول انتظار می رود باشیم. البته به سهم خودم در کتاب «تحول حوزه و روحانیت: در گذشته و حال» که انتشارات فردا آنرا در سال ۱۳۹۲ منتشر کرد به صورت تفصیلی تری هم الگوی تحول حوزه و همچنین چشم انداز تحول حوزه و هم ارزیابی از عملکرد حوزه در تاریخ معاصر را بررسی کردیم، فکر می کنم اگر طلاب علاقه مند این کتاب را ملاحظه کنند بینش جامع تر و عمیق تری نسبت به مسئله تحول حوزه پیدا خواهند کرد.

در گفتگو با مهر بررسی شد؛

اهل سنت پاکستان چه نگاهی به شیعه دارند؟ / آشنایی با مکتب بریلویه

حامد رضایی

ذهنیت ما از اهل سنت پاکستان را رسانه‌ها ساخته‌اند. ولی رسانه‌ها چون بسیاری از موارد واقعیت‌ها را واز گونه می‌کنند. واقعیت این است که حدود ۷۰ درصد اهل سنت پاکستان پیرو مکتب بریلویه هستند. مکتبی صوفیانه که حبّ اهل بیت (ع) در آن موج می‌زند و اشتراکات بسیاری با تشیع دارد. برای آشنایی اجمالی با این مکتب که هواداران میلیونی دارد با حجت‌الاسلام عباس خسروی کارشناس مذاهب اسلامی به گفتگو پرداختیم؛

|| به نظر شما چرا مکتب بریلویه مهم است و ما باید به آن بپردازیم؟

بریلویه حدود ۷۰ درصد اهل سنت پاکستان را شامل می‌شود و به همین خاطر جمعیت زیادی دارند. این گروه در موارد بسیاری از مسائل اعتقادی مثل توسل، زیارت قبور، اکرام امامان معصوم و ... اشتراکات زیادی با شیعه دارند. بریلویه حدود ۷۰ درصد اهل سنت پاکستان را شامل می‌شود و به همین خاطر جمعیت زیادی دارند. این گروه در موارد بسیاری از مسائل اعتقادی مثل توسل، زیارت قبور، اکرام امامان معصوم و ... اشتراکات زیادی با شیعه دارند. البته در بعضی از مسائل با آنان افتراقاتی هم داریم ولی اشتراکات ما خیلی بیشتر از اختلافات است.

بریلویه جمعیت تأثیرگذاری در پاکستان است. این جریان همچنین مخالف جدی وهابیت است. آن‌ها یکی از دشمنان سرسخت وهابیت محسوب می‌شوند. به همین خاطر عربستان تلاش بسیاری دارد تا بریلوی‌ها را از دور خارج کند. حتی در پاکستان بعضی از مدارس این‌ها را تخلیه کرده است. پول زیادی به مخالفین این گروه می‌دهند تا نگذارند بریلویه رشد کند.

احسان الهی ظهیر یکی از مخالفان بریلویه است. او می‌گوید بریلویه را امام خمینی به وجود آورد! درحالی‌که من در ایران ندیدم کسی را که نسبت به بریلویه کار کرده باشد و اصلاً بدانند که گروهی وجود دارد به نام بریلویه! فقط یک پایان‌نامه با موضوع عقاید بریلویه دیدم از یک طلبه پاکستانی ساکن ایران. آقای مصطفی محمدی یکی دیگر از مخالفین بریلویه است که می‌گوید پس



دنبال خط‌کشی‌های کلامی نیستیم. یکی از علمای بریلوی ایران هم به من می‌گفت که ما خیلی قائل به تقسیم‌بندی‌های ماتریدی، اشعری و ... نیستیم.

|| گویا وجه اصلی هویت بریلوی‌ها رویکردهای صوفیانه آن‌هاست. لطفاً در این باره توضیح بدهید.

صوفی‌های شیعه قائل به طریقت هستند. اما صوفی‌های بریلوی هم قائل به طریقت هستند و هم شریعت گرایش‌ها صوفیانه در اهل سنت با شیعه خیلی فرق دارد. صوفی‌های شیعه قائل به طریقت هستند. اما صوفی‌های بریلوی هم قائل به طریقت هستند و هم شریعت. خود احمدرضایان هم در رد بعضی از صوفیان کتاب نوشته است.

|| دیوبندی‌ها هم که خیلی با بریلوی‌ها ضد هستند، معتقدند که باید طریقت را با شریعت جمع کرد. تفاوت این دو در چیست؟

در میان دیوبندی‌ها هم دو گروه وجود دارد. عده‌ای حیاتی‌اند و عده‌ای ممتانی. آنهایی که رویکرد ممتانی دارند گرایششان به سمت وهابیت زیاد شده است. اما حیاتی‌ها گرایش صوفیانه دارند و به ما نزدیک‌تر هستند.

نقی، علی، رضا، کاظم و ... بعد می‌گوید احمدرضایان عقایدی را در شبه‌قاره ترویج کرده که قبل از آن رایج نبوده. و تمام این عقاید را از شیعه گرفته! یکی دیگر از استدلال‌ات او این است که احمدرضایان احادیث شیعه را بین اهل سنت ترویج می‌کرده است. بریلوی‌ها در جواب می‌گویند عقاید ما عقاید اهل سنت حنفی است و اگر شما بخواهید ما را شیعه بدانید باید تمام حنفی‌های سلف را هم شیعه بدانید. بریلویه یک فرقه جدید نیست. به احمدرضا خان می‌گویند مجدد اهل سنت. مجدد یعنی کسی که عقاید گذشتگان را دوباره احیا و به‌روز می‌کند. احمدرضایان با شجاعتی که داشت عقایدی که توسط سلفیت کم‌رنگ شده بود را دوباره پررنگ کرد.

|| بریلوی‌ها به لحاظ فقهی و کلامی چه عقایدی دارند؟

از نظر فقهی حنفی مذهب هستند و احکام خود را طبق نظرات ابوحنیفه انجام می‌دهند. اما به لحاظ اعتقادی به توسل، تبرک، شفاعت و ... معتقدند.

|| از نظر کلامی ماتریدی محسوب می‌شوند؟

تا حدودی ماتریدی هستند. ولی خود احمدرضایان می‌گوید ما اهل سنت حنفی مذهب هستیم که خیلی

از انقلاب امام خمینی در ایران، رسانه‌های گروهی ایران از بریلوی‌ها به‌عنوان اهل سنت و جماعت یاد کردند و به همین خاطر بریلوی‌ها سعی می‌کنند این نام را به نام خود مصادره کنند! در ایران اصلاً کسی بریلویه را نمی‌شناسد. سال قبل یکی از مسئولین کشوری گفت که بریلوی‌ها سلفی‌اند! من رفتم و به او گفتم این‌ها اتفاقاً ضدسلفیت هستند و یک صفحه برای او

درباره عقاید این گروه نوشتم این ادعاها در حالی است که در ایران اصلاً کسی بریلویه را نمی‌شناسد. سال قبل یکی از مسئولین کشوری گفت که بریلوی‌ها سلفی‌اند! من رفتم و به او گفتم این‌ها اتفاقاً ضدسلفیت هستند و یک صفحه برای او درباره عقاید این گروه نوشتم. می‌گفت من تا حالا این حرف‌ها را نشنیدم. این‌ها نشان می‌دهد که ما باید برویم به سمت شناخت صحیح بریلویه. این شناخت باعث می‌شود که ما دشمن مشترکمان را بشناسیم.

احسان الهی ظهیر می‌گوید احمدرضا خان بریلوی (موسس بریلویه) از یک خانواده شیعه بوده که در ظاهر خود را اهل سنت معرفی می‌کردند ولی در واقع شیعه بودند! یکی از دلایلی که می‌آورد این است که اسم خودش و پدر و اجدادش همگی اسامی هستند که شیعیان روی فرزندان‌شان می‌گذارند مثل

بریلوی ها را زیر چتر خود جمع کند؟

همه را نتوانسته جمع کند. چون اختلافات در پاکستان زیاد است حتی بین خود بریلوی ها. کاش اختلافات تمام شود ولی به نظر من محال است که همه بریلوی ها با هم متحد شوند. متأسفانه کلا فضای پاکستان اینطور است. در بین شیعیان هم چندین گروه متفاوت وجود دارد که با هم تضاد دارند.

البته طاهر القادری توانسته جمعیت زیادی را جمع کند و در دولت هم نفوذ دارد.

در پایان اگر نکته ای هست بفرمایید.

با توجه به اشتراکاتی زیادی که بین شیعه و بریلویه وجود دارد باید برای تعمیق وحدت کارهای بسیاری انجام داد رهبر معظم انقلاب خیلی روی تقریب مذاهب تأکید دارند. به همین خاطر با توجه به اشتراکاتی زیادی که بین شیعه و بریلویه وجود دارد باید برای تعمیق وحدت کارهای بسیاری انجام داد.

باید ارتباطات صمیمانه و گفتگوهای برادرانه را افزایش داد. ما در مناطق بریلوی نشین رفت و آمد داشتیم و صحبت می کردیم و این باعث شد که هم نگاه های منفی ما به آنان تصحیح شد و هم نگاه های آنان به ما تصحیح شد و سوتفاهم ها و ذهنیت های منفی برطرف شد.

به لحاظ علمی ضعیف اند و نمی توانند با رقبا رقابت کنند. چون اساسا علم برایشان مسئله نیست و بیشتر به خودسازی فردی تمایل دارند.

چون گرایش ها صوفیانه داشتند خیلی به مسائل علمی بها نمی دهند. طلبه های شان خیلی اهل مطالعه نیستند. در مقابل وهابیت خیلی کار علمی می کند.

بریلوی ها با اینکه بیشترین جمعیت را در پاکستان دارند اما به لحاظ تاثیرگذاری سیاسی خیلی تأثیر کمی دارند. به نظر شما دلیل این مسئله چیست؟

این مقداری به خاطر انزوای خود احمدرضایان بوده است. این به کل بریلویه سرایت کرد. البته الان افرادی مثل طاهر القادری وارد مسائل سیاسی شدند. آن ها سال ۱۳۹۳ علیه دولت پاکستان خروج کردند. البته به خروج مسلحانه اعتقاد ندارند. البته بقیه بریلوی ها به دلیل گرایش ها صوفیانه شان دنبال مسائل سیاسی نیستند.

در قضیه جنگ یمن که قرار بود دولت پاکستان با سعودی در جنگ همراهی کند، بریلوی ها اعتراض کردند و نگذاشتند این اتفاق بیفتد.

طاهر القادری با حزب جدیدی که راه اندازی کرده توانسته همه

ما دشمن مشترک داریم. باید تفکرات غلط را اصلاح کنیم و روی اشتراکات تأکید کنیم. بعضی از نگاه های منفی که نسبت به شیعه دارند به خاطر این است که از شیعه شناخت کافی ندارند. همانطور که ما به دلیل عدم شناخت صحیح اهل سنت بعضی اوقات قضاوت های نادرستی نسبت به آنان انجام می دهیم. باید رفت و آمدها را بیشتر کرد و شناخت ها را واقعی تر کرد. اگر این اتفاق بیفتد خیلی از فرقه گرایی ها تمام خواهد شد.

مشکلی که بریلوی ها دارند این است که به خاطر رویکرد صوفیانه شان خیلی اهل کار علمی در حوزه دین نیستند و صرفا به مسائل صوفیانه خود مشغول هستند. مثلاً در پاکستان جمعیت بریلویها بیشتر از دیوبندی هاست ولی مدارس علمیه دیوبندی ها بیشتر است. این باعث نمی شود که در طول زمان تضعیف شوند، کما اینکه نسبت به ۵۰ سال گذشته تضعیف شده اند؟

الان مقداری به خودشان آمده اند. البته عربستان هم بیکار نبوده و از ابتدا برنامه داشته تا نگذارد این گروه رشد کند. حتی من شنیدم که در بعضی از مدارس بریلوی ها طلبه ها را به زور از مدرسه بیرون کردند.

فرمودید بریلویه با شیعه خیلی اشتراک دارد. این اشتراکات در چه مواردی است؟

بریلوی ها به شدت معتقد و محب اهل بیت (ع) هستند. سال گذشته که برای پیاده روی اربعین به کربلا رفته بودم تعدادی از بریلوی ها را در آنجا دیدم. حتی در میان مدافعان حرم هم از اهل سنت بریلوی داریم.

مثلاً بریلوی ها برای امام صادق (ع) مراسم خاصی می گیرند که خیلی هم برایشان مهم است. در این مراسم برای امام صادق (ع) نذر می دهند و حاجات شان را بیان می کنند. در روز عاشورا نذری می دهند و مراسم ختم قرآن دارند. در این مسائل خیلی به شیعه نزدیک هستند.

در بعضی مباحث اعتقادی مانند عصمت تمامی انبیا، علم غیب پیامبران و اولیا، حیات برزخی پیامبر «ص»، سماع موتی و ... نیز خیلی به شیعه نزدیک هستند.

بریلویه در بعضی از اعتقادات به ما نزدیک است. اما روحیات متعصبانه فرقه گرایانه در میان آن ها وجود دارد. لذا دیوبندی ها و حتی شیعه را تکفیر کرده اند. به همین خاطر گفته می شود که فعلاً یک اتحاد تاکتیکی با شیعه علیه وهابیت شکل داده اند. نظر شما چیست؟



طاهر القادری یکی از علمای بزرگ بریلوی در حال مصافحه با یک روحانی شیعه



یادداشت

ترجمه:

سیاست از دید نسبی گرا

چنین تأییدیه رسمی چه چیزی از دست می‌رود؟ آیا واژگانی که برای ملامت به کار می‌برد وجاهتی کمتر یا اعتباری کمتر از مطلق‌گرایی که همین واژگان را به کار می‌برد دارند؟ بدون ایضاح صریح مفروضات فلسفی چه کسی [بین این دو] تفاوتی می‌بیند؟ درست است که احساسات یکی ممکن است با احساسات دیگری مواجه شود، اما دقیقاً به همان نحو که یک مطلق با دیگری مواجه می‌شود. به این ترتیب نسبی‌گرا از این جهت بهتر از مطلق‌گرا نیست؛ اما بدتر هم نیست.

احساس نفرت از اعمال شکنجه، فی‌نفسه، ارزیابی اخلاقی نمی‌دهد. احساسات نسبی‌اند و اخلاق عینی است. اما احساس می‌تواند هم نشانه پاسخی اخلاقی باشد و هم ابراز آن. اگر بخواهیم تصویر مطلق‌های مفروض را با تصویر احساسات مقایسه کنیم می‌بینیم که هر دو به نحو قابل توجهی شبیه‌اند. هر دو از دسته‌بندی‌ها و ارتباط‌هایی متأثرند که تحت عناوین «فرهنگ» و «ملت» می‌شناسیم و نیز از تقسیمات آشنای اجتماعی و سیاسی مبتنی بر آن‌ها. از خلال تجربه عضویت در گروه تبیین روشنی به دست می‌آید که مردم مطلق‌های مطلوبشان را از کجا می‌آورند. این شبیه احساسات اخلاقی است. این احساسات نیز چون نتیجه اجتماعی شدن در یک فرهنگ‌اند مطابق الگوهای شکل می‌گیرند که احساسات را نسبی ولی در همان حال چیزی بیش از امری ذهنی می‌کند. این‌ها احساسات فردی‌اند اما چیزی غیرفردی را هم در بردارند. این‌ها مستلزم چیزی عینی‌اند، زیرا از شرکت در زندگانی و سنت‌هایی مشترک برخاسته‌اند.

اگر این دو مطلق‌گرای مثال من نماینده قشر عظیمی از افراد با ذهنیتی مشابه باشند، جامعه‌ای داریم که ویژگی‌اش تفاوت‌هایی آشفتنی‌ناپذیر است. افراد سازنده آن شاید یقین اخلاقی داشته باشند، اما جامعه به عنوان یک کل از تعارض درونی می‌ترکد و فعالیت جمعی دچار تذبذب یا خوتی فرساینده می‌شود. جامعه به شکل جمعی‌پذیری تردیدی می‌شود که غالباً به فرد نسبی‌گرا نسبت می‌دهند. مطلق‌گرایی در سطح اجتماعی کاملاً مستعد ایجاد همان نقص‌هایی است که تصور می‌شود در سطح فردی قادر به درمانشان است. حال می‌خواهم کلیشه‌ها را تعدیل کنم. مسلماً مطلق‌گرایان لزوماً در وضعیت یقین ذهنی ابدی نیستند. چه بسا کسی در موردی باور به وجود یک درست و غلط مطلق را ابراز کند ولی اذعان کند که نمی‌داند ماجرا چیست. بهتر است که مطلق خیلی دور از دست نباشد وگرنه مانند چرخ‌دنده‌ای بی‌کار در یک ماشین خواهد بود. در مقابل، قرار نیست نسبی‌گرایان که حکم اخلاقی نداشته باشند، هر چند باید بیفزایند که برای حکم‌هایشان نمی‌توانند مبنایی غیر از عرف، قرارداد، احساس و تیزهوشی بیابند. برای مثال نسبی‌گرا شاید متفکر باشد از ملاحظه سیاستمداری مغرور که شکنجه را تشویق می‌کند، نقش قانون را ندیده می‌گیرد و افراد را بدون محاکمه زندانی می‌کند. چنین نسبی‌گرایی می‌داند که توجیهی قطعی برای این احساسش ندارد، اما از نداشتن

خاطر سکوت فزاینده در مقابل شکنجه در سیاست زمانه و نیز در سیاست دولت بریتانیا انتخاب کردم. واکنش فردی جدی به کاربرد فزاینده شکنجه و مدارای رسمی در قبال آن از کجاها نشئت می‌گیرد؟ نخست ضدنسبی‌گرا را در نظر بگیریم. فردی که خاطر جمع است که ارزش‌های اخلاقی مطلق هستند و او آن‌ها را به دست آورده‌است. آیا وضعیت چنین فردی از نسبی‌گرا بهتر است؟ شاید این‌گونه به نظر برسد؛ زیرا بنا بر تصویر معمول، نسبی‌گرا زبان‌بازی است که هیچ مبنایی برای [ترجیح] یک پاسخ بر دیگری ندارد. اما مطلق‌گرا، باز هم بنا بر تصویر معمول، این‌گونه نیست. فرض کنیم مطلق‌گرا به سراغ انبار ارزش‌های مطلقش می‌رود و (بگذار بگوییم) قاطعانه افزایش کاربرد شکنجه را محکوم می‌کند. تا اینجا خیلی خوب است؛ اما همین مطلق‌گرا به زودی با مطلق‌گرایی دیگر روبه‌رو می‌شود که به همان نحو مطلق، حس می‌کند که استفاده از شکنجه درست است. شاید مدافعان شکنجه در کاربرد واژگان قدری ایهام به خرج دهند، اما واقعیت حمایتشان به زودی کاملاً روشن می‌شود. اینجا موقعیتی داریم که مطلق با مطلق مواجه می‌شود. هر طرف این مواجهه دیگری را برخطا می‌داند. ماهیت فرضاً مطلق ارزیابی‌هایشان کمکی به حل بحث نمی‌کند و برای هیچ‌کدام توجیهی برای نرمش و انعطاف نمی‌دهد.

نوشته حاضر بخشی از مقاله «فیض معرفتی» دیوید بلور، فیلسوف و جامعه‌شناس علم اسکاتلندی است که توسط شهرام شهر یاری ترجمه شده است؛

امروزه استفاده از برچسب «نسبی‌گرا» با معنایی تحقیرآمیز، در صفحات روزنامه‌های روشنفکری بسیار رایج است. دانشمندان نیز در مقام متفکرانی اجتماعی در مجادلات ضدنسبی‌گرایانه‌شان سخت پرشور و حرارت‌اند. زیست‌شناس آکسفرد، ریچارد دوکینز، خودش را نه تنها وقف حمله به دین بلکه رد نسبی‌گرایی کرده است که به ریاکاری و تفکر غیرعلمی متهم‌اند. این هشدار نکته‌ای است برای دلالت‌های منفی واژه نسبی‌گرا تا بفهماند که این واژه تاکنون برچسبی بوده است برای آنانی که می‌کوشند اهمیت کشتار جمعی مردان، زنان و کودکان یهودی در اتاق‌های گاز را در جنگ دوم جهان کوچک جلوه دهند.

منتقدان می‌گویند نسبی‌گرایی به قبول مدارا با تقریباً همه مزخرفات منجر می‌شود؛ زیرا موقعیت نسبی‌گرا پیروانش را از اجرای معیارهای مناسب برای قضاوت ناتوان می‌کند یا در قبال اهمیت چنین معیارهایی بی‌تفاوت می‌سازد. در مقابل، ضدنسبی‌گرایان را کسانی می‌دانند که از چنین محدودیت‌هایی آزادند و می‌توانند بین درست و غلط یا خوب و بد تمایز بگذارند و ستایش یا نكوهش بجا نشان دهند. این کلیشه‌ها چندان است. برای توضیحش می‌خواهم به یک معضل اخلاقی مشخص نگاه بیندازم. می‌خواهم به واکنش‌ها به کاربرد شکنجه توجه کنم، گرچه موضوعی است واقعا ناخوشایند. این موضوع را به



یادداشت اختصاصی آیت الله رشاد؛

ضرورت تأسیس و توسعه فلسفه هنر / فهرست وار ه بایسته های فقه هنر



متن پیش رو یادداشت اختصاصی آیت الله رشاد، رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و رئیس شورای حوزه های علمیه استان تهران است که در ادامه از نظر می گذرد؛

مطلب محوری این مبحث، بایسته های فقه قلمرو هنر است؛ بایسته های فقه هنر، برخی حیث نرم افزاری، یعنی معرفتی و نظری دارد، و برخی دیگر جنبه سخت افزاری، یعنی تدبیری و مدیریتی، فهرستی که در باب بایسته های فقه هنر ارائه می شود استقرایی است، لکن به ذکر نمونه های مهم بسنده شده است. می توان این فهرست را با اندک تأملی تکمیل نمود و توسعه داد.

۱. اول قدم، توجیه حوزویان نسبت به خطورت و ضرورت این حوزه معرفتی و تحریص آنان به اقدام در این زمینه است. «التفات» به فعل، «تصور» فعل و «محاسبه سود و زیان» آن، نخستین مراحل زنجیره حلقه های مبادی فعل ارادی است. تا این مقدمات صورت نیندند، هیچ فعل ایجابی و سلبی علمی و ارادی واقع نمی شود؛ لکن اول اقدامی که در قلمرو فقه هنر باید رخ دهد، ایجاد التفات و تفتن و آگاهی بخشی نسبت

به سود و زیان این حوزه خطیر و حساس است. بی اعتنایی حوزویان به این مسئله حیاتی به شدت مورد ابتلای امت، به جهت عدم آگاهی آنان از خطورت و ضرورت آن است. اگر اصحاب فقه و ارباب حکمت نسبت به اهمیت این مقوله توجیه و تحریص شوند، اتفاقات فرخنده ای خواهد افتاد. خصلت حوزویان چنین است که اگر متوجه اهمیت و خطورت امری بشوند، احساس مسئولیت می کنند، پس از آن دیگر نیاز به هیچ عنصر و عامل بیرونی برای اقدام چاره جویانه نیست و خودانگیخته عمل می کنند.

۲. تأسیس و توسعه فلسفه هنر اسلامی؛ از آنجایی که فقه هنر و مطالعه فقهی هنر، مبتنی بر فلسفه و مبانی هنر است، تا در این بخش، کار علمی درخوری انجام نشده و ادبیات علمی لازم تولید نگردد، پرداختن به فقه هنر چندان نتیجه بخش، بلکه میسر نخواهد بود.

توضیح اینکه؛ یکی از مشکلات مزمن در قلمرو فقه هنر که از عوامل اصلی رونق نرفتن مباحث این حوزه مهم و احیاناً موجب صدور آرا و فتاوی غیر کارشناسانه و غیر کارگشاست، نامانوس بودن ارباب فتوا با ماهیت این مقولات است؛ هر چند جهت اصلی این مشکل، مقام قدس و ورع حضرات فقها و احتیاطات اهل فقه در امور مماس با حدود شرعی است؛ ولی این خصیصه که به جای خود حُسن است، سبب شده این موضوعات برای حوزویان چندان که باید شناخته نشود. بسی روشن است که موضوع شناسی نقش تعیین کننده ای در حکم شناسی و استنباط فقهی دارد؛ آن سان که بدون آن این امر میسر نمی گردد. البته این کام گرچه مقدمه ای بیدهی فقه هنر است، ولی به هر حال در ضرورت آن تردیدی نیست.

با توجه به اینکه امروز مباحث فلسفه هنر، عرصه ترکتازی جریان های غرب گرا است، تأسیس و توسعه فلسفه هنر، در حوزه های علمیه، ضرورت دوچندان یافته. حکمت فاخر و فخیم، اما عاج نشین و عزلت گزین ما باید به فلسفه های کاربردی و گره گشای معطوف به حوزه های نیاز انسان معاصر بدل شود، و تحلیل حقایق و هستی مندان معطوف به صف و کف نیازهای جامعه را عهده دار گردد، و این جز به تخصصی کردن حکمت و عطف آن به متعلق ها و موضوعات خاص، که صرفاً با تأسیس فلسفه های مضاف به علوم و امور ممکن می شود، حاصل نمی گردد. تأسیس

و توسعه فلسفه هنر بر اساس حکمت اسلامی، نخستین اقدام علمی در زمینه بسط معرفت در حوزه مطالعات هنر (و به مثابه مقدمه ای فلسفه ای فقه هنر و فقه هنر) است.

فلاسفه یونان اهتمام خاصی به مباحث هنر داشته اند؛ افلاطون در جای جای آثار خود از انواع هنر بحث کرده است. او در سه بخش «شعر و داستان»، «عشق و زیبایی» و «موسیقی و رامشگری» به ارائه نظر پرداخته. درباره شعر و داستان در آپولوژی (دفاعیه)، گریگاس، ایون، جمهوری، قوانین؛ درباره عشق و زیبایی در گریگاس، هپیباس بزرگ، مهمانی، فایدون، جمهوری، فایدروس، تهنه تئوس، سوفیست، فیلبوس، تیمایوس، قوانین؛ درباره موسیقی در مهمانی، جمهوری و قوانین سخن گفته است. ارسطو نیز در این زمینه ها به بحث پرداخته و اکثر حکمای پس از او، به خصوص در باب شعر که وی به مثابه یکی از صناعات در منطق طرح کرده، وارد بحث شده اند.

حکمای سلف اسلامی نیز کمابیش به مباحث نظری هنر، به ویژه موسیقی، شعر، و... می پرداخته اند؛ از جمله در میان حکمای مسلمان الکندی هشت رساله مستقل در موسیقی دارد؛ فارابی کتاب الموسیقی الکبیر را تألیف کرده؛ شیخ الرئیس نیز جوامع علم الموسیقی و نیز اللواحق را. او در کتاب شفا در شش فصل به مباحث حکمی و نظری موسیقی پرداخته؛ ابن سینا در دیگر کتاب های خود مانند النجاه و دانشنامه ای علایی نیز به بحث در موضوعات هنری، خاصه موسیقی - که یکی از چهار قسم ریاضیات تلقی می شده - پرداخته است. فیلسوفان پس از این سه حکیم نخستین نیز به بحث نظری در زمینه های برخی هنرها پرداخته اند، اما به تدریج، متأسفانه، طرح این مقولات در علوم اسلامی متروک و منسوخ شده است. از میان فلاسفه معاصر مسلمان مرحوم علامه جعفری به مباحث هنر پرداخته است. وی کتاب مستقلی درباره موسیقی و کتابی در هنر نگاشته است.

۳. لزوم آشنایی کسانی از حوزویان با انواع هنر مورد ابتلا و علوم هنری، در حد ضرورت، و این از مصادیق موضوع شناختی نقر است که با توجه به توضیحات بالا بایستگی این مورد نیز آشکار است. علمای پیشین جهان اسلام در زمینه هنر و مقولات گوناگون آن، آثار علمی مهمی را خلق کرده و در تاریخ علوم مسلمین به ثبت رسانده اند؛ از باب نمونه ما دایره المعارف و گسترده نگاشته بیست جلدی ای

چون کتاب الأغانی نوشته علی بن حسین بن محمد بن احمد بن هیثم، معروف به ابوالفرج اصفهانی (م ۲۵۶ ق) را در اختیار داریم؛ ابوالفرج اصفهانی گرایش شیعی و زیدی داشته و این نکته از خلال مطالب الأغانی، و آشکارتر از آن از کتاب مقاتل الطالبیین او برمی آید. در هر حال، سومین گامی که باید صورت بپذیرد آشناسدن فضلاء در مظان فتوا، البته در حد ضرورت، با مقولات هنری است، و این مهم مستلزم احیای تراک تاریخی و احیاناً تألیف آثار جدیدی در زمینه «علوم اسلامی هنر» است.

۴. ساختار بندی مباحث فقهی هنر به مثابه بانی مستقل در علم فقه، و برون برد این حوزه ای معرفتی بسیار گسترده و پراهمیت - که در خلال بعضی ابواب فقهی و عمدتاً در مکاسب محرمة مطرح می شود - از حالت تطفل و استطراد، و نیز توسعه دادن آن و هندسه بخشیدن بدان و تبدیل آن به عنوان یک کتاب و باب فقهی مستقل و هویت بخشیدن به این حوزه ای معرفتی به مثابه یک باب از ابواب فقه. مباحث و فروع این حوزه ای معرفتی، کما و کیفاً، و به لحاظ اهمیت و ابتلای عباد، کمتر از ابواب مفصلی مانند باب طهارت، صلوة، صوم، زکوة و حج نیست.

۵. تبیین مبانی فقه هنر؛ به عنوان فلسفه ای فقه هنر اشاره شد، اما چون فلسفه عهده دار تحلیل و تعلیل احکام کلی موضوع خویش است و تحلیل و تعلیل احکام کلی، پس از تحقق موضوع و متعلق، معنی دار و ممکن می شود، اگر ما فقه هنری داشتیم جا داشت از عنوانی چون فلسفه فقه هنر سخن بگوییم، ولی امروز چیزی به عنوان فلسفه عهده دار مباحث هستی شناختی و معرفت شناختی موضوعات خود است و این مباحث جنبه ای پسینی دارند؛ حتی دیگر پرسش های فلسفی که معطوف به متعلق و موضوع مورد مطالعه هست غالباً پسینی اند؛ یعنی آن گاه که «هستی مند» محقق است، می توان آن را هستی شناسی کرد و اگر متعلق معرفت در بیرون محقق باشد می توان آن را شناخت و معرفت شناسی در این صورت معنا خواهد یافت. اکنون می توانیم از تأسیس مبانی «فقه هنر» سخن به میان آوریم. این مبانی، جهت بخش و هدایتگر مباحث فقهی خواهد شد. با ملاحظه این نکات، از این ضرورت، به تأسیس «مبانی فقه هنر» تعبیر می کنیم.

مبانی فقه هنر تلفیقی است از مبادی قریبه و وسیطه هنر و مقولات هنری و نیز مبادی معارف فقهی معطوف به مقولات هنری.

۶. تدوین نظام مسائل فقه هنر. حوزه هنر اقیانوس عظیمی است، خاصه در عصر حاضر؛ اگر گفته شود امروز هیچ امری، به اندازه هنر، مورد ابتلای انسان نیست، مبالغه نشده است؛ دمی نیست که بشر امروز با هنر سروکار نداشته باشد. زندگی امروزی بشر مستغرق در هنر است، ولی همانند هوا برای انسان و آب برای ماهی، که به جهت شدت شمول و قوت غلبه آن بر حیات و هستی هوزیان و آبزیان، آن را حس نمی کنند، ما از حضور هنر و نقش بسیار پررنگ آن در زندگی خود غافلیم. اگر مجال بود برمی شمردم که انسان معاصر چگونه و چه مایه در هنر شناور است و در آتمسفر آن تنفس می کند و در عین حال از آن غافل است. بنابراین، هم به جهت گستردگی نفس امری و تنوع هستی هنر، و هم به جهت شمول و فراگیرشدگی حضور هنر در حیات انسان معاصر، نظام مسائل آن بسیار حجیم و وسیع است، و قهراً تهیه آن بس دشوار و حوصله سوز و زمان بر. شگفتا که به رغم استیعاب و شمول بی بدیل هنر و ابتلای گسترده انسان بدان، فقه و فقهی‌های ما از آن غافل اند!

۷. موضوع‌شناسی کلیت هنر و هنریک از انواع آن. البته این مبحث می‌تواند بخشی از مبانی فقه هنر قلمداد شود، پس این نکته، «ذکر الجزء بعد الكل» است؛ اما به جهت کارکرد تعیین کننده آن در اجتهاد فقهی، ارزش کار مستقل دارد. به هر حال دست کم در سه افق باید ما به موضوع‌شناسی فقه هنر پرداخت:

اول: معرفت‌الفن بما هو الفن؛ یعنی «ماهیت‌شناسی» ذات هنر و مقولات مختلف آن. باید یک «ماهیت‌شناسی» فلسفی دقی و نیز علمی فنی انجام پذیرد که البته چنین کاری از عهده عرف عام خارج است و کار عرف خاص خواهد بود، و قهراً محول به فلسفه هنر و علم هنر می‌گردد. دوم: شناخت هنر از آن حیث که امری عرفی است (هویت‌شناسی هنر در مقابل ماهیت‌شناسی). این مطالعه موقوف به عرف عام است.

سوم: شناخت هنر از آن حیث که منتحل به ملاکات شرعی‌ه و حلیت و حرمت می‌شود. شناخت موضوعات و مواردی که طراً یا شرطاً یا شرطاً مخترع شرعی است، قهراً منوط به درک تلقی شارع از آنهاست.

از جمله علل عدم استقرار فقها در احکام برخی مقولات هنری، مانند غنا و موسیقی، و اختلافات فاحش فتوایی در مباحث مربوط به آنها، عدم قرار در مبانی و موضوع آنهاست. نظرات فقهای عظام در باب غنا و موسیقی، بسیار متعارض و متهافت است، از جمله:

الف) «حرمت مطلق غنا» که نظر مشهور بین فقهاست؛ بزرگانی چون شیخ صدوق، شیخ مفید، ابن ادریس، صاحب جواهر، شیخ انصاری و دیگران در زمره آنانند؛ تا آنجا که صاحب جواهر حرمت غنا را از ضروریات فقه امامیه می‌داند.

خبری چون: «لغنا مما قال الله عزوجل: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَتَخَذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ»، مستمسک این گروه از فقه است. پیداست که صدور چنین حکمی در گرو تفسیر توأمان کلمه «غنا» و کلمه «لهو الحدیث» است.

ب) عدم حرمت ذاتی غنا و حکم به حرمت به جهت مایبسات و مقارنات محرمه‌ای آن؛ یعنی معاصی‌ای چون اختلاط زن و مرد اجنبی، لهو و لعب، شهوانیت و... موجب حرمت غناست. روایاتی چون: «ایس منا من لم يتغن بالقرآن» و نیز «سالته عن الغناء: هل يصلح فی الفطر والاضحی والفرح؟ قال (ع): لا یأس به ما لم یصلح به» می‌تواند مستمسک عدم حرمت ذاتی قلمداد شود.

ج) تفصیل بین انواع غنا، مانند غنا و موسیقی مبتذل، تحریک کننده جنسی، مناسب مجالس رقص، عیش و نوش، غفلت‌آور، توأم با کلام باطل، موجب فساد، و... که حرام

است، و جز اینها که مباح است.

بسا نظر سوم همان نظر دوم باشد، که در نظر سوم، تفاوت موضوع و تفکیک انواع غنا موجب تفصیل در حکم شده است. در پی تفاوت در اصل حکم غنا، احکام آلات و ابزارهای مربوط بدان نیز حکم متفاوت می‌یابد؛ بدیهی است که گروه نخست هر نوع استفاده از آلات موسیقی مانند خرید و فروش، نگهداری، آموزش را تحریم کنند و طایفه دوم و سوم آلات موسیقی مختص لهوی را حرام و آلات مشترکه را که استفاده‌ی حلال و مشروع نیز دارد حرام ندانند.

۸. روش‌شناسی فقه هنر: این مورد با نگرش پیشینی، عنوان مستقلاً در عرض فلسفه فقه هنر قلمداد می‌شود، اما با نگاه پسینی، «ذکر الجزء بعد الكل» است و مطالعه‌ی آن با این رویکرد برعهده فلسفه فقه هنر خواهد بود. بهر حال: مطالعه‌ی پیشینی روش تفقه در هنر و تأسیس منطق مطالعه فقه هنر می‌تواند از مسائل اساسی و ضروری پرداختن به فقه هنر قلمداد شود. به تعبیر مأنوس: از بایسته‌های بین فقه هنر، تدوین اصول فقه معطوف به فقه هنر است، که با برشی تطبیقی از دانش اصول، و ترمیم خلاءهای موجود در اصول فقه موجود، معطوف به نیازهای مطالعاتی فقه هنر، می‌تواند صورت ببندد.

۹. تدوین قواعد فقهیه هنر. با تنظیم قواعد عامه با رویکرد کاربرد در فروع مورد ابتلا در عرصه مقولات هنری، و گزینش قواعد خاص دارای کاربرد در فروع فقهی مربوط به مقولات هنری، و نیز اصطیاد و تأسیس قواعد جدید، می‌توان مجموعه‌ی حجیمی را به عنوان قواعد فقه هنر فراهم آورد و در دسترس اصحاب فضل و فقه قرار داد.

چنان که در صدر سخن اشاره شد: پاره‌ای بایسته‌ها نیز در قلمرو فقه هنر وجود دارد که جنبه‌ی سخت‌افزاری و اجرایی (مادی و مدیریتی) دارند و برپایی چنین همایش‌ها و محافل علمی از این دست، از جمله این مبحث سخت‌افزاری است. هر چند نباید به برگزاری یک همایش بسنده کرد؛ چرا که در میان ما سنت چنین است که گاه یک همایش و هم‌اندیشی در زمینه‌ای برگزار می‌کنیم و دیگر هیچ! همایش یک آغاز است نه یک پایان، این دست فعالیت‌ها نقش فرهنگ‌سازی دارد. از این‌رو: اقدامات سخت‌افزاری باید توأم با یک سلسله فعالیت‌های نرم‌افزاری تداوم و توسعه پیدا کنند. از جمله فعالیت‌های سخت‌افزاری که باید از سوی مدیریت حوزه و فضایی حوزوی پی گرفته شود، عبارت است از

۱۰. دایر کردن کرسی‌های خارج فقه هنر؛ در جهت بسط مباحث فقهی مربوط به مقولات هنری و فروع مبتلابه، و تولید ادبیات علمی این حوزه‌ی معرفتی، باید از سوی استادان ذی‌صلاحیت کرسی‌های فنی و مضبوط فقه هنر دایر شود. گام‌زدن در قلمروهای مکشوف و اشباع‌شده (که هزاران جلد کتاب در آنها نوشته شده و در دسترس است) و پیموندن جاده‌های هموار، نشانه‌ی علمیت و بلکه دلیل قوه‌ی اجتهاد و قدرت تفقه نیست. چنین رویه‌هایی در درس خارج چیزی شبیه به دایره‌المعارف‌نگاری با استفاده از حجم معرفت انباشته در موضوعات علمی موجود است و ارزش تحقیقی و نظریه‌پردازانه - که خصیصه‌ی جوهری تدریس خارج و تفاوت اصلی آن با درس سطح است - را ندارد. رسالت اجتهاد ورود در عرصه‌های کشف‌ناشده است، هنر فقیه فعل پرداختن به حوزه‌های نامفتوح و ناهموار است و مقولات هنری از مصادیق بارز قلمروهای ناگشوده است. اصولاً اجتهاد و فقه پاسخگو و پیشرو بدون ورود در قلمروهای نو تحقق خارجی نخواهد یافت و تدریجاً از بسط و بالندگی باز خواهد ایستاد و این یعنی مرگ فقه!

۱۱. تأسیس مراکز آموزش عالی تخصصی حوزوی معطوف به «فلسفه هنر»، «روش‌شناسی فقه هنر»، «اخلاق هنر» و «رشته‌های فقه مضاف» در زمینه انواع هنرها.

گفته می‌شود چهل رشته‌ی تخصصی در حوزه‌ها دایر شده است؛ که اصل این امر، اتفاق مبارکی است، اما به نظر می‌رسد این مقدار، هیچ تناسبی با حجم نیازهای بی‌شمار امت و جامعه‌ی ندارد، و یک از هزار حاجت امت را کفایت نمی‌کند؛ بلکه فقط حوزه‌های مربوط به مقولات هنری به این میزان رشته و گرایش تخصصی نیاز دارند. این میزان رشته‌ی تخصصی هرگز گره از کار فروبسته‌ی معرفت دینی و تربیت متخصصان مورد نیاز در جامعه‌ی دینی معاصر نخواهد گشود. اگر توجه کنیم که در دانشگاه‌های ما سخن از دایر بودن چندین هزار رشته‌ی علمی است، متوجه کسری و کاستی‌های تحصیلات عالی‌ی تخصصی در حوزه‌ها خواهیم شد. هنر کرده‌ایم که بعد از سپری شدن چهل سال از پیروزی انقلاب اسلامی که مبدأ و مبدع آن حوزه بوده است، در حوزه‌ها چهل رشته‌ی تخصصی را دایر کرده‌ایم؛ آن هم نوعاً در مقطع سطح دو و سه؛ و در حالی که سطح چهار رشته‌های دایر شده هم - که بسیار نادر نیز هست -، تخصص قلمداد نمی‌شوند؛ بلکه سطح رشته‌های دایر نوعاً نازل است و مطالب مورد تعلیم و تعلم در آنها در حد همان معلومات عادی و عمومی است که توقع می‌رود هر طلبه‌ای، از آن جهت که طلبه است، آن مقدار را بلد باشد.

به‌هر حال تأسیس و توسعه‌ی رشته‌های تخصصی در زمینه‌ی حکمت هنر، اخلاق هنر، و فقه هنر از ضرورت‌های روزگار ماست و مبادی امور و متولیان حوزه - تا دیر نشده، که شده است - باید بدان بپردازند.

۱۲. تأسیس مراکز تحقیقاتی محض در مطالعه فقه هنر و معارف مقدماتی آن. لازم است پژوهش‌کننده‌ها، بلکه پژوهشگاه‌هایی محض و با ظرفیت کافی برای مطالعه در این قلمروهای گسترده تأسیس شوند؛ ادبیات علمی این وادی بسیار فقیر است، آثار علمی به لحاظ کمی و کیفی در خور اعتنایی وجود ندارد، فضایی صاحب‌نظر در این حوزه کم‌شمار، بلکه نادرند؛ با محض شدن گروه‌هایی از فضایی مستعد و صالح و با سرمایه‌گذاری مادی و معنوی و اجرای تحقیقات علمی - تخصصی به انگیزه‌ی گسترش مرزهای معرفت و تولید نظریه، این نواقص و نقایص مرتفع می‌گردد.

۱۳. برپایی کرسی‌های نقد و نظریه‌پردازی در زمینه‌ی مباحث حکمت هنر، اخلاق هنر و فقه هنر، از دیگر ضرورت‌ها برای تولید و توسعه‌ی معرفت، و ارتقای سطح مباحث و گفت‌وگو سازی نظری در این باب است.

۱۴. انتشار مجلات علمی و تخصصی در زمینه‌ی مباحث حکمت هنر و فقه هنر، نیز یکی دیگر از فعالیت‌های ضرور در حوزه‌های علمیه است. کارویژه‌ی مجله برای طرح مباحث مبتلابه و روزآمد، زودبازده و سهل‌التناول بودن و کم‌هزینه‌ی آن است، از این جهت نشریه مفیدتر از کتاب و کلاس است.

الگوی برای تأسیس مبانی فقه هنر

در بخش پایانی این مبحث قصد دارم، با ارائه یک الگوی مطالعاتی خاص، چارچوبه‌ی مشخصی را برای مطالعه‌ی مبانی هنر و صدور احکام فقهی رفتارها و آثار هنری پیشنهاد کنم.

سؤال اصلی این فقره این است که: آیا هنر علی‌الاطلاق و بالذات ارزشمند است؟ والا دست کم، آیا مطلوبیت اعتباریه‌ی عقلائی دارد؟ اگر ارزش ذاتی یا مطلوبیت عقلائی دارد، به تعبیر دیگر اصل اولی در حکم هنر چیست؟ پاسخ این پرسش در گرو دست‌یابی به یک چارچوبه‌ی حکمی - نظری است و باید توجه داشت که:

اولاً: بدون شناخت یک موضوع، صدور هیچ حکمی برای آن ممکن نیست؛ برای تعیین محمول، تعیین موضوع لازم است، و لاجرم نخست باید موضوع به درستی شناخته شود؛ ثانیاً: از دیگر سو شناخت هر امری در گرو شناخت علل اربعه‌ی آن است، آن‌گاه ماهیت و هویت موضوع، مشخص

خواهد شد که علل اربعه‌ی موضوع را بشناسیم؛ زیرا رابطه‌ی میان علت و معلول، وجودی و واقعی است، وجود و قوام هر معلولی به علل اربعه‌ی آن است؛ ثالثاً: چنان که بعضی اعظم از معاصرین پیشنهاد می‌کنند: فلسفه‌ی مضاف به هر مقوله‌ای (هرچند اندکی جای نقد دارد) عهده‌دار بیان و بررسی علل اربعه‌ی آن مقوله است؛ رابعاً: پس بدون بهره‌مندی از فلسفه‌ی هنر، «فقه هنر» - کما هو - ممکن نمی‌شود. خامساً: در این میان بدون شناخت فقه مناظر به اقتضائات خصوصیات این حوزه‌ی موضوعی، تناسب و انسجام درخور در مباحث فقهی مربوط به آن به‌دست نخواهد آمد؛ سادساً: پس بالمآل نیازمند تأسیس حوزه‌ی معرفتی بینارشته‌ای و ناظر به خط مرز بین معرفت هنری و معرفت فقهی هستیم.

چنین مطالعه‌ای را می‌توان «مبانی فقه هنر» نام نهاد و این امر، از اهم مقدمات و پیش شرط‌های توسعه و تعمیق فقه هنر است. چنان که در بحث «حقیقت هنر و نسبت و مناسبات آن با دین» و در «نسبت هنر با ارزش» مطرح شد: ذات و حقایق هنر عبارت است از «آفرینش ناشی از نوعی الهام»؛ و انواع هنر، همگی در این جهت جوهری با هم اشتراک دارند. لکن آن گاه که «آفرینش» به «الهام رحمانی» اتفاق می‌افتد، هنر قدسی، قربی و شهودی و هنر سماوی و متعالی شکل می‌گیرد، و آن گاه که این آفرینش به الهام شیطانی صورت می‌بندد، هنر نفسی، قارونی، شهوی، و هنر صناعی و متدانی شکل می‌گیرد. شهودی و شهوی‌بودن، سماوی و صناعی‌بودن، نفسانی و قدسانی‌بودن هنر در گرو نوع علل اربعه‌ی آن است. علت فاعلی هنر کیست؟ علت غایی کدام است؟ علت مادی و علت صوری اثر هنری چه‌سان است؟ نوع پاسخ این پرسش‌ها - که موجب تعیین ماهیت و هویت هنر می‌گردد، و از آنجا که حکم تابع موضوع است - احکام مقولات هنری را مشخص می‌کند. در این میان علت فاعلی که به‌نظر ما علت بمعنی‌الکلمه است، نقش برجسته‌تری در تکوین معلول ایفا می‌کند. از این رو احکام خمسه‌ی مقولات هنری برآمده‌ی احوال علل اربعه‌ی آنهاست. من بر این گمانم که با مراجعه به آیات و روایات و مدارک فقهی و آرای فقها، این مدعا و فرضیه و اطروحه بر کرسی

اتقان می‌نشیند، و می‌توان نظرات صائب فقهای صالح را بر آن تطبیق کرد. البته «لا ما خرج بالدلیل» چون مؤذنی ادله‌ی خاص معطوف به موارد خاص، می‌تواند تخصصاً یا تخصیصاً از کلیت این مدعا خارج باشد. البته این نکته را نیز ناگفته نگذارم که براساس «نظریه‌ی ابتناء»، علاوه بر ماهیت‌شناسی و هویت‌شناسی متعلق حکم (که همان مختصات قلمروشناختی متعلق پیام است)، و با چارچوبه‌ای که مطرح شد، در مورد هنر حاصل می‌گردد، مبادی دیگری نیز در منطق فهم خطاب شرعی و حکم دینی دخالت دارند که آنها نیز باید در مقام اجتهاد و در فرایند استنباط، لحاظ شوند؛ این مبادی عبارتند از:

۱. مختصات مصدر دین (مبدأ تعالی)؛
۲. وسائط و وسایل انتقال حکم و خطاب دینی؛
۳. ماده و محتوای پیام دینی؛
۴. مختصات مخاطب پیام الهی.

بدین‌سان، به‌سامان آوردن فلسفه فقه هنر و نیز تدوین اصول فقه هنر، در افق کمالی و جامع آن، در گرو لحاظ براین مختصات همه‌ی عناصر و اطراف پنج‌گانه‌ی پیام دین است - شرح این مبادی در کتاب نظریه‌ی ابتناء آمده است.

این مختصر که تا اینجا مطرح شد فشرده‌ی چارچوبه‌ای است که به‌مثابه الگویی برای طراحی فلسفه‌ی فقه هنر و مبانی مطالعه‌ی فقهی در این قلمرو می‌توان آن را اعمال کرد، و هرچند که ظاهراً این مدعا مطلب منقح و دقیقی است، اما تثبیت آن نیازمند بحث و بررسی درخور و فراخوری است که اکنون مجال آن نیست. مبانی احکام خمسه‌ی شعر تطبیق الگویی مذکور بر هر یک از مقولات هنری، خود نیازمند بحثی مبسوط است؛ اما در اینجا، به‌صورت مختصر، به مبانی تفاوت و تنوع حکم یکی از هنرهای رایج و شایع، یعنی «شعر» که کهن‌ترین هنر نیز قلمداد می‌شود می‌پردازم:

از امیرالمؤمنین (ع) پرسیده شد: نخستین کس که شعر سرود که بود؟ فرمود: آدم ابوالبشر. راجع به این هنر کهن و همچنان رایج، تأییر مختلفی از حضرات معصومین (علیهم‌السلام) وارد شده است؛ بدین سبب فقهای ما نیز فتاوای مختلفی صادر کرده‌اند. از رسول الله (ص) هم این گونه وارد شده است که «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةً» او

«الحکماً»؛ و هم این گونه روایت شده که: «لَأَنْ يَمْتَلِي بَطْنٌ أَحَدَكُمْ قِيحاً وَ دَمَ حَتَّى يَرَاهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِي شِعراً». روشن است که این دو کلام ناظر به دو نوع متفاوت از شعر است که موجب تفاوت حکم شده است. این تفاوت می‌تواند مربوط به خالق شعر، غایت و کاربرد آن، ماده و محتوای شعر و احیاناً صورت و ساخت زبانی آن باشد؛ یعنی تفاوت حکم به گونه‌های ممکن در علل اربعه‌ی این هنر ارجاع گردد.

هرچند تشخیص دقیق، نیازمند بحث فنی فقهی است، اما می‌توان به اجمال و استعجال به این مقدار اذعان کرد که شعر حرمت ذاتی و اطلاقی ندارد، بلکه این دوگونگی تعبیر به دوگانگی هویت و نوع شعر رجوع می‌کند:

وقتی «فاعل»، به الهام رحمانی سخن گفت، خالق حقیقی شعر حق متعال است و شاعر نقش ابزاری خواهد داشت: «أَنْ لَهِ كُنُوزاً تَحْتَ عَرْشِهِ وَ مَفَاتِيحُهَا فِي أَلْسِنَةِ الشُّعْرَاءِ»، ولذا چنین شاعری مؤید روح‌القدس است. کما اینکه «غایت فعل» نیز در حکم آن دخیل است: در پاسخ به پرسش از شعر از حضرت ختمی مرتبت (ص) رسیده که: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ مَجَاهِدٌ بَسِيْفُهُ وَ لِسَانُهُ، وَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ: لَكَأَنَّمَا يَنْضَحُونَهُمْ بِالنَّبْلِ»؛ سخنوران متعهد، به سلاح سخن، گویی به تیر، دشمنان ما را می‌زنند.

چنین شعری چرا باید مکروه یا حرام باشد؟ و هر گاه «ماده و محتوا»ی شعر حکمی و «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةً» بود، و یا مصداق «مَنْ قَالَ فِينَا بَيْتَ شِعْرٍ» بود، نتیجه: «بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ» خواهد شد. پس حکم چنین شعری روشن است: این چنین شعری، نه تنها مباح که فعل مندوب و گاه بسا واجب خواهد بود. اما اگر شعر «الكلام المشتمل على التخييلات المؤذبة و التموهيات المزخرفة، التي لا أصل لها و لا حقيقة» باشد، که به قول ملا محسن فیض (قدّه): «و هو المراد من قول قریش حيث نسبوا القرآن إلى الشعر، و قالوا للنبي (ص): إنه شاعر...»، و فعل مکروه، بلکه حرام خواهد شد. چنان که «علت صوری» آن، زیبایی‌های فطری باشد، دلیلی بر حرمت آن نداریم و هرگز «الكلام الموزون المقفى» نمی‌تواند ذاتاً حرام باشد. ادله‌ی حرمت و کراهت «متصرف به مصادیق جاهلی» که شعر شهوت و خشونت و تافخر بوده است، یا محمول بر شعر باطل، فاقد عناصر متعالی از حیث علل اربعه است.



یادداشتی از محمد جواد خلیلی؛

حسن البنا و بحران هویت / برادری اسلامی تنها چارچوب هویت ساز اسلامی



محمد جواد خلیلی، پژوهشگر موسسه مطالعاتی راهبردی اسلام معاصر در یادداشت پیش رو به بررسی اندیشه و دیدگاه حسن البنا درباره بحران هویت می پردازد.

حسن بن أحمد بن عبدالرحمن البنا بنیان گذار جمعیت اخوان المسلمین، اکتبر ۱۹۰۶ در ناحیه بحیره از شهر کوچک محمودیه به دنیا آمد. پدر او عبدالرحمن امام جماعت محل و مولف آثاری چند در علوم حدیث بود. وی در یک خانواده مذهبی پرورش یافت و با نظارت پدر، علوم مقدماتی را در دبستان رشاد آموخت. در این دست مدارس، دانش آموزان علاوه بر آموزش علوم جدید، دانش‌هایی مانند حدیث، تفسیر و معارف اسلامی را نیز فرا می گرفتند.

حسن سپس وارد دانشسرای مقدماتی شهر منهور شد تا بعد از سه سال به عنوان معلم مشغول خدمت شود. حسن البنا بعد از اتمام این دوره مقدماتی، وارد دانشسرای عالی شد و در ژوئیه ۱۹۲۷ با رتبه اول از آنجا فارغ التحصیل شد. یک سال بعد، نخستین هسته تشکیلات اخوان را در شهر اسماعیلیه با همراهی گروهی از هم‌فکران و شاگردانش، که تحت تاثیر آموزش‌ها و سخنرانی‌های او بودند، شکل داد. افرادی هم‌چون حافظ عبدالحمید، احمد حصری، فواد ابراهیم و ذکی مغربی از یاران همراه او در تاسیس اولین هسته اخوان بودند. از این به بعد زندگی حسن البنا با تاریخ جنبش اخوان المسلمین گره می خورد. این تشکیلات نوبنیاد تا سال ۱۹۴۱ شش کنگره عمومی برگزار کرد و به یک نهاد فعال فرهنگی، مذهبی و سیاسی تبدیل گردید. حسن البنا برای سازمان دهی و تبیین خط‌مشی و نظریه‌پردازی در این خصوص، سخنرانی‌های بسیاری در مصر و دیگر نقاط جهان اسلام انجام داد.

در سال ۱۹۴۱ میلادی، کنگره ششم در قاهره برگزار شد و طی آن اخوان المسلمین تصمیم به شرکت در انتخابات مجلس مصر گرفتند. پس از جنگ و حادثه شدن مسئله فلسطین و چیرگی صهیونیست‌ها بر آن سرزمین، اخوان المسلمین از نظر سیاسی، مالی و نظامی به‌یاری فلسطینیان شتافتند و بسیاری از اعضای آن در نبرد فلسطین شرکت کردند. حضور اخوان در این ماجرا از یک سو بر محبوبیت آن در جهان اسلام افزود و از سوی دیگر دربار مصر و دولت بریتانیا را به شدت نگران کرد. از این رو، به فرمان ملک فاروق، دولت نقرآشی پاشا فرمان انحلال این جمعیت را در دسامبر ۱۹۴۸ صادر کرد. بسیاری از اعضای آن بازداشت شدند و اموال جمعیت مصادره شد. اندکی پس از انحلال، نقرآشی نخست‌وزیر به‌دست یکی از اعضای اخوان المسلمین کشته شد و چندی بعد نیز، حسن البنا در ۱۲ فوریه ۱۹۴۹ در یکی از خیابان‌های قاهره ترور شد.

حسن البنا یکی از تاثیرگذارترین جریان‌های اسلام سیاسی را بنیان گذاشت. وی فیلسوف سیاسی با نظریه پرداز نبود بلکه خود را یک مصلح اجتماعی می‌دانست. به همین جهت، شناسایی مبانی نظری وی با دشواری‌ها و بعضاً کژتابی‌هایی همراه است. در این نوشتار بر مبنای شناسایی عوامل موثر بر شخصیت وی، بحران هویت از منظرش واکاوی می‌شود.

عوامل ذهنی شکل دهنده شخصیت حسن البنا

درباره عوامل ذهنی که به شکل‌گیری منظومه فکری حسن البنا مدد رساند، می‌توان به تحمیل مذهبی و تربیت خانوادگی اشاره کرد. وی در این باره می‌گوید: «اسلام پدر من است و من جز او پدری ندارم». بر این اساس، شعار جنبش را نیز چنین انتخاب کرد: «الله هدف ما، رسول الله

این نزاع فکری، علی عبدالرزاق و طه حسین می‌باشند. علی عبدالرزاق در کتاب «الاسلام و اصول الحکم» با تأیید فروپاشی عثمانی هرگونه رابطه بین دین اسلام و دولت را منکر شده و مدعی گردید پیامبر اسلام صرفاً صاحب دعوتی روحی و معنوی بوده و قصد تاسیس یک حکومت دینی را نداشته است. همچنین طه حسین در کتاب «مستقبل الثقافه فی مصر» بر اساس بحثی تاریخی استفاده از مبنای زبان و دین مشترک برای یکپارچگی ملی را نادرست دانست و به سمت دولت سکولار متمایل گردید. کتاب علی عبدالرزاق یک نزاع بزرگ را برانگیخت که به اخراج او از الازهر انجامید.

ادعای طرف مقابل این بود که اسلام به طور جدی هر گونه جدایی بین دین و سیاست و یا دین و دولت را رد می‌کند. از این گروه آثار بسیاری منتشر گردید. برخی از آنان قبیل از فروپاشی خلافت منتشر گردید مانند کتاب «الخلافة أو الامامة العظمی» از رشید رضا و نیز کتاب «التکیر علی منکر النعمة من الدین والخلافة والامه» تألیف مصطفی صبری و برخی دیگر به عنوان پاسخ‌هایی به کتاب عبدالرزاق و بعد از فروپاشی خلافت منتشر شدند مانند کتاب «حقیقه الاسلام و اصول الحکم» از محمد خضر حسین و هم چنین کتاب «نقد علمی کتاب الاسلام و اصول الحکم» اثر شیخ محمد بن عاشور اضافه بر این کتاب‌ها دکتر عبدالرزاق السنهوری با رویکردی فقهی - تاریخی کتاب «فقه الخلافة و تطورها» را به رشته تحریر در آورده این حجم از آثار چاپ شده پیرامون رابطه دین و دولت و یا نقش دین در رابطه با دولت و قدرت چه در بعد موافقان و چه در جبهه مخالفان، حکایت از فضای مشتتج و ناآرام فکری آن دوره دارد. اما با توجه به تربیت دینی ذکر شده برای حسن البنا به طور طبیعی او متمایل به گرایش از دین ورزان گردید که طرفدار وجود رابطه اند. آن چنان که در فرازهای بعدی شاهد خواهیم بود او می‌کوشد در این جدال فکری راهی را بیابد که مفهوم دینی دولت‌تئوریزه گردد و الزامات مدنی مدرن نیز نادیده گرفته نشود.

انقلاب اکتبر روسیه و پراکنده شدن افکار مارکسیستی و خدا ناباوری یکی دیگر از عوامل عینی شکل‌گیری اندیشه حسن البنا می‌باشد. در واقع شکل‌گیری انجمن‌ها و سازمان‌های محلی و شهری برای دفاع از دین، باز خوردی

رهبر ما، قران برنامه ما، جهاد و تلاش کار ما و شهادت آرزوی ماست» از سوی دیگر او از شاگردان شیخ عبدالوهاب حصفی از مشایخ صوفیه و از افکار صوفیه متأثر شده در جلسات ذکر آنان شرکت می‌جست.

در آن زمان دو جریان اصلاح مذهبی فعال بودند. یکی از آنان به سلفی‌گری و راست‌کیشی مشهور بودند و علاج امت را در بازگشت به سلف صالح می‌دیدند که توسط افرادی چون رشید رضا نمایندگی می‌شدند. جریان دوم جریان سید جمال الدین و محمد عبده بود. اینان به نوعی تلفیق و سازش بین دو جریان مدرن و سنتی باور داشتند. حسن البنا به شدت تحت تاثیر جریان سلفی می‌باشد. قرضاوی در این باره می‌گوید: حسن البنا به‌عنوان شاگرد رشید رضا و کسی که از او تاثیر پذیرفته بود، در حقیقت از آغازگران سنت‌گرایی و دارای عقیده سلف خالص بود.

این ترکیب ناهمگون از عوامل ذهنی که بر فرآیند تکون شخصیت البنا اثر داشت از او شخصیتی متفاوت ساخت. او هم به نوعی از تودوکس اسلامی باور دارد و بر اساس آموزه‌های سلفی‌گری با برخی سلوک مذهبی هم‌چون زیارت مشاهد و قبور مخالفت می‌کند و از سوی دیگر در حلقه ذکر صوفیه جای می‌گیرد و از آن به‌عنوان تجربه‌ای منحصر به فرد یاد می‌کند. به همین سبب او در برخی مقاطع علی‌رغم شهرت به اصول‌گرایی، کاملاً در دام عمل‌گرایی گرفتار می‌آید. همکاری او با نظام سیاسی تا جایی که برای انتخاب رئیس الوزرا با وی مشورت شد و نیز مخالفت نکردن با قانون اساسی مصر و مشارکت فعال در نظام سیاسی نمودهایی از این عمل‌گرایی می‌باشد.

عوامل عینی شکل دهنده شخصیت حسن البنا

شرایط اجتماعی که حسن البنا در آن متولد شد، پیچیده و منحصر به فرد بود. یکی از مهمترین اتفاقات در این دوران، فروپاشی خلافت عثمانی و از بین رفتن نظام سیاسی اسلامی سنتی در جهان می‌باشد. از بین رفتن هژمونی این نظام، موجب دوره‌ای از آشفتگی در کشورهای اسلامی خصوصاً مصر گردید. در این دوره بسیاری از اصلاح‌گران مذهبی به فکر نوعی بازسازی خلافت و یا یک نظام جایگزین می‌افتند. فضای ملتهب فکری بر شکل‌گیری اندیشه حسن البنا تاثیر زیادی داشته است. یک سوی



از فراگیری افکار مادی و الحادی در این دوره است. حسن البنا در خصوص این فضا و خطر آن برای اسلام و مسلمانان بارها موضع گیری می کند. او یکی از اهداف سازمان را «دعوت» قرار می دهد تا با این موج از الحاد به ستیز برخیزد. حضور مبلغان مسیحی و وجود فضا و طبقاتی در شهرهایی که او در آن زندگی می کرد از دیگر عوامل اند. قبطیان مصر به رهبری برخی نویسندگان مانند سلامه موسی آداب و سنن غربی و غیر اسلامی را تبلیغ می کردند. اشرافیت و فقر مردم نیز بارها در مرکز توجه حسن البنا قرار می گیرد.

در این دوره دو جریان بان عربیسم و ملی گرا به دنبال فضای ایجاد شده از برچیده شدن خلافت، به دنبال تثبیت جدایی دین از سیاست بودند. طه حسین و حزب الامه جریان ملی را نمایندگی می کردند. احزابی که بعدها گرایش ناصری پیدا کردند بر نژاد عرب و قومیت عربی تاکید داشتند. این دو جریان با تاسیس فرهنگسراها، مراکز ادبی و دیگر فعالیت های تبلیغی، سعی در به دست آوردن فضای عمومی را داشتند. این فضا موجی از افکار سکولاریستی را پدید می آورد، که حسن البنا طی نوشته های بی شمار به چالش با آن و نقد علنی آن پرداخت. بنابراین موج فراگیر جدایی دین و سیاست از دیگر عوامل مهم در این دوره است.

هویت، بحران اصلی

البنا بر این باور است که جامعه اسلامی دچار یک بحران هویت است. او هویت اصیل و ریشه دار کشورهای مسلمان را اسلام و آموزه های آن می داند. به همین دلیل است که شعار اصلی این جمعیت تحت عنوان «الاسلام هو الحل»؛ اسلام تنها راه حل است» کماکان تکرار می گردد. او هویت را مجموعه ای از باورها و ارزش های جامعه اسلامی که در طول قرون فصل مشترک هر جامعه اسلامی بوده است، تعریف می کند و خواستار تاکید و بازسازی آنها می باشد.

وی سعی می کند پیرامون مفهوم هویت اسلامی، مفاهیم دیگری هم چون وحدت اسلامی، برادری و اخوت اسلامی و دولت اسلامی را بازسازی کند. او در مجموع مقالاتی که تحت عنوان «الاسلام سیاست و حکم» منتشر شد، می کوشد ذیل پیش کشیدن بحثی تحت عنوان «الفهم الشامل لالاسلام» یا فهم فراگیری اسلام مفاهیم پیش گفته را بازسازی کند و از این طریق هویت اسلامی برای جامعه، دولت و جهان اسلام طراحی کند. در واقع او ریشه اصلی بحران را دور شدن و نپرداختن به این مفهوم سازی که به بحران هویت منجر شده، می داند. او برای نشان دادن بهتر بحران هویت در جامعه اسلامی ناگزیر است به دور رقابت اصلی یعنی جریان های ملی گرا و بان عربیسم نیز اشاره کند. این دو جریان با

پیش فرض های خاص خود که ریشه در آموزه های عصر روشنگری دارد، سعی در هویت دهی به جامعه مصری داشتند. او این جریانات رقیب را قسمتی از بحران می داند، چرا که با مفهوم سازی های نادرست مانند دولت ملی و دولت قومی (بان عربیسم) به جای دولت اسلامی و هم چنین جامعه سکولار، به جای جامعه اسلامی به بحران هویت در جامعه دامن می زنند. او بخش عمده ای از نظریه پردازی خود را در چالش و پاسخ گویی به این دور رقابت شکل داده است. در آن دوره سه مفهوم ملیت، قومیت (بان عربیسم) و اسلامیت برای تبیین هویت دولت وجود داشت. جریان ملی گرا بر مفهوم ملیت پافشاری می کند و آن را رکن هویت دولت مدرن می داند. طه حسین به صراحت اعلام می کند که محور ملیت، همان مرزهای ملی - جغرافیایی است که سرزمین را محدود نموده است. بر این اساس رابطه یک شهروند و دولت، صرفاً یک رابطه دنیوی تعریف می گردد. از سوی دیگر منافع ملی که عبارت است از منافع این مرز جغرافیایی محدود، ملاک عمل و هویت آن دولت را سامان می دهد. این اندیشه از سوی افراد دیگری چون لطفی السید نیز با کمی گرایش های باستان گراییه دنبال می گردد و از آن به «الفرعونیه» یاد می کردند. اگر سخن از وحدت به میان می آمد مقصودشان همان وحدت ملی بود که اجازه می داد قبطیان و مسلمانان مصری در دیگ مذاب سرزمین مصر به وحدت ملی دست یابند و ملاک عمل وحدت همه اعراب و یا مسلمانان نیست.

حسن البنا به این ایده طی سخنرانی در مقابل نخبگان حزب ملی گرای الوفاء پاسخ می دهد: هنگامی که می گویم وطن، منظور مصر به تنهایی نیست بلکه مقصودم تمام کشورهای عربی و دولت های اسلامی است. وطن ما اخوان المسلمین هر وجب از سرزمینی است که در آن یک مسلمان باشد و شعار لا اله الا الله را افراشته باشد.

مفهوم دومی که برای هویت سازی مورد اقبال بخشی از جامعه مصر بود و از منظر بنا یکی دیگر از عوامل بحران هویت می باشد، مسئله قومیت عربی یا بان عربیسم بود. این جریان که در خصوص تعریف رابطه فرد و دولت همان دیدگاه میلیون را داشتند به دولت سکولار باورمند بودند. آنان فرایند هویت سازی و جامعه سازی را از خواستگاه قومیت عرب یا همان یکپارچگی نژاد عرب، دنبال می کردند. آنان معتقد بودند که دین عامل تفرقه در جهان عرب است و پیروان ادیان و مذاهب مختلف در جهان عرب را از هم دور می کند. این گروه بر تاریخ مشترک، نژاد مشترک و زبان مشترک تاکید داشتند. سلسله جنبان این جریان در مصر، ساطع الحصری و اوج فعالیت او بین دو جنگ جهانی بود.

حسن البنا نمی تواند چنین مبنایی را که براساس قومیت شکل گرفته را بپذیرد و اندیشه اسلامی را وانهد. هر چند او با توجه به گرایش استثمار ستیزانه بان عربیست ها، انتقادات کمتری را متوجه آنان ساخت. او هنگام رویارویی با این تفکر دو نوع قومیت گرایی را از دل مفهوم مطروحه توسط بان عربیست ها استخراج می کند و بر آن خرده می گیرد. دو مفهوم «قومیه الجاهلیه» و «قومیه العدوان» را او طرح می نماید. وی معتقد است این نوع از قومیت جاهلان، در پی احیای سنن و عادات گذشته که فاقد مبنای عقلی و شرعی است، می باشد و با این وسیله می خواهند ارزش های خود را با ارزش های اسلامی جایگزین کنند. در خصوص واژه قومیه العدوان که آن را قومیت دشمنانه، ترجمه می کنیم نیز او معتقد است این نوع قومیت گرایی در پی القاء حس برتری اعراب نسبت به دیگر نژادها است که اگر این آموزه مستقر گردید، باعث ستیز و سیطره گروهی از مردم بر دیگر نژادها خواهد شد. او با استناد به تاکید اسلام بر برابری انسان ها و نیز آیات صریح قرآن، مبنای بان عربیست ها را مردود می داند.

یکی دیگر از مفاهیم مهم در اندیشه بنا که به عنوان یک مشترک لفظی توسط دیگر جریان ها نیز به آن پرداخته شده است، مفهوم «وحدت» است. ملی گرایان هنگام استفاده از این واژه، مقصودشان همان وحدت ملی است که در ادبیات سیاسی معاصر، دارای تعریف روشن و مشخص است. اما واژه وحدت در ادبیات بان عربیست ها دارای قداست. آنان با اعتقاد به قومیت عربی و زبان مشترک، مایل به ساختن اتحادی از کشورهای عربی بودند. این مفهوم در دوره جمال عبدالناصر به مدت کوتاهی با وحدت سیاسی مصر و سوریه تجلی عینی نیز یافت. آنان در آرزوی دولت واحد عربی بودند اما با توجه به کاستی ها و محدودیت های بسیار عینی و ذهنی، نتوانستند موفق شوند. اما از نظر بنا این وحدت عربی فقط مقدمه و گام نخست برای وحدت اسلامی است.

وی برای تکمیل بحث بحران هویت به مفهوم برادری «الاحوة الاسلامیه» می پردازد. او تنها خط ارتباطی بین فرد و جامعه و فرد و دولت را بر اساس برادری اسلامی تعریف می نماید. او برادری اسلامی را تنها چهارچوب مقبول و هویت ساز جامعه اسلامی می داند و دیگر ارتباطات مفهومی همچون ادعای ملی گرایان، لیبرال ها و بان عربیست ها را عامل شکل گیری بحران هویت در جامعه اسلامی می داند. برادری اسلامی در اندیشه بنا بر دو رکن برادری در دین و برادری در سرزمین به طور هم زمان، استوار است. او بر اساس آموزه های دینی که همه مومنان را برادر می داند، این مفهوم را پردازش می کند.

قیاس ناپذیری پارادایم‌های علمی / پیامدهای قیاس ناپذیری چیست؟

سیدمهدی دزفولی



تامس کوهن (Toms Kuhn) فیزیکدان و فیلسوف علم شهیر از جمله متفکرانی است که در فلسفه علم بسیار تأثیرگذار بوده است و نوشته‌ها و مقالات مهمی از وی بر جای مانده است. یکی از مشهورترین نوشته‌های تامس کوهن که تأثیر شگفت‌انگیزی در نیمه دوم قرن بیستم داشت، کتاب مشهور ساختار انقلاب‌های 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 نگاه‌های بسیاری را به سمت خود جلب نمود.

این کتاب در طی ۵۰ سال اخیر به بیش از ۲۰ زبان ترجمه شده است و میلیون‌ها نسخه از آن به فروش رفته است و از جمله کتاب‌های بسیار تأثیرگذار در تاریخ فلسفه علم در جهان می‌باشد.

دغدغه اصلی کوهن در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی، پیشرفت علم است. وی با کندوکاو 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 نزدیک‌تر می‌شود، شدیداً به چالش می‌کشد.

کوهن نشان می‌دهد که پارادایم‌های پیش و پس از انقلاب علمی «قیاس ناپذیر» هستند، بنابراین این نمی‌تواند از انباشت معرفت علمی یا تقرب به واقعیت نظریه‌های علمی صحبت کرد. کوهن معتقد است نمی‌توان عوامل موثری را که سبب تحولات علمی می‌شود، صرفاً در قلمرو شواهد تجربی و استدلال‌های منطقی جست و جو کرد، بلکه باید با بررسی روان‌شناختی دانشمندان و مطالعه‌ی جامعه‌شناختی جامعه‌ی او، این عوامل را یافت. بدین گونه، دانشمندان که به شائبه رفتار همیشه «عقلانی» خویش، آبر انسان تلقی می‌شدند، در واقع در قلمرو اندیشه، خود را اسیر شرایط و مقتضیات جوامع انسانی می‌بینند.

قیاس ناپذیری پارادایم‌های علمی بحثی است که اولین بار کوهن مطرح نمود و در کشور ما نیز کتابی به همین نام توسط دکتر غلامحسین مقدم استاد فلسفه علم دانشگاه امیرکبیر 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 جرقه اصلی در ذهن وی از چه زمان زده شد؟ کوهن در مطالعات تاریخی خود، دو نوع تاریخ‌نگاری درباره علم را از هم متمایز کرد: اول تاریخ‌نگاری ای که تاریخ علم را گاهشماری حول قهرمانانی همانند کوپرنیک، گالیله و نیوتن می‌داند که محیط زندگی آنها تأثیر چندانی بر محتوای نظریه آنها ندارد؛ دوم تاریخ‌نگاری 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 می‌کند. این نوع آخر تاریخ‌نگاری، اساس فلسفه علم کوهن را تشکیل می‌دهد و مقصود اصلی از نگارش این مقاله می‌باشد.

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 ساحت مختلف می‌توان معرفی و بررسی نمود. در ساحت متافیزیک و علم و اجتماع، دو مورد اخیر از مواردی می‌باشند که دارای اهمیت بیشتری بوده و بررسی آنها آموزه‌های فراوانی را با خود به همراه دارد.

پارادایم به معنای کلی نزد کوهن به این معناست که

موجود است. اما نکته جالب توجهی که کوهن به آن اشاره می‌نماید و مقصود اصلی نگارش این مقاله نیز می‌باشد چرایی قیاس ناپذیری پارادایم‌ها مختلف و متفاوت می‌باشد. چرا نمی‌توان پارادایم موجود در یک علم همانند فیزیک را با پارادایم پیش از آن مقایسه کرد؟ به بیان ساده‌تر کوهن، آنچه در پارادایم قبل اردک دیده می‌شد در پارادایم جدید خرگوش دیده می‌شود که به کلی با قبل متفاوت است.

نگرش گشتالتی

به این مثال توجه نمائیم. وقتی یک گلدان را می‌بینیم، صرفاً مجموعه‌ای از نقاط سفید را مشاهده نمی‌کنیم، بلکه کل یک پارچه‌ای و برای آن‌ها، یعنی گلدان را، می‌بینیم. یا هنگامی که دو نیم رخ را می‌بینیم، صرفاً مجموعه‌ای از نقاط سیاه را مشاهده نمی‌کنیم بلکه کل پارچه‌ای و برای آنها، یعنی دو نیم رخ، را می‌بینیم. در عین حال، ما نمی‌توانیم در یک لحظه دو تصویر را با هم بصری نامیده می‌شود مشاهده کنیم. در این پدیده برای این که بتوانیم تصویر دوم را ببینیم باید تصویر اول را به کلی طرد کنیم و به گونه‌ای دیگر به صفحه تصویر بنگریم تا بتوانیم تصویر دوم را تشخیص دهیم. البته در هر دو حالت، ما به یک چیز «نگاه می‌کنیم» ولی دو چیز کاملاً متفاوت می‌بینیم: گلدان یا نیم رخ. در مثال دیگر می‌توانیم نقاشی از خرگوش را مشاهده کنیم که در عین حال که به شکل خرگوش دیده می‌شود می‌توانیم آن را اردک هم ببینیم. تصویر هم می‌تواند خرگوش باشد و هم اردک اما در آن واحد نمی‌توانیم هر دو تصویر را با هم ببینیم. زمانی که خرگوش را ببینیم خرگوش است و زمان دیگری که آن را اردک تصویر می‌کنیم اردک است.

تغییر گشتالتی نقش بسیار مهمی در نظریه تحول علم کوهن دارد. طبق نظریه کوهن، در زمان‌های بحران، هنگامی که دانشمندان جامعه‌ی علمی به نارسایی و عدم کارایی پارادایم‌شان کاملاً واقف می‌شوند و سعی در رفع مشکلات و اصلاح آن می‌کنند، با کل یکپارچه‌ای مواجه می‌شوند که مفاهیم، قوانین و اصول آن در شبکه‌ای از باورها و تعهدات متافیزیکی، نظری و ابزاری چنان به هم ممزوج شده که همچون تار و پود یک بافته‌ی در هم تافته شده است و تصویری از جهان ارائه می‌کند که تغییر و اصلاح هیچ‌بخش از آن امکان‌پذیر نیست، مگر آنکه کل این

اصول و چارچوب و قواعد کلی موجود که دانشمندان به آن پایبند می‌باشند و بر آن اساس به پیش می‌روند را پارادایم می‌نامند.

پارادایم‌ها در دو حالت کلی نیز می‌توانند تغییر نمایند و فضای کلی از یک پارادایم وارد پارادایم دیگر شود. اول تشکیک وارد شدن به پارادایم‌های موجود می‌باشد و اینکه پارادایم‌ها دارای نواقص و موارد خطایی می‌باشند که توجیه آنها دیگر امکان‌پذیر نیست و این تشکیک آرام آرام فراگیر می‌شود.

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 نمی‌باشد و خورشید مرکز می‌باشد و اتفاقاً زمین است که دور خورشید در حال چرخش است. این نظریه بعدها انقلاب کوپرنیکی را به وجود آورد و پارادایم بطلمیوسی که قرن‌ها بود در عالم علم نجوم قدیم برقرار بود کنار گذاشته شد و پارادایم کوپرنیکی حاکم گشت که افرادی همانند جورنو بورونو و گالیله از مشاهیر آن دوره و آن نظریات بودند. مثال دوم هم به پارادایم ارسطویی در فیزیک مربوط می‌شد 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 پارادایم‌ها در علوم تجربی دائماً در حال تغییر و تحول هستند و بررسی چگونگی تغییر این پارادایم‌ها از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است.

عامل دیگری هم که در تغییر پارادایم‌ها تأثیرگذار است مرگ بزرگان و چهره‌هایی است که به پارادایم‌ها قدیم معتقد بوده‌اند و ورود چهره‌های جدید است که باعث می‌شوند پارادایم جدیدی حاکم شده و به پارادایم جدید تبدیل شود.

در انقلاب‌های اجتماعی نیز تا حد زیادی همین قواعد حاکم است. در واقع هر زمان اصول و اعتقادات اجتماعی در جامعه‌ای بسست شده و مورد تشکیک قرار بگیرد و همچنین بزرگان آن اصول و مروجین آن نیز فوت شده و از صحنه کنار روند و چهره‌های جدیدی متولد شده و به عرصه وارد شوند، انقلاب‌ها و تحولات اجتماعی نیز رخ می‌دهد.

در عرصه علم نیز همین چارچوب تا حد زیادی برقرار و

یادداشتی از حجت الاسلام یحیی عبدالهی؛ اندیشه‌های سید احمد فرید و تمدن نوین اسلامی



تصویر طرد و تصویر نوینی از جهان ارائه شود و انقلاب علمی در واقع مرحله‌ای است که این تغییر رخ می‌دهد. 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 پارادایم‌های علمی صحبت می‌کنیم در هر کدام از ابعاد بالا می‌توانیم به موضوع پرداخته و آن را بررسی نماییم.

اما پیامدهای قیاس ناپذیری چه می‌تواند باشد؟

از نظر کوهن، علم فعالیتی بشری و نظریه‌های علمی، دستاوردهای بشری اند که نمی‌توان گفت آیا ما با توسل به آن‌ها به واقعیت نزدیک‌تر می‌شویم یا نه. از این رو، پیشرفت علمی «به معنای تقرب به واقعیت نظریه‌های علمی» در نگرش کوهن، چندان معنای ندارد. کوهن واقف است که چنان نتیجه گیری‌ای سبب پریشان‌خاطری بسیاری، از جمله دانشمندان، خواهد شد. بنابراین، سعی می‌کند از پیشرفت علمی تبیین دیگری ارائه دهد: «اگر بتوانیم یاد بگیریم که به جای تکامل به طرف آن چه می‌خواهیم بدانیم، تکامل از آن چه می‌دانیم را جایگزین سازیم، در این فرآیند برخی مسائل مشکل‌آفرین از میان خواهند رفت.»

در واقع کوهن، همچون نظریه تکامل داروین، پیشرفت علمی را تکامل نسبت به آن چه که هستیم در نظر می‌گیرد. یعنی در عرصه‌ی پارادایم‌های 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 پارادایم‌ها، چنین تکاملی نمی‌تواند در عرصه انباشت علمی همچون گسترش حوزه مسائل مطرح و مشاهدات و یا شبکه مفهومی باشد، بلکه فرآیندی است در جهت وسیع‌تر و تخصصی‌تر شدن و فهم تفصیلی‌تر و تطبیقی‌تر از طبیعت.

چالش‌ها و افت و خیزها حاکی از آن‌اند که نقد یک ساختار نظری امکان پذیر نیست مگر با تکیه بر ساختار نظری دیگری. قایق نوپرات 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 می‌شود و آب به درون قایق می‌آید، یعنی نظریه‌ای که بدان معتقدیم مورد چالش و نقد قرار می‌گیرد. حال مجبوریم این الوار را با الوار دیگری جایگزین کنیم. اما برای این کار چه می‌کنیم؟ 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، «شبیبه 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.» (نویرات، ۱۹۳۲ به نقل از تساواریت شاپیرو، ۱۹۹۷، ص ۳۴)

در پایان ذکر این نکته لازم است که پارادایم‌های علمی به دلیل شرایط محیطی اجتماعی و همچنین اصول پذیرفته شده آن و دلایل دیگر قابل قیاس با یکدیگر نمی‌باشند و در واقع هیچگاه نمی‌توانیم درک صحیحی از پارادایم‌های گذشته به صورت دقیق داشته باشیم به دلیل آنکه در آن شرایط و محیط‌ها قرار نگرفته‌ایم که بتوانیم منطق حاکم بر آن پارادایم را خوبی درک نماییم و همچنین نمی‌توانیم پارادایم‌هایی که امروزه در علوم مختلف حاکم می‌باشند را با پارادایم‌هایی که در اعصار گذشته حاکم بوده اند مقایسه درستی نماییم.

در مقالات آینده سعی می‌شود نظرات دیگر تامل کوهن پیرامون ساختارهای انقلاب‌های علمی به صورت مبسوط‌تر بیان شود و دیدگاه‌های وی از زوایای دیگر طرح و نقد گردد.

حجت الاسلام یحیی عبدالهی دانش‌پژوه فرهنگستان علوم اسلامی قم در یادداشت‌هایی به بررسی اندیشه‌های «سیداحمد فرید» و «سیدحسین نصر» در خصوص «تمدن نوین اسلامی» پرداخته است. در یادداشت اول که پیش روی مخاطبان محترم است، اندیشه‌های سید احمد فرید در باره تمدن نوین اسلامی مورد دقت قرار گرفته است.

مقدمه

انقلاب شکوهمند اسلامی ایران، نفخه‌ای الهی در کالبد بی‌روح بشریت بود که به آن، جان تازه‌ای بخشید، خفتگان عالم خاکی را هوشیار کرد و مردگان را به هراس انداخت. انقلاب اسلامی نه پایان راه، بلکه ابتدای سیر مومنان به سوی حیات طیبه در مقیاس اجتماعی بود. تحقق «جامعه‌ایمانی» در عصر سیطره تمدن مادی غرب، تنها با جریان روح و معنای انقلاب اسلامی در لایه‌های عمیق جوامع پیچیده امروزی ممکن خواهد بود که نیازمند «عقلانیت دینی» می‌باشد.

عقلانیتی که بتواند اضلاع و ابعاد ساحت‌های مختلف زندگی اجتماعی را بر محور معارف و ارزش‌های الهی تنظیم و طراحی نموده و نوید بخش «تمدن نوین اسلامی» گردد. ضرورت دستیابی به این عقلانیت - که بر پایگاه انقلاب اسلامی تکیه داشته و رو به سوی تمدنی نوین دارد - اصلی‌ترین سنجه و شاخصه ارزیابی جریان‌های فکری معاصر می‌باشد. در این مقاله سعی شده است که اندیشه‌های دکتر فرید در نسبت با تمدن نوین اسلامی مورد دقت قرار گیرد.

۱. مروری بر حیات علمی فرید

مرحوم دکتر سید احمد فرید (۱۲۸۹-۱۳۷۳) را می‌توان پدر غرب ستیزی در ایران به حساب آورد که نام او با «غرب‌زدگی» قرین شده است. بی‌تردید او یکی از اثرگذارترین متفکران ایرانی در صد سال اخیر بوده است. او اولین کسی است که در ایران مباحث ادوار تاریخی و تاریخی بودن فکر، تاریخ‌تجدد و تجدد مآبی، غرب‌زدگی و بعضی دیگر از مسائل چالش برانگیز زمانه را مطرح کرده و به افق‌گشایی در این‌وادی نائل آمد.

اگر امروز مسائلی چون سنت و تجدد، سیطره مدرنیته و مدرنیسمیون رایج شده است، او این مسائل را در پنجاه سال پیش یعنی در زمانی مطرح می‌کرد که در اروپا هم تازه مطرح شده بود. (داوری اردکانی ۱۳۸۷) بسیاری از اندیشمندان مشهوری که در سی‌چهل سال اخیر در رابطه با مساله غرب، شتون مدرنیته و هویت، حرفی برای گفتن داشته‌اند متأثر از نگاه عمیق و نافذ او بوده‌اند. وی به دلیل ادبیات و گفتار خاص خود، به «فیلسوف شفاهی» شهرت یافت، چرا که وی در طول حیاتش جز چند مقاله‌ای در دوران جوانی، چیزی ننوشت. آنچه سبب توجه به فرید و حرف‌های او شد، انتشار کتاب غرب‌زدگی جلال‌آل احمد در سال ۱۳۴۰ بود؛ آل احمد در ابتدای کتاب خود به اخذ این عنوان از فرید اشاره می‌کند. هرچند کتاب آل احمد، عنوان غرب‌زدگی را زبان زد کرد اما مطالب این کتاب مورد پسند فرید واقع نشد و از آن تبری جست.

ابتدای دهه چهل، آغاز حضور فرید در مجامع علمی است. در میانه این دهه جلساتی با حضور برخی از دوستان و شاگردان فرید شکل می‌گیرد؛ شاهرخ مسکوب، محمود صدیقی، نجف دریا بندری، غلامحسین ساعدی، رضا کاویانی، حمید عنایت، سید ابوالحسن جلیلی، داریوش شایگان، رضا داوری اردکانی از افراد حلقه فرید به حساب می‌آیند که جلسات آن‌ها در منزل امیرحسین جهانبلگو برگزار می‌شد و جلال‌آل احمد نیز پای ثابت این جلسات بوده است.

رامین جهانبلگو [فرزند امیرحسین جهانبلگو] نیز در جوانی در جلسات او حاضر شده است. (جهانبلگو ۱۳۸۸، ۱۵۵) البته اینگونه نبوده است که حاضران مجلس، همگی از مریدان دکتر فرید بوده و یا او اختلاف نظر نداشته باشند، بلکه غالباً اهل بحث و نظر بودند با وجود این بیشتر گوش می‌دادند و کمتر سخن می‌گفتند. (داوری اردکانی ۱۳۸۶) پس از انقلاب، کرسی‌های دینی فرید با جدیت بیشتری دنبال می‌شود؛ دکتر محمد رجیبی، دکتر پازوکی، دکتر ریخته‌گران، دکتر بنی اردلان، دکتر علیزاده، دکتر جوزی و... که همگی از اساتید مطرح فلسفه در دانشگاه‌های تهران هستند، نزد احمد فرید درس آموخته‌اند.

محورهای اندیشه سیداحمد فرید را می توان در این موارد بیان کرد:

- اتیمولوژی و ترمینولوژی

یکی از تخصص های دکتر فرید بهره گیری از اتیمولوژی (ریشه شناسی) و ترمینولوژی (مفهوم شناسی) در مباحث خود بود. او با تسلطی که بر بسیاری از زبان ها مخصوصاً برخی زبان های باستانی داشت همواره در صدد مقایسه و تطبیق اصطلاحات و واژه ها در زبان های مختلف بود، چرا که معتقد بود ریشه همه زبان ها واحد است.

نظریه توحید زبانی فرید بر تئوری «امت واحد» بشریت در آغاز تاریخ مبتنی است و به «توحید نژادی» بازگشت می کند. براساس مبادی حکمت انسی، اصل کلام بر اساس وضع تعیینی ربانی است و زبان در اولین مرحله امت واحد سرآغاز تاریخ، به وضع زبانی ایجاد و به انسان الهام گشته است. پس از سیر امت واحد از مرتبت اجمال به مرتبت تفصیل، زبان واحد الهامی انسان نیز به تدریج دچار تشعب گردید و به صورت زبان های متعدد جلوه گر شد.

پس از متلاشی شدن امت واحد و پدیدار شدن جماعات مبتنی بر طبقات، نه تنها به تشعب زبان ها هرچه بیش از پیش افزوده شد، بلکه معانی اصلی کلمات نیز در بسیاری از مواقع، مورد مسخ قرار گرفت که در دوره جدید به نهایت خود رسیده است. از اینجاست که اهمیت علم اسم شناسی «اتیمولوژی» پدیدار می شود، چرا که برای دریافتن معانی حقیقی کلمات، راهی جز رجوع به معانی آن ها در زبان های نزدیک به زبان پریروزی - یعنی زبان امت واحد گذشته - وجود ندارد. به اعتقاد فرید رسوخ در معانی حقیقی کلمات یکی از طرق وصول به حقیقت و انکشاف کلمات تامات و حروف عالیات است. (معارف ۱۳۸۰، ۲۲۷)

- اندیشه های هایدگر

فرید در تفکرات خود بسیار تحت تأثیر آراء و افکار هایدگر بود چنانکه می توان او را بعد از کربن، پیشتاز طرح مباحث هایدگر در ایران دانست. او همچون هایدگر معتقد بود در هر دوره ای از ادوار تاریخی، حوالت چنان است که حقیقتی تحقق پیدا می کند و تحقق این حقیقت مستلزم خفای حقایق دیگر است. در این مواقف، نوری غلبه می کند و انوار دیگر مورد غفلت قرار می گیرد. متفکر آلمانی این مواقف را مواقف وجود و حقیقت وجود می داند، به عبارت دیگر در هر دوره، وجود ظهوری دارد اما ظهور وجه تازه وجود، مستلزم خفاء وجوه دیگری است (فرید ۱۳۵۰، ۵۴)

تاریخ ۲۵۰۰ ساله حاکمیت متافیزیک یونان بر تاریخ تفکر بشریت نیز از اندیشه های هایدگر است که در منظومه فکری فرید مقبول واقع شده است. فرید خود را هم سخن با هایدگر می دانست و معنای این حرف آن است که او هایدگر را از زمینه تاریخی خود خارج و در زمینه ای دیگر تفسیر می کند، در این تفسیر آنچه از اندیشه هایدگر با دیانت و اسلام مناسبتی ندارد تأویل و تعبیر مجددی باید و آنچه به کار نفی غرب و تکنولوژی جدید و مدرنیته می آید حفظ می شود. او هایدگر و ابن عربی را به هم در می آمیزد تا به مصادف نیای مدرن رود. (هاشمی ۱۳۸۳، ۸۷)

- عرفان نظری و علم الاسمای ابن عربی

روش شناخت در اندیشه فرید، عرفانی است یعنی مبتنی بر تقدم علم حضوری بر علم حصولی. علم به حقایق اشیاء و به نحو خاص شناخت حقیقت وجود با علم حضوری ممکن خواهد بود. (هاشمی ۱۳۸۳، ۷۸) فرید مباحث مربوط به «اسماء» را از علم الاسمای ابن عربی در فصوص الحکم اخذ کرده و مبتنی بر مبانی هایدگر، آن را بر دوره های تاریخی تطبیق نمود. بر این اساس هر دوره تاریخی، مظهر یک اسم بوده که بر تاریخ حوالت می شود و موجب نهان شدن دیگر اسماء می گردد. اسم جدید ناسخ اسم گذشته

طول کشید تا من بتوانم خود را از رسوب های آن پاک کنم». (جعفریان ۱۳۹۰، ۸۳)

هرچند اثر مکتوبی از فرید بر جای نمانده است ولی در این اواخر آثار خوبی حول اندیشه او ارائه شده است که می توان به این موارد اشاره کرد:

۱. نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی (سید عباس معارف)
۲. مفردات فریدی (سید موسی دیباچ)
۳. دیدار فرهی و فتوحات آخرازمان (محمد مددیور)
۴. هویت اندیشان و میراث فکری سید احمد فرید (محمد منصور هاشمی)

۲. مروری بر اندیشه ها و افکار فرید

فرید با کاوش های اسم شناسانه، بهره گیری از آراء عرفای اسلامی، فلسفه هایدگر و تأمل در منابع دینی به نظریات و مفاهیمی نو رسید که هم تجدد گرایان و هم سنتی اندیشان را با چالش هایی جدی مواجه ساخت. کلیدی ترین مفهوم و محور منظومه اندیشه های او را «غربزدگی» تشکیل می داد که عبارت بود از: نیست انگاری حق و غفلت از وجود. طبق این رویکرد، در سر آغاز تاریخ، انسان به نحو حضوری ملاقی حقیقت و متذکر اسماء و صفات ربانی بود اما با ظهور متافیزیک در یونان، برهه ای جدید در تاریخ آغاز شد که در آن، حقیقت وجود، مورد غفلت قرار گرفت و «موجود» به جای «وجود»، مناط و ملاک تفکر گردید. (معارف ۱۳۸۰، ۴۱۳)

در نظر او مابعد الطبیعه در سراسر تاریخش، مبتلا به غفلت از وجود و خلط میان وجود و موجود بوده است. همه نظام های فلسفی شرق و غرب به دلیل غفلت از علم حضوری و محدود ماندن در تنگنای علم حصولی، از شرق حقیقت دور و گرفتار غرب زدگی شده اند. (فناپی اشکوری ۱۳۸۶) فرید تلقی خاصی از مفهوم دوره های تاریخی داشت؛ او زمان را در پنج دوره تعریف می کند (پریروز، دیروز، امروز، فردا و پس فردا) که اختلاف آنها سرانجام در اختلاف در اسماء است. از هر اسمی بر جهان انسانی، نوری می تابد که مخصوص به اوست. البته فرید کمتر در ماهیت این اسماء و تمایز آن ها سخن گفته است. (دیباچ ۱۳۸۳، ۱۴) طبق این دیدگاه تمام اشیاء، مظهر اسمی از اسماء حق و تعینی از تعینات وجود مطلق، به شمار می روند و این امر در مورد صورت نوعی هر یک از ادوار تاریخ نیز صدق می کند. به عبارت دیگر آنچه هر دوره تاریخی را تعین می بخشد، «حوالت تاریخی» یا حکم اسمی است که بر آن دوره از تاریخ حکومت دارد و هر دوره تاریخی اقتضای ماهیات خاصی دارد که به حکمت ربانی مقدر گشته است که در آن دوره از تاریخ به ظهور رسد.

فرید، سرآغاز تاریخ که انسان متذکر اسماء و صفات ربانی بود را «پریروز» می نامد. اما با ظهور متافیزیک در یونان، دوری جدید در تاریخ آغاز شد که در آن، حقیقت وجود، مورد غفلت قرار گرفت و همواره مابعدالطبیعه به جای وجود، اساس بحث قرار گرفت.

از یونان به بعد، یک صورت و اسم واحد مظهر تمام جهان گردید و آن «طاعوت زدگی» است که «دیروز، امروز و فردا» می بشیرت را شامل می شود. عصر تلاقی تاریخ، «پس فردا» نامیده می شود که مجدداً حجاب از رخسار تاریخ به کنار رفته و امت واحد از نو به ظهور می رسد. تفکر پس فردا تفکر آماده گر است و آن تفکری است که با آن تمام متافیزیک می رود و زمان دیگر آید. این زمان را نامش را بقیه الله می گذارد که همان عصر ظهور حضرت مهدی (عج) است.

از این روی تاریخ غربزدگی، تاریخ غیاب امام زمان (عج) است. (دیباچ ۱۳۸۳، ۱۲۰) در این دوره اسم اعظم مستأثر، از استنثار خارج می شود و به مرحله ی ظهور و تجلی می رسد. بنابراین تاریخ با امت واحد آغاز شده است و با امت واحد نیز پایان می پذیرد.

شاگردان فرید پس از او دچار تفرقه و تشتت بسیار شدند که خود نیازمند جریان شناسی مستقلی است؛ دکتر محمد مددیور - که شرکت در کلاس های استاد فرید، او را از رشته بازرگانی به فلسفه کشاند- دکترای فلسفه خود را از دانشگاه هایدلبرگ آلمان همان جایی که استادش فلسفه خوانده بود دریافت کرد. از دکتر مددیور آثار بسیار گران بهایی در فلسفه و حکمت هنر، تاریخ فرهنگ و اندیشه معاصر به جای مانده است. کتاب «دیدار فرهی و فتوحات آخرازمان» که یکی از آخرین آثار دکتر مددیور است را می توان تقریر درس های مرحوم فرید دانست. مددیور، سال ۱۳۸۴ در ۵۰ سالگی بر اثر سانحه رانندگی درگذشت. سید عباس معارف، یکی دیگر از شاگردان فرید است که مانند استادش همزمان در چندین رشته مانند حقوق، فیزیک، موسیقی، شعر و البته فلسفه و عرفان متبحر و در آن موضوعات صاحب اثر است. استاد معارف، سال ۱۳۸۱ در سن ۴۸ سالگی از دنیا رفت. کتاب «حکمت انسی» اثر مرحوم معارف را می توان یکی از بهترین کتاب ها در بازخوانی افکار استاد فرید دانست. معروف ترین شاگرد سید احمد فرید، دکتر رضا داوری اردکانی است. داوری هرچند بی تردید متأثر از اندیشه های استاد خویش است ولی در فلسفه استقلال دارد و کتاب های او - نظیر بحران فلسفه، ما و راه دشوار تجدد، درباره غرب، فرهنگ خرد آزادی، درباره علم و... - از ارزشمندترین کتاب های منتشر شده در چندین سال اخیر راجع به مباحث سنت و تجدد است.

او بیش از ۴۰ سال است که استاد فلسفه دانشگاه تهران و هم اکنون رئیس فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران می باشد. شهید سید مرتضی آوینی نیز تحت تأثیر اندیشه های استاد فرید بوده و در مقالات خود در نقد شئون مختلف مدرنیته از سبک و نظریات آوینی استفاده کرده است. کتاب های رستاخیز جان، فریادی دیگر، توسعه و مبانی تمدن غرب و حلزون های خانه بلوش از دقیق ترین کتاب های سید شهیدان اهل قلم است. هرچند ایشان هیچگاه از نزدیک با مرحوم فرید حضوری نداشتند ولی در جریان شناسی فکری و فرهنگی باید ایشان را در این دسته قرار داد. البته برخی سید مرتضی آوینی را در رهایی از ظلمت اندیشه ها و کشف حقیقت رستگارتر از فرید می دانند. آوینی در سن ۴۶ سالگی در فکه به شهادت رسید. (یامین پور ۱۳۸۶)

در این میان، مرحوم معارف با وجهه نظر انقلابی، اقتصادی، حقوقی و به نوعی هنری وارد این جرگه شد که فعالیت های او در ادامه بیشتر صبغه عرفانی - هنری پیدا کرد. قبل از همه، دکتر داوری با وجهه نظر فلسفی، علمی، ادبی و سیاسی وارد شده بود، او روح مبنای فرید را اخذ کرد و آن را بر ابعاد مختلف تمدنی تطبیق نمود. شهید آوینی با وجهه علمی، هنری، ادبی و انقلابی به قضیه نگاه کرد. میرشکاک هم در حیرت کامل با فرید مواجه شد. (رجبی ۱۳۸۷) برخی همچون عباس معارف و یوسفعلی میرشکاک در این اواخر، راه عزلت گزیدن و به هنر و موسیقی مشغول شدند. دسته ای دیگر از دوستان و شاگردان فرید بشدت به مخالفت با او برخاستند و او را تا مرز فسق و فجور پیش برده و از هیچ توهین و افتزایی نسبت به فرید دریغ نوردیدند. از این میان می توان از داریوش آشوری، داریوش شایگان و احسان نراقی نام برد، به مخالفت های فوق می توان ناسزاگویی های عبدالکریم سروش را به فرید نیز اضافه کرد. آشوری که خود روزگاری تحت تأثیر غرب زدگی جلال بود، پس از آن که ایران را ترک و بیست سال در اروپا زندگی کرد، با فراموشی اصالت و بومیته خود، در مصاحبه با بی بی سی گفت:

«این حدود بیست سالی که در دنیای غربی زندگی کرده ام، بالطبع، فهم من از مسائل خیلی فرق کرده است، برای مثال این مفهوم غربزدگی که در دوران پیش از انقلاب رایج بود، یک جواری مرا هم تحت تأثیر قرار داده بود و سالیانی

آید صورت گذشته واپس زده می شود و حکم ماده برای صورت جدید پیدا می کند.

بنابراین در هر دوره ای صورت، همان اسم غالب است و اسماء گذشته در حکم ماده اند، پس چنین نیست که صورت های گذشته از بین برود بلکه دیگر منشاء اثر نیست و از فعلیت خارج می شود و به صورت امر بالقوه در می آید و آن صورتی که غالب است منشاء اثر است.» (فرید ۱۳۵۰)

در حالیکه مبتنی بر معارف دینی - و شواهد عینی - همواره دو جریان حق و باطل در بستر تاریخ حضور دارد که برآمده از دو ولایت حق و باطل (نور و ظلمت) می باشد: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الَّذِي آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»، «مَنْ لَّيْسَ بِكُفْرًا وَلَا يُؤَلِّمُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُوهُمْ مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» (بقره: ۲۵۷). جبهه باطل با محوریت و ولایت فراعنه و طاوغیت و جبهه حق با محوریت انبیاء و اوصیاء (ع) همواره در تقابل و تنازع با یکدیگر رو به پیش بوده و سیری تکاملی را پیموده اند. اما در بیان فرید هر چه هست، غرب است و شرق، نور و حقیقت همگی از صحنه عالم رخت بر بسته اند: «فلا که از شرق و غرب صحبت می کنیم می توانیم فقط به عنوان سمبل، این دو لفظ را بپذیریم زیرا حواله تاریخی جهان امروز، همین حواله تاریخی غرب است، و شرق در خفاست، یعنی وقتی یونانیت می آید برخلاف آنچه که می گویند نور از شرق می آید، شرق در ظلمت قرار می گیرد و دیگر هر چه هست غرب است. با ظهور یونانیت، ماه واقیت طلوع می کند و خورشید حقیقت غروب، و از آن زمان بر سیر تاریخ، همواره بیشتر سیر تاریخ مغرب زمین و ولایت تسلط پیدا می کند.» (همان)

عبارت مشهور فرید که «صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غرب است» نیز اینگونه تفسیر شده است که تمام ممالک اسلامی و شرقی در مرحله ای از تاریخ قرار دارند که نمی توانند واجد مائتر و ودایع تاریخی باشند. ما در دوران بی تاریخی محبوس شده ایم که حتی سنت ما با ودایع تاریخی پربروزی قدسی نیز هیچ سنخیتی ندارد (کمالی ۱۳۸۵)

رکن دیگر نظریه فلسفه تاریخی فرید، حرکت نزولی تاریخ است؛ در این دیدگاه هر چه زمان به جلو آمده است ملک و حکومت شیطان قوی تر شده است. تاریخ رو به سراسیم است و با ظهور مهدی موعود (عج) غرزدگی نفی شود. (دیباج ۱۳۸۳، ۳۲۱) تاریخ اسلام هر چه جلوتر می رود بعد از اسم الله است و بازگشت به اسماء شرک. هر چه جلو می رویم ظلم و جور به نهایت می رسد. (همان، ۷۸)

براین اساس حرکت تاریخ نه یک حرکت تکاملی، بلکه سقوطی به فقر ظلمات خواهد بود اما با پایانی خوشایند و نورانی! فرید گذر از غرزدگی و مقابله با سیطره عالم غرب را ناممکن دانسته و غرزدگی را امری ضروری و اجتناب ناپذیر می داند و بازگشت به سنت را به دلیل حواله تاریخی ما غیرممکن می یابد. در این صورت حتی «انقلاب اسلامی» هم نمی تواند به درستی تحلیل شود. البته انقلاب اسلامی در نگاه فرید جایگاه مثبت و ارزشمندی دارد که جهت آن به سوی پس فردا است و به تفکر آماده گر برای ظهور امام عصر (عج) و زمینه سازی برای انقلاب تمام جهان بازگشت می کند. (همان، ۱۰۲)

اما چنین تحلیلی از انقلاب اسلامی در کلام فرید، تحلیلی پسینی است و طبق مبانی و ارکان اندیشه های او نمی تواند توجیهی منطقی داشته باشد. چنین حادثه عظیمی در برهه خودبنیادی انسان و غرزدگی فراگیر او در گستره عالم، علی المینا می بایست یک استثناء به حساب آید. شاهد این مدعا، فقدان عمل یا گفتاری پیشینی از فرید در تأیید انقلاب اسلامی است.

فارق از ابعاد دیگر این تئوری فلسفه تاریخی، آنچه در اینجا محط نظر می باشد نسبت آن با «تمدن نوین اسلامی» است؛ مطلق انگاری سیطره طاغوتی غرب در اندیشه های

۲۹۰ فرید علم و صنعت را نیز برآمده از متافیزیک و اباطیل نفس اماره تلقی می کند که فاقد خیر و برکت است. (فرید ۱۳۸۱، ۲۹۵)

و از آن ها با القایی همچون خدعه سر، حجاب اعظم و اکبر، تکنیک مکر و فریب یاد می کند. (همان، ۴۳۵) سیر تغییرات مذاهب مختلف فقهی نیز از نگاه فرید منفی و متأثر از عقل یونانی ارزیابی می شود. (همان، ۳۳۵)

بنابراین نه تنها میراث فکری برجای مانده از فرید فاقد ظرفیتی است که بتوان از آن در عقبه فکری تمدن اسلامی بهره برد بلکه در نگاه او، دیگر میراث برجای مانده از سنت تاریخی شامل دانش ها، معارف و محصولات تمدنی نیز باطل قلمداد می شود که در این صورت سنخیتی با تمدن اسلامی پیدا نخواهد کرد.

کارست آراء و اندیشه های فرید در «خودگامی» نسبت به غرزدگی و ضرورت پرهیز و اعراض از آن، موفق می باشد ولی فاقد تبیین مسیری روشن و ابزاری برای حرکت است. براین اساس کارکرد دستگاه فکری او در «سلب» خواهد بود نه «یجاب» و در «پرسش» است نه «پاسخ». «پرسش گری» از وضع موجود هر چند مقامی رفیع بوده و گام اول در حرکت به سوی تحول و تکامل به حساب می آید اما برای دستیابی به «پاسخ» کافی نیست. کسی که «پرسش» را نه پل عبوری به سوی «پاسخ» بلکه هدف و غایت خود بداند و به آن اصالت دهد، نه تنها هیچگاه به جواب نمی رسد بلکه در جایگاه مستشکل باقی مانده و همواره در صدد تخطئه و تخریب دیگران برمی آید.

عدم تفکیک جبهه حق و باطل و سیر نزولی تاریخ، دو مبنا در نفی تمدن اسلامی

یکی از دستاوردهای ارزشمند اندیشه های فرید، نظریه فلسفه تاریخ (حکمت تاریخ) او است. «فلسفه نظری تاریخ» با نگاهی کلان به سیر حرکت تاریخ به مسیر حرکت، عامل حرکت و مواضع و مراحل تاریخ می پردازد. متأسفانه اندیشمندان شیعی کمتر درصدد تحلیل تاریخ از چنین منظری برآمده اند و یا صرفاً به نقد فلسفه تاریخ مارکسیسم و حداکثر بیان برخی سنت های تاریخی بسنده کرده اند.

همانطور که پیش از این گذشت، فرید با بهره گیری و تلفیق آرای هایدگر و ابن عربی، مراحل تاریخ را به دو دسته (دیروز، امروز، فردا) (پریروز، پس فردا) تقسیم می کند که دسته اول، حاکمیت باطل و دسته دوم حاکمیت حق می باشد. از این روی فلسفه تاریخ فرید «دوری» است نه «خطی» و قافله بشریت پس از فاصله گرفتن از معنویت پربروزی، دگر بار در پس فردای تاریخ (عصر ظهور) آن را ملاقات خواهد کرد و حجاب از رخسار حقیقت به کنار رفته و از نوامت واحدهی جدید به ظهور می رسد.

چنین نگرش فلسفه تاریخی با دو آسیب جدی روبرو است: اول اینکه میان دو جبهه تاریخی حق و باطل (در عرض یکدیگر) تفکیک نمی شود. دوم اینکه سیر تاریخ (جز در ابتدا و انتها) نزولی - و نه تکاملی - ترسیم می شود. آسیب اول عبارت است از اینکه طبق این دیدگاه در هر مقطع تاریخی تنها یک «حالت» (حق یا باطل) در گستره هستی حضور دارد و - به بیان فرید - یک اسم و حواله تاریخی حاکم می گردد و دیگر اسامی منشاء اثر نخواهند بود:

«در هر دوره، وجود ظهوری دارد اما ظهور وجه تازه وجود، مستلزم خفاء وجوه دیگر است، حالا اگر ادوار تاریخی را در نظر بگیریم باید ببینیم که هر دوره مظهر کدام اسم بوده یعنی چه اسم مسمی و محتومی حواله شده و کدام اسماء را نهان کرده است. گفتیم که اسم جدید ناسخ اسم گذشته است و آن را پنهان می کند و اگر بخواهیم به عبارت فلسفی بگوئیم، اسم جدید در حکم صورت و اسم قدیم در حکم ماده می شود و هر بار که صورت تازه و اسم تازه می

است و آن را پنهان می کند. به بیان فلسفی؛ اسم جدید در حکم صورت و اسم قدیم در حکم ماده می شود و هر بار که صورت و اسم تازه می آید صورت گذشته واپس زده می شود و حکم ماده برای صورت جدید پیدا می کند. بنابراین در هر دوره ای صورت، همان اسم غالب است و اسماء گذشته در حکم ماده اند، پس چنین نیست که صورت های گذشته از بین برود بلکه دیگر منشاء اثر نیست و از فعلیت خارج می شود و به صورت امر بالقوه در می آید و آن صورتی که غالب است منشاء اثر است.» (فرید ۱۳۵۰)

در نتیجه، فلسفه تاریخ فرید - که از آن به حکمت تاریخ یاد می کند - مخلوطی است از تأویل صوفیانه اسطوره آفرینش آدم و آموزش «اسماء» به او نزد محی الدین عربی و دیگر، مفهوم تاریخ جهانی که با هگل گزارش فلسفی می یابد، و سرانجام مفهوم هایدگری «حوالت وجود» و تاریخ اندیشه متافیزیکی به عنوان تاریخ «غروب حقیقت». فرید همچنین دو مفهوم «صورت» و «ماده» در طبیعت ارسطو را به فلسفه تاریخ خود می افزاید و از آن در تبیین دگرگونی ها در عالم طبیعت بهره می گیرد. (آشوری ۱۳۸۸، ۵۱)

به عبارت دیگر فرید با اخذ مفهوم حواله تاریخی از مارتین هایدگر و پیوند دادن آن با تجلی اسماء الله در عرفان ابن عربی چیره دستانه وام گیری خود از اندیشه هایدگر را با اقتباس اش از قضا و قدر الهی و ادوار عرفانی پیوند می زند. (هاشمی ۱۳۸۳، ۹۸) پروژه فرید هر چند به صورت ناقص و مبهم باقی ماند اما دارای مبانی عمیق و افق گشایی های بدیعی است. همچنین تفکرات فرید از لحاظ تأثیرگذاری در میان اندیشمندان و جریان های فکری پس از خود نیز حائز اهمیت می باشد.

۳. «تمدن نوین اسلامی» بر مبنای اندیشه های احمد فرید

هر چند «تمدن اسلامی» مورد توجه و موضوع بحث فرید نبوده و این اصطلاح در کلام او چندان تکرار نشده است، اما می توان بر پایه مبانی و آرای او، از امکان یا عدم امکان تمدن اسلامی سخن گفت و ماهیت و هویت آن را بازسازی کرد. در ادامه ابتدا با رویکردی انتقادی به نسبت «رویکرد» و «مبانی فلسفه تاریخی» فرید با تمدن نوین اسلامی می پردازیم، سپس تصویری از «تمدن اسلامی» را در خلال اندیشه های او ترسیم می کنیم.

رویکرد سلبی تفکرات فرید و فقدان اندیشه های ایجابی

رویکرد حاکم بر تفکرات فرید، سلبی است به گونه ای که موجب طرد و نفی همه مظاهر تمدنی از جمله علم و تکنولوژی و ساختارهای اجتماعی می شود چرا که همگی ذیل «غرزدگی» جای می گیرند. همچنین تفکرات او فاقد یک منظومه مفاهیم و تئوری های منسجم اثباتی است. بر تفکرات فرید نمی توان نام «فلسفه» نهاد چرا که او اساساً اینگونه معرفت حصولی را داخل در متافیزیک یونانی می دانست که هایدگر آن را غفلت از حقیقت تلقی کرده بود. خود هایدگر نیز صاحب فلسفه نبوده و ما چیزی به نام «فلسفه هایدگر» نداریم زیرا او تمام تاریخ ۲۵۰۰ ساله فلسفه را تاریخ غفلت از وجود می داند و در نگاه به سیر تاریخ همه را نقد می کند. (داوری اردکانی ۱۳۸۷)

فرید از هایدگر وجه سلبی او در نقد غرب را به عاریت گرفت و البته آن را با حکمت انسی و عرفان ابن عربی آمیخت. او شخصیت های متعددی را از جلال آل احمد تا شیخ اشراق و ملاصدرا و سید جمال و... را همگی غرب زده می داند. (دیباج ۱۳۸۳، ۲۷۷) و این سینا را زندقه معرفی می کند. (فرید ۱۳۸۱، ۳۶۷) او حتی خودش را غرزه می داند اما از نوع بسیط، چرا که به غرزدگی خود آگاه است و در جهت مخالفت و سلب غرب پیش می رود. (دیباج ۱۳۸۳،



فردید جایی برای تنفس جریان حق باقی نمی گذارد. لازمه باطل چنین تصویری از عالم، تفوق و برتری دستگاه ولایت ابلیس بر ولایت نبی اکرم(ص) در برهه ای طولانی از تاریخ است! و اینکه شعله ولایت حقه الهی رو به خاموشی گراید. این نتیجه، بر خلاف سنت الهی است که: «بُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نَوْرَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَ يُأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (توبه: ۳۲).

براین اساس، «نگرش تک قطبی» به تاریخ و «حرکت نزولی» آن نمی تواند دستیابی به «تمدن نوین اسلامی» را تحلیل نماید (مگر در عصر ظهور) و اگر هم چنین عنوان و معنوی تحقق پیدا کند چیزی نیست جز غربزدگی مضاعف که صرفاً توهم اسلامیت را به همراه دارد.

- تمدن اسلامی از منظر فردید

فردید، تمدن را یک کل واحد می داند که دارای مناسبات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی می باشد که در هر دوره، صورت نوعی آن دوره تاریخی به شمار می رود. به عبارت دیگر تمام شئون سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در هر دوره، وجهی از وجود و شأنی از شئون آن صورت نوعی محسوب می گردد.

صورت نوعی یاد شده نیز مظهر اسمی است که بر آن دوره از تاریخ حاکم است. (معارف ۱۳۸۰، ۴۱۴) تمدن، همچون هر مفهوم و پدیده دیگری می بایست ذیل تاریخ غربزدگی تعریف شود؛ فردید غرب زدگی را غیاب اسماء الله و غلبه حجاب شیطان بر کره ارض تلقی کرد و این تلقی از غربزدگی با آنچه جلال آل احمد در کتاب خود آورده است تفاوت شایانی داشت، چراکه جلال مشکل را صرفاً در غرب مآبی و زیستن به شیوه مادی و فرهنگی غربیان می دید. غرب زدگی در عرف فردید استتار وجود بود و حواله تاریخ غفلت از وجود حق و حقیقت، اما در عرف جلال آمیختگی زندگی شرقی با صورتی غرب مآبانه. علم الاسماء تاریخی به فردید می آموخت که جوهر فرهنگ ها و تمدنها را اسماء الهی بدانند و در مقام صورت و ماده آن ها را به هم متصل کند. (مددپور ۱۳۸۸، ۲۱۱)

به نظر فردید تمدن اسلامی در گذشته نیز یونان زده است؛ این تمدن از اصل اسلامی خود دور افتاده و اصالت خود را از دست داده است. در این فرهنگ و تمدن آنچه ارج و قدر دارد میراث عرفانی - شعری مسلمانان و ایرانیان است، و گرنه فلسفه و حتی کلام چیزی جز ظهورات غرب زدگی و یونان زدگی نیست. طبق نظر فردید درباره ادوار تاریخی، تمدن اسلامی نباید چندان محلی از اعراب داشته باشد. هرچند اسلام، خود نوبد بخش حوالتهای دیگر بوده است، مسلمانان گرفتار فرهنگ یونانی شده اند و دین اسلام را هم بر مبنای فرهنگ یونانی تفسیر کرده اند. (هاشمی ۱۳۸۳، ۱۱۷) بنابراین از نظر گاه فردید، «تمدن اسلامی» نه در گذشته هویتی اصیل داشته است و نه در حواله تاریخی غربزدگی، امکان تحقق خواهد داشت. براین مبنا تمدن اسلامی، تنها در پس فردای تاریخ (عصر ظهور) امکان جلوه گری پیدا می کند. از نظر او اگر سقراط، مظهر تمدن یونانی و آوگوستینوس، مظهر تمدن روم شرقی و امپراطوری مسیحی و دکارت مظهر تمدن غربی است، جهان آینده و تمدن نوین آن توسط امام زمان (عج) تجلی پیدا می کند. (فردید، ۱۳۸۱، ۴۱۹).

۴. سخن آخر

نزاع میان «سنت و تجدد» و -یا به تعبیر دقیق تر- تقابل «دین و مدرنیته»، چالش اصلی در مسیر حرکت «انقلاب اسلامی» تا «تمدن نوین اسلامی» می باشد. در این میدان منازعه، برتری و پیروزی با تفکر و اندیشه ای خواهد بود که بتواند بسترها و ساختارهای حیات اجتماعی بشر را بر پایه مبانی و ارزش های خود طراحی کرده و تمام زوایای زندگی بشری را در مسیر اهداف خود هماهنگ نماید.

۶. دیباج، سید موسی (۱۳۸۳). مفردات فردیدی، تهران: نشر علم.

۷. رجیبی، محمد (سهشنبه ۳ دی ۱۳۸۷)، «غرب باوری یا خدا باوری؟»، ویژه نامه روزنامه اعتماد، شماره ۱۸۵۰.

۸. فردید، احمد (دی ۱۳۵۰)، «پاسخ به چند پرسش در باب فرهنگ شرق»، ماهنامه فرهنگ و زندگی، شماره ۷.

۹. فناپی، دیدار فرهی و فتوحات آخرازمان. تهران: موسسه فرهنگی و پژوهشی، چاپ و نشر نظر.

۱۰. فناپی اشکوری (۱۳۸۶)، محمد، «حکمت فردیدی»، معرفت فلسفی، سال پنجم، شماره دوم.

۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، الکافی (ط - الإسلامیة) - تهران، چاپ: چهارم.

۱۲. کمالی، سید مجید (مرداد ۱۳۸۵)، «از خلاف آمد عادت.../ مقدمه ای بر آرای سید احمد فردید درباره سنت»، خردنامه همشهری، شماره ۵

۱۳. معارف، سید عباس (۱۳۸۰)، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی. تهران: رایزن.

۱۴. منوچهری، بکتاش (۱۳۸۸). فردید از نگاه دیگران [رامین جهانگل، محمد مددپور، داریوش آشوری، یوسفعلی میرشاکاک، داریوش شایگان، رضا برهنی، علی ابوالحسنی، احسان نراقی]، تهران: نشر قصیده سرا.

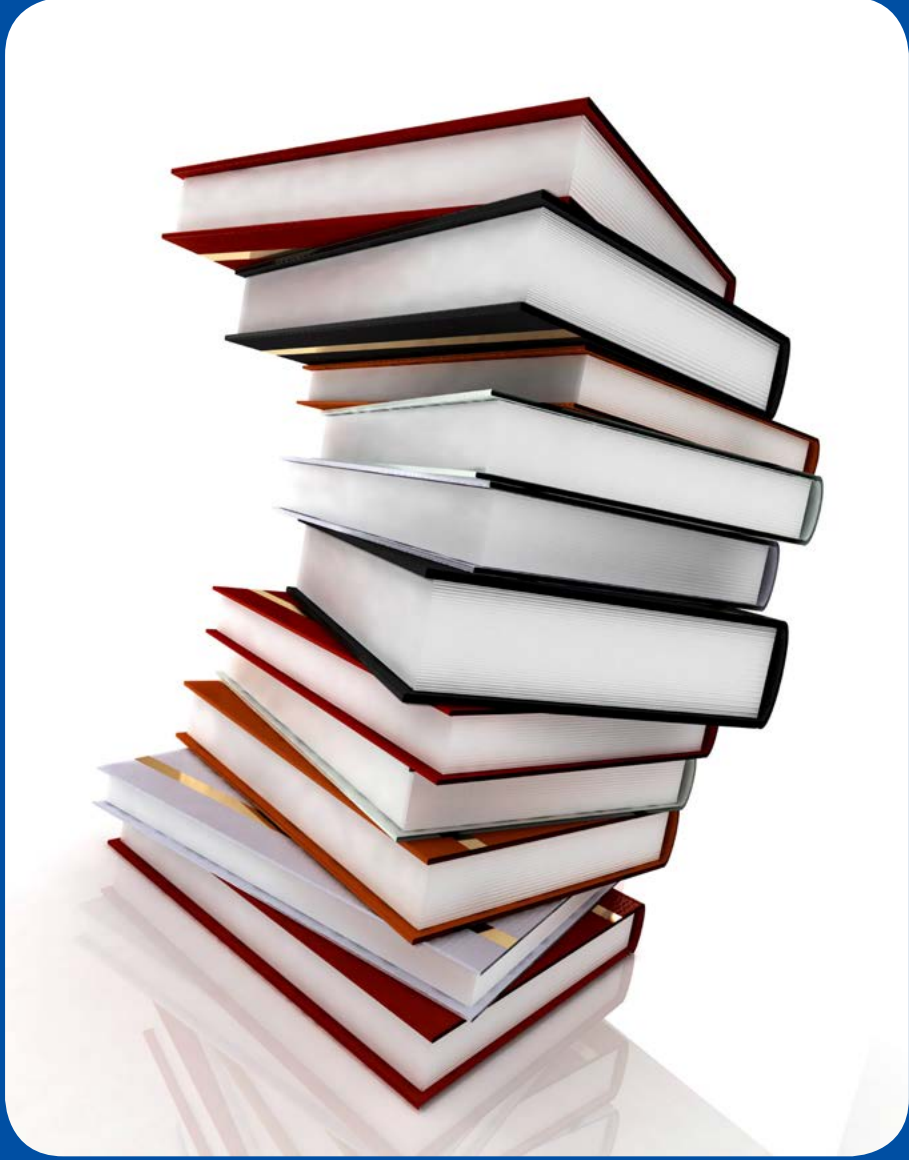
۱۵. هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۳)، هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید. تهران: کوپر.

۱۶. یامین پور، وحید (۱۳۸۶)، «استاد سید احمد فردید و شاگردان»، نشریه حزب الله.

دستیابی به تمدنی نوین با عنایت به تعالیم و آموزه های اسلام ناب، نیازمند «عقلانیتی» است که اولاً «متعبد و مستند به منابع دینی» باشد ثانیاً «قدرت ساختار سازی عینی» و «ارائه الگوهای اجرایی» را داشته باشد، چراکه فقدان هر یک از این دو عامل به انفعال یا انزوای دین در مقابل تجدد می انجامد. بی تردید رجوع به سنت گذشته و میراث تمدن تاریخی اسلام در قرون مقدم نیز لازم و ضروری اما ناکافی است. سنت، همچون بستر حاصلخیزی است که می بایست نهال انقلاب اسلامی را بارور سازد و بخودی خود قدرت عرض اندام در مقابل تمدن مادی غرب - که در ظاهر و باطن زندگی بشری رخنه کرده است - را ندارد.

منابع و مواخذ

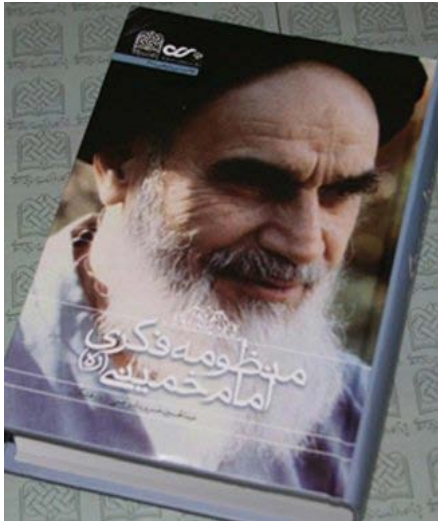
۱. قرآن کریم
۲. جعفریان، رسول (۱۳۹۰). جریان ها و سازمان های مذهبی - سیاسی ایران. تهران: نشر علم.
۳. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۷)، «آل احمد، فردید و روشنفکران»، کتاب ماه فرهنگی تاریخی یادآور، سال اول، شماره سوم، شهریور، مهر و آبان ماه.
۴. (مهر ۱۳۸۶)، «فردید فیلسوف بود»، خردنامه همشهری، شماره ۱۹.
۵. (۳ شهریور ۱۳۸۷)، «فردید از اندیشه تا عمل در گفتگو با دکتر رضا داوری اردکانی»، شهروند امروز، شماره ۱۱۹.



معرفة کتاب

به قلم عبدالحسین خسروپناه؛

«منظومه فکری امام خمینی (ره)»



کتاب «منظومه فکری امام خمینی (ره)» چهل و دومین کتاب گروه کلام و دین پژوهی پژوهشگاه حکمت و دین پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، در صد است تا با مطالعه مجموعه مکتوبات و منشورات و بیانیه‌ها و سخنرانی‌های بنیانگذار نظام جمهوری اسلامی، امام خمینی و مقام معظم رهبری، هندسه و منظومه معرفتی آنها را به نگارش در آورد.

منظومه فکری مجموعه‌ای نظام‌مند، متشکل از اجزا و عناصر مرتبط و هدفمند، با محوریت هسته مرکزی، در عرصه نظام بینشی، منشی و کنشی است. نظام بینشی می‌تواند دارای زیر نظام‌های متعددی از جمله نظام‌های معرفت‌شناختی، خداشناختی، انسان‌شناختی، ولایت‌شناختی، اسلام‌شناختی، جهان‌شناختی، جامعه‌شناختی و... باشد. نظام منشی و رفتاری بیانگر بایدها و نبایدهای ارزشی، اعم از اخلاقی، تربیتی، معنوی و... است. نظام کنشی و اجتماعی نیز دربردارنده هست و نیست‌ها و باید و نبایدهای اجتماعی است. مجموعه نظام‌های اقتصادی، سیاسی، مدیریتی، قضایی، دفاعی - امنیتی و غیره از اجزای نظام کنشی و اجتماعی محسوب می‌شوند.

منظومه فکری مجموعه‌ای نظام‌مند، متشکل از اجزا و عناصر مرتبط و هدفمند، با محوریت هسته مرکزی، در عرصه نظام بینشی، منشی و کنشی است. نظام بینشی می‌تواند دارای زیر نظام‌های متعددی از جمله نظام‌های معرفت‌شناختی، خداشناختی، انسان‌شناختی، ولایت‌شناختی، اسلام‌شناختی، جهان‌شناختی، جامعه‌شناختی و... باشد. نظام منشی و رفتاری بیانگر بایدها و نبایدهای ارزشی، اعم از اخلاقی، تربیتی، معنوی و... است. نظام کنشی و اجتماعی نیز دربردارنده هست و نیست‌ها و باید و نبایدهای اجتماعی است. مجموعه نظام‌های اقتصادی، سیاسی، مدیریتی، قضایی، دفاعی - امنیتی و غیره از اجزای نظام کنشی و اجتماعی محسوب می‌شوند.

خسروپناه در بخشی از مقدمه کتاب خود چنین نگاهشته است:
این تحقیق نشان می‌دهد که منظومه امام و رهبری بیانگر گفتمان و جریان فکری - فرهنگی ویژه‌ای است که هم ادامه‌دهنده‌ی گفتمان فکری علمای گذشته، همچون شیخ مفید و شیخ طوسی و خواجه نصیر و صاحب جواهر و سید عبدالحسین لاری و دیگران است و هم با رویکرد اجتهادی به مسائل معاصر می‌پردازد و از جریان‌ها و گفتمان‌های معاصر هم‌چون: جریان سنتی بی‌توجه به دغدغه‌های انسان معاصر و جریان روشنفکری غرب‌زده و شرق‌زده و جریان روشنفکری دینی تقاطعی و جریان تجددستیزی و سنت‌گرایی و جریان

نوشته آیت الله شیخ حسین الراضی؛

کتاب «وحدت اسلامی در نگاه اهل بیت (ع)»

۱۹۶ صفحه، قطع رقعی و قیمت ۸۰۰۰ تومان از سوی دفتر نشر معارف منتشر شده است.
آیت الله شیخ حسین الراضی، از علمای سرشناس و مبارز عربستان است که سال‌هاست امام جماعت مسجد رسول اعظم (ص) در شهر «العمران» در منطقه الاحساء را بر عهده دارد. این روحانی برجسته بارها به اتهام سخنرانی‌های روشنگرانه و انتقادی از سوی دستگاه امنیتی سعودی بازداشت شده است.

روند؟ آیا امروز نباید شیعه و سنی با یکدیگر دست اتحاد و برادری دهند و سیاستی که در گذشته عامل جدایی آنان بوده است، امروز آنان را به یکدیگر پیوند دهد؟ تفرقه نه تنها خدمتی به اسلام نمی‌کند، بلکه بنیان اسلام را ویران می‌سازد و خواری و بندگی در برابر غیر خدای جهانیان را فراهم می‌سازد و بساط فساد، بی‌دینی و استعمار نیز در جوامع اسلامی برچیده خواهد شد.
چاپ اول کتاب «وحدت اسلامی در نگاه اهل بیت (ع)» در

کتاب «وحدت اسلامی در نگاه اهل بیت (ع)» که به همت دکتر حجت الله فسقوری و ام البنین قزلسفلو، پژوهشگران دانشگاه حکیم سبزواری ترجمه شده، از ۹ فصل تشکیل شده است؛ برخی عوامل اختلاف امت، وحدت امت مایه اقتدار، نقش پیامبر اکرم (ص) در اتحاد امت اسلامی، نقش امام علی (ع) در برقراری اتحاد میان مسلمانان، تلاش امام حسن (ع) برای اتحاد مسلمانان، نقش امام حسین (ع) در وحدت مسلمانان، نقش علمای شیعه در اتحاد اسلامی، تعامل با دیگران یکی از لوازم وحدت و نقش علمای شیعه در حرمت تعرض به مسلمانان.

در بخشی از این کتاب می‌خوانیم: اتحاد و وحدت امت اسلامی به منزله قدرت و دژی نفوذناپذیر در برابر رخنه دشمنان است؛ دشمن، شبانه روز در تلاش است تا از یکسو بر منابع امت اسلامی تسلط یابد و از سوی دیگر مانع گسترش و انتشار اسلام شود؛ بنابراین امت اسلامی با انواع مختلف تهاجم های فکری، فرهنگی و نظامی روبروست؛ منظور از تهاجم فکری همان شبیخون فرهنگی است که همه مذاهب و فرقه های مختلف اسلام، اعم از شیعه و سنی و عرب و عجم را مورد تهدید قرار می‌دهد هم چنان که جنگ نظامی در کشورهای اسلامی نیز به نفع دشمن است و بارزترین نمونه آن، اتفاقاتی است که در فلسطین، افغانستان و عراق در حال وقوع است؛ پس دشمن، فساد را رواج داده و منابع مسلمانان را به یغما می‌برد و پیوسته برای چپاول کشورهای اسلامی نقشه می‌کشد. نویسنده در ادامه می‌افزاید: حرف ما این است که آیا زمان آن فرا نرسیده که امت اسلامی متحد و یکدل شوند و در شرایط حساس امروز که پیشرفت هر امتی در گرو اتحاد و هم صدایی است، همچون بنیانی باشند که یکدیگر را تقویت و حمایت می‌کنند و دوشادوش همدیگر به پیش می



به همت دانشگاه ادیان و مذاهب؛

کتاب جنبش گولن وارد بازار نشر شد

به نقل از روابط عمومی دانشگاه ادیان و مذاهب، اثر «جنبش گولن: تحلیلی جامعه‌شناختی از جنبشی مدنی که ریشه در اسلام میانه‌رو دارد» با ترجمه فیروزه درشتی توسط انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب منتشر شد.

اثر حاضر درباره فتح‌الله گولن عالم و واعظ ترک و جنبش مدنی‌ای است که او نخست در ترکیه و در نهایت در سراسر جهان الهام‌بخش آن شد. فتح‌الله گولن در دهه‌های ۶۰ تا ۸۰ برای جماعت بسیاری در مساجد و مکان‌های عمومی در سراسر ترکیه سخنرانی کرد، صدها ستون یادداشت در روزنامه‌ها نوشت و مقالات و کتاب‌هایی دربارۀ عقایدش منتشر کرد. اندیشه‌های او با تأسیس مدارس، دانشگاه‌ها در سراسر جهان توسعه یافت. این جنبش مدتی در اسلام میانه‌رو ریشه دارد و وامدار جوانانی است که گفت‌وگوی بین ادیان و فرهنگ‌ها را گسترش دادند.

کتاب حاضر با تکیه بر اطلاعات حاصل از مصاحبه‌ها و بازدید از مؤسسات الهام گرفته از گولن در ترکیه و ایالات متحده، به توصیف

این جنبش می‌پردازد و بدین منظور بر ساختار جنبش و سازوکارهای تعهدآفرینی تأکید می‌کند که هم تعهد به جنبش را به اثبات می‌رسانند و هم به نحو توأمان باعث ایجاد تعهد در مشارکت‌کنندگان در جنبش می‌شوند.

«اسلام و حکومت در تاریخ ترکیه»، «فتح‌الله گولن: زندگی، عقاید و جنبشی که به آن الهام می‌بخشد»، «سازمان‌دهی اجتماعی در جنبش گولن: شبکه محافل محلی» و «الگوهای در مؤسسه‌های الهام گرفته از گولن» از جمله بخش‌های این کتاب است.

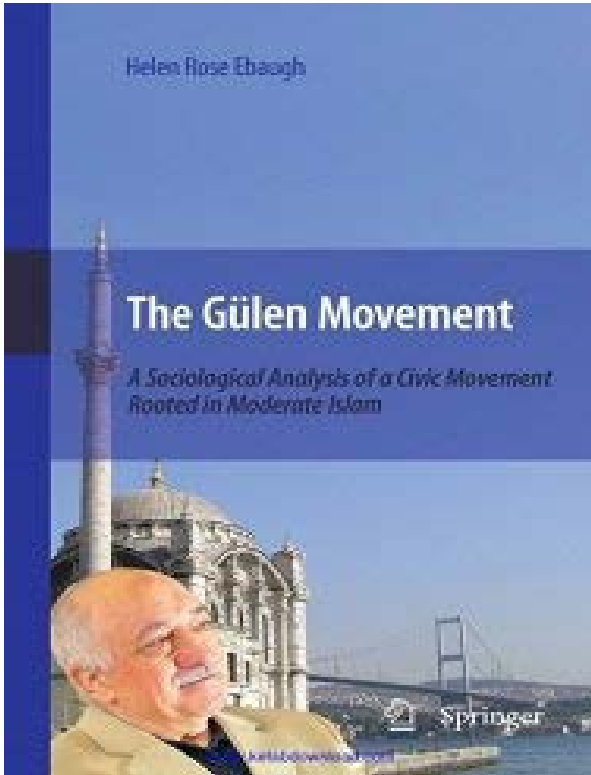
نویسنده در بخش پیوست اثر نیز به ارائه انتقادهای صورت گرفته از جنبش گولن در داخل و خارج ترکیه پرداخته است.

کتاب «جنبش گولن: تحلیلی جامعه‌شناختی از جنبشی مدنی که ریشه در اسلام میانه‌رو دارد» با شمارگان یک هزار نسخه و به قیمت ۱۳ هزار تومان از سوی انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب در تابستان ۱۳۹۵ منتشر شده است.

Helen Rose Ebaugh

The Gülen Movement

A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam



اثر حجت الاسلام پارسا؛

«حدیث پیمانہ؛ پژوهشی در انقلاب اسلامی»؛ تجدید چاپ شد

این کتاب، ویراست دوم کتاب «حدیث پیمانہ؛ پژوهشی درباره انقلاب اسلامی» است که مطالعه آن به شناختی دقیق از جریان‌ها، احزاب و گروه‌های قبل و بعد از انقلاب اسلامی منجر می‌شود. این کتاب قبل از سال ۱۳۷۶ انتشار یافته و در حال حاضر نیز از سوی معاونت پژوهشی دانشگاه معارف و دفتر نشر معارف قم منتشر شده است.

مذهب و عصبیت، غرب و غریزگی، منورالفکری و استبداد استعماری، روشنفکری در جایگاهی قدرت، سنت و تجددطلبی دینی، نیروهای اجتماعی و انقلاب اسلامی ایران از فصل‌های این کتاب هستند.

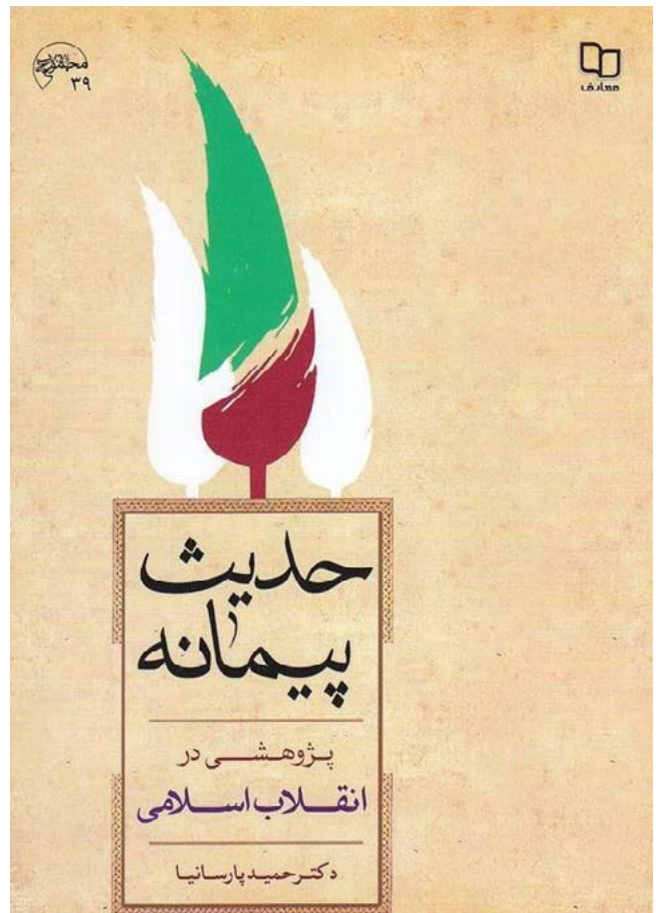
حرکت سیاسی تشیع، واقعیت اجتماعی تشیع از صفویه تا قاجاریه، جریان شناسی ماسونی ها، نیروهای اجتماعی ایران در تاریخ بیست ساله پهلوی اول، نیروهای اجتماعی و مذهبی ایران از سال ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ و از ۱۳۳۲ تا ۱۳۴۲ و همچنین ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷، ویژگی روشنفکری در ایران، تاریخچه حرکت‌های نوگرایانه دینی در ایران، جریان‌های روشنفکری در ایران، انقلاب اسلامی و استکبار جهانی، انقلاب اسلامی و نیروی روشنفکری و انقلاب اسلامی و نیروهای مذهبی و... از جمله موضوعاتی هستند که نویسنده کتاب به تحلیل و تبیین آنها پرداخته است.

کتاب «حدیث پیمانہ؛ پژوهشی در انقلاب اسلامی» نوشته حمید پارسا در ۴۰۸ صفحه در قطع وزیری و به قیمت ۱۰۲۰۰ تومان توسط نشر معارف عرضه می‌شود.

کتاب «حدیث پیمانہ» کتابی است که علاوه بر توجه به جریان‌های صدر اسلام، ویژگی‌های نیروهای اجتماعی و سیاسی ایران در دوره‌های مختلف تاریخ معاصر، صفویه، قاجاریه، پهلوی اول و دوم و نیز پس از پیروزی انقلاب اسلامی را به تفصیل بررسی کرده است.

انقلاب اسلامی ایران با توجه به ایجاد دگرگونی بنیادی در ابعاد مختلف جامعه و نیز ویژگی متمایزی که نسبت به سایر انقلاب‌های بزرگ دنیا دارد، از جنبه‌های مختلف قابل بررسی است که یکی از آنها شناخت جریان‌ها و نیروهای اجتماعی و سیاسی، اعم از نیروهای مذهبی، روشنفکران، سازمان‌ها، احزاب و گروه‌های مختلفی است که در تحولات انقلاب شرکت داشته‌اند. البته باید در بررسی جریان‌ها و نیروهای سیاسی - اجتماعی با نگاهی دقیق، میزان تأثیرگذاری آنها را در رخدادهای قبل و بعد از انقلاب اسلامی در نظر گرفت تا تحریفی در این زمینه اتفاق نیفتد.

کتاب «حدیث پیمانہ» علاوه بر توجه به جریان‌های صدر اسلام و نیز اصول اعتقادی و حرکت سیاسی تشیع، ویژگی‌های نیروهای اجتماعی و سیاسی ایران در دوره‌های مختلف تاریخ معاصر، صفویه، قاجاریه، پهلوی اول و دوم و نیز پس از پیروزی انقلاب اسلامی را به تفصیل بررسی کرده و به تبیین هویت، ریشه‌های تاریخی، منابع قدرت و عوامل ظهور و افول آن پرداخته است.





میزگرد

طی نشست در مهر عنوان شد؛

هویت چندضلعی اقتصاد مقاومتی / ظرفیتهای اقتصاد مقاومتی در تاریخ ایران



دومین پیش نشست تخصصی همایش «اقتصاد مقاومتی با پیوند سیاست، فرهنگ، اقتصاد» با حضور موسی نجفی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، موسی حقانی، استاد دانشگاه و معاون پژوهشی موسسه مطالعات تاریخ ایران و عادل پیغامی عضو هیئت علمی دانشکده اقتصاد دانشگاه امام صادق (ع) در خبرگزاری مهر، برگزار شد.

در این نشست ضمن بحث درباره چند بعدی بودن مسأله اقتصاد مقاومتی و پیوند آن با سیاست و فرهنگ، ضرورت استفاده از ظرفیت های تاریخی ملت ایران مورد تأکید قرار گرفت.

مهدی مسعودی، دبیر اجرایی این همایش در ابتدا توضیح داد: با توجه به اینکه فهم درستی از موضوع اقتصاد مقاومتی در میان نخبگان و حتی دولت های مختلف صورت نگرفته است و حتی دیده می شود مفاهیم اقتصاد مقاومتی به نوعی مصادره شده و تعبیری لیبرالی از اقتصاد مقاومتی ارائه می شود، ضرورت برگزاری چنین همایشی در پیوند با مسائلی مانند سیاست و فرهنگ و اقتصاد لازم به نظر می رسد.

وی افزود: این همایش در خرداد ماه امسال اعلام موجودیت نمود و اولین نشست خبری خود را برگزار کرد. علاوه بر وجه علمی و نظری همایش که مبتنی بر دریافت مقاله است، هدف اصلی آن تبیین و ترویج موضوع اقتصاد مقاومتی است.

مسعودی ادامه داد: رئیس شورای سیاست گذاری این همایش، حجت الاسلام رضا غلامی، رئیس همایش موسی نجفی، دبیر علمی همایش موسی حقانی و عضو ارشد شورای علمی هم عادل پیغامی است.

وی گفت: همایش مجموعه محورهای مختلفی دارد. ضمن این همایش ۵ کتاب در حال تدوین است که یکی از محورهای آن جایگاه اقتصاد مقاومتی در دوره فرآیندی و تاریخی علمای شیعه است. اقتصاد مقاومتی سابقه ای بیش از ۱۰۰ سال در میان علمای شیعه دارد. اسنادی در این خصوص وجود دارد که در ضمن همایش رونمایی خواهد شد. لذا اقتصاد مقاومتی جایگاه ویژه ای در تفکر شیعه دارد. وی گفت: از میان مقالات رسیده به همایش، ۱۵ مقاله برتر به عنوان کتاب منتشر خواهد شد. این همایش با همکاری مراکز مختلف مانند مرکز پژوهش های صدا، دفتر تاریخ و تمدن، خانه مشروطیت، دفتر نشر آثار مقام معظم رهبری (موسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی) و... در اسفند ماه برگزار می شود.

مسعودی گفت: مجموعه جلساتی با محور بحث اقتصاد مقاومتی با گروه های مختلف به عنوان مثال تجار برتر، اساتید دانشگاه و... برگزار خواهد شد و ما می خواهیم در مسئله اقتصاد مقاومتی در مرحله اجرایی جهش و حرکتی اتفاق بیفتد.

چیستی و ضرورت همایش «اقتصاد مقاومتی، پیوند سیاست، فرهنگ، اقتصاد»

در ابتدای این نشست موسی نجفی در مورد چیستی همایش و توضیح ضرورت آن گفت: ما سابقه بحث اقتصاد مقاومتی را در تاریخ و در موضوع تحریم داشته ایم. موضوع اقتصاد مقاومتی یک بعد سلبی و یک بعد ایجابی دارد. ما فکر کردیم این بحث را باید به عنوان یک منظومه فکری تمام عیار نگاه کنیم. وقتی طرح ناقص باشد و

ناقص مطرح شود، ناقص هم فهمیده می شود. وی ادامه داد: ما وقتی کلیت طرح را ولو اینکه همه آن قابل اجرا نباشد نگاه کنیم می فهمیم تا کجا رسیده ایم. لذا این طرح باید در قالب طرح های کلی دیگر در منظومه فکری رهبری مثل بومی سازی و تحول علوم انسانی، جنبش نرم افزاری، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت دیده شود. اما اگر به خط استراتژیک و بزرگ که همان تمدن نوین اسلامی است، نگاه کنیم، اقتصاد مقاومتی جایگاهی ویژه و فراتری از اقتصاد پیدا می کند.

هویت چندضلعی اقتصاد مقاومتی

عادل پیغامی نیز در مورد برگزاری همایش «اقتصاد مقاومتی، پیوند سیاست، فرهنگ، اقتصاد» با طرح این سوال که نقطه اصابت و اثر این همایش کجاست؟ گفت: من نقطه اصابت این همایش را در ماهیت شناسی اقتصاد مقاومتی می دانم. همان چیزی که در مقام اجرا و عمل دچار این مسئله می شویم که به اسم اقتصاد مقاومتی ممکن است خیلی کارها صورت بگیرد و آن هویت و اصالت معنایی و اصالت غایی و کارکردی که کلمه اقتصاد مقاومتی برای انقلاب اسلامی در نظام سازی در نیل تمدن سازی خودش می خواست ایفا کند را تضعیف کند.

وی ادامه داد: آنچه برای من دغدغه است و در این همایش به عنوان نقطه اصابت تعریف می شود به نوعی تأکید هویت چندضلعی اقتصاد مقاومتی است. اگر ما اقتصاد مقاومتی را از آن زمینه اصلی خود یعنی سیاست، فرهنگ، تمدن سازی و نظام خارج کنیم اساساً اقتصاد مقاومتی تبدیل به یک پروژه می شود به جای یک پروسه. اقتصاد مقاومتی کاملاً به لحاظ مفهومی و هویتی این استعداد را دارد که با انواع جریانات و پروژه های دیگری که در دنیای امروز ساری و جاری است مصادره به مطلوب شود.

آنچه در این همایش به عنوان نقطه اصابت تعریف می شود به نوعی تأکید بر هویت چندضلعی اقتصاد مقاومتی است

عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع) گفت: آنچه من از اقتصاد مقاومتی می فهمم این است که گویا انقلاب اسلامی ایران هم در پروسه تکاملی خود به لحاظ ایجابی و هم در مواجهه با جریان استکبار در مبارزه های مختلفی که لایه به لایه در فرهنگ و اندیشه حتی قبل از انقلاب داشته و در تاریخ معاصر ما در غایت خودش رسیده است، بلوغ و تکامل انقلاب اقتضا می کرده که به یک ضلع جدیدی از تقابل در ساخت اقتصادی تأکید کند.

وی اظهار داشت: طبیعتاً اگر صورت مسئله این باشد،

ناقص مطرح شود، ناقص هم فهمیده می شود. وی ادامه داد: ما وقتی کلیت طرح را ولو اینکه همه آن قابل اجرا نباشد نگاه کنیم می فهمیم تا کجا رسیده ایم. لذا این طرح باید در قالب طرح های کلی دیگر در منظومه فکری رهبری مثل بومی سازی و تحول علوم انسانی، جنبش نرم افزاری، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت دیده شود. اما اگر به خط استراتژیک و بزرگ که همان تمدن نوین اسلامی است، نگاه کنیم، اقتصاد مقاومتی جایگاهی ویژه و فراتری از اقتصاد پیدا می کند.

نجفی افزود: لذا ما اسم همایش را گذاشتیم «اقتصاد مقاومتی با پیوند سیاست، فرهنگ، اقتصاد» که نشان دهیم یکی از محورهای اصلی ما اقتصاد است که باید در یک چشم انداز هویتی و فکری خیلی وسیع دیده شود.

اهمیت اقتصاد مقاومتی از منظر تاریخی

در ادامه نشست موسی حقانی با اشاره به اهمیت اقتصاد مقاومتی از منظر تاریخی گفت: اگرچه موضوع اقتصاد مقاومتی چند سالی است در ایران مطرح شده است اما ریشه های تاریخی عمیقی دارد. ما به این بحث صرفاً از منظر اقتصادی نگاه نمی کنیم. اقتصاد مقاومتی جنبه های هویتی هم دارد که بیانگر یک جریان در تاریخ ماست.

وی ادامه داد: اگر بخواهیم از منظر هویتی به بحث اقتصاد مقاومتی نگاه کنیم در مکتوبات و منشورات علما و جریاناتی که قائل به مقاومت در برابر تهاجم اقتصادی غرب هستند صیانت از سرمایه ملی را می بینیم که در خصوص پیشرفت با الگوهای ایرانی و اسلامی طرح و برنامه دارند.

وی افزود: تاریخ از یک منظر علم بررسی و نشان دادن ظرفیت هایی است که هر ملتی دارد. ما پیشینه چند هزارساله تاریخی داریم و در آن فراز و فرودی داشتیم. اگر ما بتوانیم عقبه تاریخی مقاومت ملت ایران در برابر تهاجم غرب را نشان دهیم می توانیم زمینه به فعلیت در آمدن آنچه که آرزوی مردم ایران و مرجعیت شیعه بوده را به وجود بیاوریم.

حقانی اظهار داشت: یکی از کارهایی که ما باید انجام

هر گونه غفلت از زمینه های فرهنگی، سیاسی، هویتی و تاریخی اقتصاد، آن را به یک تفاله رونیایی و تهی تبدیل می کند که به راحتی با انواع معناهای دیگر فلسفی، اندیشه ای، تاریخی و هویتی غربی پر می شود.

حوزه اقتصاد نباید بریده از فرهنگ، سیاست، تاریخ و اندیشه باشد

عادل پیغامی گفت: نقطه اصابت این همایش باید تاکید بر این مسئله در فضای نخبگانی باشد که حوزه اقتصاد نباید بریده از فرهنگ، سیاست، تاریخ، اندیشه و سایر مسائل دیگر باشد که اگر غفلت شود عملاً این پروسه از کارآمدی خود می افتد.

باید به اقتصاد مقاومتی در پس زمینه های تمدن اسلامی نگاه شود

موسی نجفی در ادامه این نشست اظهار داشت: نقد ما به دولت بر مبنای نهضت بیداری اسلامی و تمدن نوین اسلامی است. دیدگاه ما یک دیدگاه اعتدال گرا در زمینه هویت دینی و اسلامی است که اسم آن بیداری اسلامی است. منظور من بیداری اسلامی منطقه نیست. بیداری اسلامی آن حرکت عمیقی که به وسیله مرجعیت شیعه خودمان قبل از نهضت تحریم تنباکو شروع شده و هنوز هم ادامه دارد و آن سر تکاملی اش هم تمدن اسلامی و نهایت آن هم مهدویت است.

وی افزود: ما اقتصاد مقاومتی را نه در پس زمینه های لیبرالیسم که در پس زمینه های بیداری و تمدن اسلامی نگاه می کنیم.

نجفی گفت: اگر کلیت لیبرالیسم در بعد تمدنی نقد نشود، ملاک های خود را در همه ابعاد ما تحمیل می کند که کرده است. وقتی دولتمردان و مسئولین و حوزه های ما دیدگاه تمدنی نداشته باشند، در یک جایی دیدگاه تمدنی غربی ولو اینکه تعلق فرهنگی ما دینی باشد آن تعلق تمدنی کار خود را می کند و اقتصاد مقاومتی هم از این مقوله جدا نیست.

انقلاب اسلامی ایران با انقلاب فرانسه چه تفاوتی داشت؟

عادل پیغامی با طرح این سوال که انقلاب اسلامی ایران با انقلاب فرانسه چه تفاوتی داشت؟ گفت: اگر بخواهم در یک جمله این تفاوت را بگویم باید گفت انقلاب اسلامی ایران یک امتداد هویتی نسبت به گذشته و آینده خود دارد. انقلاب فرانسه نسبت به دویست یا سیصد سال گذشته خودش هیچ امتدادی نداشت.

وی ادامه داد: انقلاب ایران و امتداد هویتی آن ماهیتی منحصر به فرد دارد و نمی توان آن را با هیچیک از الگوهای غربی مقایسه کرد. به همین دلیل هر آنچه که جزو برنامه ها و ماموریت های این انقلاب است اصلاً به لحاظ هویتی قابل مقایسه با هیچ جا نیست. لذا اقتصاد مقاومتی ما هم یک امتداد هویتی با گذشته و آینده دارد.

پیغامی گفت: اگر ما بخواهیم اقتصاد مقاومتی را مثل سایر کلیدواژه هایی که در غرب مطرح می شود مثل حکمرانی خوب که بعد از پنجاه سال دیگر وجود ندارد- ببینیم، چیزی نصیب انقلاب نخواهد شد. اما اگر با هویت خودش ببینیم قطعاً برای ما یک معنا و ضلع جدیدی از ماموریت ها باز کرده است. اینجاست که ما می گوئیم اقتصاد مقاومتی نباید بریده از حوزه فرهنگ، سیاست، اندیشه شیعی و اسلامی ناب دیده شود.

نقش استعمار و استکبار در تاریخ معاصر ایران

موسی حقانی در ادامه نشست با اشاره به نقش استعمار

و استکبار در تاریخ معاصر ایران گفت: ما هم باید نقاط قوت خود را ببینیم و هم نقاط ضعف را و بعد هم باید به طور جدی آسیب شناسی شود که چرا در مقاطع مختلف ضعیف بوده ایم. در این بررسی باید چند نکته را لحاظ کنیم. یکی نقش استعمار و استکبار در تاریخ معاصر ایران است که متأسفانه برخی آن را یا نادیده می گیرند و یا نادیده می بندارند.

وی ادامه داد: البته اشتباهاتی در این بین رخ می دهد. مثلاً هم روشنفکران غیر دینی ما اشتباه می کنند- غیر از کسانی که عمدتاً دارند- و هم برخی اوقات کسانی که در دایره روشنفکری دینی قرار می گیرند به خطا می روند. مثلاً تعبیری که منتسب به سیدجمال الدین اسد آبادی است که می گوید به غرب رفتم اسلام دیدم و مسلمان ندیدم و به کشورهای اسلامی آدم مسلمان دیدم و اسلام ندیدم. این بیانگر عدم شناخت دقیق غرب و عدم شناخت دقیق خود و ظرفیت های خودی است.

حقانی گفت: از همان ابتدا که ما با غرب مواجه شدیم، بعضی ها در باغ سبز را به ما نشان دادند و بحث این بود که غربی ها می آیند و ایران را آباد می کنند. حتی فردی مانند ملکم خان پا را از این فراتر می گذارد و می گوید اگر این را پذیرفتید که هیچ و گرنه چون لیاقت استفاده از منابع خودتان را ندارید غرب باید بیاید و این را در اختیار بگیرد و نعمات خدا را به فلیت برساند. هم تهاجم غرب و هم این تفکری که آن را تئوریزه می کند بسیار مهم است.

ما باید عملاً از غرب عبور کنیم

موسی نجفی با بیان اینکه ما باید عملاً از غرب عبور کنیم، گفت: جمله ای از دکتر فردید نقل است که می گوید هر چند ما به لحاظ نظری از غرب عبور کردیم اما همه ما عملاً در غرب گرفتاریم. این حرف خیلی خوبی است. لباس پوشیدن ما و آداب ما تحت تاثیر آن است. اما یک جایی ما باید عملاً از غرب عبور کنیم و اقتصاد مقاومتی از آن مسائلی است که عملاً می توان از غرب عبور کرد.

وی افزود: این عبور عملی از اینجا شروع می شود که شما به صورت مسئله عمیقاً نگاه کنید و به دنبال یک جواب عمیق باشید. اما یک وقت این جواب عملی خیلی سطحی است و یک نوع غرب زدگی مضاعف در خود دارد. من نقطه مشترکی بین این دولت و دولت گذشته می بینم علیرغم اینکه سلاقی ساسی آنها متفاوت است و آن این است که هر دو دولت پاسخ های عملی سطحی به مسائل عمیق دارند. یعنی مسائل از بعد نظری و عمیق فکری خالی می کنند و سعی می کنند با یک جواب عملی بسیار سطحی معضلات بزرگ را حل کنند و وقتی هم که نمی توانند حل کنند فرافکنی می کنند.

نجفی ادامه داد: به نظر من این یک ضرر برای انقلاب است که به مسئله درست پرداخته نشود و نه ابعاد مسئله مطرح می شود و نه جواب. این خطرناک است.

باید مواظب باشیم اقتصاد مقاومتی از آن هویت خود جدا نشود

عادل پیغامی در ادامه نشست اظهار داشت: ما باید مواظب باشیم اقتصاد مقاومتی از آن هویت خود جدا نشود. اگر از هویت تهی شود صرفاً بحث های تئوریک دانشگاهی فلسفی می شود که هیچ ربطی به مسائل مملکتی ندارد. دغدغه مقام معظم رهبری از طرح اقتصاد مقاومتی مسئله های واقعی مردم است چراکه اسلام ناب مسئله های واقعی عیال الله و مردم برایش مهم است.

اقتصاد مردمی جریان مردم سالاری دینی در عرصه اقتصاد است

وی گفت: از طرف دیگر ما در اقتصاد مقاومتی کلیدواژه بسیار مهم به اسم اقتصاد مردمی داریم. من این را طوری تعریف کردم که اقتصاد مردمی جریان مردم سالاری دینی در عرصه اقتصاد است. ما فرآیند تحقق مردم سالاری دینی را در عرصه سیاست سالهاست طی کردیم و به تکامل و بلوغ رساندیم. امروز ما یک الگوی عملی در مردم سالاری دینی در ساحت سیاسی داریم. با مقوله بسیج و جهاد سازندگی و... در دفاع مقدس ساحت مردمی شدن مسئله را طی کردیم و مردم سالاری دینی را در عرصه نظامی و انتظامی را به الگوی عملی رساندیم و به همین دلیل هم الان بازدارنده ایم.

پیغامی ادامه داد: حال سوال اینجاست مردم سالاری دینی در عرصه اقتصاد چه ورودی دارد؟ این سوال مبنایی اقتصاد مقاومتی است. این سوال هم مسئله های روزمره زندگی مردم اعم از بیکاری، تورم و... و هم ماموریت های هویتی انقلاب اسلامی را مد نظر دارد.

وی افزود: اما آیا مردمی شدن اقتصاد در اقتصاد مقاومتی با توجه و نگاه ابزاری به مسئله مردم و رفاه مردم در اقتصاد سرمایه داری از یک هویت برخوردار است؟

دگردیسی مفهوم استقلال و جایجایی دو مفهوم استعمار و جهانی شدن

موسی حقانی در مورد دگردیسی مفهوم استقلال و جایجایی دو مفهوم استعمار و جهانی شدن توضیح داد: در آن دگردیسی که در بحث استقلال صورت می گیرد، عملاً اینگونه عنوان می شود که در شرایطی که همه دنیا به سمت همگرایی می رود ما چرا باید استقلال داشته باشیم؟ اینجا بحث ما هویتی است و اگر با جهانی شدن مخالفت می کنیم از این حیث است.

وی افزود: جهانی شدن یعنی ادغام در جامعه جهانی، لذا اینجا بحث از دست دادن هویت و پذیرش یک هویت جدید است. این هویت جدید هیچ ارتباطی با مبانی دینی ما ندارد.

حقانی گفت: در قالب جهانی شدن تنز های مختلفی هم ارائه می شود. برخی می گوید جهانی شدن حتمی است و ما گریزی از آن نداریم یعنی یک حالت انفعالی توصیه می کنند که این انفعال عملاً پذیرش سلطه غرب است. عمده کسانی که این نوع حرف ها را می زنند الان در قالب تکنوکرات ها در ایران سازماندهی شده اند.

وی ادامه داد: بحث این است که اگر قرار باشد ما در جامعه جهانی ادغام شویم دیگر چرا انقلاب در ایران صورت گرفت؟ مبانی دینی ما به ما چه توصیه ای در این زمینه می کنند؟

وی اظهار داشت: هم بحث استقلال و هم اقتصاد مقاومتی می تواند برای پاسخ دادن به این جریانات که یا منفعل عمل می کنند و یا اصلاً معتقدند ما باید این مسیر جهانی شدن را طی کنیم، کمک کند.

عادل پیغامی نیز با اشاره به موضوع جهانی شدن در پایان گفت: ما هم جهانی شدن را محتوم می دانیم و حرف ما هم به دنیا همین است که بیایید با جهانی شدن هم نوا شوید. منتهی جهانی شدن چه کسی؟ جهانی شدن مهدوی، این مسیری که ما به عنوان انقلاب اسلامی شروع کرده ایم در حال دیده شدن است که در جاهای مختلف به شکل بیداری در می آید. اگر بیداری ها را هم سرکوب کنند به نحو دیگری در خواهد آمد. حرف ها یکی است منتهی حرف ها خیلی ساده است، جهانی شدن حق یا جهانی شدن باطل؟ بحث حق و باطل است.