

مهر مجله اندیشه

همراه با پرونده ویژه «وحدت اسلامی»

محدثی: دین باید پاسخگو باشد
قائمی نیا: دین در مقام تعریف یا تحقق؟



■ تفکر شریعتی معطوف به عمل و تغییر است
گفتگو با پرویز امینی

■ بازخوانی تاریخ مقاومت مردم ایران در برابر غرب
گفتگو با موسی حقانی

■ طه عبدالرحمن به دنبال مدرنیته اسلامی
گفتگو با هادی بیگی ملک آباد

■ اقتصاد مردمی؛ جریان مردم سالاری دینی در عرصه اقتصاد
گفتگو با عادل پیغامی

فهرست مطالب

- ۴ علم ذاتاً نه سکولار است نه دینی / حمید پارسانیا
- ۵ سنت و مدرنیته در اندیشه ژاپنی / استاد دانشگاه کیوتو
- ۶ فلسفه یک رشته کاملاً تخصصی است / کریم مجتهدی
- ۷ مطالعات فرهنگی کمکی به طبقه محروم جامعه نکرده است / عباس کاظمی
- ۸ جامعه مدرن یک جامعه مراقبتی است / غلامحسین مقدم حیدری
- ۱۰ گزارش مراسم نکوداشت فیلسوف نظر و عمل
- ۱۲ مدل صدرايي در مواجهه با افراطی گری / عبدالله صلواتی
- ۱۳ تاریخ ایده بازگشت به خویشتن؛ روایتی از مواجهه ما با فلسفه غرب / گزارش تحلیلی مهر
- ۱۵ نگاه مردم شناسانه به امریکا نداریم / سید جواد میری
- ۱۶ نهیلیسم در این روزگار عمیق تراز گذشته شده است / بیژن عبدالکریمی

- ۲۲ آموزه های مذهبی شیعه و سنی بر وحدت تاکید دارد / گفتگو با حجت الاسلام غفوری نژاد
- ۲۵ برداشت شبستری از هرمنوتیک و زبان شناسی بسیار ضعیف است / گفتگو با علیرضا قائمی نیا
- ۲۷ وحدت تاکتیکی نیست / گفتگو با نجف لکزایی
- ۲۸ نباید اهل بیت را منحصر در تشیع کنیم / گفتگو با علی آقانوری
- ۲۹ پژوهش های ما مساله محور نیستند / گفتگو با محمدعلی فتح الهی
- ۳۱ وحدت اسلامی باید در فرآیند تربیت دینی برجسته شود / گفتگو با حجت الاسلام غریب رضا
- ۳۲ کمیت گرایی در علم و پژوهش فساد زاست / گفتگو با حمید تنکابنی
- ۳۴ تفکر شریعتی، معطوف به عمل و تغییر است / گفتگو با حمید تنکابنی
- ۳۵ عقبه تاریخی مقاومت مردم ایران در برابر غرب را بازخوانی کنیم / گفتگو با موسی حقانی
- ۳۷ اقتصاد مردمی جریان مردم سالاری دینی در عرصه اقتصاد است / گفتگو با عادل پیغامی

- ۴۷ منشور حقوق شهروندی دولت بی حاصل است / یحیی یثربی
- ۴۸ سنسیتیوی در پوشش مبارزه با وهابیت! / حامد رضایی
- ۴۹ تاریخ افلاطونی هنر / سیدمهدی ناظمی قره باغ
- ۵۰ استفاده از هنر در مسائل تربیتی / آیت الله علی اکبر رشاد
- ۵۲ تعارض واقعی میان ایمان و کفر است و نه ایمان و عقل / داود مهدوی زادگان
- ۵۳ برای شناخت خداوند باید عاشق او باشیم / سیدحسین نصر

- ۵۵ کتاب «فیلسوف نظر و عمل»
- ۵۵ کتاب فیلسوف سیاست
- ۵۵ کتاب «گلشن حقیقت»

- ۵۷ مناظره ارزیابی کارنامه دین / با حضور علیرضا قائمی نیا و حسن محدثی



گزارش

۳



گفتگو

۲۱



یادداشت

۴۶



معرفی کتاب

۵۴



شناسنامه مجله

□ مدیر مسئول: علی عسگری

□ شورای سردبیری: سید امیرحسن دهقانی، سعید صدرايیان، محمدالیاس قنبری

□ دبیر تحریریه: محمدالیاس قنبری

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

□ مدیر هنری: محبوبه عزیززی

شماره تماس: ۴۳۰۵۱۳۸۰

پست الکترونیک: religion@mehrdad.com

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

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



گزارش

حجت الاسلام پارسانیا عنوان کرد:

علم ذاتاً نه سکولار است / مخالفت با علوم انسانی غربی به جان نیست



نشست «آسیب شناسی علوم اجتماعی اسلامی» با سخنرانی حجت الاسلام پارسانیا در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران برگزار شد.

حجت الاسلام پارسانیا در ابتدای این نشست با دسته بندی نقدهای موجود در مورد علوم انسانی اسلامی گفت: برخی از نقدها معرفتی و برخی اجتماعی است. نقدهای اجتماعی به خود مدعا کاری ندارند بلکه کار کردهای آن را در نظر می گیرند.

وی ادامه داد: هر کدام از این نقدها جایگاه مربوط به خود را دارد. اشکالات می تواند از سنخ اجتماعی و عینی و تاریخی باشد و می تواند صرفاً معرفتی باشد. دیدگاه های مختلفی در مورد اینکه کدام یک از این نقدها مهمتر است، وجود دارد که بحث دیگری را طلب می کند. بنده معتقدم هر دو دسته نقد جایگاه خود را دارد و هیچکدام نمی تواند جای دیگری را بگیرد.

پارسانیا با طرح اولین اشکال در مورد علوم انسانی اسلامی گفت: یک اشکال این است که می گوید به کار بردن لفظ تولید در علوم انسانی، کالانگاری علوم انسانی ناشی می شود، حال آنکه علوم انسانی از سنخ معرفت است و با خط تولید اشیاء و کالاهای مادی تفاوت دارد. در نهایت علوم انسانی و به طور کلی علم تولید شدنی نیست.

وی در پاسخ به این اشکال گفت: اگر ما برای علم ذات قائل نباشیم این نقد وارد نیست اما اگر برای علم ذات قائل شویم علم تولید کردنی نیست بلکه یافتنی است. این استاد دانشگاه ادامه داد: اگر برای علم ذاتی قائل باشیم مثل ریاضی و فیزیک و... عالم وقتی به یک حقیقت علمی می رسد نمی تواند بگوید من آن را تولید کردم چون آن قانون همیشه بوده است، بلکه می تواند مانند ارسطو بگوید «یافتم».

وی افزود: اما این حقیقتی که ذات خود را دارد در آن زمان از جهان خودش وارد ذهن پژوهشگر می شود و بعد از آنکه وی آن را نوشت و به تعلیم و تعلم راه پیدا کرد وارد فرهنگ و جهان سوم می شود. ورود معرفت به جهان دوم و سوم حاصل تلاش انسان است لذا تولید انسانی است.

پارسانیا گفت: من نمی توانم احکام هندسه را عوض کنم اما می توانم آن را بفهمم و وارد جهان خودم کنم و با او متحد شوم. اتحاد من با او تولید من است و اگر بخواهیم آن را وارد زبان و کتابت کنیم، تولید خواهد بود. وی ادامه داد: این نگاه دوگانه تولیدی بودن و یا یافتنی بودن علم را حل می کند که ناشی از دوگانه ذات داشتن علم و یا برساخته بودن آن است.

این استاد دانشگاه ادامه داد: همه علوم از آن جهت که وارد فرهنگ و ذهن انسان می شوند حاصل تلاش و کوشش انسان است اما به لحاظ ذاتی، برساخته نیستند. لفظ تولید را کسی آسیب می داند که برای علم ذات قائل باشد.

وی افزود: روش رسیدن به ذات یک معرفت یک بحث است و روش توزیع آن در جهان سوم بحث دیگری است.

این استاد دانشگاه در مورد اشکال دیگری که مطرح شده گفت: یک اشکال دیگر وجود دارد که می گوید

که می خواهد شناخت حقیقت را داشته باشد. علم یعنی همان شناخت حقیقت. حال شناخت حقیقت نه دینی است و نه غیردینی، نه آسیایی است و نه اروپایی است. کسانی که می گویند حقیقت علم سکولار است همان قدر خطا می کنند که حقیقت علم و حقیقت عقل را دینی می دانند.

پارسانیا گفت: اما عالم یعنی کسی که به دنبال شناخت است به لحاظ واقع در جهان دوم و در عرصه فرهنگ، گرفتار خطا هم می شود. یعنی چیزی که در واقع ما آن را علم می نامیم ممکن است علم نما باشد. یک فرهنگی ممکن است دچار خطا شود، و یک معرفت عمومی باشد اما معرفتی یقینی نباشد، گمانی باشد.

وی ادامه داد: ما در جهان دوم و جهان سوم، یعنی ذهن افراد و درون فرهنگ با علم ناب مواجه نیستیم، دچار خطا هم می شویم. بهترین مثالی که دچار خطا می شویم، زمانی است که دچار تناقض می شویم. بعد از تناقضها برمی گردیم و مجدد بینیم چرا نتوانستیم به حقیقت برسیم. به بیانی دیگر در جهان واقع آنچه علم گفته می شود، الزاماً علم نیست. ممکن است ما با عالمانی مواجه می شویم که از جهانی که خبر می دهند، یک جهان ماتریالیستی است، علم اینها به دلیل معلوم خودش، متصف به دنیایی بودن و سکولار بودن می شود. این منافاتی ندارد با اینکه ما قائل باشیم علم ذات دارد. علم در جهان دوم و سوم گرفتار خطا می شود و این گرفتار خطا شدن صحنه تناقضات می شود. عده ای از یک جهان قدسی سخن می گویند و عده ای از یک جهان دنیوی سخن می گویند.

وی گفت: راه های دیگری برای اتصاف علم به غیر دینی یا دینی بودن می تواند وجود داشته باشد. ممکن است آئین من توصیه به فراگیری علم خاصی را کند که در این صورت علم به لحاظ تجویزی دینی یا غیردینی خواهد بود. علم به لحاظ موضوع نیز می تواند به دینی یا غیر دینی متصف شود.

بر خلاف تصور شایع، علوم انسانی غربی، علم محض و دارای خصوصیت عینیت است. به بیان دیگر علم بر خلاف فرهنگ، مقوله ای عام و جهان شمول است و تعلق به اقلام خاصی ندارد که بتوان آن را به اقسام شرقی و غربی یا دینی و سکولار تقسیم کرد. علوم انسانی از آن جهت که علم است با دین و فلسفه و ایدئولوژی و فرهنگ متفاوت است. پس مخالفت با علوم انسانی غربی بلکه حتی غربی خواندن آن صواب و به جا نیست.

پارسانیا در پاسخ به این اشکال گفت: این اشکال هم مبتنی بر یک مبنای معرفت شناسی خاص است. می خواهیم بگویم این اشکال هم یک اشکال در خلأ نیست، یک اشکالی است که یک عقبه ای دارد و می توان از آن مبنایی پرسش کرد و آن این است که علم ذات دارد، لذا شرقی، غربی، اسلامی و غیر اسلامی ندارد. کسانی که معتقد به اسلامی کردن علوم هستند باید در این معنا که علم ذات دارد با پرسشگر همراه باشند و الا نبود ذات باوری با دین داری سازگار نیست.

وی ادامه داد: این با دین سازگار نیست که کسی معتقد باشد آنچه در کتاب مقدس او (قرآن) است، این معانی برای خودشان ذات ندارد و ما برای یک سری نیازهای اجتماعی و کار کردهایی که داشته اند این معانی را ساخته ایم.

این استاد دانشگاه گفت: این اشکال گاهی وسیع تر مطرح می شود که عقل یا فلسفه به دینی بودن متصف نمی شود. گاهی نیز گفته می شود علم به دینی بودن و غیر دینی بودن متصف نمی شود بلکه علم و عقل باید غیر دینی و سکولار باشد.

وی افزود: علم بر حسب ذات خودش به دینی بودن یا غیردینی بودن متصف نمی شود. ذات علم ارائه حقیقت است و نوری است که می خواهد حقیقت را نشان دهد. یعنی عقل و علم بر حسب ذات خودش نه دینی است و نه سکولار. عقل آن قوه ای است

استاد دانشگاه کیوتو:

ترجمه مانند یک جسم نیمه شفاف است / سنت و مدرنیته در اندیشه ژاپنی



ریوزو که اهانشی رئیس مرکز فرهنگی ژاپن - آلمان و استاد دانشگاه کیوتو در جلسه‌ای که به همت انجمن فلسفه میان فرهنگی ایران ترتیب داده شده بود در سالن شهید مطهری دانشکده ادبیات و فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی سه‌شنبه گذشته درباره کشاکش سنت و مدرنیته در اندیشه ژاپنی به سخنرانی پرداخت. ریوزو که اهانشی، استاد برجسته فلسفه متولد ۱۹۴۴ و ۷۳ ساله است. اهانشی به جهت تبار فلسفی از نوادگان علمی نیشیتانی و شاگرد مکس مولر است. وی به لحاظ فلسفی متأثر از دیدگاه مکتب کیوتو است و مهم‌ترین عضو زنده این مکتب به شمار می‌رود. از زمان نگارش رساله دکتری خود درباره شلینگ و هیدگر به مواجهه فلسفی میان فرهنگی میان اندیشه غربی و تفکر شرقی علاقه‌مند شده است. موضوعی که مسئله اصلی تفکر در مکتب کیوتو نیز هست. ایشان کتابی را به زبان آلمانی در سال ۱۹۹۲ در همین مورد منتشر کرده‌اند. وی تا به حال در ۱۷۰ سخنرانی در کشورهای مختلف جهان از سوئیس و آلمان و آمریکا گرفته تا چین و تایوان به توضیح ایده‌های خود پرداخته است.

اهانشی در آغاز آخرین سخنرانی خود در ایران گفت: «این آخرین سخنرانی من در ایران است. در سه درسگفتار پیشین مسئله‌ای را مطرح کردم که با هم در یک پیوند اندام‌وار بودند و گفتار امروز به صورتی مجزا از این سلسله ایراد می‌شود.»

پروفیسور اهانشی در این درسگفتار با بررسی موارد متعددی به بررسی کشاکش سنت و مدرنیته در اندیشه و جهان ژاپنی پرداخت. وی در قسمت اول این درسگفتار با اشاره به فاجعه رخ داده در نیروگاه اتمی فوکوشیما و پرسش‌هایی که درباره ذهنیت ژاپنی ایجاد کرد گفت: «یک جنبه از این تجربه، آن‌چنان که رسانه‌های متعددی در اروپا گزارش کردند، این بود که پس از این فاجعه هیچ جا غارت و خرابکاری رخ نداد. البته موارد معدودی سرعت و کلاهبرداری گزارش شد. اما اصل این که چنین مواردی خبری شدند شاهدهی بود بر این که بخش اعظم مردم در مناطق فاجعه زده تا چه حد منضبط بودند و با هم همکاری کردند. در این زمینه آنچه نظر مرا جلب کرد، پرسشی بود که از سوی یک خانم خبرنگار آلمانی مطرح شد. او پرسید آیا ژاپنی‌ها مردمی فاقد احساس‌اند؟ چرا که مردم به‌رغم چنین ضربه بزرگی و نیز از دست دادن تمام دارایی خود همچنان مانند قبل، دست‌کم به ظاهر به نحو مسالمت‌آمیز و با پشتکار با هم کار می‌کردند.» وی در ادامه با بررسی چهار مورد روت بندیکت، واتسوجی تنسورو، شوزو کوکی و توراتارو شیمومورا به تشریح ذهنیت ژاپنی در نزد مخاطبان پرداخت. چهار موردی که در ادامه می‌توانید خلاصه‌ای از آن‌ها را مطالعه کنید.

نگرش اول: روت بندیکت:

اهانشی گفت: «روزگاری در اثنای جنگ جهانی دوم به سفارش دولت آمریکا تحقیقی درباره ژاپن از جانب یک خانم آمریکایی صورت گرفت. خانم محقق به نام روت بندیکت، وی عنوان تحقیق خود را چنین نهاد: گل داوودی و شمشیر: الگوهای فرهنگ ژاپنی. این کتاب پس از جنگ جهانی دوم در ژاپن خواننده فراوانی پیدا کرد؛ چرا که در آن دو گرایش متعارض

است؛ اما در زمستان بیشتر اقلیمی سرد است. ملازم بودن دو خصوصیت متعارض ژاپنی‌ها از نظر واتسوجی از همین دیدگاه نشأت می‌گیرد.»

نگرش سوم: شوزو کوکی

وی افزود: «یک فیلسوف فرهنگ نابغه دیگری به نام شوزو کوکی در دوران ارباب و رعیتی Edo فرهنگ زیباشناختی خاص ژاپن را استخراج کرده است که در آن، ذهنیت ژاپنی بیان ظریف و پیچیده خود را می‌یابد. کوکی این ذوق را iki نامگذاری کرده است. واژه iki به آسانی قابل ترجمه نیست. اما عجالتاً من آن را به «غرور همراه وقار و خویشتنداری همراه با درک» ترجمه تفسیری می‌کنم. باید متذکر شد که در توصیف کوکی از iki خصوصیتی متضاد با یکدیگر گره می‌خورند؛ زیرا انگیزه ارتیک با خودداری زاهدانه، لطافت زنانه با قاطعیت شهنشوارانه و خویشتنداری منفعلانه با شجاعت غرور‌آمیز به هم پیوسته‌اند.»

نگرش چهارم: توراتارو شیمومورا

اهانشی تصریح کرد: «پرسش این است که از ذهنیت ژاپنی که پیش از این به آن اشاره کردم، کدام اندیشه فلسفی پدید می‌آید؟ به منظور پاسخ به این مسئله باید مقاله‌ای از توراتارو شیمومورا، یکی از شاگردان کیتارو نیشیدا و فیلسوفی از مدرسه کیوتو را مورد مطالعه قرار داد. عنوان مقاله این است: ذهنیت و منطق ژاپنی‌ها. مایلم جملاتی را از این مقاله که بحث بر سر اصطلاحاتی است که توسط نیشیدا استفاده و مشهور شد نقل کنم. شیمومورا می‌گوید: «آنچه در فلسفه نیشیدا، این همانی متناقض‌های مطلق، تعیین بالذات عدم مطلق، تعیین بالذات مکان و نظایر آن صورت‌بندی و بیان شد، مبانی یک نظام فلسفی عظیم‌اند و در عین حال، چیزی نیستند جز بیان منطقی نحوه تفکر روزمره ما که نیازمند هیچ سوژه‌ای نیست.» مفهوم این همانی متناقض‌های مطلق کیتارو نیشیدا که شیمومورا آن را نقل می‌کند،

ذهنیت ژاپنی ماهرانه با دو نماد فرهنگی به تصویر کشیده شده بود. گل داوودی به عنوان نشان خاندان سلطنتی و شمشیر به عنوان مهم‌ترین دارایی یک شهسوار. علی‌رغم نقدی که به جهت رویارو قراردادن بسیار ساده سوبه‌های متعارض فرهنگ ژاپنی به بندیکت وارد شد اما تحلیل هرمنوتیکی او از ذهنیت ژاپنی را می‌توان گامی فراتر از تحقیقات پیشین در این زمینه به شمار آورد.»

نگرش دوم: واتسوجی تنسورو

وی ادامه داد: «در اصل مشاهدات مربوط به تاریخ اندیشه ژاپنی مدت‌ها پیش از بندیکت از جانب واتسوجی تنسورو، فیلسوف ژاپنی در پیش گرفته شده بود. واتسوجی متولد همان سالی است که هیدگر در آن به دنیا آمده بود. وی از همان آغاز در ژاپن به عنوان نویسنده نابغه آثار فلسفی شناخته شد. واتسوجی در سال ۱۹۲۷ در برلین در حال گذارندن یک فرصت مطالعاتی بود. همان سالی که مارتین هیدگر هستی و زمان را منتشر کرد. واتسوجی که خود را رقیب هیدگر می‌دانست سعی در پی ریزی طرحی در برابر هستی و زمان داشت. وی معتقد بود هیدگر در تحلیلش از دازاین انسانی بیش از حد به مولفه زمان‌مندی اهمیت داده، ولی مکان مندی را به گونه‌ای ناکافی مورد ملاحظه قرار داده است. او در سال ۱۹۳۵ کتاب فودو را منتشر کرد. ترجمه تحت‌اللفظی فودو باد- خاک است. در این کتاب، بحث بر سر نگرشی اقلیم‌شناسانه به انسان بود و در اصل، تحت تأثیر یوهان گوتفرد هردر قرار داشت. او کوشید تا انحاء انسان بودن را بر اساس سه نوع اقلیم در زمین تقسیم کند: صحرا، چمن‌زار و باران‌های موسمی. او ژاپن را قلمرو باران‌های موسمی می‌داند. ویژگی بنیادین اهالی این اقلیم این است که در برابر قوای قهری طبیعی مطیع و منفعل‌اند. در سرزمین ژاپن اقلیم به دلیل وجود کوه‌ها و رودخانه‌های متعدد بسیار متنوع است؛ ژاپن همیشه در تابستان استوایی

کریم مجتهدی:

فلسفه یک رشته کاملاً تخصصی است / معلمان ما دانشجو نیستند



در دوره شارلمان یعنی قرن ۸ و ۹ میلادی، شارلمان علاوه بر کارهای سیاسی در همان زمان می فهمد که هیچ نهضتی در دنیا بدون نهضت فرهنگی مقدر نیست. برای این کار از شخصی به نام الکوئین یورک که در واقع یک معلم انگلیسی است کمک می گیرد. یورک مدارسی را در سطح کشور درست می کند که کم کم آنها گسترش پیدا می کند و در واقع اسکولاستیک شروع می شود و این معلمان هستند که تاریخ امروز غرب را ساخته اند.

وی در ادامه با اشاره به معنی کلمه School که به معنی فراغت است افزود: این کلمه به معنی این است که من این همت را دارم که و قتم را برای تحصیل بگذارم و در واقع فراغت به معنی همت به کار است.

مجتهدی در ادامه با اشاره به شکل گیری دانشگاه ها در غرب گفت: دانشگاه ها در قرن ۱۳ در واقع برای بستن مدارس ابتدایی درست شد که تحت نظر پاپ به نام صنف معلمان شکل گرفت و مطالبی که در آنها گفته می شد به رم فرستاده می شد و بعد از تأییدیه از پاپ استفاده می شد. باید در اینجا بگویم که دانشگاه را صرفاً با پول نقد نمی توان درست کرد بلکه باید اراده ای باشد.

وی افزود: به هر حال فلسفه یک مسئله دانشگاهی یا به تعبیری مسئله اصلی دانشگاه ها است که متأسفانه ما هیچ وقت آن را در ایران نداشته ایم. اگر در دانشگاه تفکر، قدرت تفکر و میل به تفکر نباشد، رشته های دیگر، موضوعات دیگر عمق پیدا نمی کند و به صورت بازی در می آید.

مجتهدی در ادامه گفت: فاجعه در اینجا است که معلمان ما دانشجو نیستند هر چند که باید موقعیت معلمان را بسیار مورد توجه قرار داد اما این به این شرط است که ما معلم واقعی داشته باشیم. در بسیاری از زمان ها خیلی از معلمان شیفته یک مرام هستند اما خیلی وقتها معلمان ما شیفته خودشان هستند. تظاهر به فرهنگ، دشمن فرهنگ است و آن را از بین می برد. هیچ کدام از ما عمیقاً قبول نمی کنیم که با فکر می شود مسائل را حل کرد. چرا لازمه حل یک مسئله ابتدا درست مطرح کردن آن است. دانشجوی خوب، دانشجویی است که استاد را مجبور کند که دانشجو باشد.

این استاد فلسفه در پایان با اشاره به جمله ای از هگل خاطر نشان کرد: هگل می گوید اگر فلسفه در دانشگاهان نیست، دانشگاه هایتان حال خوبی ندارند.

کریم مجتهدی چهره ماندگار فلسفه و استاد بازنشسته دانشگاه تهران در نشست «فلسوف دانشجو است» که در پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی برگزار شد، سخنرانی خود 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. هر که به باور خود فلسفه یافت فیلسوف نیست.

مجتهدی تأکید کرد: 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 در مکتب فلسفه نمی شود مستمع آزاد بود. فیلسوف آزاده است ولی آزاد نیست. تا شخص آزاده نباشد نمی تواند به حیطه فلسفه ورود کند.

وی افزود: سهل انگاری های متداول و مصادره به مطلوب های متداول به چه معنی است؟ شاید به نظر برسد این دو یکی است اما در واقع متفاوتند. سهل انگاری های متداول دلالت بر جهل دارد یعنی زائیده عدم دقت است اما مصادره به مطلوب ها بدین گونه نیست بلکه یک اراده منفی در آن وجود دارد. به این معنی مطلبی را شخصی فهمیده است و می خواهد آن را تحریف کند. یعنی فریب کاری است.

مجتهدی در ادامه گفت: اما سوال این است که آیا از ابتدای شروع فلسفه چنین چیزهایی وجود داشته است؟ برای پاسخ به آن باید به تاریخ فلسفه رجوع کنیم. چرا که حیات فلسفه در حرکت تاریخی آن است و هر فردی نیازمند است که تاریخ فلسفه را بدانند. در ابتدا فیثاغورث اذعان می کند که من حکیم نیستم بلکه من حب فلسفه دارم و من دانشجوی فلسفه هستم یعنی در واقع می گوید که من می خواهم بدانم.

چهره ماندگار فلسفه ایران با بیان اینکه این جملات فیثاغورث به این معنا است که با من حکمت شروع می شود، گفت: در دل این اصطلاح یک نوع تن به کار دادن نهفته است. وقتی به سقراط می رسیم به نوعی از این سهل انگاری ها و مصادره به مطلوب های رایج جلوگیری می کند. بزرگترین شعار سقراط اعتراف بر «نمی دانم» است. «نمی دانم» سقراط به معنی «نمی خوامم که بدانم» نیست بلکه اراده به «دانستن» دارد. اما چه چیزی این انگیزه را در او ایجاد می کند؟ در واقع شرایط زمان و حکومت پریکلس است که او را به اینجا می رساند.

استاد دانشگاه تهران در ادامه بیان کرد: در آن زمان گروهی معلم یا دانشمند (سوفیست ها) جوانان آتنی را ترغیب به سخنوری می کردند که سقراط مخالف آن بود. سوفیست ها بسیار مورد توجه بودند چرا که هر فردی بهتر سخن می گفت، بهتر قدرت را در دست می گرفت. یعنی با سخنوری رقابتی خود را از میدان بیرون می کردند و سخنوری مهمترین حربه برای به دست آوردن قدرت سیاسی بود. در شرایط آن آن روز سقراط وظیفه ای را احساس می کند که در مقابل سوفیست ها موضع گیری کند. وی گفت: در متن رساله شما متوجه می شوید سقراط نمی ترسد و با استادی و زیرکی تمام مترصد این است که فرصتی پیدا کند و درس بدهد. یعنی در جلسه محاکمه، سقراط به درس می پیردازد. سقراط در واقع می خواهد آداب دانشجویی را تدریس کند و می خواهد دانشجو بیرون آید. مجتهدی در ادامه با اشاره به تاریخ فلسفه در غرب افزود:

بیان فلسفی ویژه ای برای ذهنیت ژاپنی ها است.»

ژاپن تا پیش از تجدد نیازی به درک مفهوم شرق و غرب نداشت

اهاشی در ادامه سخنرانی خود به واکاوی معنا و جایگاه واژه شرق و جهت یابی نزد ژاپنی ها پرداخت. وی گفت: «کانت در مقاله ای تحت عنوان جهت یابی کردن در اندیشه به چه معنا است؟ می گوید: «اگر من خورشید را در آسمان می بینم، آن هم به گونه ای که اینک نمیروز است، می توانم جنوب، شرق، شمال و غرب را پیدا کنم اما برای این کار من کاملاً به احساس یک تمایز و فرق نزد سوژه خود نیازمندم، یعنی به دست راست و چپ.» من با این نقل قول از کانت صرفاً می خواهم بگویم که برای ژاپن که سرزمین طلوع آفتاب در شرق است، مسئله جهت یابی مدت های مدید مسئله نبود. مسئله هنگامی جدی شد که مشخص شد کشورهای مغرب زمین بر تمام زمین سیطره دارند. تمدن غربی که در پس نیروی قاهر نظامی ایستاده بود، برای ژاپن به منزله خورشید بود برای جهت یابی. مغرب زمین به عنوان منطقه ای که خورشید در آن غروب می کند، برای ژاپن منطقه طلوع خورشید فرهنگی بود.»

تفکر کنفیوسی به مثابه فلسفه شرق

این چهره برجسته مکتب کیوتو با اشاره به تاریخچه ترجمه فلسفه در ژاپن گفت: «اندیشین در شکل فلسفه در معنایی که نقل شده است، تنها در اروپا پدید آمد. فلسفه به معنای اخص کلمه پیش تر در ژاپن وجود نداشت. این بدان معناست که نخستین گام برای طرح فلسفه غرب در ژاپن با ترجمه مفهوم فلسفه آغاز می شد. پیشگام ترجمه ادبیات غربی در ژاپن یک سامورایی جوان به نام آمامه نیشی بود. نیشی دقیقاً در دوران گذار ژاپن از وضعیت ارباب رعیتی به نظام سیاسی مدرن زندگی می کرد. او به عنوان مثال فلسفه غرب را تفکر کنفیوسی در اروپا نامید. این دلالت بر این دارد که نیشی تفکر کنفیوسی را فلسفه شرق می دانسته است.»

ترجمه مانند یک جسم نیمه شفاف است

اهاشی در پایان با اشاره به چالش ها گریز ناپذیر ترجمه گفت: «ترجمه یکسره دستاورد منفی ندارد. اگر مانند هیدگر زبان را خانه وجود بدانیم باید گفت ترجمه از طریق پنجره این خانه رخ می دهد. پنجره صاحب ماهیتی نیمه شفاف است که بعضی چیزها را عبور می دهد و بعضی چیزها را نه. البته هر خانه انبار هم دارد. در انبار هیچ پنجره ای در کار نیست. اگر گنجینه های عرفانی را چیزهای مخفی شده در این انبار در نظر بگیریم باید بگویم آنگاه دیگر راه ایجاد مفاهیم ترجمه و گفت و گو نیست. در این جا باید از طریق دل ها سخن گفت.»

عباس کاظمی:

مطالعات فرهنگی کمکی به طبقه محروم جامعه نکرده است



جلسه نقد و بررسی کتاب «مطالعات فرهنگی دانشگاهی در ایران» با حضور نعمت الله فاضلی، محمد رضایی و نویسندگان اثر در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران برگزار شد. عباس کاظمی نویسنده اثر نام برده در ابتدای جلسه گفت: پرداختن به موضوع مطالعات فرهنگی در ایران از زمانی که رشته آن تاسیس شد، آغاز شد. از سال ۱۳۸۴ و ۱۳۸۵ بنده به کمک چند تن دیگر از اساتید به فکر تاسیس رشته دانشگاهی با این نام افتادیم. در سال ۱۳۸۵ کنفرانسی با موضوع مطالعات فرهنگی در استانبول برگزار شد که نقطه پرداختن به این موضوع از همان زمان آغاز شد. وی افزود: در همان سال ها پایان نامه های متفاوتی با موضوع سیاست گذاری و مطالعات فرهنگی نوشته شد و پس از آن هم پروپوزالی با موضوع مطالعات فرهنگی نوشتیم و به پژوهشگاه مطالعات فرهنگی وزارت علوم تحویل دادیم. در آن زمان پژوهشگاه تمایلی برای همکاری نشان نداد اما پس از چند سال از ما خواستند که این کار را انجام دهیم و ما هم مشغول شدیم و کار را به اینجا رساندیم. کتاب حاضر یک اثر پژوهشی است که امیدوارم در سال های بعدی تغییر و شکل جدیدی پیدا کند.

محبوبیت مطالعات فرهنگی در ایران مدیون افرادی مثل داریوش شایگان است

نعمت الله فاضلی، دانشیار انسان شناسی و مطالعات فرهنگی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در ادامه این مراسم گفت: من این کتاب را دو بار خواندم یک بار همان زمانی که منتشر شده بود یک بار هم قبل از آمدن به این جلسه. به عقیده من در حال حاضر در کشور ما درباره خیلی از رشته ها هنوز اینگونه کتابی نوشته نشده و ضرورت دارد که دانشجویان و مراکز تحقیقاتی انجام اینگونه کارها را در برنامه کارهایشان قرار دهند. این نیاز جامعه دانشگاهی ماست که تجربه کسانی که در رشته های دانشگاهی کار می کنند را به صورت مستند داشته باشند چون اینها تجربه یک نفر نیست بلکه تجربه یک رویداد و اتفاق است. وی افزود: اینکه بپاییم تجربه زیسته رشته مطالعات فرهنگی را مستند کنیم ارزش زیادی دارد به همین دلیل هم به نظر من این کتاب باید به صورت گسترده و توسط همه رشته های علوم انسانی خواننده شود تا افراد متوجه شوند شکل گیری یک رشته دانشگاهی جدا از فرآیند یادگیری آن نیست. به عبارت دیگر یادگیری یک امر انتزاعی نیست بلکه در یک بافت خاص سیاسی، اجتماعی و فرهنگی صورت می گیرد که اگر ما آن بافت را نشناسیم یادگیری مان دچار اختلال می شود.

فاضلی ادامه داد: از دیگر نقطه قوت های این اثر نو آورانه بودن آن است و به نظر من بهترین بخش کتاب بخشی است که درباره مناقشات فرهنگی صحبت می کند که این بخش در صفحات ۱۸ تا ۳۴ آمده است. زبان ساده و روان از دیگر امتیازات این اثر است ضمن اینکه ما در حوزه شکل گیری رشته مطالعات فرهنگی، مقالات و نوشته های زیادی داریم اما در قالب یک کتاب مستقل اثری موجود نیست.

این استاد دانشگاه در ادامه صحبت هایش، پیشگامی و توجه به مفاهیم کلیدی، توجه به دانشجویان، حضور ملموس عباس کاظمی واقعی به عنوان نویسنده در اثر و گونه شناسی از انواع کارهای مطالعاتی که دانشجویان انجام داده اند را از دیگر مزایای کتاب دانست. وی در ادامه صحبت هایش به اشکالات احتمالی اثر پرداخت و گفت: نویسندگان عزیز در این کتاب برای فهم مطالعات فرهنگی در ایران به سراغ پایان نامه ها رفتند و حالا سوال

اندیشه میان رشته ای با هم مطالعه شود. چون این رشته مشروعیت این را داد که استادان رسمی دانشگاه ها به حوزه عمومی، رسانه ها و مطبوعات بیایند و حرفشان را بگویند.

استدلال کافی برای ادعاهای مطرح شده وجود ندارد

محمد رضایی معاون پژوهشی دانشگاه علم و فرهنگ از دیگر منتقدان حاضر در این جلسه گفت: یکی از سختی هایی که در حوزه مطالعات فرهنگی وجود دارد این است که نمی توان مرز و سرحد آن را پیدا کرد اما این کتاب نوعی تلاش برای نشان دادن حد و مرز یک رخداد اجتماعی در ایران است در حالی که ما مرز واضحی هم نمی بینیم. در واقع در این کتاب سرخ هایی از آنچه که ما به آن مطالعات فرهنگی می گوئیم پیدا می شود، به همین خاطر کسانی که دوست دارند با این رشته آشنا بشوند با هر رشته تحصیلی می توانند این کتاب را بخوانند. در واقع با خواندن اثر این دو نویسنده عزیز، ما می توانیم به تاریخ مطالعات فرهنگی نزدیک شویم. ضمن اینکه در این و انفسای نخواندن کتابهای دیگران این اثر کم نظیر است و نشان از فروتنی نویسندگان آن دارد که نشستند و کوشش های همکاران و دوستانشان را خوانده اند.

وی افزود: حرف های من نقد کتاب نیست بلکه به این معناست که اگر من جای این دوستان بودم کتاب را به گونه ای دیگر می نوشتم. تاریخ را یک نفر خاص نمی نویسد بلکه هر کسی روایت و ایده خودش را نقل می کند. مطالعات فرهنگی هم همین طور است. این دوستان ما، روایت مطالعات فرهنگی را این گونه نوشتند اما من اگر بودم به گونه ای دیگر می نوشتم. در کتاب حاضر یک نوع کوشش تبارشناختی برای این پرسش مطالعات فرهنگی چگونه در ایران ممکن است شده، وجود دارد ولی ما هیچ جای کتاب این پرسش را نمی بینیم. به نظر من اتفاقا بر خلاف نظر دکتر فاضلی فصل مناقشات فرهنگی خیلی مشوش است چون وقتی صحبت از مطالعات فرهنگی می شود خلط مفهومی میان فرهنگ، مطالعات فرهنگی و مطالعه فرهنگ به چشم می خورد. به بیان دیگر ساختار بحث در این بخش مشوش است و نسبت بحث ها با یکدیگر روشن نیست.

این استاد دانشگاه ادامه داد: به عنوان مثال در این بخش این سؤال که چرا مطالعات فرهنگی در بعضی از کشورها آنچنان که باید رشد نکرده و یا بحث مطالعات پسااستعماری

من این است که آیا این پایان نامه ها می تواند مبنایی برای فهم مطالعات فرهنگی دانشگاهی باشد یا خیر؟ پاسخ من به این سوال منفی است. اینکه یک رشته را بر اساس پایان نامه هایش ارزشیابی کنیم خوب است ولی کافی نیست. ضمن اینکه مطالعات فرهنگی دانشگاهی ما جدا از مطالعات فرهنگی بیرون دانشگاهی ما نیست. بنابراین خوب بود که در این کتاب به نقش اساتیدی که در دانشگاه حضور ندارند و به رابطه آنها با دانشگاهیان پرداخته می شد.

این استاد جامعه شناس ادامه داد: سهم زیادی از مطالعات فرهنگی در ایران مربوط به جریان های فکری است. بنابراین تعریف کردن یک رشته بر اساس پایان نامه دانشجویان مبنایی درستی نیست. نکته دیگر اینکه مطالعات فرهنگی جریان را در تحول معرفت شناختی و روش شناختی به وجود آورده که خوب بود به آن هم اشاره می شد. فاضلی گفت: اگر قرار بود مطالعات فرهنگی را من بنویسم حتما به پیوند دانشگاهیان و اساتید بیرون دانشگاه مثل محمدعلی مرادی، بابک احمدی و مراد فرهادپور اشاره می کردم چرا که ما بخشی از مشروعیت مان را از افرادی مثل فرهادپور، احمدی و شایگان می گیریم. اینها اساتیدی هستند که فضا را آماده می کنند تا ما دانشگاهی ها درباره مطالعات فرهنگی حرف بزنیم و در حوزه عمومی حاضر شویم. محبوبیت مطالعات فرهنگی در ایران مدیون افرادی مثل داریوش شایگان است.

دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تصریح کرد: همچنین اگر من جای کاظمی بودم در مورد اینکه ما با مجموعه مطالعات فرهنگی ایرانی با جهان چه بده بستانی داشتیم نیز می نوشتم. متن هایی که همکاران دانشگاهی و دانشجویان ما بیرون از ایران نوشتند بسیار مهم است چرا که دیالوگ های ما با همکاران و دانشجویان ایرانی و غیرایرانی می تواند یافته های جدیدی در حوزه مطالعات فرهنگی به ما بدهد.

فاضلی در پایان پرداختن نشدن به شاخ و برگ های رشته مطالعات فرهنگی را از دیگر ایرادات کتاب دانست و توضیح داد: تاریخ فرهنگی از ۸ سال پیش که بنده شروع کردم تا الان خیلی رشد کرده و امروزه با یک دستور کار تبدیل شده ولی در کتاب درباره اینها هیچ بحثی نشده است به بیان دیگر به شاخ و برگ های وسیع رشته مطالعات فرهنگی پرداخته نشده و مجموعه کاری که انجام شده تصویر خاص و محدودی را مطالعه کرده است. مطالعات فرهنگی باید با

مطرح می شود ولی ما هیچگاه پاسخ این سؤال و توضیح درباره مطالعات پسااستعماری را نمی بینیم. به بیان دیگر پیگیری مناسب درباره محورهای بحث انجام نمی شود و نوعی تهاجم ناخواسته به متن صورت می گیرد. به عقیده من این فصل تلاش ناتمام نویسندگان برای تبیین ادعایی نادرست است.

رضایی اضافه کرد: نویسنده در بخشی از کتاب نقش مجله ای مثل ارغنون را در حوزه فرهنگ خیلی پرنرنگ کرده در حالی که ارغنون آن طور که ایشان اشاره کرده اند در آن دوره آن قدر هم بزرگ و موثر نبوده. در کنار آن می شد که به کیهان فرهنگی و نقش فردیدی ها هم در حوزه فرهنگ توجه داشت. به عبارت دیگر کاری که این مطالعات فرهنگی، مطالعات فرهنگی می کند ویژگی روشی متودولوژیک ندارد و این بی توجهی سبب شده که کار به این دام بیفتد که جز نوشته هایی که حاصل تعدادی مصاحبه و یافته پایان نامه ای است چیز دیگری برای مطالعه نماند.

این استاد مطالعات فرهنگی در ادامه به تعدادی از ادعاهای نادرست در کتاب اشاره کرد و توضیح داد: در بخشی از اثر این فرضیه و ادعا مطرح شده که تحقیقات مطالعات فرهنگی ما کارکردی محافظه کارانه دارند در حالی که این استدلال به اندازه کافی قوی نیست و ادعای بزرگی است که نمی توان با نوشتن چند فصل از یک کتاب چنین نتیجه بزرگی گرفت ضمن اینکه بنا این است که مطالعات فرهنگی یک

رویکرد انتقادی داشته باشد نه محافظه کارانه! یا مثلاً مطرح شده که مطالعات بازنمایی برای گروه های خاص، کلیشه ای را دوباره کلیشه کرده و موجب به حاشیه راندن گروه های حاشیه ای به شکل مضاعف شده که این هم ادعای بزرگی است. به طور خلاصه در این کتاب دعوی مهم و بزرگی مطرح می شود که استدلال کافی برای آن وجود ندارد.

وی در پایان اضافه کرد: از دیگر ادعاهای این کتاب این است که مطالعات فرهنگی اساساً موضوعاتش را از طبقه متوسط شهر تهران می گیرد که بنده با این ادعا و فرضیه موافق نیستم چون که این ادعا، گویی می خواهد بگوید مطالعات فرهنگی ما طبقه متوسط محور است. در حالی که استدلالی برای این حرف وجود ندارد ولی در پایان باید تاکید کنم که جنس کار جنس خوبی است و خواندن کتاب فرصتی است که به نفع مطالعات فرهنگی است و من آن را به همه توصیه می کنم.

از اینکه به همراه یک دانشجو کتاب نوشتیم خوشحالم

در انتهای این جلسه عباس کاظمی در پاسخ به تعدادی از نقدهای مطرح شده گفت: در ابتدا لازم است بگویم که بنده از این جهت که کتابی را با همراهی و همکاری یک دانشجو نوشتیم بسیار خوشحالم چون همیشه این ترس هم برای استادان و هم برای دانشجویان درباره نوشتن اثر

مشترک وجود داشته است و امیدوارم که کار ما راهی را در این حوزه باز کند.

وی در پاسخ به نقد رضایی توضیح داد: در زمینه محافظه کارانه باید بگویم که ما این نتیجه را بر مبنای جامعه آماری که در پایان نامه ها وجود داشت به دست آوردیم. در خصوص طبقه متوسط هم باید بگویم که این موضوع فقط مربوط به ایران نیست و یک مسئله اجتماعی است. وی در پایان اضافه کرد: نقد کتر فضایی به محدود شدن کتاب در فضای دانشگاهی را می پذیرم ولی لازم است این توضیح را هم بدهم که نوشتن کتاب در ایران کار ساده ای نیست. بنده خیلی چیزهای دیگری در کتاب نوشته بودم که خط خورده شد. ما در جامعه ای زندگی می کنیم که به لحاظ فرهنگی و ایدئولوژیک هنوز چپ است و حالا در این اوضاع ابهاماتی درباره مطالعات فرهنگی وجود دارد که نمی توانیم درباره آن به سادگی و با شفافیت حرف بزنیم. این سردرگمی ناشی از آن است که ما هنوز نمی دانیم مطالعات فرهنگی ما کجای جهان است و باید چگونه باشد. این رشته دانشگاهی قرار بوده که از یک امر local بیاید، ولی ما در این کتاب گفته ایم که مطالعات فرهنگی در این ۱۰-۱۵ سال کمکی به طبقه محروم جامعه نکرده جز اینکه یک حرف را دائماً تکرار کرده است. به همین خاطر هم گفتیم که کارکرد محافظه کارانه دارد. مثل بازنمایی تصویر زنان که در تمام این سالها یک جور بوده و تغییری نکرده است.

غلامحسین مقدم حیدری عنوان کرد؛

جامعه مدرن یک جامعه مراقبتی است / فوکو و علوم انسانی

نشست فوکو و علوم انسانی در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.

غلامحسین مقدم حیدری در ابتدای این نشست درباره «نظریه قدرت- معرفت و سراسربین» سخنرانی کرد. وی گفت: فوکو در کتاب «تولد زندان» می گوید دوره مدرن و جدید دوره ای است که در آن همه چیز تحت کنترل است اما پیش از اینکه در این سخنرانی به نظریات فوکو بپردازم قصد دارم کمی درباره معماری سراسربین توضیح دهم.

مقدم حیدری افزود: ساموئل بنتهام در سال ۱۷۸۰ که قطب صنعتی در روسیه تشکیل شده بود تصمیم گرفت که یک کارخانه کشتی سازی راه بیندازد. برای راه اندازی این کارخانه لازم بود که کارگران ماهر آموزش داده شوند و برای اینکه این آموزش ها خوب انجام شود نیاز به یک

انضباط بود. او در سال ۱۸۰۷ در سنپترزبورگ مدرسه هنرها را راه اندازی کرد که در آن مدرسه طراحی و معماری به گونه ای بود که او می توانست در جریان کلاس ها قرار بگیرد. به این شکل که مدرسه حالت دایره مانند بود و وسط آن استوانه ای شبیه برج مراقبت قرار داشت که ناظر می توانست با قرار گرفتن در آن مکان در جریان آموزش کارگران قرار بگیرد. البته متأسفانه این مدرسه چون ساخته شده از چوب بود طی یک آتش سوزی از بین رفت. بنتهام پس از آن پروژه های دیگری مانند ساخت دانشکده افسری و اماکن دیگر بر اساس این معماری انجام داد که هدف همه این طرح ها نظارت بر دانشجویان کارآموز و معلمان در حین کار است.

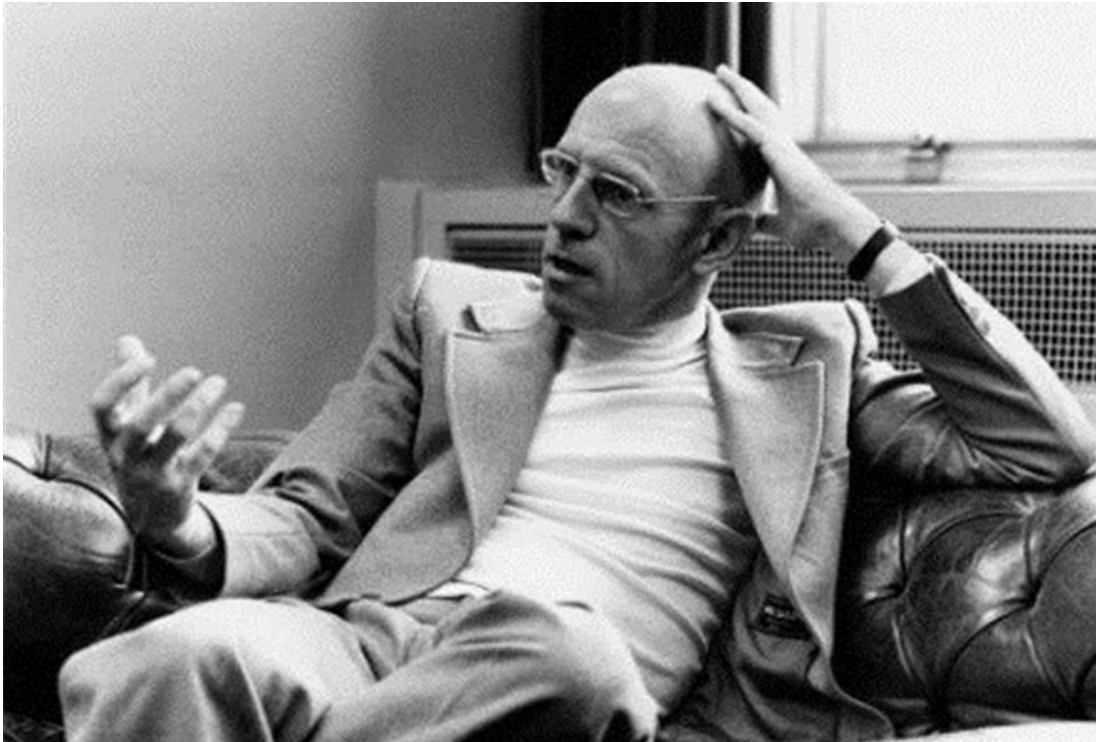
این استاد دانشگاه ادامه داد: در سال ۱۸۷۸ جرمی بنتهام که

فیلسوف و برادر ساموئل بنتهام است در نظریات خود درباره اصل مراقبت صحبت کرد. او در این نظریه گفت: از زندانیان داخل زندان باید حداکثر مراقبت به عمل بیاید تا آنها بتوانند دوباره تربیت شوند و به چرخه کار اجتماع بازگردند. به عقیده هر آدمی یک منبع است و انداختن آن آدم در سیاه چاله به معنی دور انداختن یک منبع است چنانچه می بینید که همه ادارات و نهادها هم یک اداره منابع انسانی دارند پس امروز هم این دید که هر انسان یک منبع است وجود دارد. در نظریه بنتهام دو پارادوکس وجود دارد. اول اینکه زندانیان باید دیده شوند. دوم اینکه زندانیان باید حتماً محافظت شوند و در هر حصر باشند. او برای این کار دو راهکار ارائه داد. اول اینکه زندانها باید دایره ای شکل و حول یک مراقب باشند دوم اینکه درهای سلول پنجره داشته باشند تا بتوان هم زندانیان را مشاهده کرد و هم به آنها نور داد. مشکلی که این نظریه داشت این بود که اولاً مراقب نمی تواند همیشه حضور داشته باشد و به افراد خیره شود دوم اینکه در یک لحظه نمی تواند همه زندانیان را یکجا ببیند. بنابراین در اینجا پیشنهاد جدیدی توسط او ارائه داده شد به این شکل که تمام اطراف برج مراقبت که ناظر بر آن وجود دارد با پرده پوشیده و دورتادور آن سوراخ شود تا به این شکل زندانیان شاهد فرد ناظر نباشند ضمن اینکه همواره می دانند که نظارت می شوند.

کارکردهای زندان از منظر فوکو

مقدم حیدری اضافه کرد: کاری که فوکو کرد این بود که مطرح کرد رویت پذیری با دانستن و معرفت یعنی چیزی که از آن علم و علوم انسانی در می آید رابطه تنگاتنگ دارد. فوکو برای زندان سه کارکرد حبس کردن، محرومیت از نور و پنهان کردن را قائل شد. زندانهای سراسربین فقط کارکرد اول فوکو یعنی حبس کردن را دارند در حالی که قبلاً در دوره کلاسیک زندانیان به سیاه چال انداخته می شدند و آن دو





گفتمان را از بیرون کنترل می کنند. ممنوعیت که خود شامل سه دسته تابوی Object، مناسک موقعیت و موقعیت انحصاری می شود. تقسیم و طرد و تقابل بین خطا و حقیقت، ممنوعیت مثل اینکه مثلاً موضوعاتی مثل سکس و یا سیاست خود به خود باعث می شوند که ما گفتمان را کنترل کنیم، تقسیم و طرد هم یعنی اینکه تقسیم بندی کردن در گفتمان ها راه را برای طرد شدن باز می کند. اما درباره مورد سوم هم اینکه یک موقعی حقیقت به کسی که حرف می زد ارجاع داده می شد اما به تدریج و با گذشت زمان، منطق، بار حقیقت را به دوش کشید به بیان دیگر اراده معطوف به حقیقت که مربوط به این موضوع دارد یکی از شیوه های کنترل گفتمان است.

نمازی ادامه داد: علاوه بر این، یکسری چیزها هم گفتمان را از درون کنترل می کنند؛ مثل تفسیر، اصل وحدت بخش مولف و نظام یک گفتمان. حالا فوکو برای اینکه گفتمان هایمان حقیقی شود یکسری پیشنهاد می دهد. اول اینکه باید درباره اراده معطوف به حقیقت کمی تردید کنیم. دوم اینکه عنصر رخداد یعنی خیلی از عناصر و رخدادهایی که عمداً روی آن هاسرپوش گذاشته شده و دیده نشده را برگردانیم و سوم هم اینکه نظام دل ها برانداخته شود. چون به عقیده او یکی از چیزهایی که گفتمان را کنترل می کند همین نظام دل هاست.

این پژوهشگر فلسفه و اخلاق در پایان توضیح داد: اصول ر وش شناختی گفتمان که فوکو به ما یاد می دهد عبارتست از: واژگونی، گسست، خود ویژگی و اصل خارجی بودن یا بیرونیت. واژگونی به این معنا که در گفتمان هر جا مولف، نظام و یا هر چیز دیگری امثال این ها می بینی و یا اراده معطوف به حقیقت بستیز، گسست یعنی اینکه جهان پیوسته نیست، بلکه جهان عبارتست از گسست های مختلف که در طول زمان اتفاق افتاده است. خود ویژگی هم به این معنا که گفتمان ها خشونت هستند که به جهان تحمیل می شوند پس نباید به دنبال این باشیم که در آنها معنا پیدا کنیم، کار گفتمان اکتشاف حقیقت نیست. منظور از بیرونیت هم این است که یک سری ساختارهای بیرونی، معنا را به گفتمان تحمیل می کنند پس حواسمان باشد در یک گفتمان فقط به مبدا توجه کنیم چون ادامه ش همان چیزی است که ساختارهای بیرونی به آن تحمیلش کردند.

قرار دارد اما وقتی که کتاب می نویسد سعی می کند در آن ماشین قرار نگیرد به همین دلیل هم ما نمی توانیم او را یک جامعه شناس یا فیلسوف و یا روانشناس بنامیم. سخنران دیگر این مراسم، علیرضا منجمی از دیگر اعضای پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی بود که درباره موضوع «ابتدای علوم انسانی بر پزشکی بالینی» سخنرانی کرد.

سلامت جای رستگاری را گرفته است

وی گفت: فوکو در یکی از نوشته هایش می گوید: اهمیت علم پزشکی در تاسیس علوم انسانی روانشناختی نیست بلکه به این دلیل است که هستی انسان به منزله علم پوزیتوو تلقی می شود. سودای علم پوزیتوو هم از قرن ۱۷ و بعد از انقلاب فرانسه آغاز شد. در گذشته یعنی زمان یونانیان، بیماری در جسم بیمار لانه نمی کند بلکه بیماری نتیجه به هم خوردن اخلاط است. به عقیده فوکو در دوره مدرن بیماری مکان مند شده است و اینکه بیماری را چیزی بدانیم که در بدن انسان لانه کرده اولین قدم برای تبدیل شدن انسان به سوژه است.

وی افزود: از نظر فوکو مفاهیم پزشکی مثل تشخیص و بیماری مفاهیم علمی و انتزاعی نیستند که حاصل طبقه بندی بیماری ها باشند بلکه مفاهیمی هنجاری و تجویزی اند. به عقیده او در دوره مدرن رستگاری جای خودش را به سلامت داده بنابراین انسان ها به جای رستگار شدن دنبال سالم بودن هستند و این ایده در تمام آثار فوکو وجود دارد.

کنترل های بیرونی و درونی گفتمان

حمیدرضا نمازی پزشک، پژوهشگر فلسفه و اخلاق و همکار گفتاری سخنرانی کرد. وی گفت: در ابتدا اخلاقاً و وظیفه خودم می دانم که بگویم داشته هایم درباره این موضوع و سخنرانی را مدیون استادم یوسف ایلاری هستم. فوکو کتابی با نام «نظم گفتار» نوشته که در ایران هم باقریهام آن را ترجمه کرده. این کتاب مجموعه سخنرانی های فوکو و از معدود کتاب هایی است که از اصول روش شناختی برای نقد گفتمان ها سخن گفته است.

وی افزود: به عقیده فوکو یکسری چیزها هستند که

کار کرد دیگر زندان هم صدق می کرد. عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در ادامه با اشاره به عملکرد زندانهای سراسریین گفت: فردیت و رویت پذیری، ماشین سوژه و مفقادی سازی و معرفت سازی سه عملکرد زندانهای سراسریین است. توضیح رویت پذیری این است که افراد وقتی دیده می شوند می توانند کنترل شوند. توضیح ماشین سوژه هم این است که فوکو معتقد است معماری سراسر بین ماشینی است برای خلق و حفظ مناسبات قدرت، مستقل از آن کسی است که آن را اعمال می کند بدین گونه قدرت خودکار و غیرفردی می شود. زندانهای سراسریین همچون ماشینی عمل می کنند که محصول آن سوژه مفقادی سازی انسانها بود یعنی اینکه دیگر لازم نیست کسی مدام ما را ببیند و کنترل کند بلکه هر کسی یاد می گیرد که باید خودش را در موقعیتی که هست کنترل کند. در توضیح معرفت سازی هم باید بگویم که بر اساس معرفت سازی رفتار پهنجار از ناپهنجار تمیز و راهکارهای جدیدی داده می شود و علوم انسانی هم به معنی روانشناختی که فوکو در کتاب تاریخ جنون خود می گوید چیزی جز این نیست.

بحث دیگر این پژوهشگر علوم انسانی اعمال قدرت بود. وی در این باره توضیح داد: اعمال قدرت مجموعه ای از کنش ها در کنش های ممکن است به بیان دیگر اعمال قدرت عبارت است از هدایت رفتارها و مدیریت امکان ها. فوکو به جای اعمال قدرت از اعمال نیروها حرف می زند و از همین جا به جامعه انضباطی می رسد. به عقیده فوکو با شیوه سراسریین، قدرت امکان پیدا می کند که به شیوه ای پیوسته در بنیان های جامعه حتی خردترین آنها هم اعمال شود.

مقدم حیدری در پایان اشاره کرد: به عقیده فوکو جامعه ما جامعه نمایش نیست بلکه جامعه مراقبت است. ما به مراتب کمتر از آنچه که می پنداریم یونانی هستیم. ما نه در پله های آلفی تئاتر نشسته ایم و نه روی صحنه ایم بلکه در ماشین سراسریین جا گرفته ایم و در محاصره اثرهای قدرتی که خودمان آنها را تداوم می بخشیم و به بیانی چرخ دنده ای از آن ماشین هستیم. خلاصه اینکه همه ما امروز در این ماشین قدرت قرار داریم. نکته جالب اینکه فوکو وقتی مقاله می نویسد خودش هم درون این ماشین

با حضور اساتید برجسته علوم انسانی؛

مراسم نکوداشت فیلسوف نظر و عمل برگزار شد / نمونه بارز وحدت حوزه و دانشگاه



مراسم نکوداشت حجت الاسلام و المسلمین احمد احمدی رئیس سازمان سمت در سالن شهید مطهری دانشگاه تربیت مدرس با حضور اساتید برجسته علوم انسانی برگزار شد. در ابتدای این مراسم، احمدزاده دبیر علمی همایش گفت: دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس در دوره مدیریت جدیدش تلاش دارد که از بزرگان علوم انسانی تقدیر و تشکر کند. مراسم امروز هم در راستای همین امر است. زمانی که تصمیم به برگزاری این مراسم گرفتیم متوجه شدیم که سازمان ها و نهادهای دیگری مثل موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه و کتابخانه ملی نیز قصد داشتند چنین مراسمی را برگزار کنند لذا با هماهنگی های همه برنامه ها در قالب یک همایش برنامه ریزی شد.

وی افزود: زمانی که برای مشورت با دکتر احمدی نزد ایشان رفتیم، بسیار مخالفت کردند و پس از بحث و اصرار های فراوان ایشان گفتند این مراسم در صورتی برگزار شود که با هدف انتقال تجربیات از نسل گذشته به نسل جدید باشد. البته دو شرط هم گذاشتند: اول اینکه در تربیت نسل جدید اثر داشته باشد. دومین شرط هم اینکه هزینه ای از بیت المال برای برگزاری این مراسم نشود و یک مراسم پرهزینه و تجملاتی نباشد. پس از سخنان احمدزاده، پیام تصویری، آیت الله جوادی آملی به این همایش منتشر شد.

دکتر احمدی نمونه بارز وحدت حوزه و دانشگاه است

آیت الله جوادی آملی در این پیام گفت: جناب آیت الله احمدی جزو شخصیت های جامعی هستند که خدمات ارزنده ای هم در حوزه و هم در دانشگاه داشتند. شخصیت ایشان نمونه بارز وحدت حوزه و دانشگاه است. در اسلام آمده است: اگر کسی موحد شد و به قلعه توحید رفت هیچ گاه از او یک شر مطلق سر نمی زند. موحدها یا خیرشان محض است یا مقلید و محدود ولی شر محض ندارند. وی افزود: کسی که موحد و ولایت مدار است اگر کار خیری انجام دهد هم حُسن فاعلی دارد هم حُسن فعلی و اگر گناه هم بکند گناه او شر مطلق نیست. دکتر احمدی هم جزو موحدینی هستند که مردم را از شر محدود بازمی دارند و به خیر مطلق وارد می کنند. ایشان به سمت حق، خیر و عدل حرکت کردند و این سه هم به سمت خودشان برگشتند.

در ادامه این مراسم محسن محمدزاده، معاون دانشگاه تربیت مدرس در مراسم نکوداشت حجت الاسلام والمسلمین احمد احمدی با تقدیر از مجاهدت های علمی این عالم خدمت، گفت: استاد احمدی عقل گرای دین مدار و از مصادیق بارز وحدت و همکاری حوزه و دانشگاه است. کسی که در راه دین و دانش با عبور از میدان گفتار، در عرصه عمل به خوبی درخشید.

وی با بیان اینکه استاد احمدی نقش مهمی در توسعه دانش علوم انسانی داشت، اظهار داشت: یکی از فعالیت های ماندگار و بی بدیل ایشان در سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها «سمت» انتشار بیش از ۲۰۰۰ عنوان کتاب در حوزه علوم انسانی بود.

معاون دانشگاه تربیت مدرس تهران در پایان با بیان اینکه استاد احمدی نقش ویژه ای در توسعه علمی دانشکده علوم انسانی تربیت مدرس داشت، تصریح کرد: به اساتید و دانشجویان یادآور می شویم که بدانند این دانشگاه تنومند و بارور حاصل مجاهدت های بزرگانی چون استاد احمدی می باشد.

عبدالحسین خسروپناه، رئیس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه از دیگر سخنرانان این مراسم بود.

احمدی یک عالم عامل منتفع است

وی سخنانش را با این حدیث آغاز کرد که کسی که به دانسته هایش عمل کند خداوند آنچه را که او نمی داند به او یاد می دهد و در ادامه گفت: یکبار بنده ایشان را آیت الله نامیدم ولی از سر تواضع و اخلاص آنچنان نگاه تشریف گونه ای به من کردند که بنده از گفتن آن صرف نظر کردم. ولی امروز هم آیت الله جوادی آملی و هم وزیر محترم فرهنگ و

ارتداد اسلامی ایشان را آیت الله نامیدند. از نظر بنده آیت الله احمدی یک عالم عامل منتفع است که فقط سودش به خودش نمی رسد بلکه توفیق داشتند که شاگردان فراوانی نیز تربیت کنند علاوه بر اینکه شاگرد اساتیدی چون علامه طباطبائی و امام (ره) نیز بودند.

وی افزود: استاد احمدی علاوه بر اینکه خدمات زیادی در حوزه فلسفه انجام دادند، این علم را به عرصه عمل کشاندند به بیان دیگر ایشان یک فیلسوف فکر و عمل است. عمل از این جهت که در کارنامه خود تاسیس سازمان سمت و دانشگاه تربیت مدرس را دارند. ضمناً آثار منتشر شده در سازمان سمت در سه بخش بهینه سازی، بومی سازی و اسلامی سازی تأثیر مثبتی داشته است. غلامحسین غلامحسین زاده رئیس دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس در بخش دیگری از این مراسم گفت: قصد ما از تجلیل مقام علمی استاد احمدی تجلیل بزرگداشت علم، اخلاص و اخلاق است. دانشگاه تربیت مدرس نهالی بود که او کاشت، مراقبت کرد و به ثمر رساند و دانشجویان را مانند گلزاری در این مکان مقدس تربیت کرد. مراسم امروز مراسم بزرگداشت عمل و اعتقاد است. غلامحسین زاده در پایان با بیان اینکه دانشگاه تربیت مدرس امروز به لحاظ فیزیکی و معنوی به بار نشست است، گفت:



ترجمه ۱۰ جزء قرآن به زبان انگلیسی توسط دکتر احمدی

علی اصغر فانی، وزیر سابق آموزش و پرورش از دیگر سخنرانان این مراسم نکوداشت بود. وی گفت: سابقه آشنایی بنده با ایشان به سال ۱۳۶۵ برمی گردد. بنده در یک دوره ای با ایشان همکاری کردم. در یکی از مسئولیت هایی که ایشان در همان سال ها داشتند برای ما ۱۳۵ جلسه پنج ساعته گذاشتند و خیلی هم در برگزاری این جلسات دقیق و سخت گیر بودند. بنده سال ها هم در دانشگاه تربیت مدرس و هم در سازمان سمت قائم مقام ایشان بودم مسئولیت پذیری و جدیت در کار از ویژگی های بارز ایشان است.

وی افزود: دکتر احمدی به زبان های آلمانی، عربی، اردو، فارسی و انگلیسی تسلط دارند. نکته ای که شاید جالب باشد بدانید اینکه ایشان قبل انقلاب ۱۰ جزء قرآن را به زبان انگلیسی ترجمه کردند که خب بعد انقلاب به دلیل مسائلی که پیش آمد کارشان نیمه کاره ماند. در سال های اخیر هم از نیویورک ایشان را دعوت کردند که برای ترجمه قرآن به آنجا برود.

فانی در ادامه این مراسم اضافه کرد: حفظ بیت المال و سختگیری در هزینه های دولتی، توضع و خلوص، صراحتلهجه، سعه صدر، وقت شناسی، نظم و ضابطه گرایی، ذهن منطقی و ریاضی از جمله ویژگی های بارز ایشان است.

وزیر سابق آموزش و پرورش در انتهای سخنانش خطاب به دکتر احمدی گفت: استاد شما باید هفته ای دو سه روز برای اینکار وقت بگذارید که دانسته هایتان را روی کاغذ بیاورید تا اطلاعات و دانسته های شما ثبت و ضبط شود. شان شما راهنمایی و هدایت دانشجویان است نه امضاء کردن سند و مدرک در سازمان سمت.

اما آخرین سخنران این همایش، احمد احمدی رئیس سازمان سمت، کسی که این مراسم به پاسداشت مقام او برگزار شده بود.

وی در ابتدای سخنانش این شعر سعدی را خواند که «طابوس را به نقش و نگاری که هست خلق / تحسین کند و او خجل از پای زشت خویش». وی گفت: بنده همیشه دعا می کنم خدا آنچه در درون زشت ما وجود دارد را بر ملا نکند. همه ما باید دعا کنیم که درونمان با بیرونمان یکسان باشد.

احمدی افزود: همه شما اساتید و حضار که به این مراسم آمدید، دلیل آمدنتان این است که علم را دوست داشتید. همه حرف هایی که دوستانم درباره من گفتند هنر من نبود بلکه تقدیر خواسته بود که انقلاب شود و ما در حوزه و دانشگاه درس بخوانیم و بعد هم این درس ها را پس بدهیم. دانشگاه تربیت مدرس امروز حدود ۲۰ هزار استاد در سراسر کشور دارد. سازمان سمت تا الان حدود ۴۰ میلیون نسخه کتاب منتشر کرده که امروز حداقل در هر خانه ای یک یا دو نسخه از کتاب های سمت وجود دارد. خلاصه که لطف خدا و دعای امام کمک کرد که همه این کارها انجام شود.

رئیس سازمان سمت در پایان خطاب به حاضرین در جلسه گفت: خواهران و برادران امروز این میراث در اختیار شماست. با قدرت، اخلاص و دلسوزی فراوان آن را روی سرتان بگذارید و تا نفس دارید تلاش کنید که تحولی که شاید و باید به وجود بیاید.

در انتهای این مراسم، وحید احمدی، فرزند دکتر احمدی و معاون پژوهشی وزیر علوم از حضار بابت حضور در این مراسم قدرانی کرد و هدایایی به رسم یاد بود به دکتر احمدی اهدا و تقدیم شد.

همچنین در حاشیه این مراسم با حضور وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی از کتاب «فلسوف نظر وعمل» که ارج نامه ای برای استاد احمد احمدی است رونمایی شد.



وی افزود: مرحوم علامه جعفری تعریف می کردند که یکبار یک سفری با ایشان همراه بودند، در خصوص تواضع فروتنی دکتر احمدی همین بس که وقتی وارد هتل شدند علامه علامه جعفری را برداشتند بر دوش شستند تا علامه علامه برای حضور در کنفرانس یا مراسم آن سفر تمیز و آراسته باشد.

رئیس فرهنگستان علوم ادامه داد: استادان دو گونه اند: برخی علم را مستقیماً می آموزند برخی دیگران را برمی انگیزانند برای آموختن. ما اهل فلسفه کارمان آموختن علم است. فلسفه را اگر فقط به صورت یک علم بیاموزید و در جان اثری نکند سودی ندارد. همه جهان یک ظاهر دارد یک باطن. ما عادت کردیم همه علوم را در یک سطح ببینیم در حالی که علوم هم باطن دارند و این باطن علوم است که آنها را سودمند می کند.

چهره ماندگار فلسفه اضافه کرد: ما عادت کردیم فلسفه را چون مستقیماً به کارمان نمی آید و در زندگی مان به کارش نمی گیریم فقط به هم تعارف کنیم چون لفظ پرهیزی است. در واقع ما با فلسفه یک نسبت دوگانه داریم؛ یک نسبت بی اعتنایی و تحقیر و یک نسبت احترام ظاهری و تعارف. فلسفه ره آموز علم و دکتر احمدی محصول فلسفه است. البته بنده نمی خواهم اطلاعات ایشان در سایر علوم را هم نادیده بگیرم ولی چون در دانشگاه تهران با هم همکاری بودیم متوجه این مسائل هستم. ایشان به سمت فلسفه نرفته که حرفهای قلمبه سلمبه یاد بگیرد.

داوری اردکانی گفت: من و ایشان با هم همسن هستیم و جالب است بدانید که ایشان تا به حال که ۸۳ سال عمر کرده اند هیچ وقت پیش نماز نبوده اند. همه این ها نتیجه یک پرورش خوب است. برگزاری مراسم تجلیل اگر به صورت عادت و روزمره در نیاید خوب و امری لازم و ضروری است. ما وظیفه داریم از بزرگان علم تجلیل کنیم. در واقع با این کارمان به حکمت، فلسفه و دانایی ادای احترام می کنیم.

نجفقلی حبیبی، پژوهشگر فلسفه اسلامی هم درباره دکتر احمد احمدی گفت: دکتر احمدی برای من مصداق بارز عالمی است که به علمش عمل می کند و علمش به جامعه نفع می رساند. ایشان وقتی دانشگاه تربیت مدرس تاسیس شد با اینکه می توانستند ریاست دانشگاه را به عهده بگیرند با فروتنی قبول کردند رئیس دانشکده علوم انسانی شوند. نقش ایشان در تربیت اساتید این دانشکده بسیار کلیدی و مهم بود.

وی گفت نظر و سختگیری را جزو بارزترین ویژگی احمدی دانست و ادامه داد: دکتر احمدی در تربیت قسمت اعظمی از اساتید علوم انسانی کشور نقش داشتند و همیشه با دلسوزی و دقت نظر فراوان به همه کمک می کردند بدون اینکه توقع و چشمداشتی داشته باشند.

مکان فعلی دانشگاه قبل از حضور استاد احمدی جایی بود که فقط کتابخانه مرکزی در آن وجود داشت. ولی در حال حاضر به یک گلگشت زیبا تبدیل شده است. روزی این دانشگاه تنها ۵ گروه داشت، اما امروز چندین دانشکده دارد که ثمره زحمات استاد احمدی است.

وجود الگو و اسوه لازمه جامعه امروز است

در ادامه این مراسم، آیت الله مصطفی محقق داماد سخنرانی کرد. وی گفت: بنده بیش از نیم قرن است که افتخار ارادت نزد ایشان را دارم و می توانم با صراحت بگویم که در طول این نیم قرن هیچگاه ترک اولایی از ایشان ندیدم. استاد احمدی نه تنها یک روحانی بلکه یک متخصص الهیات و استاد دانشگاه تهران با کوله باری از تجربه و فرهنگ است.

وی افزود: برای طلبه ای که در حوزه های سنتی است دو عامل می تواند موجبات موفقیتش را فراهم کند؛ تصادف و توفیق الهی و تدبیر. این دو عامل در دوران تحصیل طلبه بسیار مهم است. خیلی از طلبه ها در دوران تحصیل خود درس می خوانند خیلی هم می خوانند ولی چون منظم و روشمند نمی خوانند آخرش هیچی نمی شوند. دکتر احمدی هر دو عامل را داشتند و به موفقیت امروز رسیدند. ایشان هم توفیق داشتند که از محضر اساتیدی چون علامه طباطبائی استفاده کنند و هم تدبیر داشتند که منظم و با روش درس خوانند. در آن زمان ما شاگردان علامه طباطبائی، علامه را با دکتر احمدی می شناختیم و هر کاری داشتیم ایشان ما را به دکتر احمدی ارجاع می دادند.

عضو فرهنگستان علوم ادامه داد: امروز برای توسعه و تحقق اخلاق آثار زیادی نوشته شده و کارهای زیادی انجام شده ولی چرا شاهد این همه بی اخلاقی در جامعه هستیم؟ چون لازمه تحقق اخلاق وجود یک الگو اسوه در جامعه است. برای تحقق امر اخلاقی باید چند نمونه اخلاقی در جامعه حضور داشته باشند تا مردم درس اخلاق بگیرند. الگوی اخلاق در میان ما دکتر احمدی است. تواضع، فروتنی، راستگویی و امانت از جمله ویژگی های ایشان است. بنده ایشان را عالم الهیات می نامم.

احمدی محصول علم فلسفه است

رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم از دیگر سخنرانان این مراسم گفت: هر آنچه آقای محقق داماد درباره دکتر احمدی گفتند بنده حس و تجربه کردم. بنده همیشه از ایشان آموختم و محصل ایشان بودم. آخرین چیزی هم که آموختم تفسیر آیه «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم». ثم ردناه اسفل سافلین» بود. برای بنده فهم اسفل السافلین مشکل بود اما در یک جلسه ای که در فرهنگستان در خدمت ایشان بودیم متوجه آن شدم.

عبدالله صلواتی:

سر آغاز افراطی گری در اندیشه است/مدل صدراپی در مواجهه با افراطی گری



می کند تا مسائل و پدیده ها را تشکیکی ببینیم و در هر مسأله ای از ظهور و بطون های متنوع و از وجوه مسأله به جای وجه آن سخن بگوییم. این نگاه سبب می شود تا اندیشه درست را محصور در اندیشه و تفسیر و برداشت خاص نکنیم.

استاد دانشگاه شهید رجایی تاکید کرد: در مقابل، قشر گرای (بریدن از باطن) دوری از عقل و تایید بر نقل؛ غیبت مرجعیت انسان کامل (در قالب نبی، امام و ولی) هم نشانه های افراطی گری و هم عوامل بروز و هم عوامل تشدید افراطی گری هستند. برخلاف خشونت که نشانه و معلول افراطی گری است، ملاصدرا معتقد است انسان کامل خدا را من حیث هو و حقایق را کمای می شناسد، بنابراین امام در قالب انسان کامل می تواند الگوی مناسبی برای میانجی روی باشد؛ در این الگو همان (عناصر) فکری و اخلاقی مهمی وجود دارد که می تواند مانع تحقق افراطی گری شود.

وی ادامه داد: برخی از آنها عبارتند از: انسان کامل اهل گفتگو و دیالوگ است، آنچه در کانون توجه اوست تحقق خیر حداکثری برای مردم است، مواجهات او با مؤمن و کافر، دوست و دشمن عدالت محور است، دشمنی او همانند دوستی اش اخلاق محور است، آبروی مردم برای او محترم است، هنجارهای اخلاقی نزد آنها به حساب موقعیت و منافع شخصی و گروهی متغیر نیست، قدرت در آنها آینه قدرت الهی است، یعنی قوت همراه با متانت است نه خشونت؛ «ان الله هو الرزاق ذو قوه المتین»، اهل مدارا است و از هر کسی به اندازه توانش انتظار دارد؛ به عقل بها می دهد و با مردمان به میزان عقلشان سخن می گوید، مظهر «و الکاملین الغیظ والعافین عن الناس و الله یحب المحسنین» تعاملش با دیگران زیر چتر مهربانی است و هدایت بنیان است. مردمان را جزو خانواده خود می داند و توصیه می کند که دیگران هم این چنین فکر کنند؛ (احترام به نوع انسان فارغ از دین و آئین او و لاینشرط نسبت به ایمان و کفر توصیه بزرگان دین است؛ چنان که در روایات آمده: از حضرت صادق (ع) نقل شده که خدای متعال فرمود: بندگان عیال من هستند، پس محبوبترین مردم نزد من کسانی هستند که نسبت به آنها مهربان تر باشند و در رفع حوائج آنها بیشتر کوشش کنند.

وی در پایان گفت: رسول خدا (ص) فرمود: مردم عیال خدا هستند، پس محبوبترین مردم نزد خدا کسی است که نفعش به عیال خدا برسد و دل خانواده ای را شاد کند. مؤلفه های یاد شده فارغ از اینکه سیره چه کسی است و فارغ از خاستگاه دینی بودنش. اموری جهان شمول اند و برای همگان قابل استفاده.

جای معرفت الله (در معنای عام و اولیه فقاقت) و به جای تبیین و تشریح احکام الهی (در معنای خاص فقاقت) به حکام جور نزدیک می شود و محرمات را مرتکب می شود و اساس قوانین شرع را زیر پا له می کند. همین طور در عصر حاضر، استادی که به جای روشنگری مردم در حد چند وظیفه دانشگاهی باقی می ماند و جامعه شناسی که به جای کنشگری ترجیح می دهد از کتابخانه و کتاب بیرون نیاید... همه اینها می تواند مقدمات افراطی گری را در جامعه فراهم کند.

صلواتی در ادامه با اشاره به نگاه ملاصدرا گفت: ملاصدرا با نگارش دو اثر با نام های «کسر اصنام جاهلیه و» «رساله سه اصل» در صدد اصلاح اندیشه نخبگان برآمده است. با استفاده از امکانات درونی فلسفه ملاصدرا می توان فهرستی از برخی عوامل فکری افراطی گری ارائه کرد این فهرست عبارتند از: توقف در عالم خیال عمل جوارحی اهمیت ندارد، آنچه مهم است قلب انسان و معرفت او به خداست، اهمیت بیش از اندازه به عمل، مانع از ظهور تام حقیقت در قلب است، تقلید مانع از دسترسی به حقایق است.

وی در ادامه با تقسیم بندی افراط گرای به نظری و عملی گفت: افراطی گری یا از جنس عمل است یا از فلز اندیشه. افراطی گری در حوزه اندیشه سرآغاز افراطی گری در قلمرو عمل و علت آن است. به یک معنا افراطی گری در میدان اندیشه نرم افزار افراطی گری است که می تواند جلوه های فردی، گروهی و ملی داشته باشد. از نظر ملاصدرا، افراطی گری اجتماعی از سطوح بالاتر همانند سطوح نخبگانی تولید و در سطوح پایین تر اجتماع بازتولید می شود. به عبارتی دیگر؛ نقشه مفهومی ذهن افراد بر اساس تجارب شکل می گیرد و سطح نخبگان در درازمدت در شکل گیری نقشه یاد شده مؤثرند. اندیشه، محتوایی دارد و صورتی که در هر دو محور می توان شاهد بروز افراطی گری بود. اما آنچه در این جلسه مورد نظر است افراطی گری در حوزه صورت اندیشه در نگاه صدراپی است.

وی در ادامه صورت اندیشه را به سه دسته: بسته، باز و بسته و باز دسته بندی کرد و گفت: اندیشه از نظر ملاصدرا در این سه دسته قابل ارزیابی است. در صورت اندیشه ای بسته، شخص یا گروه در دنیای محدود ذهن شان سیر می کنند و بیرون از این دنیا را طرد و نفی می کنند و نسبت به بیرون از خود خشونت می ورزند. در صورت اندیشه ای باز، شخص یا گروه دنیاهای ذهنی دیگر را معتبر و محترم می شمردند و حالتی گشوده در قبال دیگر اندیشه ها دارند و به جای راهبرد نفی و طرد، راهبرد تسامح و پذیرش حداکثری را در دستور کار خود قرار می دهند.

صلواتی تصریح کرد: در صورت اندیشه ای بسته و باز، شخص یا گروه، محدود به دنیای ذهنی شان نیست، بلکه آغوشی گشوده در نسبت به دیگر اندیشه ها دارد. اما در این صورت اندیشه ای فیلترهایی برای پذیرش وجود دارد و اندیشه هایی که نتوانند از این فیلتر عبور کنند مورد پذیرش قرار نمی گیرند؛ این فیلترها عبارتند از عقل در ساحت های انتقالی و تحلیلی و توصیفی؛ قرآن، و انسان کامل. بنابراین، این صورت اندیشه ای به حساب پذیرش اندیشه های دیگر، باز و به حساب فیلترهایی که دارد بسته است. همچنین، «این هست و جز این نیست» جزو مقوله پیشین مدل بسته است که در بسیاری از موارد خشونت زاست و حرکت در مسیر افراطی گری است.

وی افزود: در فلسفه صدراپی دو مؤلفه به مدل صورت اندیشه ای بسته و باز کمک می کند. آن دو مؤلفه عبارتند از: نگرش وجودی و در پی آن، تشکیک. این دو مؤلفه کمک

عبدالله صلواتی، استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی در نشست «مدل صدراپی در مواجهه با افراطی گری» که در پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات برگزار شد سخنان خود را با این سوال که تلقی ما از افراطی گری چیست آغاز کرد و گفت: مرز افراطی گری با میانه روی بسیار لغزان است و می تواند با هنجارهای دینی- اجتماعی در نوسان باشد.

وی افزود: افراطی گری فکری غالباً در سطح کلان، در سیستمی تولید و در سطوح میانی و خرد باز تولید و تکثیر می شود. از نظر ملاصدرا افراطی گری در سطح فرهیختگان تولید و در سطوح توده مردم باز تولید می شود. «این هست و جز این نیست» و به تعبیری نگاه متواظی و صفر و یکی در بسیاری از موارد خشونت زا و حرکت در مسیر افراطی گری است. اما نگرش وجودی و در پی آن، تشکیکی دانستن مسائل و پدیده ها در هر مسأله ای ظهور و بطون های متنوعی را مطرح می کند و از وجوه مسأله به جای وجه آن سخن می راند و سدی است در برابر افراطی گری.

صلواتی با اشاره به مدل صدراپی گفت: اما مدل طولی و عرضی وجودی ملاصدرا هم بسته است و هم باز؛ باز است، یعنی می توان معانی متکثری را در نظر گرفت؛ بسته است، یعنی این معانی با شاخص و معیار قابل پذیرش است و دقیقاً به دلیل ضابطه مند بودنش، در ورطه نسبی گرایمی نمی غلطد. بر پایه نگرش یاد شده حقیقت ملک طلق کسی نبوده و انحصار گرایمی فکری و مطلق نگرش اعتقادی رنگ می بازد و این کام نخست در مدیریت و مهار افراطی گری است.

وی در ادامه یادآور شد: استفاده ابزاری از افراطی گری خود از مصادیق افراطی گری است و مخرب، بنابراین، باید تلقی خود از افراطی گری و ویژگی های آن را مشخص کنیم؛ می توان از نظر ملاصدرا افراطی گری را به نقض استانداردهای فطری، شهودی، دینی و عقلی تعریف کرد.

صلواتی گفت: البته این نقض غالباً با این مولفه ها و نشانه ها همراه است: «ظاهر گرایمی و قشری گری در تفسیر دین»، «بی توجهی به عقل و نقش آن»، «بی توجهی به قلب و نقش آن»، «خشونت»، مطلق گرایمی و انحصار گرایمی و در پی آن «تکفیر و تخطئه دیدگاه های رقیب به عنوان دیدگاه های باطل»، فقدان مدارا و آستانه پایین تحمل مخالف، سرکوب آرای مخالف، رویش حداکثری دیگری به عنوان مخالف و ریزش حداکثری خودی (مواجه ای که به تنگ تر شدن خودی می انجامد).

وی با اشاره به اینکه افراطی گری طیف وسیعی دارد، ادامه داد: سوء استفاده از القابی چون افراطیون، قشر گرا، غرب زده، سکولار، لیبرال، کاسب فلان مسأله فرهنگی و سیاسی (کاسب برجام، کاسب فتنه و...) از مصادیق افراطی گری است تا خشونت و کشتار سیستمی و دسته جمعی انسان های بی گناه.

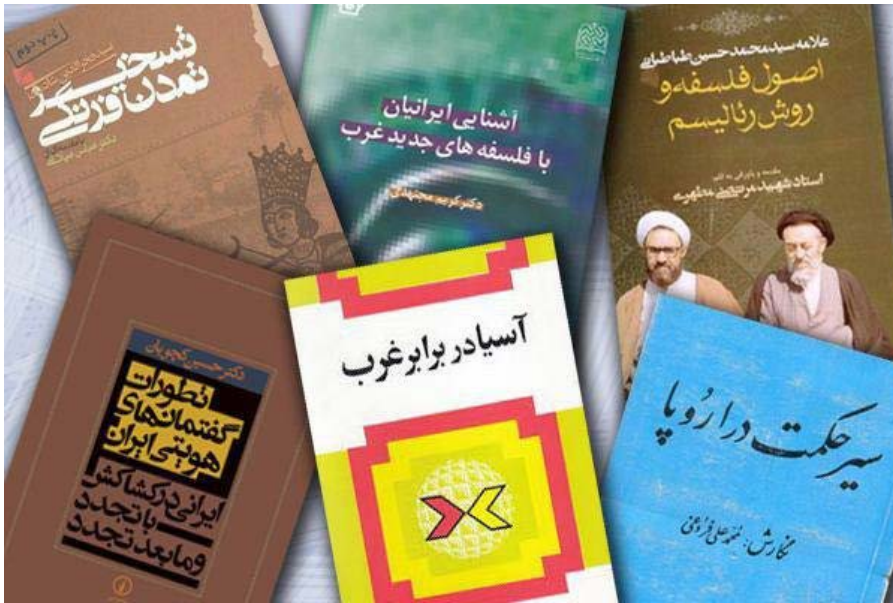
استاد دانشگاه شهید رجایی افزود: تهی شدن سطوح نخبگانی از رسالت شان در ارتباط با مردم و پر شدن آنها با ویژگیهای متضاد خود می تواند مقدمات افراطی گری جامعه را فراهم کند. به تعبیر کنفوسیوس؛ هر ظلمی در جهان از ظلم بر کلمات آغاز می شود (ایهام، تقلیل واژه چند بعدی به یک بعد؛ تقلیل کارکرد و رسالت...). ظلم به واژه ها خطرناک ترین بازی بشر است.

وی در ادامه با اشاره به این برخی واژه ها که می تواند مقدمات افراطی گری باشند، گفت: عارفی که به جای رسالت دستگیری و هدایت مردم به سوی الله، آنها را به خود می خواند و مجلس پایکونی دارد و ... فقهی که به

گزارش تحلیلی مهر؛

تاریخ ایده بازگشت به خویشتن / روایتی از مواجهه ما با فلسفه غرب

علیرضا سمیعی



وقتی زین العابدین مراغه‌ای، «سیاحت نامه ابراهیم بیک» را نوشت این سؤال را در مرکز نگرانی های خود می دید: چه باید کرد؟ این همان سؤالی بود که وقتی مردم کتابش را دست به دست میخواندند تکرار می کردند و از قضا جواب مراغه‌ای که عبارت بود از «بازگشت و بازاندیشی در خویشتن» همه از معمم و مکلا بر سرش توافق داشتند.

طین این پاسخ در تمام بریز و بیابان ها، درگیری ها، رساله ها و سخنرانی و حتی سیاستهای درباری شنیده می شود. اگر تلاش های پراکنده از طلوع مشروطه را حول همین پرسش و پاسخ درک کنیم وجه وحدت عمل صد سال گذشته را درک خواهیم کرد. اگر این گمانه درست باشد می توان گفت مواجهه و مطالعه فلسفه غرب در ایران همواره بهر بیرون رفتن از همان بی سامانی بود که گریبان ما را می فشرد.

چنانچه این حکم را نپذیریم نمی توانیم برخورد های پراکنده خود با فلسفه غرب را وحدت دهیم. تنها زمانی این وحدت به چشم می آید که ماجرای برخورد با فلسفه های غربی را در بستر دیگر فعالیت های فکری و فرهنگی و اجتماعی و سیاسی ببینیم و با چنین دیدی به این نتیجه می رسیم که مطالعه فلسفه غرب در ایران کاری انتزاعی نبود و همواره ارتباطی و یقین با حیات فکری ما (به معنای اعم که جزئی از آن فلسفه غرب است) داشت.

درباره ورود فلسفه های جدید غرب آثار زیادی چاپ نشده است. در میان آنها کتاب «آشنایی ایرانیان با فلسفه های جدید غرب» اثر دکتر کریم مجتهدی و مقاله ای از کتاب «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» با عنوان «وضع فلسفه در ایران و مقام فلسفه اسلامی» به قلم دکتر رضا داوری اردکانی بسیار برجسته هستند. در اولی نظم تحقیق دانشگاهی و عمق فلسفی و در دومی بصیرت های آموزنده ای وجود دارد که مطالعه آنها را از هر نظر مفید و ضروری می کند. هر دو اثر در حاشیه به وضع «چه باید کرد» ما اشاره کرده اند. منتها در اینجا قصد داریم به صورتی خلاصه تاریخ فکر جدید را با محوریت پاسخ و پرسشی که یاد کرده ایم مرور کنیم؛

ما در اولین برخوردهای خود با غرب آنها را همچون مسیحیان درک می کردیم اما حضور ایشان در ایران به زمانی برمی گردد که صفویان فکر کردند برای مقابله با عثمانی می توانند در ایران با مغول های حاکم بند و بست کنند. این حضور بعدها در کنار داد و ستد های اقتصادی و تکنیکی به صورت موازی برای تبلیغ مسیحیت همراه شد، یعنی همان زمان که مستشاران اروپایی به «عباس میرزا»، ولیعهد فتح علی شاه برای جنگ با روسیه مشاوره می دادند، مبلغان در لواء آموزش جدید در ترویج مسیحیت می کوشیدند.

به هر حال اولین برخورد ما با فلسفه غرب به تشویق کنت دو گوپینوی فرانسوی بود. او که فکر می کرد فلسفه دکارت در ایران آثار جالبی خواهد داشت تریبی داد تا شخصی به نام «مالازار» ترجمه ای از «گفتار در روش» دکارت ارائه دهد که با عنوان «حکمه ناصریه» به چاپ رسید. این کتاب با اجازه «ناصرالدین شاه» به هم

رسید و به وی تقدیم شد که ظاهرا مطالعه نشده است. به هر حال در همین دوران منورالفکران و منورالفکری نضج می گیرد. «میرزا ملکم خان» از دیگر ایرانیانی است که با فکر و فرهنگ غربی آشنایی داشت و حتی چنان شعرهای فرانسوی را خوب دکلمه می کرد که در مهمانی های فرانسوی تشویق می شد. سپس «میرزا فتحعلی آخوندزاده» است که حتی از «استوارت میل» و «ولتر» یاد می کرد و نمایشنامه نیز می نوشت.

در این اوضاع «فضل الملک کرمانی» از نزدیکان «سید جمال الدین اسدآبادی» کتاب گفتار در روش را از زبان ترکی به زبان فارسی ترجمه کرد و نام آن را «نطق» گذاشت. این کتاب هرگز چاپ نشد. درهمه این موارد فعالان منورالفکری چه هنگامی که کار سیاسی می کردند چه وقتی نمایشنامه می نوشتند و چه زمانی که مثلا «کرمانی» دکارت را شرح (فصلی از کتاب نطق، تفسیر گفتار در روش است) می داد، بی تابی سوال «چه باید کرد» دیده می شد.

اما در سویی دیگر کسانی که به فلسفه سنتی اشتغال داشتند، مطالعه فلسفه غرب را چندان به جد نگرفتند. گویا آنها مسیر دیگری می پیمودند. وقتی «بدیع الملک عمادالوله» که شاهزاده ای مطلع از فلسفه اسلامی و تا حدی فلسفه و علم غربی بود، از دو استاد خود سوالاتی از فلسفه غربی پرسید با جوابهای گرم و تفصیلی مواجه نشد. نه «میرزا علی اکبر مدرس یزدی حکمی» و نه «آقا علی مدرس طهرانی» (علی حکیم)، حرف های دکارت و کانت را متفاوت ندانستند. هر چند «میرزا مدرس حکمی» در کتابخانه خود کتاب هایی از علم جدید را نگه می داشت و آنها را مطالعه می کرد؛ اما از پاسخ های هر دو استاد که در کتاب «بدایع الحکم» موجود است بر می آید که بحث های فلسفه غرب را شبیه مباحث کلام سنتی اسلامی می دانستند. چه بسا آن را در قامت علم کلام حتی سست و بی مایه تلقی می کردند.

به هر رو به زودی طوفان مشروطه برخاست. در این ایام بحث از «چه باید کرد» بالا گرفت. گروه های چپ گرا رفته رفته خود را شناختند (تا به رهبری سلیمان میرزا

رسم حزبی تاسیس کردند) در میان روحانیان یکی چون آیت الله حائری حوزه علمیه قم را تاسیس کرد، دیگری مانند آخوند خراسانی مشروطه را تأیید کرد. مانند فضل الله همان تردید را داشت و علامه نائینی در راه و رسم جدید حکومت و زندگی رساله «التنبیه» را نوشت. سرانجام تعداد قابل توجهی از منورالفکران در سودای نوعی استبداد منورالفکری به دنبال رضا خان رفتند تا وی را برای چاره جویی علم کنند.

در میان آنها شاید کسی موثرتر از «محمد علی فروغی» نبود. او فلسفه غرب را در کتاب «سیر حکمت در اروپا» به رشته تحریر در آورد. آشنایی وی با سنت ادبی و زبان فارسی باعث شد کاری در خور توجه ارائه دهد. خاصه اینکه رساله دکارت این بار به صورتی قابل استفاده و در متن یک تاریخ فکری دیده می شد. فارسی پاکیزه وی و همچنین قراردادن رساله دکارت در متنی تاریخی که فلسفه های پس و پیش را در خود جای داده بود اهمیت فوق العاده ای دارد. این دو ویژگی باعث شد ما با زبانی آشنا به حرفی توجه کنیم که این بار نه با گفته هایی بریده بریده بلکه در قالب سنتی تاریخی پدیدار می شد. اهمیت و تأثیری که این کتاب می تواند برای ما داشته باشد به هیچ وجه نباید با شخصیت سیاسی و حتی فرهنگی فروغی خلط شود، بلکه باید خود کتاب فارغ از کیستی نویسنده در نظر باشد. باور به استبداد منورالفکری (که عقیده ای مربوط به اروپا در عصر روشنگری بود) و همچنین قول به نوعی ناسیونالیسم پیشاسلامی از سوی بسیاری از متجددین دنبال می شد. بحث در این نیست که فروغی و سایر متجددین تا چه میزان بر خطا بودند. موضوع این است که با «سیر حکمت» به فهم حقیقت غرب نزدیک می شدیم؛ غربی که آشکارا قدرت خود را در جهان بسط می داد و در اینجا بر تمام شیون زندگی ما اثر گذاشته بود.

بیشتر پاسخ هایی که ما در جواب چه باید کرد می دادیم، با توجه به همین امر یعنی ظهور و مداخله غرب در اینجا بود. سنت گرایان که روحانیان درس و مشق خوانده ای در نجف و سامرا بودند مردم را به اسلام

دعوت می کردند و اگر اسلام در خطر نیفتاده بود این دعوت چه وجهی داشت؟ آنها کار انتزاعی و بیهوده نمی کردند. تاریخ تازه ای آغاز شده بود. این تاریخ با بسط غرب در شرق و استقرار شوونی از آن در ایران رخ نموده بود. روحانیان می دیدند که بی ایمانی تازه ای دیده می شود و از این رو پیشنهاد های اسلامی جدیدی ارائه کردند. در میان ایشان امام خمینی (ره) که مشکل ما را فراتر از نفوذ کمونیست ها می دید، در کتاب «کشف الاسرار» نه تنها مباحثی فلسفی طرح کرد که در فصلی جداگانه به معنای قانون پرداخت و طرحی کامل از زندگی اسلامی را پی ریخت.

سیر فکری آیات عظام: نائینی، کاشانی، طالقانی، طباطبایی و شهید مطهری در همین زمینه قابل مطالعه است. کتاب نائینی، دخالت کاشانی در ملی شدن صنعت نفت و سپس ائتلاف طالقانی با «یدالله سبحانی» و «بازرگان» دلالت مند هستند. علامه طباطبایی در «روش رئالیسم» با علم غربی مواجهه ای فلسفی ترتیب داد و کارهای شهید مطهری همچون مصلحی اجتماعی پاسخی به اخلاق غربی بود که در جامعه ما رخنه داشت. حتی اختلاف آیت الله بروجردی (که بیشتر به سازمان بخشیدن به روحانیان توجه داشت) با روحانیان سیاسی را باید در بستر بازگشت به خویشستن، فهمید. تجدید نظر روشنفکران مذهبی همچون سبحانی و بازرگان که می خواستند علم و دین را همساز کنند، چاره جویی قابل ملاحظه ای است. دکتر شریعتی همچون روشنفکری مذهبی ظهور کرد. او ما را با اندیشه های «سارتز» آشنا کرد و فصل تازه ای گشود. آل احمد، در لباس نویسنده و مقاله نویس چندین دهه با گفتمان غرب زندگی راه خاصی را باز کرد که با توجه به شان ادبی وی بر قشرهای وسیعی اثر گذار بود.

در همین سال ها در حالی که چپ ها بیشتر با نمایندگی «طبری» رساله های «مارکس» و نوشته های مارکسیستی را منتشر می کردند، انشقاق هایی در احزاب مارکسیستی دیده می شود. آنها دیگر به ایده انترناسیونالیستی مارکسیست های ارتودکس به دیده تردید می نگریستند. اقبال آنها به مدل «مائو» در چین و مدل های امریکای جنوبی نشان می دهد که تا چه میزان نسبت به شرایط بومی هوشیار بودند. هر چند که ایدئولوژی چپ گرا باعث می شد از فضای مذهبی ایران فاصله داشته باشند.

روشنفکران دیگری که با ناسیونالیسم ملی گرا پیش می رفتند در دام استبدادی افتادند که خود به استقبالش رفته بودند. همچنین امثال فروغی توجه نداشتند که ایده ناسیونالیسم در ذات خود چقدر غیر ملی است، زیرا ناسیونالیسم بالذات مربوط به اروپایی بود که در جریان استقلال ملت های مختلف، سر بر آورده بود. انگلیسی ها و فرانسوی ها و آلمانی ها و... فکر می کردند باید بر مفهوم دولت-ملت پافشاری کنند. همچنین در میان آلمانی ها و فرانسویها ایده استبداد منورالفکری (حتی کانت در مقاله روشنگری پیست، بر آن پافشاری می کرد) رواج داشت. ناسیونالیسم در حقیقت ایده ای غربی بود

و در ایران حضوری تناقض آمیز داشت. اول به این دلیل که بخش مهمی از تاریخ فرهنگ اسلامی در ایران را نادیده می گرفت و دوم آنکه درک نمی کرد ناسیونالیسم تا چه اندازه غربی و در نتیجه غیر ملی است. آنها گذشته از به استبداد کشیدن حکومت در ایران با جدایی از توده مردم تمرکز فکری برای بازگشتی اصیل بر فرهنگ ایرانی-اسلامی را به خطر می انداختند. یعنی هر چند توجه داشتند که راه حل در بازگشت به خویشستن است، باز به اشتباه افتاده بودند.

در اینجا نمی توان از تاثیر دکتر «سید حسین نصر» که انجمن حکمت را تاسیس کرد، چشم پوشید. او یک نوع سنت گرایی کلاسیک را سازمان داد که آبشخور فکری اش در سنت گرایی جهانی بود و با نمایندگانی مانند «شوان» و «گنون» شناخته می شد.

به هر حال با ظهور امثال «فخرالدین شادمان» (که برای اولین بار عبارت غرب زدگی را باب کرد) و سپس «شایگان» با «آسیا در برابر غرب» و «تراقی» با «آنچه خود داشت» صورت پیشرفته تری از ناسیونالیسم بروز کرد. با توجه به هسته مرکزی این گروه خواهیم دید که دیگر نمی توانیم آنها را (لااقل تا آنجا که به شخصیت محوری حلقه خود وفادار بودند) ناسیونالیست بدانیم و این چرخش و پختگی با حضور (و البته چرخش و پختگی همان شخص) کسی محقق شد که سرگذشت منحصر به فرد یافت. او «سید احمد فرید» بود. فرید که علوم اسلامی و فلسفه اسلامی را آموخته بود، سرگرم مطالعه در فلسفه غرب و خود غرب شد. وی پس از سال ها تامل به این نتیجه رسید که راه چاره، نوعی بازگشت به خویشستن است. این بازگشت به خویشستن نزد فرید نوعی بازگشت تنزیهی بود؛ یعنی فکر می کرد ما زمانی می توانیم به واقع در مسیر بازگشت هویت ایرانی و

اسلامی قرار بگیریم که از حال و هوای غربی به در آییم. او «هگل» خوانده بود اما نظریه تاریخی خود را (پس از توجه به هگل) با التفات به سنت نگرش اسلامی به تاریخ صورت بندی کرد. نزد وی بصیرت «ابن عربی» به تاریخ روشنی بخش می نمود. همچنین پس از توجه به «هایدگر» و شأن به اصطلاح آماده گری فلسفه وی، به ایده ظهور حضرت حجت (عج) رسید. نگرش اسلامی به تاریخ و ایده شیعی انتظار فرج، پایه های اساسی فکر فرید را می ساخت. در حالی که شایگان و نراقی در منزه شدن از فکر غربی پیگیر نبودند (و می دانیم که بعدها تجدید نظر کردند)، فرید همچنان الهام بخش نوعی فکر بازگشت به خویشستن از راه منزه شدن از غرب باقی ماند.

در طول سال های پس از ظهور فرید تا امروز این ایده همچنان نقشی اساسی بازی کرده است. پس از انقلاب اسلامی متفکران چندی به صحنه آمدند. هر چند همچنان جریان های گوناگون به حیات خود ادامه دادند، اما محوری ترین سخن فرید هنوز الهام بخش است. می توان پروژه وی را (بازگشت به خویشستن به علاوه و منهای تنزه از غرب) از زمان حلقه مشهور به «فریدیه» در کار و فعال باقی مانده است. گویا پس از انقلاب عمیق ترین سخنی که نزد جریان های گوناگون وجود دارد همین «بازگشت تنزیهی» است.

فارغ از اشخاصی مانند داوری اردکانی، مرحوم مددپور، مرحوم معارف و ... که به اندیشه فرید نزدیک ترند، بعضی از جریان ها مانند جریان عقلانیت رئالیسم اسلامی که خود را منتسب به علامه طباطبایی و شهید مطهری می دانند، همین دل نگرانی را پی می گیرند. امروز پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی با ریاست آیت الله رشاد و موسسه حکمت و فلسفه ایران با آیت الله خسروپناه در مسیر بازگشت تنزیهی هستند. فرهنگستان علوم قم که کار خود را با آیت الله «سید منیر الهاشمی» آغاز کرد و امروز با آیت الله «میرباقری» ادامه می دهد با وجود برنامه مستقلی که دارند، پیشنهاد های خود را بر اساس بازگشت تنزیهی با تمرکز بر موارث شیعی، نظم می دهند.

در میان جامعه شناسان دکتر «حسین کچویان» و حجت الاسلام «پارسانیا» در همان راه می روند. در حوزه معرفت شناسی و علم شناسی نیز دکتر «سعید زیبا کلام» راه بازگشت تنزیهی را (البته با حفظ استقلال) می پیماید؛ او در کنار ترجمه کتاب مهم «کوهن» به نام «ساختار انقلاب های علمی» چیزی را دنبال می کند که آن را معرفت قلبی می نامد.

البته هنوز متجددین، چپ ها، ناسیونالیست ها و حتی در جناحی دیگر روحانیان سنت گرا و سنت گرایان کلاسیک (با محوریت سید حسین نصر) حضور فعالی دارند اما نظم بخشیدن به این گروه ها و اشخاص بدون در مرکز گذاردن ایده بازگشت به خویشستن ممکن نخواهد بود. لازم نیست به هوای نظم ی پیکارچه تفاوت ها و حتی تفاوت های بنیادین را نادیده گرفت اما ایده بازگشت همان پاسخی است که می توان بر فراز آن ایستاد و راه گروه های متفاوت را رصد کرد.



در نشست «عصر ترامپ» عنوان شد:

نگاه مردم شناسانه به امریکانداریم / امکان جنگ نژادپرستانه در آمریکا



نشست «عصر ترامپ و پیامدهای متعاقب آن در جهان و ایران» در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با حضور سیدجواد میری، عضو هیات علمی این پژوهشگاه و الکساندر آزادگان، استاد دانشگاه کالیفرنیا برگزار شد.

آزادگان در ابتدای این نشست گفت: در حال حاضر نمی توان وارد مسئله پیش بینی درباره اینکه چه اتفاقی قرار است در آمریکا بیفتد بشویم چون همه چیز نامعلوم است و تنها بر اساس انتخاب وزرا و مشاوران ترامپ می توان متوجه سیاستی که او می خواهد در پیش بگیرد، شد. ضمن اینکه تاریخ آمریکا نشان داده که خیلی از رئیس جمهورها وقتی به قدرت می رسند، آدم دیگری می شوند.

وی افزود: در میان وزرای انتخاب شده ترامپ تا به حال انتخاب وزیر امور خارجه از همه خطرناک تر و از همه متعادل تر انتخاب یک خانم هندی تبار به عنوان نماینده سازمان ملل است. نکته عجیبی که در رفتار ترامپ وجود دارد اینکه تناقض در حرف های ترامپ بسیار زیاد است. او درباره روسیه بسیار صلح جوینانه و مصلحت اندیشانه و در مقابل در مورد ایران بسیار خصمانه صحبت کرده است. نکته مهمی که در مورد سیاست خارجه آمریکا وجود دارد، این است که سیاست خارجه آمریکا دست اندیشکده ها و اتاق های فکر است و اینها هستند که به وزارت امور خارجه خط می دهند بنابراین در حال حاضر مهمترین مسئله این است که ببینیم چه اندیشکده هایی در پشت صحنه وزرای انتخابی ترامپ و خود ترامپ هستند و اینها از کجا خط می گیرند.

آزادگان در ادامه سخنانش در خصوص سیاست داخلی آمریکا توضیح داد: از لحاظ شناختن حزب ترامپ دقیقا نمی توان گفت که او یک جمهوری خواه است یا محافظه کار است یا یک فرد سنتی. ترامپ در سال ۲۰۰۸ از کلینتون طرفداری کرد اما الان در مقابل او قرار دارد. بنابراین اینکه او کیست هنوز یک معما است البته خیلی ها منتظرند تا عملکرد او را در ۱۰۰ روز اول کاریش ببینند ضمن اینکه مشاوران و وزرای انتخابی او هم بسیار تعیین کننده هستند. به هر حال با توجه به حرف های خطرناکی که او درباره اسلام ستیزی، مهاجرستیزی و نژادپرستی زده، ممکن است آمریکا در آینده وارد یک جنگ نژادپرستی شود

جامعه فکری ما غالب شده، ما شناخت درست و کاملی از سلاطین و ذائقه مردم آمریکا نداریم به همین دلیل هم نمی توانیم درباره آمریکا به عنوان یک امر اجتماعی فکر کنیم. ممکن است برخی فکر کنند که روی کار آمدن ترامپ یک فاجعه است، در حالی که به نظر من اینطور نیست. به خاطر اینکه ترامپ با صحبت ها و وعده وعیدهایی که داده اگر عمل کند درگیری های داخلی آمریکا بیشتر می شود و امکان اینکه سیاست های آمریکا به سمت انزواگرایانه برود، زیاد است.

عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در پایان در خصوص رویکرد ایران در مقابل روی کار آمدن ترامپ گفت: خیلی از تحلیلگران در این مدت مطرح کردند که با روی کار آمدن ترامپ به نفع ایران است که به اروپا نزدیک شود که بتواند با آمریکا مقابله کند. بنده با این شیوه از تحلیل مخالفم و فکر می کنم بهترین کار این است که ایران سیاست سکوت را پیشه کند و هیچ گونه اعلام موضعی انجام ندهد. به بیان دیگر خوب است که رویکرد چینی ها را سرلوحه خودمان قرار دهیم و بایستیم کنار و نگاه کنیم. در آینده امکان دعوای اروپا و آمریکا و اروپا و روسیه و در مقابل نزدیکی روسیه با آمریکا وجود دارد. بنابراین باید بنشینیم و ببینیم که چه اتفاقی قرار است بیفتد.

وی افزود: اگر این سوال پیش بیاید که چه عواملی باعث برگشت امر عجیب به جامعه شده است می توان پاسخ داد که در سال ۱۹۶۲ مالکوم ایکس بحثی را مطرح می کند تحت این عنوان که نژادپرستی مسئله ای در کنار مسائل دیگر نیست بلکه شبیه یک سرطان است که همه ساحات جامعه را فرا می گیرد.

عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در ادامه سخنانش سوال دیگری را مطرح و اشاره کرد: یکی از سوالات مهمی که وجود دارد این است که چرا ما در ایران نمی توانیم آمریکا را با عنوان یک امر اجتماعی مطالعه کنیم؟ برای پاسخ به این سوال سه رویکرد عمده وجود دارد رویکرد اول رویکرد ذات گرایانه است به این معنی که در ایران اغلب ما اعتقاد داریم که ذات آمریکا شر و پلید است و در مقابل ذات من (ایرانی) خوب و خیر است. بنابراین دیالوگی نمی تواند بین این خیر و شر اتفاق بیفتد. رویکرد دوم، رویکرد سیاسی است به این معنا که وقتی درباره آمریکا صحبت می کنیم جامعه آمریکا را به رئیس جمهور آن تقلیل می دهیم. در حالی که جامعه آمریکا خیلی پیچیده تر از این حرف ها است.

میری اضافه کرد: رویکرد سوم هم این است که نگاه مردم شناسانه به جامعه آمریکا وجود ندارد به بیان دیگر به دلیل اینکه رویکرد اول و دوم بیشتر در

و شاهد اغتشاشاتی هم در آن باشیم مگر اینکه ترامپ دست از رفتارهایش خصمانه اش بردارد.

استاد دانشگاه کالیفرنیا در پایان گفت: به عقیده من در ۹۵ درصد کشورهای دنیا انتخابات به معنای واقعی وجود ندارد و بیشتر انتصاب اتفاق می افتد تا انتخاب. انتخاب ترامپ در آمریکا برای این است که سفید پوست های آمریکایی توهم و رویای این را داشته باشند که دموکراسی در کشورشان حاکم است. از طرفی نظام آمریکا تشخیص داد که ترامپ باید بیاید سرکار و این اتفاق افتاد.

سیدجواد میری در ادامه این نشست سخنرانی خود را با این پرسش که «برآمدن ترامپ در آمریکا امری عجیب بود یا امری باورنکردنی؟» آغاز کرد و گفت: به نظر من روی کار آمدن ترامپ در آمریکا یک امر باورنکردنی نیست بلکه بیشتر یک امر عجیب است. جورج زیمل در یکی از آثار خود درباره امر عجیب گفته است که امر عجیب، امر غایب نیست بلکه امری است که بنا به دلایلی به حاشیه رفته است. در آمریکا بعد از جنبش نافرمانی اتفاقاتی افتاد و اجماعی رخ داد که مسئله چند فرهنگی به رسمیت شناخته شود از همان موقع سفیدپوست های آمریکا با خود فکر کردند که به حاشیه رانده شدند. انتخاب ترامپ نشان از این دارد که امر عجیب به عرصه عمومی برگشته است.

گزارش نشست بیم ها و امیدها

نهیلیسم در این روزگار عمیق تر از گذشته شده است



بیژن عبدالکریمی استاد فلسفه دانشگاه آزاد در نشست روز جهانی فلسفه با عنوان «بیم ها و امیدها» که به همت دانشکده ادبیات و زبان های خارجی دانشکده علامه برگزار شد، گفت: در یک چشم انداز جهانی و یک نگاه کلی معتقدم بشر دو تجربه بنیادین را پشت سر گذاشته است؛ تجربه بنیادین اول را می توانیم عالم سنت بگوئیم بود که روشنایی های عظیمی برای بشر ظهور کرد. روشنایی هایی که به این جهان معنا و عظمت بخشید. و بشر توانست با آنها تمدن هایی را بیافریند. اما این روشناسی به تئولوژیسم و پایبندیم در قرون وسطی منجر شد که نتیجه آن رنسانس و ظهور مدرنیته و بشر غربی به اومانیزم و روشنایی های بسیار دست پیدا کرد. لیکن روشنایی اصیل و راستینی نادیده گرفته شد و همین امر سبب شد که همه روشنای های آن عصر به تاریکی بگراید و نهیلیسم و بی معنایی نتیجه این دومین تجربه بود.

وی افزود: تجربه بنیادین دیگر عصر روشنگری و اتفاقات بعد از آن بود که نیست گرایبی تجربه دوم آن در جهان غرب بود. در عصر کنونی همه پایگاه های متافیزیک تئولوژیک از بین رفته است و تکیه قابل اتکایی برای بشر غرب و تبع او همه جهانیان باقی نمانده است. به این چشم انداز شاید برخی از دل نگرانی خود را چنین بتوانم خلاصه کنم.

عبدالکریمی افزود: اما بیم های من در دو قسمت می توان از آنها یاد کرد. بی متافیزیک شدن جهان و فقدان امنیت انتولوژیک؛ در دوران ما همه نظام های ارزشی، تئولوژیک شده اند و بستر نظام اندیشگی اش از بین رفته است. در توضیح دومین بیم هم اینکه بشر کنونی بی ماؤ و بی خانمان شده است. در موج سوم نهیلیسم با پیشرفت تکنولوژی با این موج مواجه هستیم که در هیچ دوره ای شاهد آن نبودیم و ریشه ای تر و بنیادی تر از قبل است. انسان روزگار ما آنچنان اسیر زندگی روزمره شده است که حتی فقدان آزادی را احساس نمی کند به این ترتیب همه جهانیان به قلمرو نوعی بی تفاوتی پا گذاشته اند و نهیلیسم خود را به صورت بی تفاوتی با هر چیزی که اصیل است نمایان می کنند.

وی همچنین ادامه داد: در عصر ما خود فرهنگ به خطر افتاده است و ما با خرده فرهنگ ها مواجه نیستیم. در همه جهان، جان فرهنگ به جسم فرهنگ تبدیل شده است. من در اینجا با بودیاری کاملاً موافقم که بعد از مدرنیسم با موج سوم نهیلیسم مواجهه ایم. نهیلیسم در این روزگار عمیق تر از گذشته شده است. امروز ما حتی فرصت نداریم تا به وجود معنا یا عدم معنا بیاندیشیم. حقیقت این است که امروزه دیگر مسئله نهیلیسم هم مطرح نیست. انسان روزگار ما با هزاران رشته ظریف و نامرئی آنچنان اسیر شرایط زندگی روزمره شده که حتی فقدان آزادی را درک نمی کند. حتی بدتر از آن این وضعیت به نحوی است که گویی خشنوداست و احساس می کند که بشر در هیچ دوره ای با آزادی مواجه نشده است.

فرهنگ به معنای تلاش برای گذشتن از خویش در روزگار ما دیده نمی شود و به صورت یک چیز لوکس تبدیل شده است. در روزگار ما جان فرهنگ به جسم تمدن تبدیل شده است. در روزگار ما نه علاقه ای به تفکر وجود دارد و نه مجاللی برای آن هست. بهره برداری از مصرف و تکنولوژی جایگزین فرهنگ شده است. در واقع

ای از امر نامتعین نسل جوان را در دیار من مورد اصابت قرار بدهد. این صاعقه می تواند جنونی را در جان ها بریانگیزد که من به این صاعقه امیدوارم. صاعقه امر نامتعین امری است که نه مورد فهم اندیشه های تئولوژیک و ایدئولوژیک قرار می گیرد و نه با تئولوژیسم و ... دوران جدید می توان به فهم آن نائل آمد. جنون حاصل از امر نامتعین یگانه امری است که می تواند پشتوانه ظهور عقلانیتی قرار بگیرد که افقی را برای راهایی ما از بیم ها و ناامیدهای اجتماعی باز بکند.

نوسازی دینی در ایران و جهان اسلام به حاشیه رفته است احسان شریعتی نیز در بخش دیگری از مراسم در نشست بیم ها و امیدها که به مناسبت روز جهانی فلسفه در دانشکده ادبیات و زبان های خارجی دانشگاه علامه طباطبایی برگزار شد، با بیان اینکه در راستای سخنان مصلح، مباحث خود را آغاز می کند، گفت: اهل فلسفه باید با هم دوست باشند و به قول هایدگر نزاع عاشقانه داشته باشند و روی وجوه مشترک حرف بزنند. همانطور که کانت می گوید روشنگری با خوداندیشی آغاز می شود. وقتی می توانیم بیاندیشیم که به جمله نیچه که می گوید کویر می روید، تنها به نهیلیسم اکتفا نکنیم. در واقع به ریشه شرقی نهیلیسیم بپردازیم. ما باید کویر اندیشی و نهیلیسیم شرقی را به عنوان موضوع کار برای اندیشیدن داشته باشیم و از همینجاست که فلسفه آغاز می شود. از سوی دیگر باید بدانیم که خودمان را نقد کنیم چون در جهان زیستی هستیم که در قرون وسطی است و وارد دوران تجدد نشدیم. این دوران گذار با پایه ریزی غلط در سده گذشته در کل پروژه توسعه از مشروطه به بعد ما را به اینجا رسانده است.

وی با طرح این سوال که وضعیت سوال فلسفی در زمانه ما چگونه است افزود: غربی ها معتقدند پرسش فلسفی از آنهاست پس این سوال پیش می آید که فلسفه در شرق و اسلام چگونه بوده و اکنون چه وضعیتی دارد؟ فلسفه در دوران مدرن و ایران کنونی چه وضعی دارد؟ وی با اشاره به اینکه فلسفه با حیرت شروع می شود افزود: به قول هایدگر آنچه که تاسف برانگیز است این است که چرا پرسش نیست و نمی پرسیم؟ در اینجا دکتر

امروز ما با خطر مرگ انسان روبرو هستیم. ما امروز با خطر مرگ انسان روبرویم. در عصر امروز ما با خطری مواجه ایم که نیچه از آن به آخرین انسان یاد کرد. ما با انسانی مواجه ایم که حاضر نیست خودش را به خطر بیندازد. چرا که اساساً به چیزی باور ندارد. به تعبیر نیچه اخلاق رمه گان غلبه پیدا کرده است.

عبدالکریمی گفت: روزگار ما را می توان روزگار پایان رسیدن یک آغاز و آغاز یک پایان نامید. منظورم این است که روح سنت تاریخی ما در چند دهه اخیر به پایان رسیده است. یعنی ماوا کردن در امر تعیین ناپذیر، اما در طول تاریخ ما به تدریج امر تعیین ناپذیر در قالب نظام های تئولوژیک به اموری تعیین پذیر تبدیل شده است. و نظام های تئولوژیک تاریخی ما صوری مقدس مابانه لیک خود به معنای دیگری از نهیلیسم هستند که جهان ما را تحت سیطره در آورده اند. نسل های جدید در واکنش به این وضعیت با شور و شوق خود را آغازگران راهی جدید می انگارند.

وی در ادامه گفت: ما در وضعیتی زندگی می کنیم که تمامی بت های قبیله من در کنار دیگران بتان دیگر جوامع شکسته اند و امروز قبیله من همه توتم هایش را از دست داده است. و زندگی یک قبیله بی هیچ توتمی به ویژه برای توده های تربیت نشده می تواند بسیار خطرناک و نگران کننده باشد. اما دقیقاً همان چیزی که برای بسیار می تواند نگران کننده باشد می تواند نقطه راستین برای امید باشد. من همه جوانان و دانشجویان دیارم را دعوت می کنم که در کنار فروپاشی همه بتان و توتم های قبیله ای به جشن و سرور بپردازند. فروپاشی همه توتم های قبیله ای می تواند نوید بخش ظهور امر نامتعین باشد. این امر نامتعین به نظرم یگانه امید راستینی است که در فراسوی تمام نظام های ایدئولوژیک و تئولوژیک می تواند ماوایی برای انسان باشد. ما در جهان بی معنا زندگی می کنیم اما به یاد داشته باشیم که معنای جهان موجودی از موجودات جهان نیست.

عبدالکریمی در پایان افزود: معنای زندگی حادثه ای از خود زندگی نیست. در ذات تفکر حقیقی نامتعین خود را می تواند نشان بدهد. این حقیقت نامتعین یگانه امید راستین بشر می تواند قرار بگیرد. من امیدوارم صاعقه



امروزه در چه وضعیتی هستند. به نظر می‌رسد که ما ایرانیان بعد از دوره طولانی از فترت و تلاطم و تلاطم و تلاطم و تلاطمی با فرهنگ مدرن دچار پریشانی شده ایم. اگر این سه خاستگاه در طول تاریخ باعث یک نوع انسجام و یکپارچگی و وحدت فرهنگی ما شده دهه‌هایی است که ما در این بخش دچار تغییر و دگرگونی شده ایم و این وضع دچار یک نوع پریشانی شده است. تصور ما از دشمن، خشکسالی و آب دچار تغییر شده است. ملموس تر بگوییم؛ همه می‌گویند که شما در سرزمینی زندگی می‌کنید که در ۱۰ سال آینده خشک است. هیچ کدام از ما مانند نیاکانمان بیم نداریم، اما نمی‌دانم به چه امید داریم که به نظر من تنها پاسخ این است که ما پریشان هستیم.

مصلح تصریح کرد: اما در مرحله سوم اگر ما بخواهیم همچنان به تقابل خیر و شر بماندیم و خودمان را خیر و دیگران را شر بدانیم شاید این جوابگو نباشد. عالم ما عالم واژگونی ارزش‌هاست. لذا به نظر می‌رسد ما ایرانیان به لحاظ خرد جمعی آن خاستگاه‌های بیم و امیدمان که منشأ اندیشه و کنش و رفتار شده است دچار خلا و آشفتگی هستیم. امید آنکه با پیدایش خرد جمعی که معطوف به مسائل بسیار وسیع جهانی و ویژگی‌های جمعی خودمان هست در راه برطرف کردن این مسائل کامیاب باشیم.

تنها راه نجات اخلاق، دین است/بی اخلاقی؛ مسئله جهان امروز

شهین اعوانی عضو هیئت علمی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در نشست روز جهانی فلسفه با عنوان «بیم‌ها و امیدها» که به همت دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه علامه برگزار شد، با طرح این سؤال که از چه چیزی می‌ترسم و به چه چیز امید دارم، سخن خود را آغاز کرد و گفت: این مطلبی است که کانت مطرح می‌کند. طرح سوال‌های اساسی آن در غالب چه می‌توانم بدانم، چه باید بکنم و به چه چیز می‌توانم امیدوار باشم. من با توجه به بُعد اخلاقی کانت، مسئله را با وضع روزگار خودمان پیوند می‌دهم.

از چیزی که می‌هراسم

وی افزود: ما در دوره‌ای زندگی می‌کنیم که عدالت بیش از هر چیز اهمیت دارد و از فقدان آن رنج می‌بریم. در روزگار ما برای فرد اهمیتی ندارد که در جایی از جهان هزاران نفر زندانی شوند، شکنجه شوند یا کشته شوند، این احوال روزگار ما است. آیا با این همه کشته شدگان که هر روزه شاهد آن هستیم چرا باز خورد ما در سطح جهان یکسان نیست. انسان در اینجا ساکت می‌ماند شاید آرزو می‌کرد که اینگونه خبرها کاش به گوشش نمی‌خورد.

که امروز با آن روبرو هستیم که منشأ چالش و خشونت‌های زیادی شده است بیم‌ها و امیدهای اقوام مختلف است. بیم‌ها و امیدهای یک قوم انتزاعی و ذهنی نیستند بلکه در ضمن زندگی یک قوم شکل گرفتند و صورت جمعی پیدا کردند و پایدار شدند و کنش آن قوم راجعت می‌دهند. برای نزدیک شدن به بیم‌ها و امیدهای یک قوم باید به آثاری که آن بیم‌ها و امیدها را جلوه گر می‌سازد پرداخت و آنها را شناخت.

وی با اشاره به بیم‌ها و امیدهایی که در فرهنگ ایرانی موجود است گفت: کتیبه‌ای که در تخت جمشید منصوب به داریوش است گویای عمیق‌ترین بیم‌ها و امیدهای ایرانیان در طول تاریخ است. در این کتیبه چنین آمده است که: «هورا مزدا ما را از سپاه دشمن، خشکسالی و دروغ باید. به نظر می‌رسد که ما ایرانیان در طول تاریخ متعلق بیم و امیدمان، این سه بوده است. همیشه از دشمنان، خشکسالی و دروغ ترسیده ایم. شاید بتوان تاریخ ایران را از این سه منشأ و خاستگاه بیم و امید بررسی کرد.

مصلح افزود: به نحوی دو منشأ اول به اقلیم ایران بر می‌گردد. ایران به دلیل قرار گرفتن در این منطقه ویژه همیشه در تهدید دشمن بوده است. مسئله دوم، اقلیم ایران است که در یک منطقه کویری و خشک است و همیشه مهم‌ترین معضل ایرانیان، آب بوده است. مهم‌ترین بیم ایرانیان، بیم خشکسالی بوده است.

وی افزود: مسئله سوم دروغ است. ایرانیان شاید به دلیل اینکه آئین شان آئین راستی و درستی بوده و میخواستند اند اهل نیکی و راستی باشند، همیشه از دروغ ترسیده‌اند. هگل در درسگفتارهایش درباره دین وقتی سیر پیدایش ادیان را می‌گوید چیزی به ایرانیان نسبت می‌دهد. می‌گوید که توجه به تعارض و دوگانگی و به ویژه توجه به دین زرتشت و تاریکی و روشنایی کشف ایرانیان است ایرانیان در سیر تطور آگاهی در نقطه‌ای هستند که خیر و شر کشف می‌شود. دین ایرانیان دین خیر و شر است و ایرانیان همیشه می‌خواستند اند اهل راستی باشند. شاید یکی از ویژگی‌های فرهنگی ایرانیان در مقایسه با دیگران همین تقابل اندیشی است.

وی در ادامه گفت: نیچه می‌گوید علت اینکه نام زرتشت را بر آنچه که خود گفته‌ام نهاده‌ام این بوده که زرتشت کاشف شر بوده است. به نظر می‌رسد که ما ایرانیان شر را وارد فرهنگ غرب و رومیان کردیم. در تاریخ تفکر این تقابل کار ما ایرانیان است که بر روی آن کم کار شده است و نیاز به کار پژوهشی بیشتری دارد. به نظر می‌رسد که فهم ما از دشمن و راستی... یک ویژگی به ایرانیان داده است که ما ایرانیان تقابل اندیش باشیم. وی افزود: به نظر می‌رسد که می‌توان بسیاری از پاره‌های فرهنگی ایرانیان را با توجه به این سه خاستگاه بیم و امید مورد تحلیل قرار داد. اما این سه خاستگاه

علی شریعتی می‌گوید ترس، طمع و جهل مافیایی دارند و نمی‌گذارند این پرسش‌ها مطرح شود. با این وجود همین که امروز ما اهالی فلسفه می‌توانیم سوال کنیم خود موهبتی است. نیروی آگاه در جامعه ما مسئولیت دارد و ما باید بدانیم که مقام فیلسوف به عنوان دوستدار آگاهی چیست؟

این مدرس فلسفه در ادامه گفت: اگر بتوانیم به سه موضوع دشمن، خشکسالی و دروغ به صورت فلسفی بیاوریم رو به جلو حرکت کرده ایم. از سوی دیگر وضعیت محلی ما باید با وضعیت جهانی تطابق داده شود به طور مثال در کشور ما انقلاب شده و به عنوان یک مدل برای جهان اسلام محل توجه هستیم. بنابراین وضعیت اندیشه و فلسفه در ایران می‌تواند بسیار مهم باشد. ما اکنون متفکر نداریم و باید روی این موضوع کار کنیم.

شریعتی افزود: ما بیم این را داریم که چرا به مسایل اساسی خودمان مانند خشکسالی نمی‌اندیشیم. به طور مثال باید ببینیم دین در این باره چه اندیشه‌ای دارد و در صورت لزوم آن را نقد کنیم، چون نوسازی دینی در جهان اسلام و ایران به حاشیه رفته و باید به آن توجه کرد. متأسفانه اکنون از محتوای دینی هر روز خالی‌تر می‌شویم و رویکرد صفوی به مساله فرهنگ و تفکر انتقادی تاکنون ادامه داشته است و باید از نظر فلسفی مورد پرسش واقع شود.

وی در پایان یادآور شد: فلسفه و حتی فضیلت ایرانی به قول نیچه این است که راست بگو و تیغ را بلندتر برافراش، اما ما در ایران کمتر راست می‌گوییم و از فضیلت ایرانی خودمان خالی شده ایم. کمتر به مسایل زیستی خودمان راست‌گویانه می‌اندیشیم، گویی از این فضیلت ایرانی تهی شدیم یا حتی پارادوکسی در آن وجود داشته است که چنین شده است. شاید اخلاقی کردن امور و اهریمن‌پنداری موجب شده که نوعی از اخلاق پدید آید که موانعی را برای ما به وجود آورد. این گونه پرسش کردن شجاعت می‌خواهد هر چند اینکه اندیشیدن چیست نیز خود سوال دیگری است. امیدوارم که در آینده بتوانیم این پرسش‌ها را به شکل درست مطرح کنیم.

ایرانیان همیشه از دروغ ترسیده‌اند/عالم ما عالم واژگونی ارزش‌هاست

علی اصغر مصلح استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی در نشست روز جهانی فلسفه با عنوان «بیم‌ها و امیدها» که به همت دانشکده ادبیات و زبان فارسی دانشکده علامه برگزار شد، سخنان خود را با عنوان بیم‌ها و امیدهای تاریخی ایرانیان آغاز کرد و گفت: کنش و فرهنگ هر قومی از بیم‌ها و امیدهایی تشکیل شده است. نکته‌ای



نمی گوید کاش در جهان اتفاق نمی افتاد و لحظه ای آرامش ذهنی اش را مختل نمی کرد. مسلمان در قالب داعش و اسلام افراطی، دیگر مسلمانان را که به مسلمانی قبول ندارد و با تصلب دینی و نیت محوری حتی به قصد قربت الی الله مسلمانان دیگر را سر می برند. این امر برای ما به خبرهایی تبدیل شده ان که دائما در رسانه های جمعی می شنویم. از دست رفتن جان انسان ها به عده هایی تبدیل شده است که شمارشان همانهایی است که دائم کم و زیاد می شود بی آنکه بخواهیم به اصل موضوع بپردازیم.

وی گفت: شما آزاد هستید در روزهای جمعه محل گردش خود را انتخاب کنید. شاید برای اکثر انسانها که در عصر ما زندگی می کنند اگر میلیون های انسان رد جاهای دیگر دنیا از گرسنگی رنج باشند یا جان دهند یا در آتش جنگ بسوزند. چندان اهمیتی نداشته باشد بلکه مهم این است که ما در امنیت هستیم. همه ما به زندگی روزمره عادت کرده ایم.

اعوانی تصریح کرد: به یاد می آوریم که کانت در پاسخ به پرسش روشننگری چیست، می گوید روشننگری آن است که روشننگری و استقلال خودمان را بشناسیم و تصدیق کنیم شناختی که بهع داشتن شجاعت اندیشیدن برای خویش منوط است و چنین چیزی تنها مستلزم عملی ارادی است. یعنی این خود آئینی و خود استقلالی ملاک کانت شد اما موفق نشد که به اخلاق کشیده بشود. به طوریکه ما الان داریم نگاه می کنیم این خود آئینی نسخه خوبی برای زمانه ما نیست. بی اخلاقی در جوامع کنونی تحت تاثیر نگاه انتزاعی به عقلانیت عملی، لغزش به داعیه های انتزاعی و دور از واقعیت است و همین خصیصه سبب می شود نقدها و دغدغه های فیلسوفان مختلفی مثل هایدگر، سارتر... که معتقد بودند که به رغم نقاط قوت اخلاقی برآمده از ایده آلیسم استعلایی که در کانت مطرح شد این اخلاق از پدیده های انضمامی و اجتماعی غافل مانده و از لحاظ محتوی کم مایه و از لحاظ ایدئولوژی ساده انگاره و خام اندیشانه است.

وی گفت: ما در جهان کنونی بسیاری چیزها را از بشر گرفته ایم و آنها را نقد می کنیم بدون آنکه چیزی جایگزین آن کنیم اما سؤال این است که چه چیزی می توانیم جایگزین آن کنیم. چه چیزی را می توانیم برای همچنین خلایبی جایگزین کنیم که مورد توافق جوامع جهانی باشد؟ در غرب برای رهایی معقول از این نقیصه قانون طوری اجرا می شود که مشخص نیست در جوامع غربی اخلاق بیرونی یا درونی است. چرا که آنجا قانون محور است. آیا این حاکمیت قانون است که سبب اجرای فعل اخلاقی می شود؟ یا اراده خود شهروندان؟ اما در جوامعی مانند جوامع ما که قوانین هم به خوبی اجرای نمی شوند تنها نجات دهنده اخلاق، دین تلقی می شود. در این صورت اگر در دو تعامل دین و سیاست، سیاست غالب بشود در آنجاست که سیاست بر مبنای سلطه و تفرقه اندازی و سیاست بازی است و صداقت اخلاقی و اعتقادات دینی را در خود جای نمی دهد. یعنی اخلاق دینی شود و دین با سیاست عجین بشود اخلاق را می بازیم.

وی ادامه داد: برای اینکه دین در کاربرد عملی اش که یکی از بروز و ظهور هایش ص اقت اخلاقی است. خدشه دار می شود. چرا که سیاست قرار نیست با صداقت همراه باشد. اخلاق در قربانگاه سیاست ذبح می شود. در فقدان اخلاق است که کرامت ذاتی انسان تهدید می شود این وضعیت کنونی جهان ما است. جوامع

پیشرفته صنعتی تمام هم خود را در تجهیزات تسهیلات می کنند و عامل کشتار شدند. و نسبت به علت کشتار و عملیات انتحاری، دروغ، ریا که مسائل اخلاقی هستند این جوامع بی تفاوتند. گویی در روزگار ما تعریف جامع و مانعی از انسان نیست. مشکل نگاه برسرانسان هاست. در این صورت تعریف جامعی از انسان که کرامت ذاتی او را دربرگیرد وجود ندارد. مشکل این است که انسان طبقه بندی شده است.

به چه چیزی می توانیم امیدوار باشیم

اعوانی در پایان یادآور شد: در چنین وضعیتی به چه چیزی می توانیم امیدوار باشیم. گویی حتی خدا هم ما را نجات نخواهد داد. انسانیت طبقه بندی شده و نه انسانیت به ما هو حقو در این صورت بیشترین بیمی است که جهان با آن روبرو است. اخلاق به ما یک ماده، به ما یک غایت خرد ناب می دهد، تا آنجا که به انسان مربوط می شود این به معنای به عهده گرفتن تکلیف اخلاقی و ادایوظیفه انسانی است. به پریشی چه غایاتی تکلیف اند؟ پاسخ می دهیم: تکالیفی که کمال خود شخص و سعادت دیگران در آن باشد. یعنی نگاه ما به انسان و انسانیت یکسان باشد درک معنای وجودی سؤال من که به چه چیز می توانم امیدوار باشم برای کسی که آن را می پرسد چندان آسان نیست. ما در زندگی روزانه مان عادت داریم که به طور کلی هر چیزی که به انسانیت و انسان اصیل مربوط باشد نادیده بیانگاریم و یا به آن توجه نکنیم. اما مشخصه انسان اخلاقی عادل همواره این است که نه فریب بدهد و نه عمدا به دیگری آزار برساند. این به این معنی نیست که بگوئیم انسان عادت فریب هم نمی خورد. او اهل توجه و مراقبه است. و این او را نسبت به ظلم حساس می کند. آنچه می توان به آن امیدوار بود خودآگاهی انسان نسبت به خود و انسان هم نوع خود در عصر خودش است.

سرآغاز فلسفه حیرت است

محمدرضا بهشتی استاد فلسفه دانشگاه تهران در نشست روز جهانی فلسفه با عنوان «بیم ها و امیدها» که به همت دانشکده ادبیات و زبان های خارجی دانشگاه علامه برگزار شد، سخنرانی خود را در مورد فلسفه به عنوان تلاشی در میانه بیم و امید آغاز کرد و گفت: سخن من

بر سر خود فلسفه است، فلسفه نه به عنوان یک رشته که جماعتی به آن اشتغال دارند، فلسفه ای که نسبت آن با سرزمین و زمانه ای که در آن بسر می بریم نامعلوم است و اگر مسئله و پرسشی داشته باشد نه برآمده از زندگی است و نه به زندگی باز می گردد و به آن گره می خورد. بلکه مقصود فلسفه ای است که از متن آن زندگی آغاز می شود و سرآغاز آن همانطور که شنیدم از افلاطون و ارسطو از حیرت کردن است. هر دو گفتند که حیرت کردن سرآغاز فلسفه است. آن هم نه هر نوع حیرتی بلکه حیرتی که ناشی از خارج شدن چیزها است از بدهاقت پیشینی که داشته اند. به خروج آن از بدهاقت ما را دچار حیرت و تکاپو می کند و ما را به سمت پرسش و ا می دارد.

وی افزود: می توان پرسید که چرا مواجهه با آنچه که ناشناخته است ما را به سمت پرسش می برد آن هم پرسش فلسفی. فرصت دیگری می خواهد تا میان پرسش فلسفی و پرسش های دیگر بتوانیم تفاوتی قائل شویم. ما را با طلب چرایی و چگونگی برمی انگیزد. بتوانیم آن را از این بیگانگی و قربانی که الان دارد خارج کنیم و تا پاسخ بلکه پاسخ های نو به نو بتوانیم آن را از آن خود کنیم و خودی کنیم.

بهشتی گفت: البته فلسفه خود این تلاش برای از آن خود ساختن است. و مادامی که این تلاش است فلسفه است. واژه آرچه در اصل به معنای مبدا و مبنا است. اما علاوه برآن به معنای اصل حاکم بر چیز هم هست. و آن چیزی که باعث می شود که هر چیزی آنی باشد که هست. بنابراین اگر سرآغاز فلسفه حیرت است و آنچه که باعث می شود که فلسفه همچنان زنده بماند و نوبه نو بتواند وجود خودش را آشکار بکند، همین حیرت است فلسفه ای که مجال نمی دهد که ما پاسخی که یافته ایم را پاسخ نهایی تلقی کنیم. مانند یک دارایی این در دست داشته باشیم و در اختیار دیگران قرار بدهیم.

وی در ادامه با اشاره به اینکه در آغاز شکل گیری فلسفه واژه فیلسوفس در مقابل سوفوس بلکه سوفیستس مطرح شد سوفوس به معنای دانای و سوفیستس صیغه مبالغه است یعنی بسیار دانای. و سقراط افلاطونی یا لحن طعنه آمیزی سوفیست ها را نقد می کرد و واژه فیلسوفیا یعنی دوستداری دانش را مطرح کرد. نقد او بر سه زمینه بود ابتدا اینکه گمان می کنند که دانایی را دارند. دوم اینکه



و خوف و رجا در آن شدت می گیرد. حشمت گفت: به طور کلی برای هر فرد یا جمعی این مسئله مهمی است چرا که توجه را به آینده جلب می کند. عرفا گفته اند که وضع مومن همیشه بین خوف و رجا است. نه خوف و نه رجا به تنهایی مناسب حال مومن نیست. وضع بین خوف و رجا وضعی است که به ویژه ما با آن مواجه هستیم. ما امروز نمی دانیم که چگونه باید به آینده بیندیشیم. گاهی ناامید می شویم، گاهی دچار بیم و هراس می شویم. این وضع فعلی ما است که بشر امروز درگیر آن است و به جغرافیای خاصی هم اختصاص ندارد.

وی در ادامه گفت: این بیم و هراس امروز ما بیم و هراس تاریخی و وجودشناختی است که به آن به پست مدرن تعبیر می شود. سلیمان حشمت همچنین با اشاره به دیدگاه عرفا در مورد خوف و رجا گفت: عرفا گفته اند که خوف و رجا برای مبتدیان است. اما آیا این خوف و رجا خوب است یا بد آیا تناقض گوئی است؟ گفته اند برای برخی خوب است و برای برخی خوب نیست.

وی در پایان گفت: ما در روزگاری زندگی می کنیم که خوف و رجا گریبانگیر ما است. ما هم به لحاظ روانشناسی درگیر هستیم، اموری که در منطقه می گذرد نگرانمان می کند و هم اینکه مرحله تاریخی است که در آن قرار داریم و مرحله ای است که با دوره های قبل متفاوت است و نیست انگاری که در این دوره سیطره انداخته است با زمان های دیگر متفاوت است. البته خود نیست انگاری می تواند طلیعه ای برای امیدهای تازه باشد.

بیم زمانی ایجاد می شود که بحران داشته باشیم

محمد جواد صافیان استاد فلسفه دانشگاه اصفهان که در نشست روز جهانی فلسفه با عنوان «بیم ها و امیدها» که به همت دانشکده ادبیات و زبان های خارجی دانشکده علامه برگزار شد، با اشاره به جمله ای از نیچه که برهوت سر برآورده است وای به حال آنان که برهوت را انکار کنند، گفت: نیچه در این جمله عمق نیست انگاری و نیهیلیسم را نشان می دهد که ما امروزه عمق آن را بیشتر حس می کنیم. اساسا زندگی با امید شروع می شود و همه جوامع انسانی با امید زندگی می کنند و به پایان می رسانند.

وی افزود: لزوما امید با عنوان موضوع و مسئله برای آنان مطرح نمی شود و زمانی مسئله می شود که در آن تزلزل ایجاد شود. منظور این است که وقتی بحران دامنگیر می شود بحث امید هم مطرح می شود. امروزه شاهدیم

اشتغال دارند که می بینیم که گمان می کنند که در قلعه مستحکم فلسفه با برج و بارو نشسته اند و گمانشان بر این است که نگرهبانان حریم این قلعه هستند. هر چه هستند اینها دیگر فیلسوف نیستند. بهشتی در پایان گفت: فلسفه ای که با یک آرامش کاذب داشتن در اختیار داشتن حقایق آنگونه که هستند در چنین وضعی هست و در چنین حالی خودش را می بیند و بر این گمان است که خودش را از این بیم ها و امیدها رها ساخته است. این فلسفه هر چه هست فلسفه نیست. این تلاش و کوشش و این کشش و دشواری که در مسیر فلسفه برای نزدیک شدن به حقیقت طی می کنیم خود این تلاش، فلسفه است. و در زمانه ما که با پرسش های متعدد و فراوانی مواجه هستیم آنچه که بیش از هر چیزی ارزشمند است به گمان خود این تلاش است. بنابراین می خواهیم بگویم که اگر همه از بیم ها و امیدهایی که بیرون فلسفه با آن مواجه ایم و فلسفه می خواهد متوجه آنها باشد ممکن است سخن بگوئیم فراموش نکنیم خود دغدغه ها و بیم ها و امیدهایی را که در خود فلسفه است.

بیم و امید در طول تاریخ با بشر بوده است

رضا سلیمان حشمت استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی در نشست روز جهانی فلسفه با عنوان «بیم ها و امیدها» که به همت دانشکده ادبیات و زبان های خارجی دانشگاه علامه برگزار شد، با اشاره به اینکه بحث من تاریخی است و اینکه فلسفه چه کمکی می تواند به ما بکند سخنرانی خود را آغاز کرد و گفت: همیشه بیم ها و امیدها در طول تاریخ بشر بوده و خواهد بود و در قرن بیستم یعنی تقریباً ۱۰۰ سال پیش وقتی که جنگ جهانی اول به وقوع پیوست با توجه به اینکه کشته های زیادی در اروپا بر زمین مانده بود.

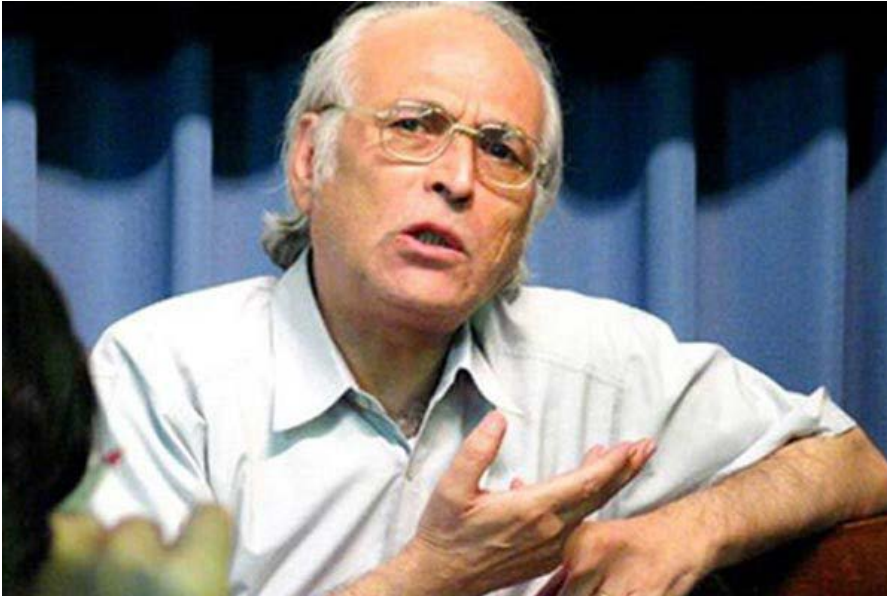
این استاد فلسفه ادامه داد: هر کسی که به این مسائل نگاه می کرد یعنی بعد از اتفاقاتی که در قرن ۱۸ و امیدواری هایی که در آن زمانها ایجاد شده بود به ناامیدی و یأس منجر می شد و همین امر در زبان و قلم برخی از متفکران نشان به نگارش درآمد. آن ها را اگر با کندورسه مقایسه کنید می بینید که نوشته های او سراسر امید به آینده است در صورتی که نوشته های افرادی مانند نیچه و متفکران قرن بیستم این ویژگی را ندارد.

وی افزود: در یونان باستان هم نهضتی که سقراط و افلاطون ایجاد کردند به نوعی برای نجات از وضعی بود که در یونان پیش آمده بود که در ورطه زوال معمولی و نابودی بود. در واقع می خواهیم بگویم که این بیم ها و امیدها به لحاظ تاریخی همواره وجود داشته است. وقتی که یک فرهنگ به سمت افول می رود بحث بیم و امید

می توانند این داری را در اختیار دیگران قرار بدهند و سوم اینکه می توانند در ازای این داری وجه دریافت کنند. نقد سقراط به سوفستایان این بود که این سه مدعا گزارف است. چرا که اولاً دانایی، داری نیست و به ملک کسی در نمی آید. دوم اینکه آنچه که به ملکیت در نمی آید را نمی توان در اختیار دیگران قرار داد و به طریق اولی وقتی چیزی به داری در نمی آید و در اختیار دیگران هم قرار نمی گیرد به ازای آن هم دریافت وجه بی معنا است. من گاهی وقت ها فکر می کنم که مصداق اتم خلاصه سوفیستی که سقراط نقد می کند همین ما معلمان فلسفه هستیم. چون فکر می کنیم که دانایی را داریم و آن را می توانیم در اختیار دیگران قرار بدهیم و در آخر ماه منتظر فیش حقوقی هستیم. وی در ادامه گفت: در مقابل، سقراط فلسفه را یک تلاش می داند، تلاشی برای آن خود کردن دانایی. تلاشی که از یک طرف می داند که هرگز نمی تواند مطمئن باشد که آنچه را که هست همانگونه که حقیقتا هست دریافته ایم. بیم این را داریم که پیش دآوری ها و پیش فرض های ما که به ناگزیر مددکار ما در این مسیر هم هستند و چاره ای جز داشتن آنها نداریم به حقیقت ظلم گفته باشند.

بهشتی همچنین افزود: بیم این را داریم که پیش فرض هایی که داریم به حقیقت زور گفته باشند یا حقیقت را مسخ کرده باشند و به جای پرده برداشتن از حقایق به حجاب اندر حجاب درافتاده باشیم. امید به اینکه در کوشش صادقانه ای خودمان را بتوانیم به حقایق نزدیک کرده باشیم. فلسفه به عنوان تلاشی میان بیم و امید، فلسفه در واقع خود این کوشش جستجوگرانه حقیقت است. و مادام که اندیشه اندیشه بشری است همین خواهد بود. کسانی که از موضع فلسفه سخن می گویند اینها جستجوگرانه و محتاطانه می گویند و هر سخن که می گویند لوازم آن را در نظر دارند و پیامدهایش را هم در نظر دارند تا انجایی که افق دید مجال می دهد. چرا که می دانند که همه چیز را نمی دانند. از روی تحکم نباید سخن بگویند.

این استاد دانشگاه ادامه داد: کسانی که از روی تحکم سخن می گویند دودسته اند یا کسانی هستند که واصلند یعنی به جایی متصل هستند و مدعی وصل اند. و مدعی اند که حقایق را همانجور که هست در اختیار دارند. اما در مقابل برخی از افرادی که می بینیم که محکم سخن می گویند در واقع لوازم و پیامدهای سخنشان را نمی دانند. محکم سخن گفتن جاذبه دارد به ویژه افرادی که در تحیر و در پرسش هستند. اما واقعیت این است که علت محکم سخن گفتن برخی افراد این است که لوازم سخنشان را نمی دانند. حالا ما بعضی از کسانی که سالها در فلسفه



که بحران در وجه گسترده آن جهان ما را در بر گرفته است. بحران در دو وجه مادی و معنوی امروزه گریبانگیر بشر است.

صافیان گفت: وجه مادی بحران در عناصر چهارگانه یعنی آب، آتش، خاک و باد مشهود است و بیم از آن کم و بیش جهانی شده است. اما بحران معنوی که هم عنان با بحران های مادی است مانند بحران در اخلاق و ارزش های اخلاقی، بحران در سیاست و بحران در اندیشه و اندیشه دینی است. بنابراین وضع کنونی ما از جهان مختلف وضعی بحرانی است و این بحرانی بودن در همین سطح باقی نمی ماند و به نظر می رسد که ریشه بسیار اساسی تری دارد. همانطور که نیچه آن را برهوت می نامد بحران در سطح مختلف خود را آشکار می کند. اما سؤال این است که ما چه نسبتی به این بحران ها پیدا می کنیم و در چه سطحی آنها را در می یابیم.

صافیان در ادامه افزود: با یاس روانشناسی بحران را نمی توان چاره کرد اما درک عمیق بحران و اعتراف به آن می تواند ما را کمک کند. امروز وضعیت ما به نحوی است که به جای اینکه بحران ها را شناسایی و به آنها اعتراف کنیم آنها را انکار می کنیم. همانطور که هایدگر در تفسیر سخنان نیچه که برهوت یک نوع فنا و نابود کردن و ویران سازی است اما او بین دو معنای ویران کردن و نابودسازی تمایز قائل است. به نظر هایدگر، برهوت فقط نابود نمی کند.

وی افزود: به نظر می رسد کاری که برهوت انجام می دهد نه تنها آنچه را که موجود است از بین می برد بلکه استعدادهایی که می تواند ایجاد بکند را هم از بین می برد. نظر هایدگر این است که برهوت نه تنها خلاقیت را از بین می برد بلکه باعث می شود که یاد و خاطره هم از انسانها گرفته شود و در آنها خاطره زدایی کند. ممکن است که این به نظر ما مسئله خیلی کم اهمیتی بیاید. که خاطره های ما از بین بروند شاید با خاطره های دیگری جبران و جایگزین بشوند. اما منظور او این است که آنچه که ما را با ریشه ها و سنت ها مرتبط می کند یاد و خاطره و ذکر و یادآوری سرچشمه هایی است که ما به آنها تعلق داریم.

وی در ادامه تصریح کرد: اگر ارتباط ما با سرچشمه گسسته شود وضعیت امروزی یعنی گسیختگی پیدا می کنیم. در وضعیت گسیختگی ما در یک حال فانی بی نسبت با آینده و گذشته زندگی می کنیم. به عبارت دیگر به انسانهایی معلق در فضا و انسانهایی روزمره تبدیل می شویم که خود را تکرار می کنیم و در نهایت آینده نخواهیم داشت و در وضعیت بی هویتی و بحران قرار خواهیم گرفت.

این استاد دانشگاه در پایان یادآور شد: اما اگر اینها تهدید است به نظر می رسد، به نظر می رسد که امید به آن است که به عمق بحران و بیم ها آگاهی پیدا کنیم و بنابراین از دل همه بیم ها آنچه که می تواند بروید قنوس وار امیدی است به اینکه باری دیگر بتوان برگشت به آن ریشه هایی که با یاد و خاطره تجدید پذیر است. و آنان که نگاهبانان یاد و خاطره در میان هر مردمی هستند شاعران به معنی حقیقی کلمه هستند.

نوشتن مغالطات و منطق در یونان باستان نتیجه بیم از شکست بود

ضیا موحد چهره ماندگار فلسفه و منطق و استاد موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در نشست بیم ها و امیدها که به مناسبت روز جهانی فلسفه در دانشکده ادبیات و زبان های خارجی دانشگاه علامه طباطبایی برگزار شد

است که تناقض نیست یعنی p آنگاه نقیض p استفاده کرده است مثلاً اگر بگویم امروز سه شنبه باشد امروز سه شنبه نیست تناقض نیست. این مسئله که به ظاهر تناقض است اما تناقض نیست. پس وقتی به این مطالب می رسیم این بیم ها وجود دارد که انسان منطقی تام از لحاظ نظری غیرممکن است. ما نمی توانیم منطقی و تام باشیم پس در استدلالهایمان همیشه مغالطاتی وجود دارد. یکی از تحقیقاتی که شده می گویند که هر نفری هفتاد تا باور دارد، اگر بخواهیم که ببینیم که از این هفتادها یک گزاره نتیجه می شود یا نه باید جدولی تکلیف بدهیم با ۲ به قوه ۷۰ سطر و تندترین کامپیوترها اگر ثانیه ای یک میلیون سطر را چک بکنند سیصد هزار قرن طول می کشد. بنابراین کدام مغزی است که بتواند اینچنین محاسباتی را بکند؟ بنابراین ما نمی توانیم منطقی باشیم. و باید متوجه باشیم که در استدلالها اشتباهاتی پیش می آید. مثلاً در زمانی یکی از مهمترین مسائل برای بشر مسئله چهاررنگ بود که سالها طول کشید تا بالاخره ریاضی دانان در ۱۹۷۶ با کمک از کامپیوتر آن را حل کرد.

وی در ادامه با توضیح مسئله چهار رنگ گفت: مسئله چهار رنگ به این معنی است که اگر شما یک نقشه جغرافیایی داشته باشید چند رنگ می خواهید که این مناطق را رنگ بکنید اما هیچ دو کشوری که پهلوئی همدن رنگشان یکی نباشد. سال ها طول کشید که در سال ۱۹۷۶ با کامپیوتر داده شد و زمان های زیادی طول کشید تا کامپیوتر جواب آن را داد که با دست انسان غیر قابل محاسبه است.

وی در ادامه با اشاره به رشد تکنولوژی در عصر کنونی گفت: با وجود رشد تکنولوژی هایی مانند کامپیوتر که به کمک فکر بشر آمده است و محاسباتی که با بشر غیر قابل انجام بود را انجام می دهد اما این سوال مطرح است که اگر ابزار در جایی خراب شد ما چگونه به جواب آن اعتماد کنیم و راه این است که ابزاری جدیدتر یا کامپیوتری جدیدتر بیاید. و اگر جوابی که داد با قبلی یکی باشد حدود نود درصد می توانیم بگویم که درست است. اما اگر جواب فرق بکند مسئله به استقرا علمی تبدیل می شود و نه به استقرا ریاضی. در صورتیکه ما از منطق توقع پیشینی بودن را داشتیم. اما الان در پیچیدگی ها به جایی رسیدیم که تقریباً می شود گفت که مجبوریم متوسل به استقرا بشویم.

در ابتدای سخنان خود با اشاره به اینکه هر کجا امید هست بیم هم همراه آن هست، گفت: وجود بیم مستلزم آن است که آن امید برآورده شود یا نه یا برعکس. اما اینکه در منطق این قضیه چگونه مطرح می شود و ما کجا ایستاده ایم و بیم ها و امیدهایمان در این رشته که اساس کامپیوتر و محاسبات است به کجا رسیده، مسئله ای است که شاید اطلاع کمتری از آن داشته باشیم. وی افزود: سابقه بحث من به دوران یونان برمی گردد. در یونان باستان بازار جدل و مباحثات خیلی گرم بود و در نتیجه آن دادگاههایی تشکیل می شد و افراد یعنی وکیل و موکل می ترسیدند که برنده یا بازنده دادگاه شوند به همین دلیل هم بازار مغالطات هم گرم بوده در نتیجه به این قضیه رسیدند که منطق و مغالطات را بنویسند.

موحد در ادامه گفت: اصولاً مقداری از خطابه ها از لحاظ منطقی هیچ پایه و اساسی ندارند و این ایجاد هراس می کند و ذهن دانشجویان را درست و منسجم بار نمی آورد. در کتب قدیم مغالطات را به ۱۳ طبقه تقسیم کرده بودند در صورتی که الان به ۲۰۰ دسته رسیده است. چرا که با پیچیده شدن استنتاج ها، مغالطات هم وسعت پیدا می کند. بعضی از استدلالها به حدی پیچیده است که فهمیدنش هنر است. اگر اینها را در برابر گیاسات یا مغالطات ارسطویی بگذارید مغالطات ارسطویی بیشتر به بازی شباهت دارد.

این استاد فلسفه افزود: کسی که خوب به این مسائل توجه دارد سهروردی است. او استاد مسلم و مسلط منطق قدیم است ولی وقتی به حکمت الاشراق می رسد. می گوید که می خواهم منطق را ساده بکنم و واقعا هم تا حدودی آن را ساده کرده است. اما حرفی که در حکمت الاشراق زده است که بنای آن پرداختن به منطق نیست، اما در زمانی که به مغالطات می رسد مفصل در مورد آنها صحبت می کند، و می گوید: «ما در این کتاب از جهت اعتماد خود برکتی که در این علم منطق تسلیم کرده اند بدین اندازه بسنده کرده ایم و در مغالطات به کثرت پرداخته ایم تا اهل بحث بدان مهارت یابند زیرا اهل بحث در حجت های گروهی و جماعتی از مردم بیشتر غلط می یابند تا صحیح و نفع در آگاهی از مواضع غلط کمتر از نفع در موارد صحیح نیست». چرا که می گوید این متلازمه ما است.

موحد با اشاره به منطق قدیم گفت: از خود ارسطو اگر بگیریم که در یکی از استنتاج هایش از چیزی استفاده کرده



گفتگو

حجت الاسلام غفوری نژاد در گفتگو با مهر:

آموزه های مذهبی شیعه و سنی بر وحدت تاکید دارد / فرق کتمان و تقیه



هفته وحدت فرصتی برای بازخوانی مسائل معطوف به تقرب است لذا در این مجال با حجت الاسلام محمد غفوری نژاد عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب به گفتگو نشستیم که متن آن را در ادامه می خوانید.

حجت الاسلام محمد غفوری نژاد اظهار کرد: باید دلسوزان تقرب به دنبال آموزه های مذهبی در راستای وحدت و تقرب باشند و بر روی آن کار تبلیغاتی و فرهنگی و بصیرت بخشی انجام شود.

غفوری نژاد با اشاره به ضرورت تقرب مذاهب اسلامی گفت: سوای جهاتی که مربوط به شرایط بین المللی جهان اسلام و مواجهه جهان اسلام با استکبار جهانی می شود، وحدت اسلامی به معنای مورد نظر، ریشه در آموزه ها و تعالیم ائمه اهل بیت (ع) دارد و در سیره قولی و فعلی حضرات معصومین علیهم السلام به کرات مشاهده می کنیم که آن بزرگواران توصیه می کنند به اینکه با برادران اهل سنت رفتار کاملاً اسلامی داشته باشیم. مثلاً امام حسن عسکری (ع) در حدیثی به شیعیان توصیه می کنند که پیروانشان در جماعات اهل سنت حضور یابند و در تشیع جنازه آنها شرکت کنند و از مریض های آنها عیادت نمایند. روایت داریم که نماز خواندن پشت سر برادران اهل سنت مثل نماز خواندن پشت سر پیامبر اکرم (ص) در صف اول است. در سیره قولی و فعلی ائمه معصومین علیهم السلام توصیه های بسیاری در این خصوص وجود دارد و اگر بخواهیم شیعه واقعی اهل بیت علیهم السلام باشیم باید این آموزه ها را فرا بگیریم و عمل کنیم.

وی در بخش دیگری از سخنان خود به علل ناکامی پروژه وحدت اسلامی و تقرب مذاهب اسلامی اشاره کرد و گفت: علل این ناکامی ها را در دو سطح خواص و نخبانان و گروه های مرجع، و سطح عوام می توانیم پیگیری کنیم. غفوری نژاد توضیح داد: متأسفانه در هر دو سطح ما مقداری با قصور فهم و کوتاهی افق دید مواجه هستیم؛ عوام اگر افق دیدشان کوتاه باشد حق دارند. متأسفانه احساس می شود بعضی از خواص هم در طرف شیعه و هم اهل سنت در این جهت ضعف دارند.

عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب با بیان اینکه انسان باید در تجزیه و تحلیل مسائل افق دید گسترده ای داشته باشد و گستره زمانی و مکانی وسیعی را در نظر بگیرد و بعد یک منش عقیدتی و رفتاری را اتخاذ نماید اضافه کرد: متأسفانه یکی از مشکلاتی که ما در بین عوام و خواص در خصوص تقرب و وحدت اسلامی داریم، ابعاد عقیدتی و مذهبی مساله است. عقیده و مذهب با روح و جان انسان سروکار دارد و تأثیرات عمیقی بر وجود انسان می گذارد. اگر عقیده را رفتاری، که از نظر مذهبی غیر اصیل و نادرست است با احساسات و عواطف انسانی گره خورد، کار بسیار دشوار می شود. امروزه محترم نشمرن پیروان دیگر مذاهب و مجاز دانستن هتک علنی مقدسات آنان در میان برخی خواص و عوام فریقین چنین ابعادی پیدا کرده و این بر دشواری و پیچیدگی مساله افزوده است.

وی افزود: از همین رو در مواردی در مواجهه با عوام و خواص هر قدر تلاش شود که مسئله ضرورت وحدت اسلامی و تقرب و همزیستی مسالمت آمیز در آنان نهادینه شود، قرین توفیق نخواهد بود. زیرا بعضی از آنها فکر می کنند اگر در این مقوله از مواضع خود کوتاه بیایند لازم آن نوعی عقب نشینی از مواضع مذهبی و باختن قافیه به حریف است. در حقیقت این مساله با عصبیت های دینی و مذهبی پیوند

یافته و کار را قدری مشکل کرده است. وی گفت: از همین جهت به نظر من برای نهادینه ساختن اندیشه تقرب بین مذاهب باید از پتانسیل دین و مذهب بهره برد. غیر از آموزه های اصیل دینی هیچ عامل دیگری نمی تواند در این گونه مسائل اثربخش باشد. خوشبختانه آموزه هایی از این دست در بین هر دو مذهب یافت می شود و صد البته در تعالیم اهل بیت (ع) به وفور دیده می شود که به مواردی از آن اشاره شد. غفوری نژاد ادامه داد: اینکه پیروان فریقین حاضر نباشند با یکدیگر به نحو مسالمت آمیز رفتار نمایند و با تحریک احساسات مذهبی یکدیگر آتش مخاصمه را شعله و تر نمایند به یقین مورد رضایت نبی مکرم اسلام (ص) و اهل بیت آن حضرت (ع) نیست.

عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب خاطر نشان کرد: هر کس آموزه های پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) را آموخته باشد، به روشنی متوجه می شود که اهل بیت علیهم السلام هیچگاه بنای تعرض و هتک حرمت به مقدسات دیگران را نداشتند و حتی با برخی از اصحاب تندرو خود برخورد می کردند و آنها را منع می کردند. شیعه واقعی باید در تمام شئون پیرو اهل بیت (ع) باشد و حق ندارد به بهانه ولای اهل بیت (ع) رفتارهای خلاف رضای اهل بیت (ع) از خود بروز دهد.

وی اذعان کرد: مذهب شیعه غیر از اصل تقیه که اصلی بسیار مترقی است، اصل دیگری به نام کتمان سر دارد. بررسی مجموع روایات صادره از اهل بیت علیهم السلام نشان می دهد که مقوله کتمان سر غیر از تقیه است، تقیه در مواجهه با مخالف مذهبی برای حفظ جان و مال و نیز مدارای با آنان سفارش شده، ولی دایره کتمان سر از تقیه گسترده تر است و یک شیعه ملزم است که برخی امور را حتی از برخی هم‌مذهبان خود نیز پنهان دارد. اینکه در حدیث آمده است: «اگر ابودر می دانست که در قلب سلمان چه می گذرد او را می کشت»، مبتنی بر آموزه کتمان سر است، نه تقیه.

غفوری نژاد ادامه داد: وقتی ائمه معصومین (ع) به ظرفیت مخاطب آن قدر اهمیت می دهند که بر اساس آموزه های آنان برخی امور را باید از هم‌مذهب خود کتمان نمود، در مواجهه با مخالفان مذهبی تکلیف روشن خواهد بود. موضوع کتمان سر آن قدر اهمیت دارد که ائمه (ع) به برخی روایات در تعبیری کم نظیر، افشا کنندگان اسرار آنان را هم‌رتبه قاتلان خود معرفی کرده اند. وی افزود: من معتقد هستم که ما شیعیان رسالتی بر دوش داریم و آن این است که اهل بیت (ع) را به دیگران معرفی کنیم. ما باید شاکر باشیم که شیعه اهل بیت علیهم السلام هستیم و شکر این نعمت تلاش در جهت رساندن پیام اهل بیت علیهم السلام به دیگران است. از همین رو باید تلاش کنیم با همه مذاهب گفت‌وگو داشته باشیم تا بتوانیم آن رسالت را انجام دهیم. اگر ما ارادت واقعی به اهل بیت علیهم السلام داریم باید در جهت گسترش فرهنگ اهل بیت علیهم السلام تلاش کنیم و این جز با برقراری رابطه گفت‌وگویی با دیگران امکان پذیر نیست و برقراری رابطه گفت‌وگویی هم جز با احترام به عقیده طرف گفت‌وگو محقق نمی شود. از این رو ما برای ادای رسالتی که بر دوش داریم باید به دیگران احترام بگذاریم. البته مقصود از رساندن پیام اهل بیت (ع) به دیگران، دعوت آنان به تشیع نیست.

وی اظهار کرد: امام شافعی و ابوحنیفه تصریح کرده اند که تکفیر هیچ یک از فرقه هایی که از نظر آنان بدعت گذارند، جایز نیست. آنان اقتدای به شیعیان را تجویز می کنند و علمای معاصر ما هم فتوا به استحباب شرکت در جماعات اهل سنت داده اند.

عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب گفت: خوشبختانه گام های مؤثری از طرف شیعه برداشته شد و مقام معظم رهبری در یک فتوای تاریخی تعرض به مقدسات اهل سنت به ویژه تعرض به مقام ازواج مکرم حضرت رسول اکرم (ص) را حرام اعلام کردند و آیت الله سیستانی نیز فرمودند که برادران اهل سنت برادر ما نیستند، بلکه خود ما هستند.

وی اظهار امیدواری کرد نخبان طراز اول اهل سنت هم در این زمینه گام هایی به جلو بردارند و این جریانات تکفیری را که به مانند یک غده سرطانی به جان جهان اسلام بلکه جهان بشریت افتاده و از پتانسیل اعتقادی و مذهبی جوانان مسلمان علیه اسلام و مسلمین سوء استفاده می کند، به کمک برادران شیعه خود ریشه کن نمایند.

محسن الویری در گفتگو با مهر:

قاطعانه با تفرقه انگیزی بر خورد کنیم / «وحدت» یا «همگرایی»؟



هفته وحدت و برگزاری اجلاس سالانه وحدت اسلامی بهانه‌ای است که به بازخوانی موضوع وحدت و بررسی موانع ایجاد وحدت اسلامی بپردازیم. در این مجال با حجت الاسلام محسن الویری عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم به گفتگو نشستیم. متن زیر مشروح گفتگوی مهر با این استاد دانشگاه است.

|| با توجه به اینکه ما در جوامع اسلامی هویت‌های مختلفی داریم ایجاد وحدت چگونه امکان می‌یابد؟ یک تعارض اولیه در مورد بحث‌های معطوف به وحدت وجود دارد که تعارض بین هویت و وحدت است. یعنی وقتی ما به یک مبنای هویتی دامن می‌زنیم، چون هویت می‌خواهد انسجام ایجاد کند ولی در عین حال یک دیگری را نیز تعریف می‌کند. این هویت در عین حال که دنبال انسجام است اما به طور متناوب یک شکاف هم ایجاد می‌کند. چطور می‌شود ما هم هویتمان را به عنوان شیعه و محب اهل بیت حفظ کنیم ولی در عین حال این هویت گرایشی منجر به شکاف در امت اسلامی نشود؟

با تشکر از شما به خاطر پرداختن به موضوعات مورد نیاز جامعه امروزی ما و به خاطر فرصتی که در اختیار بنده قرار دادید در پاسخ به این پرسش شما باید عرض کنم اصولاً وحدت که البته بنده کلمه «همگرایی» را دقیق‌تر از آن می‌دانم و به همین دلیل در این مصاحبه از کلمه «همگرایی» استفاده می‌کنم در جایی ممکن و قابل تصور است که که هویت‌های متکثر وجود داشته باشد.

اگر دو چیز با هم متفاوت نباشند و هویت‌های مستقل و جدا از هم نداشته باشند همگرایی آنها و به قول شما وحدت آنها چگونه قابل تصور است؟ من اجازه می‌خواهم پیش از آن که به قسمت پایانی پرسش شما بپردازم و مشخصاً در باره چگونگی جمع بین هویت گرایشی شیعی و همگرایی امت اسلامی سخن بگویم برای روشن شدن صورت مسأله نکته‌ای را در باره هویت توضیح دهم.

انسانها هویت‌های گوناگونی دارند، مثلاً یک فرد را در نظر بگیرید که مثلاً از نظر نژادی به یکی از اقوام ایرانی وابسته است و بنابراین حس تعلق هویتی به آن دارد، از نظر محل سکونت مثلاً در قم زندگی می‌کند و یک حس هویتی نسبت به این شهر دارد، از نظر شغلی مثلاً معلم است و هویت معلمی هم برایش بسیار ارزشمند است، از نظر گرایش سیاسی فلان گرایش دارد و این گرایش برای او هویت بخش است، از نظر ورزشی به فلان ورزش و فلان باشگاه علاقه شدید دارد و بخشی از هویت خود را در این طرفداری از باشگاه محبوب خودش می‌یابد.

می‌توان ابعاد دیگری برای این نوع هویت‌های چندگانه ذکر کرد. اینها هویت‌های عرضی هستند

شیعه بودن و همزمان سنی بودن قابل جمع نیست زیرا دو هویت مستقل از هم هستند ولی اگر ما یک چتر عام و گسترده‌تر دیگری به نام امت اسلامی را در نظر بگیریم که هم من شیعه و هم برادر و خواهر سنی من هر دو عضو آن هستیم، آن وقت مشاهده می‌کنیم که این دو هیچ تعارضی با هم ندارند.

چون در مقیاس مذهبی که نگاه کنیم ما پیرو دو مذهب متفاوت هستیم و لذا دو هویت متفاوت داریم ولی این هویت‌های دو گانه ما در مسیر و در طول یک هویت گسترده‌تر دیگر به نام هویت دینی قرار دارد که اتفاقاً در آنجا هر دو با هم یکسان هستیم، مانند دو نفر از دو نژاد یا دو شهر مختلف که متعلق به یک کشور هستند که هیچ منافاتی با هم ندارد و همان گونه که ذکر شد تا تعدد شهرها وجود نداشته باشد همگرایی بین آنها و ضرورت همگرایی آنها ذیل عنوان عام یک کشور معنی ندارد.

بنا بر این حفظ هویت ما به عنوان شیعه یا سنی هیچ منافاتی با هویت عام تر و گسترده‌تر ما یعنی تعلق به امت اسلامی ندارد و ما با وجود تعدد و تفاوت مذہبمان باید توجه داشته باشیم که متعلق به یک هویت گسترده تری به نام هویت اسلامی و امت اسلامی هستیم و با توجه به وظیفه شرعی و دینی که برای حفظ و تقویت امت اسلامی داریم از هر رفتاری که به این هویت لطمه بزند باید پرهیز کنیم.

به عبارت دیگر به قول فقهای ما تعلق ما به هویت اسلامی مان بر هویت شیعی و سنی ما حاکم است و بر آن حکومت دارد و وسعت و ضیق آن را مشخص می‌سازد. از طولانی شدن سخن عذرخواهی می‌کنم ولی دریغ می‌آید به این جمله امام خمینی که به زیبایی به این نکته پرداخته اند، اشاره نکنم:

«ما با هم یکی هستیم و ما جدا نیستیم. اختلاف، اختلاف دو تا مذهب است؛ این اختلاف نباید اسباب این معنا بشود که ما در اساس اسلام [اختلاف کنیم].»

یعنی در عرض هم قرار دارند و یک فرد همزمان همه آنها را دارد. نوع دیگری از هویت‌ها را می‌توان در نظر گرفت که طولی هستند. مثلاً یک فرد در خانواده خودش به هر حال با دیگر اعضای خانواده تفاوت دارد ولی این چند عضو متفاوت در کنار هم یک خانواده را تشکیل می‌دهند. این خانواده تشکیل شده از اعضای مختلف در مقایسه با همسایه‌ها یک خانواده با هویت مستقل و متمایز از آنها به حساب می‌آید و خانواده‌های دیگر هم همین وضعیت را در مقایسه با این خانواده دارند.

ولی این خانواده‌های گوناگون و متفاوت از هم در کنار هم مثلاً یک مجتمع مسکونی یا یک کوچه یا یک محله را تشکیل می‌دهند که این محله تشکیل شده از خانواده‌های مختلف در مقایسه با محله‌های دیگر یک هویت مستقل دارد و به همین ترتیب یک شهر از محله‌های مختلف تشکیل شده در حالی که خود آن شهر یک هویت مستقل دارد و به همین ترتیب یک کشور که هویت مستقل دارد و در بسیاری از موارد برای مردمانش یک عنصر بسیار مهم هویت بخش است در درون خودش از استان‌های مختلف شهرهای مختلف و روستاهای مختلف و محله‌های مختلف و خانواده‌های مختلف و سرانجام افراد مختلف تشکیل شده است. طبعاً می‌توان این سلسله مراتب را به قاره‌ها و سرانجام به بشریت و کل کره زمین گسترش داد.

اینها هویت‌های طولی است یعنی در طول هم قرار دارند و تعلق فرد به هر یک از این هویت‌های طولی هیچ منافاتی با تعلق با یکدیگر ندارد و اصولاً همانطور که ذکر شد تا این تکرر و تعدد و تنوع هویت‌ها وجود نداشته باشد هیچ همگرایی معنی پیدا نمی‌کند. اگر یک انسان برای همیشه تنها زندگی کند همگرایی او با دیگران از اساس بی معنی است.

حال در باره پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام و برادران و خواهران عزیز اهل سنت هم باید گفت که

اسلام بالاتر از این معانی است که ما به واسطه اختلاف مسلکی از اسلام مثلاً چه بکنیم، ما که می‌بینیم الآن اسلام در معرض خطر است، بر همه ما لازم است که دست به هم بدهیم و از آن اشتباهاتی که در سابق بوده دست برداریم، دست‌هایی را که مثل سابق [می‌خواهند] ما را از هم جدا کنند قطع کنیم.» (صحیفه نور، ج ۶، ص ۹۵)

|| آیا تأکید بر هویت اسلامی خود به نوعی هویت‌گرایی و غیریت‌سازی دامن نمی‌زند؟

هویت اسلامی همان طور که در پرسش اول شما هم بود نسبت به اجزای درونی خود نقش هویت بخشی و انسجام‌آفرینی و ایجاد همگرایی دارد و مانند یک نخ تسبیح دانه‌های متفرق و واگرا را کنار هم قرار می‌دهد و به آنها نظم می‌بخشد لذا نسبت به اجزای

برخی از اختلافات مذهبی صرفاً بهانه است برای توجیه اتفاقاتی که در عرصه قدرت و سیاست در حال رخ دادن است. در واقع سیاست از مسائل عقیدتی سواستفاده می‌کند. نظر شما در این باره چیست؟

به صورت نسبی با این حرف شما موافق هستم، امام خمینی در همان سخنرانی که در پاسخ پرسش اول به آن اشاره کردم اصولاً پیدایش اختلافات و اگر ایانه شیعی سنی را به عوامل سیاسی نسبت می‌دهند، به نظرم ذکر عین جمله ایشان خیلی سودمند است:

«مسئله اختلاف بین پیروان دو طایفه و دو مذهب، ریشه اش از صدر اسلام است، در آن وقت خلفای اموی، و خصوصاً عباسی، در صدد بودند که اختلاف ایجاد کنند. مجالس درست می‌کردند و [به اختلاف] دامن می‌زدند. این اختلاف کم کم اسباب این شد که در بین عوام از اهل سنت و عوام از اهل شیعه این تنافس

برداری‌های سیاسی هیچ شکی نیست. اما پرسش شما یک بعد داخلی هم دارد، یعنی در درون امت اسلامی هم عده‌ای از اهل سیاست هستند که در پشت نقاب مباحث مذهبی پنهان شده‌اند تا با دمیدن در تنور اختلافات، بهره‌های سیاسی ببرند. این هم قابل قبول است. و شاهد آن این است که با وجود اختلافات مذهبی شیعی و سنی در طول تاریخ همواره حسن تعامل بین علمای درجه یک شیعه با اهل سنت وجود داشته است و بسیاری از آثار علمی اهل سنت در حوزه‌های شیعی تدریس می‌شده است و اختلافات مذهبی هیچگاه مانع روابط صمیمانه بین آنها نبوده است ولی با باز شدن پای سیاست به ویژه در سالهای اخیر شاهد هستیم که چگونه در این مسیر مانع تراشی صورت می‌گیرد و عالمان دینی جیره خوار کارگزاران سیاست چگونه به ابزاری برای تحقق اهداف سیاسی تبدیل شده‌اند.

|| چه راه‌حلی‌هایی را برای چالش تفرقه در جهان اسلام پیشنهاد می‌دهید؟

در بین راه‌حل‌های گوناگونی که می‌توان پیشنهاد داد، در اینجا تنها به دو راهکار که به نظرم اهمیت بیشتری دارد اشاره می‌کنم و قبل از آن به عنوان مقدمه باید عرض کنم که اجرایی شدن و عملیاتی شدن همه راهکارها در اختیار ما نیست لذا باید به سراغ راهکارهایی برویم که اجرای آن در دست خودمان است و عملیاتی شدن آن تنها در گروی اراده جدی ماست. دو نمونه از این راهکارها چنین است:

شروع تفرقه ستیزی و حرکت به سوی همگرایی از خودمان. ما قبل از این که از دیگران انتظار حرکت همگرایانه داشته باشیم باید خودمان در بالاترین حد ممکن چنین رفتاری داشته باشیم.

واکنش سریع و صریح و قاطع در برابر رفتارهای تنش‌آفرین و خام‌اندیشانه و تفرقه‌انگیز و برخورد جدی با عوامل آن از یک سو و اقدامات روشنگرانه و تبیین دقیق مبانی همگرایی مذهبی و دینی از سوی دیگر می‌تواند به تحقق این راهکار کمک کند. البته باید اعتراف کنم که از گروه پرنفوذی که توان همگرایی با شیعیان معتقد به امام و نظام و رهبری و دارای سابقه خدمت به نظام را ندارند به هیچ روی نمی‌توان انتظار همگرایی با غیرشیعیان را داشت ولی این وظیفه از دوش دیگر عالمان دینی و کنشگران سیاسی برداشته نمی‌شود.

گشودن و باز نگاه داشتن فضای گفتگو. جز در مواردی که به حکم شرع و عقل باید از گفتگو روی برگرداند، بهترین روش برای حل بسیاری از اختلافات گفتگوی صادقانه و همراه با اخلاق است. دقت کنید که از کلمه مناظره استفاده نمی‌کنم، در مناظره هدف هر یک از طرفین پیروز شدن بر طرف دیگر است ولی در گفتگو کوشش برای فهمیدن طرف مقابل و فهماندن خود به او حرف اول را می‌زند.

گفتگو بین عالمان دینی و کنشگران فرهنگی و فعالان سیاسی و دیگر اقشاری که می‌توانند در انسجام بخشی به امت اسلامی نقش آفرین باشند دستاوردها و پیامدهایی بسیار بابرکت و ماندگار و فراتر از انتظار خواهد داشت. از یاد نبریم که در میان اهل سنت هم دل‌هایی که شوق همگرایی اجزاء و اعضای امت واحده اسلامی را دارند بسیار است.



پیدا شد؛ و گر نه عوام اهل سنت به سنت رسول الله عمل کرده و می‌کنند و نه عوام اهل شیعه پیروی از ائمه اطهار کرده‌اند.

ائمه اطهار ما کوشش کردند تا اینها را داخل در آن جمعیت کنند، با آنها نماز بخوانند، به تشییع جنازه‌های آنها بروند. زمان کم کم آمد به این طرف، و قدرتمندان این کار را کردند برای اینکه این دو طایفه با هم سرگرم باشند، و خودشان هر کاری می‌خواهند بکنند. قریب سیصد سال پیش از این، سیاست خارجی در ایران و در شرف [اجرا] شد. آنها بیشتر در صدد این مسائل برآمدند.» (صحیفه نور، ج ۶، ص ۹۴)

اعتقاد امام و رهبر معظم انقلاب به نقش عوامل سیاسی بیرونی در دوران معاصر در دامن زدن به اختلافات مذهبی هم که بسیار واضح است و نیازی به ذکر سند ندارد. بنا بر این در سوء استفاده عوامل سیاسی خارجی از مسائل اعتقادی و مذهبی برای بهره

خود به هیچ وجه غیریت‌سازی ندارد ولی در مقایسه با دیگر ادیان یا تمدن‌ها بله نقش غیریت‌ساز دارد و این کاملاً طبیعی و قابل فهم و حتی قابل دفاع است. بالاخره امت اسلامی در مقایسه با امت‌های غیراسلامی تفاوت‌هایی دارد که آن را از بقیه متمایز می‌کند. مثل همان نخ تسبیح که سبب تفاوت و تمایز این تسبیح با دیگر تسبیح‌ها می‌شود. این غیریت‌سازی نسبت به دیگران امری نكوهیده نیست و یک امر کاملاً طبیعی به حساب می‌آید. همین متمایزسازی نسبت به اغیار است که به انسجام و همگرایی درونی کمک می‌کند.

|| به نظر می‌رسد بحث شیعه و سنی خیلی اوقات دستمایه سیاست است. یعنی بیشتر مسائل سیاسی است که الان دارد به اختلافات دامن می‌زند تا مسائل عقیدتی و

قائم‌ی نیا در نقد شبستری مطرح کرد-۱؛

برداشت شبستری از هر منوتیک و زبان شناسی بسیار ضعیف است / دعوت به مناظره



متفکران اسلامی، وحی را کلام خداوند می دانند و پیامبر(ص) نیز فقط واسطه دریافت وحی و ابلاغ آن به مردم است. برخی از روشنفکران مسلمان برخلاف این نظریه رایج معتقدند که وحی همان سخن پیامبر(ص) است. از جمله این افراد باید از «محمد مجتهد شبستری» نام برد که سلسله مقالاتی را در پانزده قسمت با عنوان قرائت نبوی از جهان نگاشته و ادعا کرده که وحی سخن پیامبر(ص) است، نه کلام خداوند.

وی در این مجموعه مقالات تلاش بسیار کرده تا وحیانی بودن قرآن را کنار زده و آن را یک کتاب بشری بداند که شخصی به نام محمد بن عبدالله با افکار محدود خود و تأثیر پذیری از محیط و فرهنگ زمانه به نگارش در آورده است، البته این اثر عاری از عقاید خطا و احکام نامعقول و خشن نیز نیست که فقط متناسب با زمان نزول آن بوده و امروزه دیگر هیچ گونه کار آیی ندارد. فقط آنچه از این کتاب برای انسان امروزی مفید است، برخی از دستورات اخلاقی و عبادی آن می باشد که انسان را در مسیر سلوک توحیدی قرار می دهد.

در گفتگو با حجت الاسلام علیرضا قائمی نیا، سردبیر مجله ذهن به نقد و بررسی این نظر پرداختیم که اکنون متن آن پیش روی شماست؛

|| آقای مجتهد شبستری و همین طور دکتر سروش چندی است که در مورد قرآن و وحیانی یا بشری بودن آن نظرات خاصی ارائه می کنند. به نظر شما چه نقدهای کلی به این نظرها وارد است؟

بنده به کلیت روش آقای شبستری در بررسی مقولات دینی نقدهایی دارم بخشی از این ها را در نشست که یکسال پیش در دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران داشتیم، بحث کردم و گفتیم برداشتی که ایشان از هرمنوتیک و زبان شناسی دارند بسیار ضعیف است. این سخنان و نظرها به این برمی گردد که ایشان درک صحیحی از این مفاهیم ندارند. پیشنهاد کردم راجع به وحی مناظره ای با ایشان برگزار گردد که ایشان حاضر به انجام مناظره نشدند و اگرچه از طرف برخی مراکز هم پیگیری شد اما ایشان حاضر به مناظره نشد.

بنده حاضر در هر محیط علمی و در حضور اندیشمندان و دانشجویان با ایشان بحث کنم و ثابت کنم که برداشت ایشان از هرمنوتیک و زبان شناسی و نشانه شناسی ضعیف و ناقص است. اخیراً هم مطرح کردم درباره نظریات ایشان در هر جمعی و هر جایی که ایشان بفرمایند و در هر موردی که خودشان پیشنهاد کنند حاضر به مناظره با ایشان هستم. استنباط من این است که استفاده از زبان شناسی و هرمنوتیک به خصوص در مطالبی که در قرائت نبوی است ضعیف ترین استنباطها صورت گرفته است.

|| الهی یا بشری بودن کلام قرآن بحث با سابقه ای است، گرچه به نظرم این موضوع به قدری بدیهی است که نیازی به اقامه دلیل ندارد. ابتدا خلاصه ای از نظر آقای شبستری ارائه دهید تا در ادامه به نقد نظرات ایشان بپردازیم؟

اینکه قرآن را چه نوع کلامی بدانیم و چگونه آن را تحلیل کنیم مطلبی است که از قدیم در میان متفکران مسلمان و فرق مختلف وجود داشته و بحث می شده است، مثلاً این بحث که آیا قرآن کلام خداست؟ بحثی است که از قدیم وجود داشته است

اینکه قرآن را چه نوع کلامی بدانیم و چگونه آن را تحلیل

کنیم مطلبی است که از قدیم در میان متفکران مسلمان و فرق مختلف وجود داشته و بحث می شده است، مثلاً این بحث که آیا قرآن کلام خداست؟ بحثی است که از قدیم وجود داشته است یا اینکه این بحث را مطرح می کنند آیا لفظ و معنا از پیامبر(ص) بوده است یا خیر؟! به هر حال بحث هایی در طول تاریخ در این زمینه شکل گرفته است. من اگر بخواهم کل مقاله طولانی آقای شبستری را خلاصه کنم باید بگویم در واقع مقاله ایشان بخش مقدمه ای دارد که در آن ادعا می کند قرآن کلام پیغمبر(ص) است و از سوی خداوند نازل نشده است و معنا ندارد که این الفاظ و معانی از سوی خدا باشد. ایشان برای ادعای خود شواهدی را ذکر می کند که اگر فرصتی باشد یکایک آنها را ذکر می کنم.

بعد ادعایی را مطرح می کنند به عنوان محور اصلی حرفشان و آن این است که قرآن بازنمایی تجربه پیامبر(ص) از این جهان است و پیامبر(ص) تفسیری که از جهان داشته اند را در قرآن آورده اند یعنی اگر قرآن را بخوانید نوع نگاه و نحوه جهان بینی پیامبر از جهان را متوجه می شوید نه اینکه کلام خداوند را انتقال دهد.

در تمام این مقاله نویسنده سعی کرده تا قرآن را به نوعی به پیامبر(ص) ربط بدهند و الهی بودن قرآن را زیر سؤال برده است. ایشان ادعا می کند که قرآن فعل گفتاری پیامبر(ص) است که خبری می آورد و شنوندگان این را می شنوند نهایت اینکه خبر این است که همه احوالات و پدیده ها، افعال خداوند است. تفسیری هم از کلمه «آیات» ارائه می دهد که به نظرم این هم از نقاط ضعف این مقاله است که اگر زمان باشد به این موضوع هم می پردازم.

بنابراین پیامبر(ص) هم وقتی با مخالفان روبرو می شد به عنوان سخنگوی خداوند روبرو می شد نه به عنوان کسی که ادعای شخصی دارد یعنی پیامبر(ص) به عنوان مخاطب آنها گرچه مخالفان منکر این بودند که پیامبر(ص) سخن خداوند را می گوید، ولی ایشان مدعی بودند که این سخنان از سوی خداوند است لذا این هیچ منافاتی با قابل فهم بودن ندارد.

|| نکته دیگری که آقای شبستری در این مقاله ادعا می کنند این است که پیامبر(ص) هیچ

کجا ادعا نکرده که الفاظ و معنا از سوی خداوند آمده است، شما چه پاسخی به این ادعا می دهید؟

من از این ادعا بسیار تعجب می کنم، این ادعایی است که قرن ها میان معتزله و اشاعره مطرح بوده و اشاعره با استناد به آیاتی می گفتند الفاظ و معانی از سوی خداوند است. «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف/۲) این آیه صراحت دارد که عربی بودن آیات قرآن از سوی خداوند است و ایشان کلامشان را در قالب این زبان بیان کرده اند و به پیامبر(ص) وحی کرده اند.

اشاعره مخالف این موضوع بودند و می گفتند پیامبر(ص) فقط معانی را گرفته است و الفاظ را فرشته وحی آورده و یا از خود پیامبر(ص) است. کسانی مانند امام فخر رازی از آنجا که اشعری مسلک بوده، مانند آنان قائل به «کلام نفسی» است در تفسیر این آیه ادعا کرده است که این آیه تعبیر مجازی دارد و قرآن مجازاً کلام خدا است. ولی معتزله این مجازیت را رد می کنند و تأکید دارد که این عربیت از خود قرآن است. آیات قرآن مملو از تعبیری است که نشان می دهد ادعای پیامبر از سوی خدا است و ایشان هم چنین ادعایی دارند. مثلاً در آیاتی که اول آنها «قل» آمده؛ مانند «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَ أَلِضُّوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (انفال/۷)، به طور صریح از گفت و گویی میان پیامبر(ص) و خداوند حکایت می کند و پیامبر(ص) همان معانی و الفاظ را برای دیگران نقل می کند. این قبیل موارد به قدری در قرآن فراوان است که اصلاً خود پیامبر(ص) در آن ناپدید می شود و انسان با خود کلام الهی مواجه پیدا می کند.

در آیه دیگری که علامه طباطبایی نقل می کند: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِمَةَ اللَّهِ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ» (شوری/۵۱) در این آیه هم خود ماده تکلم که در این آیه به کار رفته است اشاره می کند که آیه اقسام تکلم الهی را بحث می کند که اقسام تکلم الهی سه گونه است، یکی از آنها بدون واسطه است و پیامبر(ص) به عنوان مثال جایی برای عبادت نشسته است و از آسمان و زمین صدای خداوند را می شنود. گاهی مانند حضرت موسی(ع) از پشت حجابی مانند درخت، صدای خداوند را می شنود و گاهی هم به وسیله فرشته ای کلام الهی، وحی می شود. آیاتی داریم که از ظاهرشان بر می آید که قرآن کلام الهی

است و نمی‌توان آنها را نفی کرد. اکثریت آیاتی که راجع وحی به پیامبر (ص) است تماما وحی را از جانب پروردگار به سوی پیامبر (ص) اتصال می‌دهد.

شاهد سومی که ایشان می‌آورد این است که اگر از طرف فرد دیگری سخن بگویند در کلام ایشان دلالت تصدیقیه وجود نخواهد داشت. اصولیین بحث کرده‌اند که گاهی در یک کلام دلالت تصدیقیه وجود دارد که گوینده این سخن را اراده کرده و معنای خاصی را گرفته است. این کلمات مقدمه‌ای هستند تا نشان دهند مراد جدی گوینده چیست؟ این ادعا از ضعیف‌ترین ادعاهای مقاله است. خود اصولیین با همین فرض در دلالت‌های تصدیقیه کلام الهی بحث کرده‌اند. میان این ادعای اصولیین که اگر کسی سخن بگوید و دلالت تصدیقیه وجود داشته باشد هیچ منافاتی وجود ندارد و در تکلم با نیابت هم صادق است و ربطی به بی‌واسطه بودن ندارد. در هر تکلمی چنین دلالتی می‌تواند وجود داشته باشد و آن محورهای پنج‌گانه‌ای که نشانه‌شناسان برای ارتباط کلامی نقل می‌کنند هیچ منافاتی با این قضیه ندارد و بلکه در تکلم با نیابت؛ آنجا که کسی از نیابت کس دیگری سخن می‌گوید اتفاقا مخاطبان بیشتر در جهت درک دلالت تصدیقیه بر می‌آیند و می‌خواهند ببینند که آن گوینده اصلی چه چیزی را دلالت کرده است نه اینکه دلالت تصدیقیه نداشته باشد.

فرایندی که در نفس نبی رخ داده، از آنجا که پدیده‌ای نادر است، قابل درک برای همگان نیست و باید هم‌میتطور باشد. مهم این است که دیگران دریابند چه کلامی را نبی نقل می‌کند. محور وحی هم فهماندن آن فرایند نیست نکته دیگر ادعاهای ایشان این است اگر واقعا کلام الهی توسط پیامبر (ص) نقل می‌شود دیگران نمی‌فهمند که در درون ایشان چه اتفاقی افتاده است. به نظر من این یک قضیه است و هدف اسلام و قرآن این نبوده که چنین اتفاقی را به عنوان نزول معانی و نزول وحی از پیامبر (ص) بپرسد و نشان دهد که در درون پیامبر (ص) چه اتفاقی افتاده است؟ این فرایند مهم نیست بلکه نتیجه آن مهم است و نتیجه اش این است که پیامبر (ص) کلام الهی را به اطلاع مردم رسانده‌اند و وقتی کلمه استماع راجع به وحی به کار می‌رود دلالت دارد که پیامبر (ص) نوعی کلامی را گوش داده و آن را انتقال داده است؛ نه اینکه قرآن کلام خودشان باشد و لذا نباید اتفاقی که در درون ایشان افتاده هم مهم باشد بلکه نتیجه مهم است که در مواجهه با دعوت‌های انبیاء محجوریت می‌یابد و بایستی به آن توجه کرد. به عبارت دیگر، فرایندی که در نفس نبی رخ داده، از آنجا که پدیده‌ای نادر است، قابل درک برای همگان نیست و باید هم‌میتطور باشد. مهم این است که دیگران دریابند چه کلامی را نبی نقل می‌کند. محور وحی هم فهماندن آن فرایند نیست.

ایشان می‌گویند که آیا این امکان وجود داشت نبی اسلام (ص) از مردم می‌خواست آن چه را که نمی‌توانند به عنوان کلام کسی بفهمند تعبیر بفهمند؟ این خود یک امر نامعقولی است، در آیات زیادی می‌بینیم که انسان‌ها را به تدریج و تعقل دعوت می‌کند هیچ منافاتی در این وجود ندارد. ملازمه‌هایی شبستری در این موارد پیش می‌کشد

ولی در واقع هیچ ملازمه‌ای وجود ندارد
ممکن است شما کلام شخص دیگری را نقل کرده و بگویید در این کلام تدبیر کن. در این مورد هم از این قبیل است. قرآن برای خود ویژگی‌هایی مانند شفا، هدایت، برهان و غیره دارد و این هیچ منافاتی با این ندارد که این کلام را پیامبر (ص) از خدا نقل کند و مانند این است که ما جملاتی را از کسی نقل کرده و بگوئیم راجع به این بیانات تعقل کنید و می‌بینیم این ویژگی‌ها هیچ منافاتی با الهی بودن کلام قرآن ندارد. یعنی هیچ منافاتی وجود ندارد که کلام کسی را برای دیگری نقل کنید و بگویید در آن تأمل کنید. بلکه، این تعمق‌پذیری و هدایت وقتی معنا می‌یابد که از

جانب خدا باشد و اینها همه نشان می‌دهد که کلام، کلام الهی است. تقدیهایی که شبستری نقل می‌کند اصلا نقد نیستند.

|| نکته دیگری که ایشان به عنوان شواهد ادعای خود نقل می‌کند این است که چطور می‌شود که پیامبر (ص) هم انتقال دهنده و هم هدایت کننده و تعلیم دهنده کتاب حکمت باشند و در واقع راه قیام و قسط را هموار کنند و چطور می‌شود که یک انتقال دهنده اصوات چنین ویژگی‌هایی داشته باشد؟

این ادعاها اشتباه است و پیامبر (ص) برای خود شئوناتی دارد. شأن اولی پیامبر این است که کلام الهی را انتقال می‌دهد خداوند هر کسی را برای انتقال پیامش برنگزیده و کسی را انتخاب کرده که می‌تواند معانی بیاناتی را که انتقال می‌دهد را می‌فهمد و حتما دارای ویژگی‌های خاصی است و حکمت آن را بازگویی می‌کند و در مقام عمل آن مفاهیم تلاش مثبت دارد و هیچ کس نگفته که پیامبر (ص) صرفا انتقال دهنده است.

به نظر شبستری در اینجا دو تعبیر را با هم خلط کرده است: (۱) گاهی می‌گوییم هم الفاظ و هم معانی از جانب خداست و پیامبر صرفا یک انتقال دهنده است. یعنی چیزی به الفاظ و معانی اضافه نمی‌کند و خودش دخل و تصرفی در آنها نمی‌کند. (۲) گاهی هم می‌گوییم صرفا انتقال می‌دهد و هیچ کار دیگری بر روی پیام الهی؛ از قبیل تبیین و تفسیر و غیره، انجام نمی‌دهد. این دو معنا با هم فرق دارند. هیچ کسی دومی را ادعا نکرده و نمی‌کند. پیامبر (ص) الفاظ و معانی را نقل کرده سپس برای دیگران تبیین و تفسیر می‌کند و حکمت آنها را بازگویی می‌کند. این منافاتی با این ندارد که صرفا الفاظ را نقل می‌کند (معنای نخست). به عبارت دیگر، در بخش نقل فقط الفاظ و معانی الهی را نقل می‌کند. اما بعد نکاتی را در توضیح می‌افزاید. شبستری میان این دو معنا خلط کرده است. انتقال دهنده صرف با این منافات ندارد که پیامبر (ص) خودش منتقل و تبیین می‌کرده و الفاظ و معانی از جانب خداوند بوده است و این دو معنی را نباید با هم خلط کرد. همچنین مفاهیم دیگری که در قرآن راجع به خود خداوند و پیامبر (ص) آمده است که ایشان مبعوث و برانگیخته شده، تلاش گسترده‌ای را انجام داده و همه اینها با این سازگار است که پیامبر (ص) برانگیخته شده‌اند.

|| شاهد دیگری که ایشان ادعا می‌کنند مخالفان پیامبر (ص) می‌گفتند که پیامبر ساحر و شاعر است و پیامبر (ص) هم با خواندن کلام خود به شدت مخالفان را تحت تاثیر قرار می‌داد. اگر خواندن قرآن به معنای انتقال دادن صرفا آن چیزهایی است که پیامبر (ص) گرفته است چطور معنا دارد که آنها بیایند به پیامبر (ص) بگویند که تو شاعر و ساحر هستی؟ آنچه که از این مورد می‌توان فهمید این است که قرآن بیانات خود پیامبر (ص) بوده است و اگر این طور نبود مردم آن زمان هم نمی‌توانستند به ایشان چنین ادعاهایی را نسبت دهند! پاسخ شما به این ادعای آقای شبستری چیست؟
در اینجا قرآن تعامل پیامبران با مخالفان را مورد اشاره قرار داده است. یعنی مخالفان ادعای ایشان این بود که کلام خود پیامبر (ص) بوده است و در حال سحر کردن است و در مقابل پیامبر (ص) می‌فرمودند که این کلام الهی است و بشر نمی‌تواند چنین اظهاراتی را بیان کند لذا این شواهد تاریخی هم برعکس ادعای آقای شبستری را ادعا می‌کند و هرگز نشان نمی‌دهد که قرآن کلام خود پیغمبر (ص) باشد.

در بسیاری از شواهدی که اقامه شده میان دو چیز خلط شده: ادعای پیامبر ص و ادعای مخالفان. پیامبر ادعا می‌کند کلام خداست نه من، و مخالفان می‌گویند کلام توست و تو ساحری و غیره. یعنی مخالفان از سوئی به این نکته توجه داشتند که این کلام بشر عادی نیست و باید به نحوی غیر عادی؛ شعر و کهنانت و سحر و غیره، آن را فهمید. از سوی دیگر، نمی‌پذیرفتند که قرآن کلام خداست.

گفتیم که آیات دیگری اشاره می‌کند که همه قرآن بیانات خداوند است. وحی به معنای اشاره و انگیزتن نیست؛ خود قرآن وحی را معنا می‌کند. مشکل معناشناختی و روانشناسی ای که در کلام آقای شبستری وجود دارد اینکه وحی در قرآن، آنجا که درباره انسان به کار می‌رود و با جایی که به مثلاً برای زنبور به کار می‌رود را یکی می‌گیرد. وحی به زنبور عسل، وحی به معنای زبانی بشری نیست. این را می‌پذیریم ولی معنا سیاق‌مند است. آن طوری که زبان‌شناسان گفته‌اند معنای واژه‌ها سیاق‌مند هستند، وحی وقتی به انسان نسبت داده می‌شود آنجا معنای متفاوتی پیدا می‌کند.

بر اساس کدام مبنای زبان‌شناختی معنای انزال یا وحی در همه آیات یکی است؟ این ادعا مبتنی بر این نکته است که در همه موارد این واژه‌ها یک معنا داشته باشند. در صورتی که با توجه به سیاق آیات معنای این واژه‌ها تغییر می‌کند.

|| ایشان همچنین یک نسبت نادرستی را به علامه طباطبایی نسبت داده‌اند و گفته‌اند علامه هم قائلند وحی و قرآنی که در دست ماست یک کلام انسانی است و پیامبر (ص) آن را آورده است. آیا این ادعا درست است؟

علامه طباطبایی گفته وحی، نوعی شعور مرموز است. سخن علامه هیچ‌گاه این حرف نتیجه نمی‌شود که وحی کلام خود پیامبر (ص) است، بلکه منظورشان این بوده که نوعی معرفت ویژه پیامبر (ص) که معنای کلام را دریافت می‌کند و با آن شعور، خودش وحی را دریافت می‌کند و این شعور را هر کسی ندارد.

علامه طباطبایی گفته وحی، نوعی شعور مرموز است. در یک کتابچه بسیار کوچکی که شاید در حد یک مقاله بوده که به چاپ رسیده است این نکته را مطرح می‌کند که وحی به شعور مرموز پیامبر (ص) برمی‌گردد. از این سخن علامه هیچ‌گاه این حرف نتیجه نمی‌شود که وحی کلام خود پیامبر (ص) است، بلکه منظورشان این بوده که نوعی معرفت ویژه پیامبر (ص) که معنای کلام را دریافت می‌کند و با آن شعور، خودش وحی را دریافت می‌کند و هر کسی ندارد. به نظر من علامه طباطبایی موارد گسترده‌ای مطرح کرده و از آیات قرآن استفاده کرده که قرآن کلام الهی است و در این جمله‌ای که نقل کردیم منظور علامه طباطبایی این بوده که پیامبر (ص) چگونه وحی را با شعورشان دریافت می‌کردند.

تعییری هم که در قرآن هست مانند «انزال وحی» و «انزال کتاب» به نظر ناسازگار است با اینکه بگوییم قرآن کلام پیامبر (ص) است. انزال به معنای از بالا آمدن است. آیات دیگری هم هست و در بالا هم مطرح کردیم قرآن هم در لفظ و هم معنا از عالم بالا آمده است.

ایشان در مقاله تعابیری آورده و مدعی شده از ظاهر این کلمات بر می‌آید که کلام خدا نیست. ما چنین چیزی را نمی‌پذیریم هر جایی هم که چنین چیزی را هم ببینیم ظاهرش این است که کلام، کلام خدا نیست. باید به این برگرداند که کلام خداست و تحلیل‌های شبستری در واقع تحلیل‌های نادرست و ناقصی هستند و ادعای ایشان را اثبات نمی‌کند بلکه ملازمه‌هایی هم که در میان این شواهد گفته‌اند که این کلام قرآن از سوی پیامبر (ص) است اصلا این ادعا را اثبات نمی‌کند.

نجف لک زایی در گفتگو با مهر:

تفاوت دیدگاه‌های مذهبی نباید باعث خصومت شود/ وحدت تاکتیک نیست



گاهی تصور می‌شود موضوع وحدت یک امر تاکتیکی در انقلاب اسلامی است و نمی‌توان از آن را به عنوان یکی از مبانی دینی یاد کرد. این در حالی است که در احادیث مختلف و یا آیات قرآن قرینه‌های فراوانی مبنی بر ضرورت وحدت و توجه به موضوع امت واحده وجود دارد. رهبری معظم انقلاب در موضوع به صراحت فرمودند: «وحدت و برادری بین مسلمانان جزء مبانی دینی ما است و در این زمینه جمهوری اسلامی با کسی تعارف ندارد.»

لذا برای بررسی بیشتر این موضوع و همچنین بحث در خصوص موانع ایجاد وحدت در امت اسلامی و فرهنگ سازی میان لایه‌های مختلف مردم در کشورهای اسلامی به سراغ حجت الاسلام نجف لک زایی عضو هیئت علمی و استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم رفتیم. متن زیر مشروح گفتگوی مهر با این استاد دانشگاه است.

لزوم فرهنگ سازی در میان ملت‌های مسلمان

حجت الاسلام نجف لک زایی در پاسخ به این سوال که به نظر می‌رسد موضوع وحدت در جهان اسلام صرفاً در سطح نخبگان پیگیری می‌شود و در سطوح دیگر مردم جایگاهی ندارد و چگونه می‌توان در این خصوص فرهنگ سازی کرد؟ گفت: به نظر می‌رسد بحث وحدت سطوح مختلفی دارد. آنچه در سطح نخبگان مطرح می‌شود از این جهت ضرورت دارد که نخبگان مرجع فکری و الگوی مردم هستند و توده مردم و جوانان به نخبگان نظر دارند. لذا باید نخبگان را مورد اهتمام قرار داد که این امر به بدنه جامعه منتقل شود.

وی ادامه داد: اما سطح عموم هم نباید مورد غفلت قرار بگیرد و به لحاظ فرهنگ سازی باید توجه جدی تری داشته باشیم. برای اینکه موفق شویم خوب است که رویکرد خود را در سطح اجتماعی اصلاح کنیم و تغییر دهیم. به نظر می‌رسد اگر ما برای سطح فرهنگ سازی خود از منظر همزیستی مسالمت آمیز وارد شویم هم قابل فهم تر و هم کاربردی تر است و مورد استقبال بیشتری مواجه می‌شود. یعنی ما با استفاده از ابزار رسانه و اطلاع رسانی و آگاهی بخشی این نکته را متذکر شویم که انسان‌ها دارای مذهب نیستند و عقاید مختلف هستند. تنها بحث شیعه و سنی نیست و ادیان مختلف را نیز باید در نظر گرفت.

وی افزود: ما باید این فرهنگ را تقویت کنیم که با افراد از مذاهب و نحلّه‌ها و ادیان مختلف که در قانون اساسی ما به رسمیت شناخته شده مواجهه درستی داشته باشیم تا به همزیستی مسالمت آمیز ما خدشه وارد نشود چون در غیر این صورت، امنیت ما مورد مخاطره قرار می‌گیرد. بخش عمده چیزی که در پیرامون ایران در سطح منطقه اتفاق می‌افتد، همین است که گروه‌های افراطی که غیر از خود هیچ کس دیگر را مسلمان نمی‌دانند و حکم به تکفیر و قتل دیگران می‌دهند.

لک زایی ادامه داد: من پیشنهاد می‌کنم در حوزه فرهنگ عمومی با محوریت هم زیستی مسالمت آمیز بحث وحدت پیگیری شود و در رسانه‌ها هم تبلیغ شود که در این صورت می‌توان انتظار داشت که آثار بیشتری داشته باشد. در کشور ما به جهت اهمیتی که همواره وجود داشته از این حیث مشکل خاصی وجود ندارد اما با توجه به توطئه‌هایی که سازمان‌های جاسوسی می‌کنند باید موضوع وحدت همیشه به عنوان اولویت مورد نظر باشد.

مسائل سیاسی به اختلافات عقیدتی دامن می‌زند

وی در مورد اینکه به نظر می‌رسد اختلافات مذهبی

لک زایی ادامه داد: سطح سوم نیز سطح جهانی است. در سطح جهانی قدرت‌هایی مثل آمریکا و انگلیس می‌خواهند نفوذ منطقه را چپاول کنند و در این منطقه حضور داشته باشند و پایگاه‌های استراتژیک خود را در منطقه حفظ کنند، آنها احساس می‌کنند اگر امت اسلامی اتحاد داشته باشند، به حضور آنها در منطقه خاتمه خواهند داد. لذا اینها هم به طرق مختلف سعی می‌کنند بذر نفرت بین کشورها و مردم منطقه بکارند که هم تسلیحات خود را به این طریق می‌توانند بفروشند و هم نفت را به تاراج ببرند. لک زایی گفت: لذا برای تحلیل جامع باید این سه سطح در کنار هم قرار داده شود و سهم هر کدام به درستی تشخیص داده شود و با این سه سطح باید مبارزه شود و آگاهی بخشی در این خصوص صورت بگیرد.

وحدت تاکتیک است یا ریشه در مبانی دینی دارد؟

وی در پاسخ به این سوال که آیا موضوع وحدت صرفاً یک تاکتیک است و یا امری است که ریشه در مبانی دینی ما دارد؟ گفت: وحدت یک ضرورت است و مبانی دینی پشت سر خود دارد. قرآن می‌فرماید «اعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا» در احادیث ما هم آمده است که ائمه تأکید می‌کردند ارتباط با اهل سنت و شرکت در نماز جماعت آنها و به عیادت مریض‌های آنها رفتن و به تشییع جنازه آنها رفتن و... و سیره ائمه همین بوده است و روایات زیادی در این باب داریم.

استاد دانشگاه باقر العلوم ادامه داد: اگر از لحاظ عقلی نیز موضوع را بررسی کنیم مشخص است که قدرت ما در وحدت و همگرایی در برابر دشمنان مشترک ماست. این عقلاً مشهود است که شکست ما در تفرقه ماست و مسئله ای روشن است. لذا وحدت تاکتیکی نیست بلکه یک امر راهبردی و حقیقی و ضروری است که ریشه در مبانی ما نیز دارد.

وی درباره این موضوع که بعد از انقلاب اسلامی موضوع وحدت بسط پیدا می‌کند، گفت: انقلاب ما یک انقلاب اسلامی است نه یک انقلاب شیعی. چون این انقلاب اسلامی است و مبتنی بر نظریه امت و امامت است، لذا به فکر امت اسلامی است. به تعبیر امام راحل نه تنها امت اسلامی بلکه مستضعفان جهان مد نظر انقلاب اسلامی هستند. لذا انقلاب اسلامی مبارزه با نظام سلطه را هدف خود قرار داده است و اگر بخواهیم نظام سلطه را در سطح جهانی از بین ببریم لازم است بین مستضعفان جهان و به ویژه امت اسلامی همگرایی و اتحاد بوجود بیآوریم.

گاهی اوقات دستمایه اختلافات سیاسی است و بیشتر مسائل سیاسی اکنون به اختلافات دامن می‌زند تا مسائل عقیدتی، گفت: برخی از اختلافات مذهبی صرفاً بهانه ای است که بتواند اتفاقاتی که در عرصه قدرت و سیاست رخ می‌دهد را توجیه کند و در واقع به نظر می‌رسد سیاست از مسائل عقیدتی سوا استفاده می‌کند. این مسئله امر جدیدی نیست و از قدیم الایام همین طور بوده است. در مورد بحث‌های داخلی هم همین امر صادق است. مثلاً ممکن است کسی برای اسنکه به کرسی نمایندگی مجلس برسد، به اختلافات و تفاوت‌های مذهبی یا زبانی را بهانه قرار دهد و به شکاف‌های اجتماعی دامن بزند.

استاد دانشگاه باقر العلوم ادامه داد: این مسئله از قدیم بوده و الان هم هست و در آینده هم خواهد بود اما برای اینکه گرفتار این آسیب‌ها نشویم و یا این آسیب‌ها بیشتر نشود، باید بحث آگاهی بخشی را در حوزه فرهنگ عمومی افزایش دهیم و این امر را بتوانیم روشن کنیم که اختلاف و تفاوت در دیدگاه‌های مذهبی و دینی نباید باعث خصومت شود و این اختلاف دیدگاه نباید به معنای دشمنی تلقی شود و به زندگی مسالمت آمیز عقاید مختلف لطمه ای وارد نشود. ما باید توضیح دهیم که اگر بردباری و مدارا و عدم تبدیل اختلاف به خصومت رخ ندهد چه اتفاقی ممکن است بیفتد و مسائلی که در پیرامون خود در کشورهای منطقه شاهد هستیم توضیح داده شود. من معتقدم عموم مردم به مسئله وحدت توجه دارند ولی اهداف سیاسی و... که بخشی از افراد یا گروه‌ها دارند نقش زیادی در تبدیل اختلافات به خصومت‌ها دارد.

مهمترین موانع ایجاد وحدت در امت اسلامی

وی با اشاره به موانع ایجاد وحدت در جهان اسلام گفت: ما در سه سطح برای ایجاد وحدت مشکل داریم. اولی سطح داخلی و اتفاقاتی است که عمدتاً نیروهای افراطی و تکفیری به آن دامن می‌زنند. از سوی دیگر از روی ناآگاهی اقداماتی صورت می‌گیرد که باعث تشدید اختلافات می‌شود. این دو دسته در دورن جهان اسلام بر علیه وحدت اقدام می‌کنند. سطح دوم معطوف به مسائل منطقه ای است. در منطقه یک رژیم غاصب صهیونیستی وجود دارد که حیات خود را در تضعیف کشورهای اسلامی می‌داند که نباید از آن غافل شد. یکی از راهبردهای این رژیم دامن زدن به اختلافات بین امت اسلامی است. هر قدر کشورهای اسلامی بیشتر با هم اختلاف داشته باشند رژیم صهیونیستی بیشتر می‌تواند در این فضا تنفس کند و به بقای خود امیدوارتر شود.

استاد دانشگاه ادیان و مذاهب در گفتگو با مهر:

نباید اهل بیت را منحصر در تشیع کنیم / موانع درونی و بیرونی وحدت



ضرورت وحدت در شرایط کنونی جهان اسلام بر کسی پوشیده نیست. با بررسی سیره ائمه معصومین در این باب مشخص می شود اهل بیت عصمت و طهارت موضوع وحدت را به عنوان یک مبنا و اصل اساسی دانسته و نگاهی امت محور به جامعه مسلمانان داشته اند. در این خصوص مصاحبه ای با علی آقائوری استاد دانشگاه ادیان و مذاهب انجام دادیم که تفصیل آن را در ادامه می خوانید.

زمینه های آغاز فرقه گرایی در جهان اسلام

وی در مورد زمینه های آغاز فرقه گرایی و اختلاف در جهان اسلام گفت: گرچه به نظر می رسد اصل و آغاز نزاع ها و اختلاف هایی که در صدر اسلام بین مسلمانان پیش آمد و منجر به تفرقه و فرقه گرایی شد با بهانه های مذهبی یا نوع برداشت های مختلف مذهبی بود اما اگر ریشه اصلی آن را بخواهیم بررسی کنیم -بویژه در قرن اول اسلامی- عمدتاً یک بستر سیاسی داشت. یعنی اینطور نبود که مثلاً عده ای مسلمان یا یک عالم اسلامی روی قرآن و سنت و... فکر کنند و بگویند ما چنین برداشتی کرده ایم. به عنوان مثال بستر اصلی شکل گیری فرقه ها و نمونه هایی که در صدر اسلام وجود دارد مانند خوارج، قریه، معتزله و... سیاسی بود. یعنی ذیل مسائل سیاسی و اجتماعی قابل بررسی است. چراکه تحولات اجتماعی نیز در صدر اسلام به تحولات سیاسی گره خورده بود که منشا آن بحث نزاع بر سر خلافت بود.

وی ادامه داد: مثلاً اولین فرقه ای که به شکل رسمی و به اسم فرقه ایجاد شد، همین فرقه خوارج بود که بعدها بصورت کلامی در آمد. ملاحظه می کنید که اصل و اساس شکل گیری خوارج بستر تحولات اجتماعی بوده است. یعنی در صدر اسلام این طور نبود که یک عده ای به اسم کفر یا ایمان و... ظهور کنند و فرقه ای را بوجود بیاورند. بعدها این مسایل رخ داد و فرقه ها شمایل کلامی به خود گرفت. لذا تشکیل گروه های مختلف عمدتاً بر اساس اختلافات سیاسی بوده است و بعدها سعی می کردند زمینه و دلیل حرکت خود را در سنت و قرآن پیدا کنند و آن فرقه را از این منظر توجیه نمایند. بنابراین می توان گفت اصل و اساس اولیه و بستر اصلی اختلافات فکری که منجر به ایجاد فرقه های اسلامی شد همان بحث های تحولات اجتماعی و تحولات سیاسی بوده که بعداً شکل کلامی به خود گرفت.

آقا نوری افزود: شاید بتوان گفت از نیمه های دوم قرن دوم یعنی حدود ۱۵۰ سال اولیه، فرقه های نخستین شکل گرفتند که جدایی آنها به لحاظ کلامی نبود. لذا فرقه ها حداقل از نیمه های قرن دوم شکل کلامی به خود گرفتند. چراکه هر کدام از فرقه ها می خواستند برای خود منشا و خاستگاه فکری و مذهبی و دینی و روایی دست و پا کنند و یک هویت و تمایزی به خود بدهند.

کسی در ضرورت وحدت شک ندارد

استاد دانشگاه ادیان و مذاهب در مورد اهمیت و ضرورت وحدت گفت: در شرایط کنونی کسی در ضرورت وحدت شک ندارد. باید گفت مسلمانان در شرایط فعلی وضعیت شکننده ای دارند. علت اصلی عقب ماندگی و عدم پیشرفت و علت اصلی این مشکلاتی که برای مسلمانان حاصل می شود همین تشتت ها و تنازعات می باشد که این عقب ماندگی سبب می شود مسلمانان در برابر بعضی از تمدن ها احساس حقارت کنند. اگر یک امتی بخواهد رشد و تعالی پیدا کند و بخواهد خودش را در برابر دیگران مطرح

کند و حرفی برای گفتن و راهی برای پیشرفت داشته باشد، طبیعی است که با چند دستگی و تفرق و دعوا این امر میسر نخواهد بود. مسلمانان با وجود فرقه های مختلفی که دارند بالاخره یکسری منافع مشترک و دشمن مشترک دارند. ما مسلمانان منافع مشترک سیاسی و مذهبی و... زیادی داریم. در روایات داریم که امام باقر به خلیفه اموی -که دشمن سرسخت اهل بیت بودند- پیشنهاد می دادند که سکه اسلامی درست کند. چراکه دولت روم در مقابل دولت اسلامی کیان دولت اسلامی را در موضوع سکه در خطر انداخته بود.

امامان معصوم وحدت طلبی و اتحاد خواهی را وظیفه و دستور دینی می دانستند

وی ادامه داد: اهل بیت هر زمان کیان امت را در خطر می دیدند اگرچه خلیفه دشمن سرسخت آنها بود، ولی به او کمک یا مشاوره می دادند. البته باید این نکته را نیز ذکر نمود که مبنا و تئوری اهل بیت وحدت بوده است. نگاه اهل بیت به امت اسلامی با همه اختلافات، نگاه پدران و امت جورانه بوده و همه را مسلمان می دانستند. نگاه اهل بیت خیلی فراتر از این بوده که گفته شود اتحاد آنها از روی مصلحت اندیشی و برای دفع دشمن مشترک بوده است. لذا در عین حالی که امت اسلامی ممکن است خطاهایی نیز داشته باشد باید نگاه هدایت گونه و پدران به آن کرد. امامان معصوم وحدت طلبی و اتحاد خواهی را وظیفه و دستور دینی می دانستند.

آقائوری افزود: یک مثال متاخر هم که می توان ذکر نمود این است که در جنگ های روس و انگلیس در عراق، با اینکه دولت عثمانی بر سر کار بود که بعنوان دشمن و شاید بتوان گفت رقیب شیعه در آن زمان مطرح می باشد ولی علمای شیعه عراق علیه دشمن دولت عثمانی فتوا دادند و در جنگ شرکت کردند.

نباید اهل بیت را منحصر در تشیع کنیم

وی گفت: در بحث ترویج شعائر مذهبی باید کاری کرد که کسانی که اگرچه مکتب اهل بیت را قبول ندارند ولی محب آنها هستند را با خود همراه بکنیم. به شرط اینکه ما هم یک سری ملاحظات داشته باشیم. نباید اهل بیت را منحصر در تشیع کنیم و امامان را مختص خودمان بدانیم. باید آنها را امامان امت و مسلمانان در نظر بگیریم. از طرف دیگر باید از افراط پرهیز شود که موجب وهن مذهب نشود. بعضی از

رقبای ما مثل وهابیت که دشمن ما هم هستند از برخی حرکات ما سو استفاده می کنند.

اهل بیت در زمان خودشان ناصبی ها را از بدنه اهل سنت جدا کرده بودند

وی افزود: نکته بعدی این است که باید مخالف را از معاند اهل سنت جدا کرده بودند. دشمنان اهل بیت عمدتاً در پی تسویه حساب با خاندان پیامبر بودند. لذا صف دشمنان را باید از اهل سنت جدا نمود. بدنه اهل سنت اگرچه اهل بیت را واجب الاطاعه نمی دانند ولی در عین حال محب اهل بیت هستند. لذا ما یکسری دشمنان سیاسی و معاند و ناصبی داریم و یکسری مخالفان فکری. بدنه کلی اهل سنت در زمان اهل بیت جز سری دوم محسوب می شود و معاند با اهل بیت نبودند.

استاد دانشگاه ادیان و مذاهب ادامه داد: از طرف دیگر باید مکتب اهل بیت را خوب معرفی کردند. غالی گری نکردند. طوری نباشد که به بهانه ترویج و احیای مکتب اهل بیت کارهایی انجام شود که موجب وهن مکتب اهل بیت شود. فحش و سب به دیگران نفرت را در دل دیگران به وجود می آورد. معرفی صحیح مکتب اهل بیت با رفتارهای سنجیده و مناسب خود عامل وحدت خواهد بود. ما باید در مورد مخالفین نیز اخلاق مخالفت را رعایت کنیم به گونه ای که در روایات ما آمده است با دیگران طوری رفتار کن که دوست داری آنها آنگونه با تو رفتار کنند.

موانع وحدت هم درونی اند و هم بیرونی

علی آقا نوری در مورد موانع وحدت گفت: اگر بخواهیم یک تقسیم بندی کلی از این موانع بکنیم به نظر می رسد که ما یکسری موانع بیرونی داریم که همیشه وجود داشته است و یکسری موانع درونی. به هر حال مسلمانان دشمنان و رقبای خارجی داشته اند که تعالی و رشد مسلمانان را نمی خواستند و سعی کردند امت اسلامی را متشت کنند. امروزه انگیزه دشمنان خارجی شدیدتر شده و پشتوانه سیاسی و اقتصادی نیز به خود گرفته است. در راس آنها صهیونیست ها هستند که حساب آنها مشخص است.

وی ادامه داد: اما یکسری از این موانع مطوف به مسائل داخلی مسلمانان می شود. ما می توانیم اقداماتی انجام دهیم که این موانع داخلی کم شود. از جمله باید نگاه بدبینانه و تعصب آلود

نمی توان انتظار داشت که کسی به خاطر وحدت دست از عقاید خود بردارد

آقا نوری در پایان در مورد راه حل هایی برای چالش تفرقه در جهان اسلام گفت: من روی این مسئله خیلی تأکید می کنم که نمی توان انتظار داشت که بخاطر بحث وحدت دست از عقاید کلامی بردایم. مرحوم شهید مطهری در جایی می گوید که ما از کوچکترین مستحمان هم دست بر نمی داریم. نمی توان انتظار داشت که کسی به خاطر وحدت دست از عقاید خود بردارد ولی می توان اخلاق را رعایت کرد. پیامبر با مشرکین نیز اخلاق را رعایت می نمود. باید بر این نکته تأکید کنیم که همه امت واحده هستیم و طبق روایتی که می فرماید آنچه برای خودت نمی پسندی برای دیگران هم میسند، عمل نماییم. اگر توهین و خشونت و... را نسبت به خودمان نمی پسندیم نسبت به دیگران هم نپسندیم. ببینیم دوست داریم دیگران با ما چگونه رفتار کنند و ما هم همان گونه رفتار کنیم. باید در فرهنگ کشورهای مسلمان این امر جا بیفتد که در بحث فقهی و کلامی همه ما مسلمان هستیم. دهها روایت از پیامبر و قرآن وجود دارد که مسلمانان حقوقی نسبت به یکدیگر دارند که باید آن را رعایت کنند. یکی از حقوق این است در بحث در مواردی که جز اصولمان نیست ملاحظاتی داشته باشیم و موجب رنج برادر مسلمان نشویم.

جهان اسلام نخواهد بود. هیچ کس نمی تواند به شیعه بگوید که اطاعت از اهل بیت را واجب ندانید و به جایگاه اهل بیت ایمان نداشته باشد. ما به همه اینها اعتقاد داریم اما تأکید فراوان بر بعضی مسائل مانند بعضی شعارها و یا جشن ها که جزء نمادها و ظواهری می شود که ممکن است در طول قرون با هم تفاوت هم داشته باشد به نظر لازم و ضروری نیست. به نظر من دیگر دوران سب و لعن و فحش نسبت به مقدسات دیگران گذشته است. چرا حوادث صدر اسلام به وضعیت امروز مسلمانان گره زده می شود؟ متأسفانه بعضی شبکه های ماهواره ای هم لجبازی می کنند و در مقابل هفته وحدت که بزرگان فقها برای رفع تنش و نزدیک شدن دیدگاه ها بر آن تأکید داشته اند، هفته براهت درست کرده اند. این لجبازی های فرقه ای از موانع وحدت خواهد بود.

وی افزود: این داستان در کتاب «امان شیعه و وحدت اسلامی» آمده است که یکی از علمای بخارا صد سال پیش به شیخ الشریعه اصفهانی نامه می نویسد و می گوید اینجا حتی دختران ما را به کنیزی می برند و با ما برخورد های خشن می کنند و علت اصلی این رفتارها، همان لعن ها و حرکاتی است که شما در نجف انجام می دهید. لذا ما نباید بهانه ای برای برخورد با شیعیان در دیگر کشورها درست کنیم و باعث شویم شیعیان در فشار و سختی بیفتند که اگر چنین کنیم گناه آن به گردن ما خواهد بود.

و سوتفاهم هایی که در ادوار تاریخی بوده است و همچنین نگاه بدبینانه مسلمانان نسبت به هم را رفع گردد. باید دشمنان اصلی را از دوستان تفکیک کنیم و اخلاق مدار باشیم. مدارا و اخلاق مداری اهل بیت و در نظر داشتن عواطف دیگران را باید الگو قرار داد. مثنی علمای بزرگ شیعه و سنی هم بر همین بوده است که مباحث علمی و نظری در کمال اخلاق در جای خود وجود داشته است ولی اینگونه نبوده که یکدیگر را تکفیر کنند و به اختلافات دامن بزنند. درک متقابل و کنار گذاشتن بدبینی ها عامل وحدت بخش خواهد بود. البته در صورت بغی و تجاوز و عدم رعایت حریم ها باید با آنها مقابله شود. امیرالمومنین (ع) خوراج را کافر نخواند ولی کار آنها را بغی نامید و در مقابل آنها شمشیر کشید و با آنها مقابله کرد، چراکه فکر آنها به منصفه ظهور رسید و موجب اقدام علیه حکومت شد.

وی تصریح کرد: یک بخش از موانع سیاسی وحدت، خود دولت مردان اسلامی هم هستند که متأسفانه بعضی اوقات بخاطر بعضی ملاحظات یا مطامع سیاسی، مذهب را وجهه المطالبه قرار می دهند.

دوران سب و لعن و فحش نسبت به مقدسات دیگران گذشته است

آقائوری گفت: به بعضی از عقاید و دیدگاه هایی که قوام بخش تفکر نیست نباید تأکید کرد. تأکید زیاد بر روی مسائلی که مسائل اصلی به حساب نمی آیند به سود

محمدعلی فتح الهی در گفتگو با مهر:

پژوهش های ما مساله محور نیستند / عدالت اجتماعی مستلزم پژوهش است

خداداد خادم

|| امروز یکی از بحث های مهم جامعه، فساد است که به حوزه آکادمیک هم رسیده است. فساد آکادمیک در مراکز علمی و پژوهشکده ها چه پیامدهایی دارد؟

هر مکانیزمی در مسایل اجتماعی ممکن است به نوعی تبدیل به ضد هدفش شود. شما ببینید دموکراسی برای آزادی و گسترش آزادی های سیاسی و اجتماعی و تأمین منافع مردمی است اما امروز دموکراسی وسیله نمایش و سوء استفاده قدرت های پشت پرده سیاسی و نظامی شده

دهند، چون خلق فرصت می کنند و راه های جدید را به وجود می آورند و این راه های جدید فرصت جدیدی را خلق می کند و کسانی که امکان شکوفایی نداشتند به واسطه فرصتی که پژوهش ها به وجود می آورند فعال می شوند و سهم خود را از جامعه و امکانش دریافت می کنند.

یکی از ارکان گسترش عدالت اجتماعی در جامعه، پژوهش است و تأکید من روی ارتباط و نسبت رشد پژوهش در جامعه با برقراری عدالت و تقویت آن در جامعه است.

هفته پژوهش بهانه ای شد تا دوباره به این موضوع بیاوریم که پژوهش در ایران چه کارکردی می تواند داشته باشد و با چه چالش هایی مواجه است. محمدعلی فتح الهی، عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی مهمترین مساله جامعه ما را مساله مند نبودن دانسته و معتقد است این موضوع به پژوهش های ما هم تسری یافته و پژوهش ها در ایران مساله محور نیستند. مشروح این گفت و گو را در ادامه می خوانید:

|| نقش پژوهش در سیاست گذاری جامعه و نیز تأثیر بر بدنه جامعه را چگونه ارزیابی می کنید؟ رسالت پژوهش در راهبردهای سیاسی و اجتماعی چگونه است؟

رابطه پژوهش و مسایل اجتماعی از جهات مختلف قابل بررسی است اما من به نکته ای اشاره می کنم و آن نسبت پژوهش با عدالت و برقراری آن در جامعه است؛ یعنی انسان ها در ساختار اجتماعی که زندگی می کنند فرصت های نابرابری دارند و عدالت با تأمین فرصت های جدید میسر می شود و تأمین فرصت های جدید نیز راهی ندارد جز اینکه با پژوهش، خلاقیت صورت بگیرد، راه های نوینی ایجاد شود و فضاهای جدید و فرصت های تازه برای افراد به وجود بیآورد.

سیاست گذاران برای برقراری عدالت اجتماعی باید پژوهش را در عرصه های مختلف زندگی گسترش دهند سیاست گذارانی که می خواهند عدالت اجتماعی را برقرار کنند، باید پژوهش را در عرصه های مختلف زندگی از جمله فناوریانه علوم اجتماعی و سیاسی گسترش



است که قبلاً عملی اعمال قدرت می کردند. اما این باعث نمی شود ما با اصل دموکراسی و مردم سالاری مخالفت کنیم. هر کاری امکان سو استفاده دارد، پژوهش هم همین است ممکن است ما با نمایش پژوهش رو به رو باشیم و عده ای بخواهند نمایشی از آن ارائه دهند و با آن تجارت و کسب و کار کنند اما پژوهش هدفی مقدس است و باید جلوی این سوء استفاده را بگیریم. پژوهش یکی از ارکان گسترش علمی اگر به پژوهش اهمیت بدهیم و آن را جدی بگیریم جلوی این سوء استفاده ها گرفته می شود ولی اگر آن را نقش آن را در مسایل اجتماعی ندیده بگیریم پژوهش به امر تفننی و نمایشی تبدیل می شود و بیشتر موجب می شود عده ای از آن سو استفاده کنند و با آن نمایش دهند و کسب و کار کنند پس راهش این است که پژوهش و اهمیت آن را در بنیادهای اجتماعی خوب بفهمیم و پژوهش های اصلی را جدی تر بگیریم، پژوهش هایی که مسایل اجتماعی را مد نظر قرار می دهد. تقویت پژوهش های خوب مانع ورود پژوهش های نمایشی و کاذب می شود.

نهادهای کند طبیعی است که ما می توانیم انتظار داشته باشیم که در جوامع دیگر منعکس و مورد استناد قرار بگیرد.

وی ادامه داد: زمان زیادی طول نمی کشد که تحقیقات کشور ما قابل عرضه شود و مورد توجه دیگران باشد اما این وسط کارهای موازی و ائتلاف منابع و انرژی را داریم و با روش مختلفی پژوهش ها انجام می شود که جواب نمی دهد. اینکه روش متناسب با کشور ما شکل بگیرد طول می کشد پس حرکت ما به آن سمت است و انتظار نداریم خیلی سریع به این نقطه برسیم چون ما با کشورهای با سابقه در این زمینه فاصله داریم.

|| ایراد اصلی ما در انجام ندادن پژوهش های خوب چیست؟ مشکل منابع انسانی است یا نکته دیگری دخیل است؟

در مواردی مانند جنگ کارهای زیادی انجام شده و ادبیات تولید شده کم نیست اما مساله اصلی ما این است که ما ارتباط پژوهش را با زندگی برقرار نکردیم.

و داده های تاریخی روح پیدا می کنند. پژوهش جدی مورد استقبال همه جوامع جهانی است پژوهش وقتی جدی باشد مورد استقبال جوامع دیگر قرار می گیرد ما بحران مساله داریم و این مساله برای پژوهشگر و جامعه با هم وجود دارد گاهی یک مدیر دولتی وجود دارد که مساله ندارد و فقط به فکر امضا کردن است در حالی که یک مسئول باید به دنبال مساله و حل آن باشد و مساله باید به فعالیت های فرد جهت بدهد ما می خواهیم پژوهش، تجارت، تولید صنعت و ... بدون مساله داشته باشیم و تا مساله جز زندگی ما نباشد به ما آسیب می زند و این گمشده ماست که با آن دست و پنجه نرم می کنیم و اگر اخت شدن با مساله و زندگی کردن با آن را یاد بگیریم، جهشی در زندگی ما راه بیافتد، جهشی در پژوهش ها رخ می دهد و نتایج پژوهش های مورد توجه جامعه ما و در نتیجه جوامع دیگر قرار می گیرد. در نظر داشته باشید وقتی پژوهش هایمان مورد توجه جامعه ما نباشد مورد توجه جامعه های دیگر هم قرار نمی گیرد.

بحران مساله در همه عرصه های زندگی ما از جمله پژوهش حضور دارد؛ امروز بحران مساله در همه عرصه هاست وجود دارد، آموزش و پرورش ما هم مساله جدی ندارد. بقیه بخش های زندگی ما هم مساله جدی ندارد، وقتی مساله جز هویت و زندگی ما می شود، می خواهیم با آن زندگی کنیم و راه حل هم پیدا می شود.

|| پس در واقع ما مساله محور نیستیم؟

زندگی ما مساله محور نیست و این مساله اجتماعی و همه گیر است.

|| شما معتقدید مهمترین مساله جامعه ما بحران مساله در پژوهش است. اگر در هرم سیاسی بودید به چه مساله ای اولویت می دادید؟

بحران مساله در همه عرصه های زندگی ما از جمله پژوهش حضور دارد؛ گاهی در امور مدیریت شهری مساله یک موضوع است در سیاست خارجه، صنعت، تجارت و ... مسایل فرق دارد اما در کل عبارتی که دارم مساله مند شدن زندگی است که در همه عرصه ها قابل طرح است و هر چه مساله مند شویم زندگی ما هم پیشرفته تر می شود. با مساله زندگی کردن و با مساله بودن ما رو به جلو می برد منظور هم این نیست که مساله را سریعاً حل کنیم و دنیای بدون مساله برایمان ایده آل باشد بلکه دنیای با مساله برای ما ایده آل است وقتی یکی مساله را حل کردیم مسایل دیگری برایمان مطرح می شود و پیشرفت انسان به این است که ظرفیت وجودی اشان توان حل مسایل بسیار را داشته باشد پس مساله مند شدن اصل قضا است. در دنیای امروز اگر بخواهیم مثال بزنیم و حرف عملی تر بزنیم این است که در سیاست خارجی بین الملل ساختار نظام آینده یک مساله است و برخی کشورها این را مساله خودشان تلقی نمی کنند اما کشور ما اگر آینده بشر را مساله خودش قرار بدهد هر چقدر این مساله جامعه شود پیشرفت می کنیم.

ما به میزانی که این موضوع برایمان مساله شود پیشرفته تر می شویم مثلاً آینده پژوهشی و آینده جهان و ... می تواند عرصه ای باشد که ما سعی کنیم مساله ما شود و شب و روز ما با آن درگیر شویم. این می تواند به هویت ما جهت دهد و جایگاه ما را در دنیا مطرح کند چون بیان می شود که آینده مساله ما در جهان است.



|| در کشورهای توسعه یافته نقش پژوهش مهم است به همین دلیل پژوهش های آنها قابل استناد است اما ما نمی توانیم به پژوهش هایمان استناد کنیم. آسیب های پژوهش در کشور ما چیست که نمی توانیم چنین پژوهش هایی را انجام دهیم؟

زمان زیادی طول نمی کشد که تحقیقات کشور ما قابل عرضه شود و مورد توجه دیگران باشد پس از انقلاب اسلامی در عرصه پژوهش نوپا هستیم و کار پژوهش در کشورهایی که ۳۰۰ سال کار پژوهش اجتماعی کرده اند جلوتر است تا ما که در جامعه با مسایل مختلفی چون جنگ رو به رو بودیم. پس انتظار اینکه پژوهش در کشور ما جلو باشد منطقی نیست اما حرکت جدی در جامعه ما از سوی طبقه تحصیل کرده و دانشگاهی وجود دارد و پژوهش های خوبی در کشور انجام می شود و مکتب ها و روش های بومی در حال شکل گرفتن است.

وی اضافه کرد: ما پژوهش های خوبی داریم اما به حالتی برسد که قوام یافته باشد و ما را راضی کند و مورد استناد دیگر جوامع قرار بگیرد فاصله داریم، هر چند الان وضعیت ما ناامید کننده نیست و نگاهی به پژوهش های صورت گرفته نشان می دهد کار جدی و بیش از انتظار است ما ارتباط پژوهش با بدنه جامع و سیاست زمان می برد و اگر توانست خودش را در جامعه

این فرایند اجتماعی است که شما بتوانید شخصیت خود را با شخصیت ذهنی منطبق کنید این امر قطعی است و به تدریج شکل می گیرد ما از سیستم های مختلف اجتماعی از هم فاصله داریم و متناسب با هم نیستند یک جا پژوهش انجام می شود در بخش دیگر همان کار می شود. یعنی موازی کاری زیاد است حتی درباره نوشته های مستشرقین باید بگوییم یک موضوع برای آن ها مساله شده و آن را در جوامع شرقی پیگیری کردند و برایش نوشتند اما ما برایمان مساله نشده است. بنابراین انبوه اطلاعات به درد ما نمی خورد. من حتی قبول ندارم که اطلاعات و منابع ما ضعیفتر از مستشرقین باشد اما این اطلاعات مساله ما نیست ولی غربی ها اطلاعات را به مساله می چسبانند و به همین دلیل این اطلاعات برایشان جواب می دهد استناد به داده ها در کارهای مستشرقین نمی تواند ما را راضی کند و کارهای محققان ما دقیقتر است اما ما اطلاعات را سوژه و مساله نداشتیم و بنابراین روح پیدا نمی کند، پس طبیعی است که عملاً از چرخه علم خارج می شود ما الان در امر پژوهش آن چیزی که باید مورد توجه ما قرار گیرد و سیاست گذاری های ما سوق پیدا کند توجه به مفهوم مساله است. مساله پژوهش یعنی مساله اجتماع، هویت و زندگی است این مساله که همه از روستایی تا شهری با آن درگیر هستند می تواند موجب مساله پژوهش شود

حجت الاسلام غریب رضا در گفتگو با مهر:

وحدت اسلامی باید در فرآیند تربیت دینی برجسته شود



هفته وحدت بهانه ای است که موضوعات معطوف به این مسئله راهبردی جهان اسلام مورد بازخوانی قرار گیرد. در این مجال به سراغ حجت الاسلام حمیدرضا غریب رضا رفتیم تا نظری در این خصوص جویند شویم. متن زیر مشروح گفتگوی مهر با این فعال جهان اسلام است.

|| با توجه به اینکه ما در جوامع اسلامی هویت های مختلفی داریم ایجاد وحدت چگونه امکان می یابد؟ یک تعارض اولیه در مورد بحث های معطوف به وحدت وجود دارد که تعارض بین هویت و وحدت است. یعنی وقتی ما به یک مبنای هویتی دامن می زنیم، چون هویت می خواهد انسجام ایجاد کند ولی در عین حال یک دیگری را نیز تعریف می کند. این هویت در عین حال که دنبال انسجام است اما به طور متناوب یک شکاف هم ایجاد می کند. چطور می شود ما هم هویتمان را به عنوان شیعه و محب اهل بیت حفظ کنیم ولی در عین حال این هویت گرایبی منجر به شکاف در امت اسلامی نشود؟

پرسش خیلی خوبی را مطرح کردید. ببینید هویت ما یک عنصر بسیط نیست بلکه ما معتقد به هویت مرکب از چند عنصر هستیم. به اعتقاد من اگر بتوانیم نسبت و روش تعامل مثبت را با کسانی که در لایه های مختلف با آنها اشتراک هویتی داریم، تعیین کنیم، تاکید بر هویت خودی موجب تیره شدن روابط با دیگران نخواهد شد. اگر بخواهیم نسبت این عناصر را با هم بسنجیم می توانیم به شکل دوائر متداخل هویتی ترسیم شان کنیم. هویت ما ترکیبی از سه عنصر انسانیت، اسلامیت و تشیع است. البته عناصر هویتی دیگری هم قبلاً در شکل گیری هویت جامع ما دخیل است مانند قومیت و فرهنگ ملی ما، ولی بنده هویت قومی و ملی را عنصر درجه دوی هویتی یا به تعبیر بهتر ظرف و قالب تاریخی هویت اصلی به حساب می آورم. بخواهیم بیشتر توضیح دهم باید بگویم که هویت انسانی اسلامی شیعی ممکن است تجلی، نمادها، ساختارها و رفتاری ایرانی، عراقی، بحرینی، آذربایجانی و ... داشته باشد که برخی از نمودها با هم مشترک و برخی هم مخصوص ظرف فرهنگی آن مناطق است.

برگردیم به موضوع بحث خودمان. انسانیت و دین و مذهب را سه عنصر اصلی تعیین کننده هویتی می دانم. در بعد انسانی، ما با سایر انسانها مشترکات انسانی داریم به تعبیر حضرت علی علیه السلام انسان ها همسانان ما در آفرینش هستند. در تعامل با آنها حقوق و واجباتی داریم. کسانی که از ادیان آسمانی دیگر هستند. انسانهایی که اعتقادی به خدا ندارند و پیرو مکاتب بشری معاصر هستند و ... هر چند نظام حقوقی تعامل با آنان را بر اساس عناصر هویتی دیگرمان تعیین کرده ایم ولی نسبت به مشترکات خودمان با آنان معترف هستیم. نظام حقوق بشر اسلامی که سازوکاری عقلائی مبتنی بر متون دین اسلام است تعیین کننده مرزهای تعاملی و حقوقی ما با سایر انسانهاست.

متأسفانه به شیعه نسبت داده اند که سایر مسلمانان را تکفیر می کند. این تهمت واقعیت ندارد.

در دایره دین هر کس که اهل قبله است یعنی قائل به شهادتین است، گواهی به توحید و نبوت پیامبر اسلام می دهد، اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً رسول الله و هیچ حکم ضروری اسلامی را منکر نمی شود مسلمان است و مال و جان و ناموس او محترم شناخته شده است. این

واقعیت عینی است ساخته ما نیست. کارکرد ما ایجاد عقلانیت دینی و ترسیم راه و روش همزیستی و تعامل مثبت به این هویت هاست که هم مشترکات دارند و هم فوارق. هویت گوهر شخصیت فرد و اجتماع است. تاکید بر هویت یک حق اولیه است اینکه تحدید مرزهای شخصیتی خود را انجام بدهیم ذاتاً بد نیست بلکه مشخص کردن مرزهای هویتی لایه مننه است. فرد یا جامعه بدون هویت حیات ندارد.

تعیین مرزهای هویتی به خودی خود نزاع آفرین نیست. چگونگی تعامل با دیگر هویت ها تعیین کننده نوع رابطه ما با دیگران است. این ما و سایر مسلمانان هستند که بر اساس اجتهاد خود تصمیم می گیرند رابطه بین مسلمانان را تکفیر قرار بدهند یا تقرب. تنازع یا تعایش و همزیستی. می شود هویت های مذهبی و دینی بر خود تاکید کنند در عین حال با غیر خود جنگ نداشته باشند. اساساً دفاع و نبرد ما با متجاوزان است. چه مسلمان باشد یا کافر چه شیعه باشند یا سنی یا تابع هر آیین دیگر.

|| به نظر می رسد بحث شیعه و سنی خیلی اوقات دستمایه سیاست است. یعنی بیشتر مسائل سیاسی است که الان دارد به اختلافات دامن می زند تا مسائل عقیدتی و برخی از اختلافات مذهبی صرفاً بهانه است برای توجیه اتفاقاتی که در عرصه قدرت و سیاست در حال رخ دادن است. در واقع سیاست از مسائل عقیدتی سواستفاده می کند. نظر شما در این باره چیست؟

این مساله جدید نیست در طول تاریخ با این بحران درگیر بوده ایم. البته تعبیر شما را مقید کنیم دقیقتر است. سخن گفتن مطلق از تاثیر منفی سیاست بر ارتباط مذاهب اسلامی کویدین بر طبل سیاست گریزی است. باید بگویم «سیاست های نادرست» و «سیاستمداران ناصالح» بوده اند که از اختلاف مذهبی برای یارگیری و به میدان آوردن توده ها سوء استفاده کرده اند. تحریک عواطف و احساسات دینی در عرصه اختلافات مذهبی بسیار راحت و آسان انجام می شود و سیاستمداران فاسد شیاطین این میدان هستند. جمهوری اسلامی ایران قدرت جهانی خود را بر پایه

مساله در بین مسلمانان اجماعی و غیراز وهابیت هیچ کدام از مذاهب اسلامی منکر این مساله نیستند. در عنصر هویتی دین یعنی اسلام ما با سایر مسلمانان مشترک هستیم. ما در اصول اعتقادی دین با هم مشترکیم. البته شیعه علاوه بر سه اصل توحید و نبوت و معاد به دو اصل مذهب هم یعنی عدل و امامت هم قائل است ولی فقها و عالمان عقاید شیعه سایر مسلمانان را کافر نمی دانند. به شکل طبیعی با بقیه مسلمانان در مسایلی تفاوت نظر و اختلاف علمی داریم و معتقدیم که در این مسایل حق با ماست ولی تفاوت علمی و اعتقادی در این مسایل منجر به خارج کردن بقیه مسلمانان از دایره دین و اسلام نشده است.

بعثه مقام معظم رهبری حفظه الله کتابچه ای را حاوی فتاوی بیش از بیست نفر از مراجع و فقه های شیعه در تحریم تکفیر اهل قبله و حرمت اهانت به مقدسات مسلمانان منتشر کرد. کتابی خواندنی است. وقتی آن را در اینترنت منتشر کردیم استقبال خیلی زیادی از آن شد. البته فتاوا بسیار بیش از این تعداد است. متأسفانه به شیعه نسبت داده اند که سایر مسلمانان را تکفیر می کند. این تهمت واقعیت ندارد. آقای احمد کریمه یکی از علمای الازهر مصر در جلسه تقریب مذاهب که در مصر برگزار کرده بود با استناد به این کتاب نسبت به این واقعیت روشنگری کرد و این مساله برای خیلی ها عجیب بود.

در دایره نهایی یا دایره مذهب هم اختلاف نظرها و دایره های کوچکتری وجود دارد. اجتهادات و گرایش های مختلف فرهنگی و سیاسی درون تشیع داریم که هر کدام از این جریانها هم پیروان خاص خود را دارند و ممکن است تفاوت ها و اختلاف ها حاد هم شود ولی اینها باعث نمی شود همدیگر را از دایره مذهب بیرون بدانیم. ما در همه دوائر هویتی با دیگران دعوت به همدلی و وحدت می کنیم.

|| آیا تاکید بر هویت اسلامی خود به نوعی هویت گرایبی و غیریت سازی دامن نمی زند؟

شکل گیری این هویت ها و غیریت های ناشی از آن یک واقعیت عینی است ساخته ما نیست. کارکرد ما ایجاد عقلانیت دینی و ترسیم راه و روش همزیستی و تعامل مثبت به این هویت هاست که هم مشترکات دارند و هم فوارق شکل گیری این هویت ها و غیریت های ناشی از آن یک

همگرایی امت اسلامی بلکه تمامی مستضعفان جهان طراحی کرد. دقیقاً بر خلاف برخی کشورهای دیگر که برای نزدیک شدن به قدرتهای به ظاهر بزرگ جهانی سیاست تفرقه قومیتی و مذهبی را پیش گرفتند.

فکر می کنید دلیل عمده مشکلات امروز جهان اسلام در ایجاد وحدت چیست؟

محدود ماندن گفتمان تقریبی در بین قشر عالمان دینی دلیل عمده مشکلات امروز جهان اسلام در ایجاد وحدت است در حالی که باید این گفتمان و باور در همه اقشار جامعه نفوذ کند و علاوه بر اینکه باور شود در میدان عمل بخشی از سبک زندگی اسلامی گردد.

محدود ماندن گفتمان تقریبی در بین قشر عالمان دینی در حالی که باید این گفتمان و باور در همه اقشار جامعه نفوذ کند و علاوه بر اینکه باور شود در میدان عمل بخشی از سبک زندگی اسلامی گردد.

مقوله وحدت اسلامی باید در فرآیند تربیت دینی عنصر برجسته شود. از تربیت خانوادگی و لایلی شیرین مادرانه تا وعظ و خطابه در مساجد و محافل دینی تا تربیت در نهادهای آموزشی همگی باید رنگ و بوی وحدت اسلامی به خود بگیرد. چه مقدار برای وحدت گرایان در تربیت فکر و برنامه ریزی کرده ایم؟

رسانه ها نسبت به وحدت اسلامی بی توجه هستند و وظیفه خود را انجام نمی دهند بلکه بیشتر رسانه ها در جهان اسلام بر طبل تفرقه می کوبند.

نهادهای آموزشی و کتابهای درسی در جهان اسلام نسبت

به ترویج این باور و سبک زندگی اقدام جدی نکرده است. کشورهای مخالف با وحدت اسلامی تلاش می کنند نمادها و شخصیت های تقریبی و وحدت گرا را با جنگ روانی تخریب کرده یا با وعده و وعید موضع آنها را عوض کنند. متأسفانه در سالهای اخیر ریزش های این چنینی در بین شخصیت های تقریبی مشاهده شده است.

عرصه تقریب به شدت نیازمند حضور جوانان پرشور، انقلابی و عالم و زبان دان حوزه و دانشگاه است. متأسفانه به اندازه کافی به جوانان در این عرصه میدان نیاپاده شده است.

نگاه دولتی و رسمی به مقوله تقریب کارآمدی این گفتمان را از بین می برد. سازمانهای مردم نهاد داخل و خارج بهترین بازوهای وحدت اسلامی هستند که متأسفانه بین این بازوها و بدنه ای که باید از آنها بهره برداری کند رابطه ارگانیک وجود ندارد یا این رابطه بسیار ضعیف است.

وحدت در نسبت با گروه های سلفی چطور قابل ارزیابی است به طور کلی وحدت با کدام گروه های سلفی امکان پذیر است و آیا با سلفی های تندرو و امکان گفتگو یا همگرایی وجود دارد؟

اگر منظورتان از سلفیت استخدام این واژه به معنای خاص آن یعنی پیروان محمد بن عبدالوهاب است، به جهت ساختار ذهنی و حجم بالای شبهات متراکم در حافظه تاریخی مذهبی این گروه، نمی توانیم با آنها به سطح همگرایی و مواضع مشترک سیاسی در جهان اسلام برسیم

ولی گفتگوهای با هدف نشان دادن واقعیت ها و توهم زدایی با برخی شخصیت ها یا جریان های موثر آنها انجام شده است که بی تاثیر نبوده و قابل توجه و بلکه تعمیم و استفاده است.

به طور مثال آقای شیخ حسن الصفار در عربستان با برخی علمای سلفی دیدارها و گفتگوهای موثری داشته است. آقای زمانی معاون بین الملل حوزه های علمیه تجربه خوبی از این گفتگوها دارد. آقای عصام العمدانی کتابی با عنوان «روشی نو و صحیح در گفتگو با وهابیت» نگاشته که در عرصه روش شناسی گفتگوی مذاهب کم نظیر است.

تجربه شخصی بنده در گفتگو با عالمان و خطبای سلفی تمرکز بر نقد اسباب تکفیر شیعیان بوده است. در این گفتگوها عمدتاً برای طرف مقابل اثبات می شد که فهرستی که به عنوان علت ها و اسباب تکفیر شیعه در ذهن دارند اغلب توهم است. بحث ها با رعایت اخلاق اسلامی و احترام انجام می شد. تلاش این بود که عمق علمی و فکری رعایت شود. از شیوه طرح ادله به شکل مقارن و مقایسه ای استفاده می شد.

بارها مشاهده کردم که بعد از انتهای گفتگو با این روش طرف مقابل اعتراف می کردند که ما اشتباه می کردیم. شما مثل ما مسلمان هستید ولی در برخی باورها با هم اختلاف نظر داریم. یکی از این عالمان می گفت: اگر این نگاه در شبکه های ماهواره ای مطرح شود دعوی شیعه و سنی تمام خواهد شد! دیگری به خود من گفت با شنیدن این سخنان می خواهم کینه ای را که از شیعیان در دلم وارد کرده اند از دل بیرون کنم.

حمید تنکابنی در گفت و گو با مهر:

پژوهش و توسعه همزمان هستند / کمیت گرایی در علم و پژوهش فسادزاست

خداداد خادم

هفته پژوهش امسال از روز ۲۲ تا ۲۷ آذر ماه برگزار می شود و برای هر روز عناوینی از سوی وزارت علوم اعلام شده است. شاید این هفته فرصتی برای آن باشد که دوباره به معنای واقعی پژوهش و رهیافت های آن بپردازیم. آنچه که می تواند به پویاتر شدن پژوهش در کشور بیانجامد نقش مراکز علمی و پژوهشگاه در کشور است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی یکی از اصلی ترین مراکز پژوهشی در حوزه علوم انسانی در کشور است که اساتید ممتازی در آن گرد آمده اند تا بتوانند در تعالی و ارتقا علوم انسانی از طریق پژوهش بکوشند. حمید تنکابنی دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در مصاحبه ای که به مناسبت همین هفته داشته از معنای پژوهش و جایگاه آن در کشور سخن گفته است. مشروح این گفت و گو را در ادامه می خوانید:

نام پژوهشگاه با کلمه پژوهش آمیخته شده است. ابتدا با این سوال کلی می خواهم وارد بحث شوید که اساساً به چه کار و بحثی پژوهش گفته می شود؟

به نام خدای خرد بخش بخرد نواز، این جمله را من از نظامی وام گرفتم. برای اینکه خرد و پژوهش به نوعی مفاهیمی گره خورده با هم هستند. تصور این است که مفهوم پژوهش یا research روشن است، مطالعه و بررسی عمیق در حوزه های مختلف بر اساس نیازهای یک حوزه علمی یا اجتماعی است. در مجموع به گمان من ما در



این زمینه به جز یک دوره ای از تاریخ که همان دوره تمدن اسلامی ماست که کارهای پژوهشی خیلی خوب، ماندگار و تاثیر گذاری در جامعه علمی جهانی داشتیم.

همان زمانی که ما ابن سینا، فارابی، زکریای رازی و... داشته ایم، دیگر به جز آن دو سه قرن طلایی که این دانشمندان را داشتیم و هنوز هم آثار زکریای رازی و ابن سینا در دانشگاه ها به عنوان بنیان های علمی فلسفه و پزشکی مطرح است ما یک افول جدی تاریخی کرده ایم.

من جایگاه و نقش پژوهش در شرایط کنونی و در ساز و کار توسعه ای و فرایندهای توسعه ای کشور را متمایل به صفر می بینم. شاید یکی از دلایل بسیار مهم نبود توسعه پایدار ایران کمبود به کارگیری پژوهش ها و نتایج آنها در برنامه ریزی های ما بوده است. البته این نتایج تحقیقات ماست که من به برخی از مسئولان هم گفته ام تا زمانی که شما در مصوبات دولت و

مجلس و سیاست گذاری های کلان متکی بر پژوهش و نتایج آن نباشید، طبیعتاً در اجرا دچار مشکل می شوید و به تعبیری برنامه های توسعه زمین گیر می شود.

اینکه ما در هفته پژوهش این مسئله را گرامی بداریم سنت خوبی است. اما اینکه ما در هفته پژوهش مفاهیم اساسی و کلیدی و به دور از شعار داشته باشیم و اینکه پژوهش در چه وضعیتی قرار دارد پرسش بهتری است. پس باید در این هفته به این نوع پرسش ها پاسخ بدهیم.

بنابراین به نظرم باید یک آسیب شناسی تاریخی در ارتباط با اینکه چرا ما اصولاً به پژوهش احترام و بها نمی دهیم، انجام دهیم. این بها هم نمی شود در شعار و حرف باشد من طنز تاریخی ای که بارها دیده ام این است که خود کسانی که منتقد به وضعیت پژوهش و نظام پژوهشی کشور هستند وقتی که به منصب می رسند در خلوت منصب آن کار دیگر می کنند.

یعنی اینکه خود منتقد آن تحیف بودن و عزیز نبودن عنصر پژوهش در ساز و کار برنامه ها و سیاست گذاری هستند، اما به محض اینکه در جایی قرار می گیرند به جای اینکه منشاء اثر باشند، خودشان مجذوب و مسحور سطره کزتابی هایی که در عرصه پژوهش هست می شوند و خودشان مجریان آن بی اعتنایی ها به دستاوردهای پژوهش می شوند. در نتیجه اینکه شأن پژوهش را حفظ نکنند شأن پژوهشگر حفظ نمی شود و در نتیجه لانه ها و موربانیهایی در نظام و ساختار کلی پژوهش به چشم می خورد و عمیق می شود و به همین دلیل هم پژوهش یک جنبه کالای زینتی پیدا می کند و حتی بسیاری از پژوهشگران قدیمی ما بیشتر به درد مجالس می خوردند و زینت مجالس و گرامیداشت ها می شوند.

متأسفانه می بینیم که خود پژوهش گاهی دچار فساد می شود. چرا فساد آکادمیک و علمی در

مکان‌های علمی ما رسوخ کرده است؟ به قول معروف هر چه بگنند نمکش می‌زند وای که بگنند نمک. ارزیابی تان از این شرایط چیست؟

من وارد بحث اصلی که منتهی به همین نکته بسیار مهم که گفتید می‌شوم. گمانم این است که اگر جامعه‌ای به عنوان یک فرهنگ، به عنوان یک باور عمومی برای پژوهش به هر دلایل تاریخی، سیاسی، مدیریتی... حتی حکومتی اهمیت قائل نباشد. طبیعتاً لانه‌ها و خلاهایی را در ساختارش کاملاً باید پیش ببرد. فرض کنید در ساختار اداری کشور اگر نظارت‌های جدی و حتی آن نظارت‌ها و سیستم نظارتی مبتنی بر پژوهش نباشد. یا حتی در دل مطالعات کشورهای دیگر باشد که ما چگونه کنترل بکنیم؟ چرا که این‌ها دستاوردهای بشری است و ربطی به شرق و غرب و... ندارد و کاملاً بروفق فرهنگ دینی و اولیا ما هستند و به این صورت نیست که با هم در تضاد باشند.

وقتی شما در حوزه علم کمیت را اصل قرار می‌دهید و از کیفیت فاصله می‌گیرید و تناسب بین کمیت و کیفیت یا شکل و محتوی را رعایت نمی‌کنید و بیشتر می‌خواهید تولید عددی بکنید و آمار بدهید شما آگاهانه یا ناآگاهانه در ناخودآگاه جمعی پژوهشگران حوزه پژوهش و علم و حتی آموزش دارید اینها را تشویق می‌کنید که به هر وسیله‌ای متوسل بشوند تا بتوانند مثلاً ۱۰۰ تعداد مقاله علمی منتشر کنند. بدون اینکه محتوی داشته باشد، بدون اینکه شما در میان هزاران مقاله علمی پژوهشی یک ایده نو داشته باشید.

در نتیجه یکی از زمینه‌های فساد در حوزه علم و پژوهش در واقع این است که معیار را بر کمیت می‌گذاریم. بنابراین هر عضو هیات علمی جوانی فکر می‌کند که باید در کوتاه مدت به یک منصب دانشیاری و استادی برسد. بنابراین وقتی شما بدون مطالعه جدی و همه‌جانبه در حوزه علم و پژوهش کمیت‌گرا می‌شوید این آسیب‌ها را می‌رساند. نکته دیگر این است که اگر شما بخواهید رویه علمی و به ویژه رویه تحقیقاتی را گسترش بدهید هم می‌توانید راه‌های بنیادی را گسترش بدهید و هم می‌توانید راهکارهای توسعه‌ای میانی و هم راهکارهای فوری را توسعه بدهید. متأسفانه در همه این زمینه‌ها اصولاً پریشی مطرح نشده و برایمان مهم نیست. به عبارت دیگر اراده و اجماع جمعی در میان ما برای آن کار وجود ندارد. شاید هنجارهایی در جامعه جابجا شده است که حتی برای پژوهش و پژوهشگر و استاد آن شأن سابق را قائل نیستند.

بنابراین دانشجو هم که وارد می‌شود می‌خواهد به نوعی تقلب یا یک نوع فساد که متأسفانه امروز در بسیاری از زمینه‌ها وجود دارد انجام بدهد. من تعجب می‌کنم که شاید در کمترین دوره یا کشوری ما رسماً گزارش‌های رسمی داشته باشیم و بارها در شورای انقلاب فرهنگی هم می‌شنویم که مطرح شده است که مقاله، پایان نامه و... می‌فروشند. فکر می‌کنم این از کژتابی گذشته است، بلکه این یک فساد گسترده و نهادینه شده‌ای است که حسن و قبح آن در حوزه علم که همیشه مقدس بوده شکسته شده است.

اساساً در گذشته تصور نمی‌شد که دانشجو یا استادی مقاله‌اش را از جایی بخرد. گمانم این است که به یک برنامه‌ریزی جدی احتیاج داریم که رویه پژوهش و پرورشگری و تفکر نقد را گسترش بدهیم. به نظر من یکی از دلایلی که فساد در همه جا می‌تواند وجود داشته باشد این است که شما شاخه‌ها، رویکردها و نگرش‌های نقد را در جامعه به هر بهانه‌ای ببندید. وقتی شما تفکر انتقادی را گسترش بدهید، تا این اندازه فساد گسترش پیدا نمی‌کند که حسن و قبح آن شکسته شود.

موضوع دیگر که باز یک نوع کژتابی است و در دانشگاه‌ها عادت شده، این است که حاصل پژوهش‌های دانشجویان را استادان در ارتباط با تبادلات نمره یا نظام رعبی که ایجاد شده است، به نام خود منتشر می‌کنند. این خطرناک‌ترین موضوع است چرا که همان دانشجویان بعداً استاد می‌شوند و می‌خواهند

با همان روش دانشجویان و استادان دیگر را پرورش بدهند. به عبارت دیگر آن قدامت مفهوم آموزش و پرورش وقتی ریخته شده است زمینه‌های فساد فراهم می‌شود. می‌خواهم بگویم که اینها مجموعه است که متأسفانه رها شده و ما نیازمندیم که از طریق مطالعات پژوهشی جدی و تیم‌های پژوهشی بتوانند اینها را آسیب شناسی بکنند البته در این زمینه حوزه علوم انسانی اوضاع بهم ریخته‌تری دارد.

|| در این زمینه‌ها حوزه علوم انسانی و پژوهشگاه چه کمکی می‌تواند بکند؟

طبیعی است که رسالت و پژوهش‌هایی که به عنوان مأموریت برای حوزه علوم انسانی قائل شده این است که تمام این‌ها را آسیب شناسی بکنند؛ یعنی اینکه زمینه‌های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی... فساد را آسیب شناسی بکنند. متأسفانه این قصه مانند ویروس است یعنی شناور است. یعنی وقتی فساد در حوزه‌های نضج می‌گیرد بعد از مدتی مانند ظروف مرتبطه به حوزه آموزش و پرورش هم می‌رسد. وای بر جامعه و کشوری که این حوزه‌هاش دچار مشکل بشود. چرا که همه فارغ‌التحصیل این حوزه هستند. به هر حال شما باید روحیه نقد و پرسشگری... را در جامعه گسترش بدهید. اما به نظر من درباره فساد در این حوزه باید بسیار سخت‌گیری کرد و برنامه داشت و نمی‌شود فقط با یک گلایه آن را فیصله داد. من تا کنون ندیده‌ام که گفته شود برنامه جدی‌ای در زدودن این ناهنجاری‌ها در حوزه علم و پژوهش وجود دارد.

شکاف بسیار زیادی بین نتایج پژوهش و برنامه‌ریزی‌ها و اجرا وجود دارد که همیشه مانع توسعه می‌شود. به عبارت دیگر پژوهش و توسعه همزمان هم هستند و رابطه علت و معلولی دارند.

نکته دیگر این است که شکاف بسیار زیادی بین نتایج پژوهش و برنامه‌ریزی‌ها و اجرا وجود دارد که همیشه مانع توسعه می‌شود. به عبارت دیگر پژوهش و توسعه همزمان هم هستند و رابطه علت و معلولی دارند. به محض اینکه پژوهش تحریف می‌شود و فارغ از کیفیت می‌شود توسعه پایدار و ماندگار آن به یک رویا تبدیل می‌شود و امکان‌پذیر نیست. برای همین است که مدام در یک چرخه شیطان‌دور می‌زنیم.

به گمانم هفته پژوهش بیشتر باید به این مقولات بدون تعارف و با صراحت البته با رعایت آداب نقد بپردازد. متأسفانه معمولاً ما آداب نقد را نمی‌دانیم چرا که دیالوگ و گفتگوی علمی را یادنگرفته‌ایم و باور نداریم. به همین سبب همه چیز را با خیلی سیاه و تیره می‌بینیم و با برعکس، در صورتیکه این قهصه‌ها در همه جوامع بوده و هست و خیلی مهم است که یک اراده جمعی در جامعه باشد که با درایت و خردورزی این آسیب‌ها را کنار بزنند و موفق بشوند.

|| در کشورهای توسعه یافته سالم بودن دانشگاه‌ها و پژوهش‌ها بسیار مهم است، همانطور که فرمودید به نوعی یک امر مقدس است اما در کشور ما به این گونه نیست چرا؟

من گمانم این است که در گذشته بیشتر کار فرهنگی و زمینه سازی کرده‌اند و با هوشمندی پذیرفته‌اند که مغز بیرونی دولت‌ها پژوهش و مغز درونی در خود دولت است. من گمانم این است که درست است که خود بدنه جامعه مهم است، اما مدیران ارشد و سیاستگذاران هم بسیار مهم‌اند. چینی‌ها یک ضرب‌المثل قدیمی دارند که می‌گویند که در نورددین دریاها بسته به سکان‌دار است. مدیران ارشد هستند که جامعه را اداره می‌کنند باید خودشان را از این مشغله روزمره که خیلی وقت‌ها دولت‌های غربی برایمان ایجاد می‌کنند رها کنند و باور بکنند که متن بیرونی آنها گروه‌های پژوهشی است. برای همین است که حدود ۶۵۰۰ گروه فکر وجود دارد که ۶۵ درصد آن در اروپا و آمریکا و ۴ درصد آن در آفریقا است.

اگر دقت بکنید کارکرد این گروه‌های فکر در جهان معاصر با توسعه ارتباط دارد. در آنجا دیگر فساد وجود ندارد در دولت‌ها ممکن است که فساد وجود داشته باشد. دلایلش هم این است که بسیار بافاسد برخورد می‌کنند دوم اینکه اگر هم وجود داشته باشد قبح آن ریخته نشده است.

شاید یکی از راه‌های مبارزه با آن این است که مسئولین به این باور برسند که این گروه‌های فکری اولاً باید به صورت نهادینه و نظام‌مند در جامعه بوجود بیایند و برای همه مسائل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کار بکنند و در آنجا به هیچ عنوان غیر از ناب مطرح نباشد. به نظر من در آنجا عشق به گسترش علم است که باید وجود داشته باشد. ما نخبگان بسیار مناسب و دغدغه‌مند داریم که باید قاعدتاً در گروه‌های کار و فکری سامان پیدا بکنند و احساس امنیت بکنند و حداقل معیشت رابرایشان سامان داده شود و احساس نشود که همه چیز در گرو تبارگماری و پارتی‌بازی و ارتباطات قبیله‌ای و... حتی در حوزه علم است. چرا که این مسئله وقتی رسانه‌ای می‌شود و بازتاب اجتماعی پیدا می‌کند بلایی سهمگین بر سر باورهای اجتماعی وارد می‌کند.

اولین آسیب و خسارتش این است که سرمایه اجتماعی و اعتماد از آن بین می‌برد. اگر سرمایه اجتماعی را نداشته باشید هم به طور افقی و هم به طور عمودی در همه ابعاد سرمایه اجتماعی در پایین‌ترین نقطه است که همه اینها موضوع پژوهش است و باید روی آنها کار بشود. چرا سرمایه اجتماعی پائین است؟ چرا افسردگی وجود دارد... همه این‌ها سوالاتی است که می‌تواند پژوهش بشود. نمی‌خواهم بگویم که در قعر جدول هستیم اما وضعیت خوبی با آن ادعاهایی که می‌کنیم نداریم. ما چه سختی با گنجینه‌های ادبی و تاریخی‌مان و ادعایمان داریم؟ اگر قرار نیست که الگو باشیم، حداقل باید در میانه جدول باشیم. به نظر من رهبران ما باید همیشه معماران فسادناپذیر تاریخی لقب بگیرند.

اما متأسفانه هر از چندگاهی مشکلی در جامعه رسانه‌ای می‌شود که آثار خیلی بدی بر جامعه خواهد گذارد و وقتی اعتماد در جامعه صدمه می‌بیند دیگر اعتماد به علم، پژوهش، پژوهشگر و گروه‌های مرجع تحت شعاع قرار می‌گیرند و گروه‌های مرجع دیگر محل ارجاع نیستند. می‌خواهم بگویم اگر وضعیت می‌خواهد سامان بیاید و ما به طور واقعی در مسیر توسعه قرار بگیریم چاره‌ای نداریم که همه اینها را جدی ببینیم و برای همه آنها برنامه‌ریزی داشته باشیم. برای اینکه برای همه اینها یک باور و اجماع ایجاد بشود لازمه‌اش این است که گروه‌های تحقیق و پژوهشگری خودمان را به طور جدی ساختارمند بکنیم.

|| اگر نکته خاصی درباره هفته پژوهش و به ویژه نقش پژوهشگاه در جامعه دارید بفرمائید.

تصورم این است که خود پژوهشگاه هم رسالتش این است که در این مجموعه نکاتی که عرض کردم پیش‌تاز و پیش قدم بشود. یکی از رسالت‌های پژوهشگاه این است که کارهای بنیادی بکند و بسیاری از این موضوعات پژوهشی می‌تواند نطفه‌اش در همین پژوهشگاه در حوزه‌های مختلف بسته شود. در نتیجه حتی اگر به طور آزمایشی هم شده می‌توان این ایده را پخته‌تر کرد و پرورش داد و در یک فرایند تضارب آراء و عقاید این را به یک نظام فکری تبدیل کرد و همیشه به طور تجربی چون این پژوهشگاه‌ها وجود دارند به عنوان متن بیرونی دولت‌ها در عمل وارد برنامه‌ریزی‌هایی مانند برنامه ریزی ششم و نقش جامع کشور و... بیشتر اثر گذار بود. به هر حال این موسسات و آکادمی‌ها در سراسر جهان هستند که این نقش را بازی می‌کنند اما باید خواستگار هم باشد یعنی باور به پژوهش و نتایج پژوهش و توسعه و آسیب‌هایی که وجود دارد باشد. به گمانم وضعیت در ایرانی بحرانی است و باید از طرف رئیس‌جمهور برای آن کمیته بحران تشکیل شود.

پرویز امینی در گفتگو با مهر:

تفکر شریعتی، معطوف به عمل و تغییر است / ایدئولوژی از منظر شریعتی

نوید یکتا پرست



بیش از یک سده است که جامعه ایرانی جریان روشنفکری را تجربه می‌کند. در این میان شاید به یقین بتوان گفت یکی از چهره‌های بسیار تأثیر گذار و مقبول این جریان مرحوم دکتر علی شریعتی است. یکی از مواردی که به نوعی میان شریعتی با دیگران در جریان روشنفکری تمایز ایجاد کرده است و در شکل دادن به جایگاه اجتماعی او موثر بوده است، چهره اعتراضی است که به وضع موجود حتی به پایگاه روشنفکری‌ای که خود از بستر آن سر برآورده‌اند.

از این رو بر آن شدیم تا با پرویز امینی جامعه‌شناس سیاسی، پیرامون اندیشه‌های مرحوم دکتر علی شریعتی به گفتگو بپردازیم.

|| برای شما مواجهه با دکتر شریعتی از چه وجهی موضوعیت بیشتری دارد؟

درباره دکتر شریعتی حرف‌های بسیاری و از منظرهای مختلف زده است. دکتر شریعتی از نظر اجتماعی پدیده‌بی تکراری در «حوزه عمومی» در زمانه ماست. نه پیش از او و نه بعد از او از بین خیل روشنفکران و دیگرانی که به نوعی در حوزه عمومی ظهور و بروز داشته‌اند، نتوانسته در مقیاس و ابعاد دکتر شریعتی «اجتماعی» بشوند. البته اعجاز کلمات دکتر و قدرت خطابی و توانایی ادبی و صفا و صمیمیت شریعتی با مخاطب جوان و مسایلی، از این دست در ظهور پر قدرت شریعتی در حوزه اجتماعی موثر بوده است اما اینها به نظرم کافی نیست. بنابراین پرسش مورد علاقه من که در چارچوب جامعه‌شناسی اندیشه می‌توان آن را طرح کرد این است دکتر شریعتی چه تفکری را خصوصاً در دهه چهل و پنجاه نمایندگی می‌کرد و چرا چنین بازخوردی از نظر اجتماعی داشت؟

|| لطفاً در این مورد بیشتر توضیح دهید.

به نظرم در مواجهه پدیدارشناسانه ذات قوام بخش تفکر شریعتی «اندیشه معطوف به عمل و تغییر» است. در واقع برای شریعتی «معرفت به ما هو معرفت» بلا موضوع است بلکه اندیشه‌ای مورد توجه اوست که در عمل موجد تغییر وضعیت موجود شود. این ساختار فکری به طور ذاتی با اعتراض به وضع موجود و با هر چیزی که توجیه‌گر وضع موجود و هر کسی حافظ وضع موجود باشد، هم بسته است.

اندیشه معطوف به عمل و تغییر در شریعتی به ناگزیر وی را در برابر هر چیزی قرار می‌دهد که یا نسبت به واقعیت‌های زندگی انسان‌ها و دردها و غم‌های محسوس آنها بی تفاوت است یا خود را از مسئولیت تغییر این وضعیت‌ها معاف کرده است. فلسفه و فیلسوفان به معنای رایج اش که تنها دغدغه فهم حقایق عالم را دارد، یکی از آن بخش‌هایی است که مورد اعتراض و نقد شریعتی است. شریعتی در سیمای محمد(ص) در مقایسه بین قیصر و حکیم با نبی و پیامبر به سراغ اعلاطم فلسفه یعنی سقراط می‌رود و پس از تمجید از وی به عنوان رب النوع تعقل بشری، اینچنین او را می‌نوازد: اما وی به چه می‌خواند؟ تنها فیلسوفان می‌توانند پاسخ گفت. به چه می‌ارزد؟ تنها شیفتگان منطق می‌توانند سنجید؛ اما مردم آن نمی‌دانند، مردم هیچ زمینی، هیچ زمانی نمی‌دانند. اگر سقراط و شاگردانش را از تاریخ برداریم، چه خواهد شد؟ تنها

می‌کردند، با تندترین عبارتها (فیلسوفان پیروزان تاریخند) نواخته بود، با ذکر وضعیت جامعه‌شناسی که به دلیل ابراز عقیده شخصی خود، از تدریس محروم شده بود، مجدداً همان ادبیات تند را درباره بی‌طرفی علمی بکار می‌گیرد و می‌گوید که پس معلوم می‌شود که برای جامعه‌شناس بودن، اول آدم باید تمرین پیوسته بکند و بعد بشود جامعه‌شناس!

کتابخانه‌ها و مدرسه‌ها به فریاد خواهند آمد؛ اما مردم آگاه نخواهند شد. یا در عرفان برابری و آزادی همین مواجهه را با مولوی دارد. شریعتی با این که مولانا از نظر معنوی و اخلاقی را در صدر همه موجودات انسانی که تاکنون می‌شناسد، می‌نشاند، اما این ادعا را دارد که کند وجود و عدم او در جامعه بلخ یا قونیه یا جامعه اسلامی زمان خویش هیچ فرقی ندارد، زیرا او نسبت به پیرامونش بی تفاوت است.

|| شریعتی در نفی این دو نظام دانایی (علم و فلسفه) چه پیشنهادی دارد؟

شریعتی به جای بینش فلسفی و بینش علمی، از ایدئولوژی و نگاه ایدئولوژیک و به جای فیلسوف و عالم از روشنفکر به عنوان کسی که دارنده بینش ایدئولوژیک است، دفاع می‌کند.

شریعتی در تعریف ایدئولوژی، آن را یک آگاهی خاص می‌داند که «ایمان آگاهانه به چگونه باید باشد» وضع موجود است. یکی از تفاوت‌های ایدئولوژی با علم و فلسفه در شریعتی این است که ایدئولوژی حرکت آفرین و تاریخ ساز است.

روشنفکر در تاریخ بشر عبارت بود، از همه کسانی که آگاهی خاصشان (ایدئولوژی) تبدیل به حرکت جامعه و هدایت توده‌های زمان خودشان شده است. این است که می‌بینیم ارسطو فیلسوف است، اما حرکتی ایجاد نکرده است...؛ هدایتی به قومش نداده است...؛ بطلمیوس عالم است... اما کوچکترین تأثیری روی سرنوشت جامعه خودش نداشته؛ به طوری که اگر مردم آتن هزارتا مثل ارسطو و افلاطون و بطلمیوس داشتند، وضع زندگی مردم بدتر بود چون آن‌ها فقط مصرف‌کننده بودند، باید هی می‌دادند و این‌ها می‌خوردند و حرف مفت می‌زدند.

|| مواجهه دکتر شریعتی با اسلام از همین منظر بود؟

بله شریعتی حتی به اسلام نیز از همین منظر نگاه می‌کند و حساب اسلام ایدئولوژیک را از اسلام علمی و اسلام به مثابه فرهنگ جدا می‌کند. چرا که اسلام به مثابه فرهنگ عالم پرور و اسلام به مثابه علم، مجتهد پرور است اما اسلام به مثابه ایدئولوژی، مجاهد پرور است و ابودرغفاری است که نماد این اسلام ایدئولوژیک است و شریعتی پس

|| عبارات ثقیل و سنگین شریعتی درباره فیلسوفان در چنین فضایی است که بیان می‌شود؟

بله چون اساس بودن عمل و تغییر در اندیشه شریعتی موجب می‌شود که وی حتی به برتری اسپارتاکوس بی‌سواد رهبر بردگان معترض روم نسبت به سقراط و افلاطون و ارسطو در غرب و نیز به برتری ابودرغ عرب و بدوی به ابوعلی سینا و ابن رشد و ملاصدرا در شریعتی حکم کند. بنابراین شریعتی در اعتراض به بی تفاوتی فلاسفه نسبت به وضعیت رنج و درد مردم زمانه خود، عبارت تندتری دارد که آنها را پیروزان تاریخ می‌داند.

|| گفتید شریعتی همین موضع را نیز نسبت به علم دارد؟

بله شریعتی با علم به معنای رایج و متعارفش (پوزیتیویستی) که مدعای بی طرفی داشت، همانگونه روبرو می‌شود که با فلسفه مواجهه کرده است و ادعای بی طرفی علم را بزرگترین فاجعه قرن بیستم تلقی می‌کند. اساساً قرن بیستم را برعکس بسیاری قرن انحطاط می‌دانست. چرا که قدرتمندان عالم با طرح و تحکیم «عالم و علم باید بی طرف باشد». نوابغ علمی را به خدمت خود درآورده‌اند. شریعتی علم بی طرفی را که تنها رسالت خود را بیان «چه هست» و «واقعیت خارجی» می‌داند، مزدور و ابزار و برده زر و زور به حساب می‌آورد. شریعتی، علم در این وضعیت را در خدمت سرمایه داری تحلیل می‌کند و از ازدواج علم با پول سخن می‌گوید که در این ازدواج، صاحبخانه، پول و نفقه‌خور، علم است.

در نگاه شریعتی اگر جامعه‌شناسی به ما نگوید که چگونه باید جامعه را تغییر داد، هیچ ارزشی ندارد. شریعتی همانگونه که فیلسوفانی را که تنها به شناخت واقعیت خارجی اکتفا

موسی حقانی در گفتگو با مهر:

عقبه تاریخی مقاومت مردم ایران در برابر غرب را بازخوانی کنیم



تاریخ از یک منظر علم بررسی و نشان دادن ظرفیت هایی است که هر ملتیی دارد. ما پیشینه چند هزارساله تاریخی داریم و در آن فراز و فرودی داشتیم. این ظرفیت در عرصه تقابل دو جریان می که عرض شد به دست آمده و می توانیم تقابلی که مرجعیت شیعه با جریان تهاجم و نفوذ اقتصادی داشته را مورد واکاوی قرار دهیم. طرف مقابل با توجهی حرف خود را در کشور جا انداخت و ما همچنان هم با مسئله درگیر هستیم. یکی از کارهایی که ما باید انجام دهیم نشان دادن این ظرفیت هاست. اگر ما بتوانیم عقبه تاریخی مقاومت ملت ایران در برابر تهاجم غرب را نشان دهیم می توانیم زمینه به فعلیت درآمدن آنچه که آرزوی مردم ایران و مرجعیت شیعه بوده را به وجود بیاوریم. با ظرفیتی که امروز داریم می توانیم این بازنگری را داشته باشیم که هم در خلال نشست هایی که خواهیم داشت و هم در مقالات به آن پرداخته خواهد شد.

|| به نظر می رسد بازخوانی تقابل طرفداران هویت ملی و جنبه غربگرا در طول تاریخ با حلقه مفقوده ای مواجه است و آن موضوع استعمار است. بازخوانی اقدامات استعمارگران در این حیطه چه جایگاهی دارد؟

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 پذیرند. برخی مایل اند همه مسائل را به مشکلات داخلی احاله دهند و می خواهند این نتیجه را بگیرند که اندیشه دینی و اساسا اندیشه مقاومت ناکارآمد است و طرح و برنامه ندارد و صرفا این مقاومت از سر بی خردی و نوسبیزی است.

لذا وقتی بحث نوگرایی یا مدرنیزاسیون مطرح می شود هر کسی که با این ماجرا درگیر می شود و انتقاد می کند به ارتجاع و عقب ماندگی متهم می شود. همین الان هم اگر نقد وارد شود می گویند می خواهید ما را به دوره شتر

همایش «اقتصاد مقاومتی با پیوند سیاست، فرهنگ، اقتصاد» با همکاری مراکز مختلف مانند مرکز پژوهش های صدرا، دفتر تاریخ و تمدن، خانه مشروطیت، دفتر نشر آثار مقام معظم رهبری (موسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی) و... در اسفند ماه برگزار می شود. 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.

برای صحبت در مورد چیستی این همایش و بررسی ابعاد اقتصاد مقاومتی در پیوند با سیاست و فرهنگ و اقتصاد به سراغ موسی حقانی، دبیر علمی همایش رقیتم تا با وی گفتگو کنیم. متن زیر مشروح گفتگوی مهر با این پژوهشگر تاریخ است:

|| اهمیت موضوع اقتصاد مقاومتی از بعد تاریخی و بازخوانی آن از چه حیثی است و ضرورت چنین بازخوانی چیست؟

اگرچه موضوع اقتصاد مقاومتی چند سالی است در ایران مطرح شده است اما ریشه های تاریخی عمیقی دارد. ما به بحث صرفا از منظر اقتصادی نگاه نمی کنیم. اقتصاد مقاومتی جنبه های هویتی هم دارد که بیانگر یک جریان در تاریخ ماست.

یک نگاه این است که اساسا مقاومت در برابر غرب را بی فایده می داند و معتقد است باید درها را باز کرد و برای آمدن آنها باید به آنها انگیزه دهیم و معمولا در غالب امتیازات و... مطرح می شود که پیشینه ای تقریبا ۲۰۰ ساله در تاریخ ما دارد و یک جریان معتقد است ما باید از ظرفیت های داخلی خود برای رفع نیازمندی های کشور استفاده کنیم و اگر لازم شد از تجربیات دیگران هم بهره می بریم ولی مبنای اتکا به درون و ظرفیت های درونی است.

اگر بخواهیم از منظر هویتی به بحث اقتصاد مقاومتی نگاه کنیم در مکتوب 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.

از ترجمه «سلمان پاک لویی ماسینیون»، یکسره معطوف به ابودر است که نماد اندیشه معطوف به عمل و تغییر و بنابراین نماد «اعتراض» است. پدر شریعتی در وصف پیوستگی شریعتی با ابودر، بیان روشنگری دارد: یکی از صفات خوب پسر من، استقامت او در راه عقیده اش بود. به عنوان شاهد در کلاس پنجم دانشسرا بود که کتاب ابودر را ترجمه کرد... از آن زمان تا ساعتی که از دنیا رفت، راه او راه ابودر بود.

|| بنابراین نوع نگاه ظاهرآ پارادوکسیکال شریعتی به مقولاتی مثل مذهب، روحانیت، روشنفکری و... را می توان در همین چارچوب فهمید؟

بله شریعتی نسبت به عموم این مقولات نگره و قضاوت دوگانه دارد. از یک سو ستایش و از دیگر سو نقد و اعتراض دارد. بالاترین تمجیدها و اعتراض ها را توأمان به روحانیت دارد. مثلا هم برگردانی از دین و دولت و سرمایه مارکس دارد با عنوان تیغ و طلا و تسبیح که تسبیح نماد مذهب و روحانیت است اما کدام مذهب و روحانیت؟ مذهب و روحانیتی که ابزار توجیه نابرابری ها و ظلم ها و... است.

در طرف مقابل بالاترین تمجیدها از روحانیت را دارد که مثلا عمر روشنفکری طلبه ها تا پایان عمر است در مقابل دانشگاهی ها که بعد از یک دوره تحصیل مثلا چهارساله تمام می شود. با پای هیچ سند و قرارداد استعماری امضای یک روحانی نیست. دوگانه تشیع علوی و صفوی در همین چارچوب قابل فهم است. تشیعی که ساکت و محافظه کار و توجیه گر است، تشیع سیاه و صفوی است اما تشیعی که بر محرومیت ها و ظلم ها می خروشد تشیع سرخ و علوی است.

|| درباره بخش دوم پرسشی که طرح کردید، این که چرا حرف و موضع اندیشه ای شریعتی در این مقیاس توانست اجتماعی بشود نیز اجمالا توضیح بدهید؟

مفروض من این است که بین اندیشه و شرایط اجتماعی نسبت دیاکتیکی برقرار است. بنابراین اندیشه ها در شرایط گوناگون اجتماعی بازخوردهای متفاوتی از نظر مصرف اجتماعی پیدا می کنند. این تفکری که شریعتی در دهه چهل و پنجاه نمایندگی می کرد، وجه غالب ذهنیت اجتماعی بود. در واقع ولو در ناخودآگاه جمعی جامعه ایران خصوص نسل جوان دهه چهل و پنجاه یک نوع گشودگی به این موضع فکری شریعتی وجود داشت.

بنابراین تا این شکل از تفکر طرح شد، گارد جامعه به روی آن گشوده شد. در واقع شرایط اجتماعی و ذهنیت اجتماعی این مقطع در برکشیدن شریعتی به عنوان یک پدیده بی تکرار در حوزه عمومی نقش اساسی داشت. آنجنانی که می بینیم در دهه پنجاه این ذهنیت اجتماعی با نماینده پرقدری از همین جنس تفکر (امام خمینی)، تفکری که به طور بنیادی در پی تغییر وضعیت موجود است، در بالاترین سطح همبسته می شود و پیوند می خورد و انقلاب اسلامی به عنوان یک اعتراض بزرگ به وضع موجود و با جهت ایجاد تغییر بنیادین در اواخر دهه پنجاه محقق می شود.

ظرفیت های خود استفاده می کنند ولی قوه اجرایی کشور عملاً متاسفانه راه دیگری را می رود.

|| به نظر می رسد یک نوع دگردیسی مفهوم استقلال و جایجایی دو مفهوم استعمار و جهانی شدن در میان برخی روشنفکران صورت گرفته است و آنها به دنبال عوض کردن این مفاهیم هستند. نظر شما چیست؟

این دگردیسی هم در مفهوم استقلال و هم در مفهوم استعمار صورت گرفته است. اینکه استقلال را در چارچوب روابط سیاسی و اقتصادی صرف ببرند و وقتی کسی دم از استقلال بزند اینطور عنوان بشود که اینها می خواهند با دنیا ارتباط نداشته باشند و می خواهند عقب گردی در استفاده از تکنولوژی بکنند. در حالی که بحث استقلال هم مانند بحث اقتصاد مقاومتی برای ما یک بحث هویتی است. از این منظر به استقلال نگاه می کنیم. نه بحث عدم تعامل با دنیاست و نه بحث بستن درهاست. 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.

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.

در قالب جهانی شدن تنهای مختلفی هم ارائه می شود. برخی می گویند 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.

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؟ هم بحث استقلال و هم اقتصاد مقاومتی می تواند برای پاسخ دادن به این جریان که یا منفعل عمل می کنند و یا اصلاً معتقدند ما باید این مسیر جهانی شدن را طی کنیم، کمک کند. با همان نگاه هویتی می توان کاملاً به این دگردیسی پاسخ داد به این معنا که نمی شود سلطه غرب را پذیرفت با توجه به اینکه در جزئی ترین مسائل به دنبال سلطه هستند پس از برجام رویکرد غربی ها به ما رویکرد فروش اجناسشان است و اصلاً بحث انتقال تکنولوژی مطرح نیست. حتی در سرمایه گذاری هم علیرغم اینکه حرف زیاد زنده می شود، بهانه تراشی می کنند که شما باید در نگاه های خود مثلاً حمایت از محور مقاومت تجدید نظر کنید. متاسفانه برخی از نخبگان ما اشتباه کردند و برخی هم زمینه ساز بودند. آنهایی که اشتباه کردند گمان می کردند غرب برای ما در منطقه جایگاه و شانی قائل است. بگذریم از این اقتداری که فعلاً نظام دارد و گرنه آنها هیچ جایگاهی برای ما قائل نیستند. آنها معتقد اند پنج ایران کوچک بهتر از یک ایران بزرگ است. از ابتدا بحث آنها این بود که نباید اجازه قدرت گرفتن به ایران را داد همه این تجزیه طلبی ها و جنگ ها به این خاطر بود که آنها یک ایران قدرتمند در منطقه را نمی پذیرند. واقعا خوش خیالی است که ما فکر کنیم الان اتفاق خاصی افتاده و آنها در ایران سرمایه گذاری می کنند یا به ایران تکنولوژی منتقل می کنند بلکه بنای آنها فروش و نفوذ و همچنان عقب نگه داشتن ایران است. اگر بنا بود با جهانی شدن همراه شویم اساساً باید تمام تعاریف و هویت خود را عوض بکنیم. این در حالی است که خودمان در قالب اندیشه مهدوی و احیای تمدن اسلامی طرح داریم. باید از همه ظرفیت های خود برای تبیین این طرح و حرکت به سمت آن استفاده کنیم.

دست اندر کاران کشور نفوذ کرده بود که عملاً این فرصت را به جریان مقاومت نمی دادند که نظریات خود را اجرایی و عملیاتی کند و اگر هم یک جایی می شد آنقدر کارشکنی صورت می گرفت که عملاً کار از دست خارج می شد. من یک مثال مطرح می کنم که خیلی هم به اقتصاد مقاومتی به طور مستقیم ارتباط ندارد. جنگ های تحمیلی روسیه علیه ایران دو دوره بود که یک دوره آن ده سال طول کشید. این ده سال برای ما شکست نظامی به همراه نداشت. روس با همه امکاناتی که داشت می توانست ما را در عرصه نظامی با شکست مواجه کند. در همین جا درست وقتی بحث مقاومت و فتاوی مراجع شیعه مطرح می شود و صحنه نبرد را عوض می کند، جریانی وارد می شود و می گوید راه حل نظامی وجود ندارد و مقاومت بی فایده است و وقتی می توان با گفتگو مسئله را حل کرد چرا باید بجنگیم و هزینه بدیهیم؟ لذا ظرفیت های مقاومت را از آن می گیرد.

وقتی قرارداد روتر با واسطه گری امثال میرزا حسین خان سپهسالار و ملوک خان و... به کشور ما تحمیل می شود، مرحوم آیت الله حاج ملاعلی کنی مقاومت می کند و شاه را تهدید می کند و قرارداد را به هم می زند. این یک ظرفیت است که احساس خطر می کند و در حوزه های مختلف سیاسی، فرهنگی و اقتصادی مقاومت می کند. ملوک خان فراماسونری را راه می اندازد و باز آقای کنی مقاومت می کند و به شاه می گویند اگر این تشکیلات در ایران راه بیفتد نه سلطنت تو می ماند و نه از اسلام چیزی باقی می ماند. لذا می خواهم بگویم تشخیص خوب بوده است و مقاومت صورت گرفته است اما بعد از آن چه؟

بعد از این امکان اینکه حاج ملاعلی کنی بخواهد نظر خود را مطرح بکند وجود ندارد، اتفاقاً این فرصتی است که در جمهوری اسلامی برای به فعلیت درآمدن این تفکر فراهم شده و ما باید نهایت استفاده را از این فرصت ببریم. البته همه حرکت های ما در تاریخ سلبی نیست و در بعضی جاها ایجابی عمل می کنیم و همه ظرفیت های مرجعیت دینی پشت این حرکت ایجابی قرار می گیرد. ناصرالدین شاه نامه ای به ملوک خان دارد که این نامه خیلی مطرح نمی شود و به نظر من تعددی وجود دارد که همه تقصیرها را به گردن استبداد قاجار بیاندازند، بلکه قاجاریه مستبد بود و توان اداره کشور را نداشت اما آن کسی که قاجاریه را به این مسیر کشاند افرادی مانند ملوک خان است.

در آن دوره مشکلاتی مانند جنگ خشکسالی، قحطی، امراض و... وجود داشت که توان ما را گرفته بود و این توان خیلی سریع رو به تحلیل رفته بود. ابتدای دوره ناصری یک تومان ایران با یک پوند انگلیس برابری می کرد اما اواسط آن پنجاه تومان ایران با یک پوند انگلیس برابری می کرد. این نشان می دهد که نفوذ اقتصادی چه بلایی سر کشور آورده است. لذا ناصرالدین شاه اینجا متوجه می شود و خطاب به ملوک خان می نویسد از فرد روشنفکری چون تو توقع داشتیم راه حلی برای این مشکلات پیدا کنی اما ما را از چاله در آوردی و به چاه انداختی.

تازه اینجا ناصرالدین شاه متوجه می شود و می خواهد جبران کند و شاید برخی از اقدامات او حاکی از همین جبران باشد که موفق نمی شود. روحانیت شیعه و طرفداران تنزیم ملی و اتکا به سرمایه های داخلی شرکت اسلامی را ایجاد می کنند که کل مرجعیت شیعه پشت آن قرار می گیرند. مشورها و اعلامیه هایی که علما صادر کردند به اندازه یک کتاب می شود که فرهنگ سازی می شود و عامه و نخبگان جامعه را مخاطب قرار می دهد.

مثلاً چند تن از مراجع بیانیه ای صادر می کنند - که سند آن در خانه بیداری اسلامی موجود است و چندی پیش از آن رونمایی شد - و می گویند از این به بعد ما بر مرده ای که کفن او از پارچه ایرانی نباشد، نماز نمی خوانیم. مثلاً ما چند نفر کاغذی که ایرانی نباشد و بر روی آن معامله ای ثبت شده باشد آن را تایید نمی کنیم. مراجع و علما به این طریق از

سواری بازگردانید! در حالی که غرب و استکبار و استعمار در این تهاجم نقش اصلی را دارند و برای اینکه موفق شوند سازوکارهای گسترده ای را تعریف می کنند.

مثلاً در حوزه فرهنگی کار جدی ای برای شبیه سازی انجام می شود. شبیه سازی به این معنی که ما غرب را راحت بپذیریم. البته اشتباهاتی در این بین رخ می دهد. مثلاً هم روشنفکران غیر دینی ما اشتباه می کنند - غیر از کسانی که تعمد 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 رفتن اسلام دیدم و مسلمان ندیدم و به کشورهای اسلامی آمدن مسلمان دیدم و اسلام ندیدم. این بیانگر عدم شناخت دقیق غرب و عدم شناخت دقیق بود و ظرفیت های خودی است.

برخی آشنایی ابتدایی با غرب پیدا می کنند و نظم و نوع اداره جامعه را در آنجا می بینند بلافاصله این حرف ها را تکرار می کنند.

سید جمال الدین در مقطعی خیلی برجسته بر ضد انگلیس و استعمار صحبت می کند و بازگشت به دوران پر قدرت جوامع اسلامی را مطرح می کند هر چند به نظر من در آسیب شناسی او مشکل وجود دارد و خوب نمی تواند آسیب شناسی کند ولی بالاخره این مسئله را مطرح می کند و مدعی این است که می خواهد تزی برون رفت جوامع اسلامی را از آن وضعیت در تکاپوهای علمی و سیاسی که داشته ارائه کند.

ولی عملاً می بینیم که این اتفاق نمی افتد و نوعی شیفتگی نسبت به غرب و نوعی پذیرش نسبت به غرب در این نگاه وجود دارد که ما را به بیراهه می برد. لذا یک مسئله استعمار و عملکرد آن است که عزم جدی آن بر عقب نگه داشتن و نابودی ایران بود و برخی این را یا نفهمیدند و یا تعمد آن را کم رنگ کردند و به این سمت رفتند که گفتند ما باید به غربی ها انگیزه دهیم و انواع و اقسام امتیازات به آنها داده شد اما هیچ اتفاقی در ایران رخ نداد.

تا دهه ۴۰ تصمیم می گیرند ایران صنعتی شود و 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 ملوک 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 فعلیت برساند.

بحث او این است که خداوند نعمت های خود را به همه می دهد اما بعضی ها لیاقت استفاده از آن را ندارند لذا این نعمات نباید معطل بماند و باید به کسی داده شود که این لیاقت را دارد و منظور او غرب و تمدن غربی است. هم تهاجم غرب و هم این تفکری که آن را تئوریزه می کند بسیار مهم است.

|| به نظر می رسد در طول تاریخ نوعی اجنبی گری در حوزه اقتصاد را شاهد هستیم. این دیدگاه به نوعی در شرایط کنونی نیز پیگیری می شود، لطفاً ابعاد تاریخی این مسئله را تحلیل کنید.

لزوم اینکه می بایست از غرب تبعیت کنیم و از فرق سر تا ناخن پا غربی شویم در چارچوب نفی خودی و توانمندی های خودی تحلیل می شود. در مقابل مرجعیت شیعه اگرچه همه زوایای غرب و تهاجم آن را در آن مقطع شناسایی نکرده باشد اما غرب را به عنوان یک نیروی مهاجم که وارد سرزمین های اسلامی می شود و قصد آن تصرف سرزمین های اسلامی و نابودی فرهنگ دینی و اسلامی است را متوجه می شود و هر امکانی که برای مقاومت به دست می آورد از آن استفاده می کند و در این خصوص هوشمندانه عمل کرد.

مشکل این است که جریان نفوذ در دوره قاجار به نحوی در

عادل پیغامی در گفتگو با مهر:

اقتصاد مردمی جریان مردم سالاری دینی در عرصه اقتصاد است



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Agbar Khamesh

همایش «اقتصاد مقاومتی با پیوند سیاست، فرهنگ، اقتصاد» با همکاری مراکز مختلف مانند مرکز پژوهش‌های صدا، دفتر تاریخ و تمدن، خانه مشروطیت، دفتر نشر آثار مقام معظم رهبری (موسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی) و... در اسفند ماه برگزار می‌شود. این همایش در خرداد ماه امسال 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.

برای صحبت در مورد چستی این همایش و بررسی ابعاد اقتصاد مقاومتی در پیوند با سیاست و فرهنگ و اقتصاد به سراغ عادل پیغامی، عضو ارشد شورای علمی همایش رفتیم تا با وی گفتگو کنیم. متن زیر مشروح گفتگوی مهر با این استاد دانشگاه است؛

|| هدف همایش «اقتصاد مقاومتی با پیوند سیاست، فرهنگ، اقتصاد» چیست و چه نتیجه‌ای دنبال می‌کند؟

مانند هر همایشی این همایش نیز یکسری برون‌داد و خروجی‌هایی خواهد داشت. مجموعه نشست‌ها، گفتگوها و تضارب آرای که اتفاق می‌افتد در قالب کتاب و مقاله و... منتشر خواهد شد. اما چه بسا همایش‌های دیگر هم مشابه این برون‌دادها را داشته باشند. سوال اصلی این است که نقطه اصابت و اثر این همایش کجاست؟

من نقطه اصابت این همایش را در ماهیت‌شناسی اقتصاد مقاومتی می‌دانم. همان چیزی که در مقام اجرا و عمل دچار این مسئله می‌شویم که به اسم اقتصاد مقاومتی ممکن است خیلی کارها صورت بگیرد.

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 می‌خواست ایفا کند را تضعیف کند.

پس دغدغه ما در بحث اقتصاد مقاومتی ماهیت‌شناسی است. طبیعتاً این شناخت از ماهیت نباید بریده از هویت‌های اصیلی باشد که انقلاب اسلامی برای خود تعریف کرده و طبیعتاً این هویت انقلاب اسلامی هم به هویت همه جریان‌ها حق‌قیل از اسلام و تا عرصه انقلاب اسلامی باید معنا پیدا کند.

آنچه برای من دغدغه است و در این همایش به عنوان نقطه اصابت تعریف می‌شود به نوعی تاکید 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 می‌شود به جای یک پروژه و در ثانی کاملاً به لحاظ مفهومی و هویتی این استعداد را دارد که با انواع جریان‌ها و پروژه‌های دیگری که در دنیای امیروز ساری و جاری است مصادره به مطلوب شود.

کما اینکه امروز هم در آسیب‌شناسی اقتصاد مقاومتی این را می‌بینیم که کسانی امروز هم الگوهای توسعه اقتصادی نئوکینزی را مطرح کردند و گفتند اقتصاد مقاومتی همان است. کسان عیناً دارند بسته‌های سیاستی ابداعی را به نحوی تفسیر می‌کنند و راهکارهایی پیشنهاد می‌دهند

راحتی با انواع معناهای دیگر فلسفی، اندیشه‌ای، تاریخی و هویتی غربی پر می‌شود. ولی لازم به ذکر است که ممکن است ما در الفاظ مشترکاتی داشته باشیم. امروز مشاهده می‌کنید که در کلیدواژه‌های اقتصاد مقاومتی صحبت از کارآفرینی و درون‌زایی و برون‌گرایی و مصرف و تولید و بهره‌وری و... است که به راحتی در سایر الگوهای توسعه‌ای کشورهای دیگر هم دیده می‌شود اما آنچه روح و جان آنها را می‌بخشد گره خوردن این کلمات با هویت‌های تاریخی ماست که به نظر می‌رسد نقطه اصابت این همایش 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 پروژه از کارآمدی خود می‌افتد.

|| به نظر می‌رسد برخی به دنبال مصادره مفهوم اقتصاد مقاومتی اند و گاهی آن را لیبرالی تفسیر می‌کنند. در این بین نیاز است باز دیگر ریشه‌های اقتصاد مقاومتی مورد بازخوانی قرار گیرد، نظر شما در این خصوص چیست؟

من اول این سوال را مطرح می‌کنم که انقلاب اسلامی ایران با انقلاب فرانسه چه تفاوتی داشت؟ 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 دوست یا سیصد سال گذشته خودش هیچ امتدادی نداشت.

انقلاب ایران و امتداد هویتی آن ماهیتی منحصر به فرد دارد و نمی‌توان آن را با هیچیک از الگوهای غربی مقایسه کرد. به همین دلیل هر آنچه که جز انتسابات و برنامه‌ها و ماموریت‌های این انقلاب است اصلاً به لحاظ هویتی قابل مقایسه با هیچ‌جا نیست. لذا اقتصاد مقاومتی ما هم یک امتداد هویتی با گذشته و آینده دارد. اگر ما بخواهیم اقتصاد مقاومتی را مثل سایر کلیدواژه

که حتی اگر این راهکارها و بسته‌ها ابلاغ نمی‌شد هم قبلاً این تفاسیر وجود داشت.

ولی اقتصاد مقاومتی معنایی داشت و مقام معظم رهبری از طرح آن به دنبال هدفی بود. آنچه من از اقتصاد مقاومتی می‌فهمم این است که گویا انقلاب اسلامی ایران هم در پروسه تکاملی خود به لحاظ ایجابی و هم در مواجهه با جریان استکبار در مبارزه‌های 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 می‌کرده که به یک ضلع جدیدی از تقابل در ساخت اقتصادی تاکید کند.

ما به طور طبیعی در دوره‌ای مشغول مبارزه در ساحت نظامی و انتظامی بودیم مانند جنگ شهری و یا دوره دفاع مقدس. در تمام ادوار ما مشغول جنگ‌های دیگر مانند جنگ سیاسی و دیپلماتیک و جنگ اقتصادی و تحریم هم و جنگ‌های فکری و اندیشه‌ای و فلسفی هم داشته‌ایم. منتهی وجهه اصلی همت ما دفاع مقدس بود و در این زمینه تاکید وجود داشت و انقلاب به بلوغ و تکامل خود هم رسید. در دهه ۷۰ رهبر انقلاب با طرح مسئله شیخون فرهنگی ضلع جدیدی از تقابل را پررنگ‌تر کردند که البته تهدیدهای دیگر اقتصادی و نظامی نیز کماکان وجود داشت.

در اواخر دهه سوم و آغاز دهه چهارم انقلاب مقام معظم رهبری بر جنگ اقتصادی تاکید کردند و از سال ۸۰ فرمودند اولویت مسئله‌های امروز ما اقتصادی است و با انواع شعارهای اقتصادی که ایشان در ده سال گذشته مطرح کردند به نوعی سعی کردند هم به لحاظ سلبی به مقوله جنگ اقتصادی تاکید کنند و هم به لحاظ ایجابی سعی کردند معماری نوینی از اقتصاد ایران و به تعبیر دقیق‌تر اقتصاد انقلاب اسلامی و به تعبیر ادق ساحت اقتصادی تمدن اسلامی مطلوب را کلید بزنند. طبیعتاً اگر صورت مسئله این باشد هر گونه غفلت از زمینه‌های فرهنگی، سیاسی، هویتی و تاریخی اقتصاد آن را به یک تفاله رونیایی و تهی تبدیل می‌کند که به

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. وقتی صحبت از اقتصاد مقاومتی می کنیم ریشه آن تنها به کلمات مقام معظم رهبری باز نمی گردد. پایان نامه ای با عنوان «اقتصاد مقاومتی در سیره نبوی» اخیراً کار شد و واقعیت این است که ایمان و امتداد هویتی ما باعث می شود که چنین پایان نامه ای نوشته شود. بنده در مورد اقتصاد مقاومتی در قرآن بررسی هایی داشتم و واقعا وقتی این ضلع مسئله را باز می کنیم می بینیم که قرآن ماموریت ها و نسخه هایی را می پیچد که هویت جدید خود را بر مبنای آن می توانیم پیدا کنیم.

اگر ما هویت خود را تماماً اسلام دانستیم، اسلام نه یک مکتب فلسفی نظری است و نه یک مکتب عملگرا است که صرفاً آمده باشد ظواهری از زندگی مرا حل کند. هر آنچه ما به عنوان برنامه های عملی اسلام ناب می شناسیم بین زمین و آسمان و بین نیازهای کوتاه مدت و بلند مدت جمع کرده است. کوچکترین زوایای نیازهای بشری اعم از نیازهای مادی بشر را بدون توجه قرار نمی دهد و برای آن راه حل دارد و برای آن ابزار دارد و عمیق ترین مسائل اندیشه ای و غایتی بشر هم توجه دارد.

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.

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 سالیانه 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.

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.

حال شما این اقتصاد مردمی را با نگاه های دموکراتیک در علم اقتصاد و یا برخی از برنامه هایی که دولت رفاه ها در دهه ۳۰ بعد از بحران در اروپا اجرا کردند. ظاهر آن هم ممکن است بگوئیم یکسری فرصت های رفاهی و بیمه های اجتماعی و فرصت های معیشتی را برای مردم فراهم کرده باشند. 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؟

واقعیت مسئله این است که انقلاب اسلامی ایران با جریان تمدنی غرب هیچ نوع سختی ندارد ولی آیا این هیچ نوع سختی به این معنی است که آنها اگر یک سری ملاحظات عقلانی و بدیهی را رعایت می کنند، به استدلال توجه می کنیم و یا ریسک پذیرند ما نیستیم؟

مقام معظم رهبری بارها فرمودند که ما از تجربه های منفی غرب عبرت می گیریم و تجربه های مثبت را می آموزیم. این مفهومی که ما از غرب مطرح می کنیم به این معنی نیست که بخواهیم به دوره های گذشته برگردیم و چرخ را از نو اختراع کنیم، اصلاً اینطور نیست. اما زاویه دید ما نسبت به صنعتی شدن و دانش بنیان شدن و زاویه نگاه ما نسبت به مسائلی مانند عدالت، با آنها تمایزات بنیادی و محوری دارد ضمن اینکه ممکن است مشترکاتی در ظاهر با آنها داشته باشیم.

|| طبق حرف های شما اقتصاد مقاومتی اساساً روح همان اقتصاد اسلامی است، در این بین آیا مشکلی که ما در تبیین اقتصاد مقاومتی داریم همان مشکلی نیست که ما در تبیین اقتصاد اسلامی با آن مواجه ایم؟

به لحاظ هویتی اقتصاد مقاومتی ریشه در اسلام ناب دارد. اما آیا مفهوم اش این است که اقتصاد مقاومتی همان اقتصاد اسلامی است؟ به یک معنا به لحاظ هویتی، ماهیتی و معنا شناختی و غایی بله. اما از این جمله متأسفانه استفاده سوئی هم شده که گاهی برخی از ادبیات اقتصاد مقاومتی استفاده می کنند ولی در دور آن اقتصاد نوکینزی قرار می دهند، برخی هم همان مطالب اقتصاد اسلامی دهه های گذشته را عیناً تکرار می کنند و مثلاً صحبت از عدم اسراف و... می کنند اما روی جلد از عنوان اقتصاد مقاومتی استفاده می کنند. این به نوعی تخریب کردن این جریان فکری است. مشکل اینجاست که ما با مقوله بی هویتی مواجه هستیم.

اقتصاددانان غرب و نخبگان سیاسی و اجرایی آنها و مردم و هر کدام از فعالان تمدن غرب هر چه کار کردند در دویست سال گذشته که اسم آن را مدرنیته می گذاریم، به هسته های سخت مدرن تعرض نکردند بلکه بر حسب زمان و مکان برنامه های عملی مختلفی را ارائه کردند برای اجرایی شدن همان غایات و مبانیه. چرا روشنفکری مریض ما وقتی به یک کلیدواژه می رسد به جای اینکه این کلیدواژه را با امتداد هویتی خودش تعریف کند، این کلیدواژه را یا تفسیر به رای و منقوس می کند و یا حتماً باید با یافته ها و خوانش های قبلی خود تفسیر می کند.

سوال من این است اگر مثلاً در فضای نخبگانی چیزی به اسم حکمرانی خوب مطرح می شود، تمامی اقتصاددانان و سیاستمداران غربی این کلیدواژه را می گیرند و برای آن برنامه عملی می دهند، اگر هم با این کلمه مخالف اند تئوری رقیب را ارائه می کنند و خود این کلمه را تفسیر به رای نمی کنند و آن را از معنی خود ساقط نمی کنند. وقتی شما اغتشاش مفهومی ایجاد کردید این کلمه را از کار خود می اندازید.

چرا روشنفکر ما به جای اینکه کلیدواژه های جدید خودش را ایجاد کند و یا کلیدواژه های غربی را به داخل بیاورد، کلیدواژه های ما را تخریب می کند. الان ما در مورد اقتصاد مقاومتی ده ها تعریف داریم، چرا؟ این اقتصاد

مقاومتی سیاست هایی دارد و کلیدواژه هایی که در آن به کار رفته در عقبه فکری و فرهنگی ما تعریف دارد یعنی مثلاً مردم سالاری دینی، عدالت، تحریم شکنی، نفی سبیل و... برای ما و در فرهنگ فقهی ما تعریف دارد. چرا یک عده ای این را تغییر می دهند؟ این متأسفانه روشنفکری مریض است.

یک کلیدواژه ای که می توانست وارد بسته های عملی خود بشود دچار نوعی اغتشاش مفهومی شده و بازخوانی های متعدد با زاویه نگاه های غیربومی از آن شده است. ما استقبال می کنیم که گروه های مختلف بیایند برای این بسته سیاست های ابلاغی برنامه های مختلف بدهند. هر گروه برنامه عملی خود را ارائه دهد. برعکس آنچه که ما در انتخابات نمی بینیم دادن برنامه های عملی است.

لذا این تفسیرهای مختلف از اقتصاد مقاومتی می توان این مسئله را از کار کرد خودش ساقط کند.

|| به نظر می رسد برخی روشنفکران به دنبال دگردیسی در مفاهیمی مانند استقلال هستند و از سوی دیگر موضوعی مانند جهانی شدن را به گونه تفسیر می کنند که انگار مدینه فاضله ای که ما به دنبال آن هستیم، همان است. نظر شما در این مورد چیست؟

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.

نکته اینجاست چرا خوش خیالی نسبت به غرب وجود دارد؟ در هم اندیشی و نشست معاونین پژوهشی دانشگاه ها در اواخر سال گذشته، معاون پژوهشی وزارت علوم و سایرین حضور داشتند. زمان قابل توجهی از همایش را به این بحث پرداختند که در پسابرجام هزارهزار میلیارد دلار سرمایه در پسابرجام در حال آمدن به ایران است حالا بیاییم فکر کنیم این را چگونه خرج کنیم! این یک نوع خوش خیالی به روابط موجود در فضای بین الملل است.

اگر مقصود ما از استقلال، انزوا بود این دقیقاً خواست دشمن است و دشمن می خواست با تحریم ما را منزوی کند. پس چرا باید دشمن از این مسئله ناراحت باشد؟ اگر اقتصاد مقاومتی اقتصاد ریاضتی و انزواگرایانه است و اگر دین زایی اش دورنگرایی است و اینها هم بد است و غرب هم همین ها را می خواهد علیه ما اجرا کند، پس چرا غرب ناراحت است؟

مسئله این است که پشت سر مسئله استقلال یک مفهوم انقباضی وجود ندارد و اتفاقاً انبساطی، توسعه ای و ایجابی است. آنها به این دلیل با ما مخالف اند که استقلال ما را با استقلال و منافع خودشان در تضاد می بینند. اگر آنها گفتند جهانی شدن و ما گفتیم نمی پیوندیم آنها با ما مشکلی ندارند، مشکل غرب آنجاست که کلیدواژه های ما مقابل کلیدواژه های آنهاست. جهانی شدن ما و آنها در مقابل هم قرار دارد. ما به جهانی شدن با قرائت خود باور داریم.

گفتگو با یک پژوهشگر اندیشه معاصر مسلمین؛

طه عبدالرحمن به دنبال تاسیس مدرنیته اسلامی/امروزی بر آراء اندیشمندان مغربی

حامد رضایی



اگر بخواهیم ۵ متفکر برجسته معاصر جهان عرب را لیست کنیم، قطعاً یکی از آنها طه عبدالرحمن است. متفکری که دغدغه‌هایی شبیه دغدغه‌های ما دارد. طه عبدالرحمن نه تنها نمی‌خواهد جهان اسلام در تمدن غرب ذوب شود بلکه به دنبال تاسیس یک مدرنیته اسلامی است و به بومی سازی نظریات غربی می‌اندیشد. او در اندیشه سیاسی اش هم به نظریه ولایت فقیه می‌رسد. با این همه طه عبدالرحمن برای ما ایرانی‌ها کمتر شناخته شده است. برای آشنایی با تفکرات این فیلسوف برجسته عرب با هادی بیگی ملک آباد، پژوهشگر اندیشه معاصر مسلمین به گفتگو پرداختیم. بیگی ضمن نگارش چندین مقاله در باره طه عبدالرحمن دو کتاب در باره وی نیز در دست چاپ دارد. ترجمه و نقد کتاب «طه عبدالرحمن؛ قرآنه فی مشروعه الفکری» نوشته ابراهیم مشروح که توسط انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) منتشر می‌شود و ترجمه و تحلیل کتاب «العمل الدینی و التجدید العقل» که بزودی توسط انتشارات ترجمان علوم انسانی منتشر خواهد شد. متن پیش رو این مصاحبه است؛

|| در ابتدا درباره پروژه فکری طه عبدالرحمن و مسائل اصلی که او به دنبال یافتن پاسخ آنهاست توضیح بفرمایید.

طه عبدالرحمن جزو نسل متاخر روشنفکران دینی است. او در سال ۱۹۴۴ در کشور مغرب و در یک خانواده مذهبی متولد شده. ایشان در زندگینامه اش می‌گوید پدر من فقیهی بود که خانه ما را تبدیل به محل آموزش قرآن و یادگیری روایات پیامبر «ص» کرده بود. این فضای خانوادگی را ضمیمه کنیم به فضای تفکر اشعری که ایشان در آن زیست می‌کرده که با نحوی ظاهرگرایی هم همراه است. اینها نشان دهنده میزان تقیدات دینی و حتی حفظ ظواهر دینی در ایشان است. طه عبدالرحمن تحصیلات فلسفه در حد لیسانس را در همان کشور مغرب پی می‌گیرد. ولی علوم اسلامی را در همه شاخه‌هایش - فقه، اصول، تفسیر، کلام و... - در حد قابل قبولی از پدر یا اساتید دیگر خود در مدارس سنتی فراگرفته است.

|| تحصیلات دینی اش به صورت رسمی بوده؟

نه غیررسمی بوده. ایشان بعد از این به فرانسه می‌روند و ده سال در این کشور می‌مانند. دو مدرک دکتری می‌گیرند و بیشتر دغدغه فکری ایشان در فرانسه حول فلسفه منطق و فلسفه زبان و فلسفه تحلیلی بوده است. یکی از دکتری‌های ایشان بررسی ساخت‌های زبانی هستی‌شناسی است. آن یکی دکتری هم درباره بررسی استدلال مناظره‌ای و جدلی و پیگیری آن در میراث اسلامی است. این مقدمات بعداً در پروژه فکری طه عبدالرحمن خود را نشان می‌دهد. بعد به مغرب برمی‌گردد و در دانشگاه رباط مشغول تدریس می‌شود. ایشان به نحوی پدر منطق جدید در مغرب است. کتاب‌های دانشگاهی درباره منطق و فلسفه زبان را ایشان نوشته است. کتاب «اللسان و المیزان» ایشان در دانشگاه رباط تدریس می‌شود.

طه عبدالرحمن در میان اندیشمندان آن منطقه به عنوان یک «منطق دان» شناخته می‌شود که فلسفه می‌داند و دغدغه‌های دینی دارد و مورد احترام اندیشمندان است و

ایشان را دارای یک پروژه فکری و یک سیستم مفهومی و فکری می‌دانند که خاص خود وی است. در مجموع ایشان در پروژه فکری اش دنبال این است که به پرسش‌هایی که برای انسان معاصر مطرح است پاسخ‌های اسلامی بدهد. طه عبدالرحمن معتقد است یک بیداری دینی در جهان اسلام پدیدار شده است و این بیداری نیاز به یک سند و پشتوانه فکری دارد و اگر این سند را اندیشمندان برای این حرکت تولید نکنند، این حرکت به قهقرا خواهد رفت از جهت دیگر ایشان می‌گوید که در سه چهار دهه پایانی قرن بیستم، یک بیداری دینی در جهان اسلام پدیدار شده است و این بیداری نیاز به یک سند و پشتوانه فکری دارد و اگر این سند را اندیشمندان برای این حرکت تولید نکنند، این حرکت به قهقرا خواهد رفت و حتی به نتیجه عکس خواهد انجامید. لذا ایشان روند ۴۰-۵۰ ساله بیداری دینی را آسیب‌شناسی می‌کند و نبود یک سند دینی که یکپارچه، جوشیده از درون و توأم با عمل دانشمندان به آن باشد را عاملی می‌داند که باعث شده این حرکت فراز و فرودهای فراوانی داشته باشد و بعضی وقت‌ها در آستانه سقوط قرار بگیرد.

|| لطفاً درباره مفهوم مدرنیته از نظر طه عبدالرحمن توضیح بدهید. آیا مدرنیته اسلامی به معنای ترکیب اسلام و تجدد است؟

برداشت طه عبدالرحمن از مدرنیته با برداشت سایر اندیشمندان کاملاً متفاوت است. اگر مدرنیته را این چیزی بدانیم که در غرب اتفاق افتاده، تعامل با این پدیده تاریخی بسیار پیچیده خواهد بود و لذا بعضی‌ها قائل به قطع ارتباط می‌شوند و بعضی به تعاملات حداقلی می‌رسند.

ولی طه عبدالرحمن معتقد است مدرنیته یک روحی دارد و یک واقع تاریخی. روح مدرنیته شامل سه عنصر بسیار اساسی است: بلوغ یا رشد، نقد و شمول. این‌ها مثل یک قانون و ایده آل تایپ هستند که نیاز به اجرا دارند.

در اصل رشد می‌گوید انسان هر روز باید بکوشد که روی پای خود بایستد. یعنی شبیه آن چیزی که کانت در تعریف روشنگری می‌گفت. ولی برداشت طه عبدالرحمن از روی پای خود ایستادن انسان با برداشت کانت که می‌شود عقل خودبنیاد انسان، تفاوت دارد. یک انسان بالغ خودش فکر می‌کند و تصمیم می‌گیرد و کار می‌کند.

اصل دوم اصل نقد است. می‌گوید ما باید همه چیز را در معرض نقد قرار دهیم. ولی نقدی که در غرب بوده با نقدی که طه عبدالرحمن می‌گوید فرق دارد. نقد غرب بسیار بی‌رحمانه و همه‌جانبه است که در آن گزاره‌های خبری و گزاره‌های دینی با یک منطق نقد می‌شود. اما طه عبدالرحمن معتقد است نقد بعضی از گزاره‌ها منوط به این است که به آن عمل شود. مثلاً اگر یک خبر دینی مشعر به انجام یک عمل است، نقد آن به این است که آن عمل دینی را انجام دهید و اگر دیدید نتیجه نداد آن را

پس پروژه ایشان در یک نمای کلی پاسخ به مسائل معاصر با مراجعه به معارف اسلامی و جدیدترین دست‌آوردهای معرفتی و روشی دنیای جدید است. در کنار آن به تولید و عرضه سندی فکری برای بیداری اسلامی می‌اندیشند. از طرفی دیگر ایشان به یک مدرنیته اسلامی هم می‌اندیشند. اگر از زاویه دیگری به پروژه طه عبدالرحمن نگاه کنیم، پروژه ایشان تاسیس مدرنیته اسلامی است. مدرنیته اسلامی یک سری مبانی، سازوکارها و دلالت‌هایی لازم دارد که طه عبدالرحمن به دنبال نظم بخشیدن به آنهاست.

در یک برآورد کلی طه عبدالرحمن از شمار اندیشمندانی است که به سنت بومی بسیار باور دارد. البته با آن نگاه کلام اشعری که با فقه امام مالک آمیخته‌اش کردند. وی باور دارد که این سنت باید دوباره شکوفا بشود کمالاتی که در گذشته دورانی طلایی داشته است. او غرب را خیلی خوب می‌شناسد و زبان فرانسه، آلمانی و

محل پرسش قرار دهید. شما نمی‌توانید یک گزاره دینی را از ابتداء رد کنید.

اصل سوم شمول است. مدرنیته‌ها هم در همه حوزه‌ها - سیاست، اجتماع، علم، فرهنگ و ... نفوذ می‌کنند و هم عرصه‌های جغرافیایی را درمی‌نوردند و به اقصا نقاط جهان منتقل می‌شوند.

این یک کلی و ایده آل تالیپ است که نیاز به اجرا دارد. این روح مدرنیته منسوب به هیچ امت و ملتی نیست. همه ملت‌ها در این زمینه مساوی‌اند و هیچ یک ادعای تملک بر مدرنیته را ندارند. ملت‌ها می‌توانند بر اساس مقتضیات تاریخی خود به این روح جامه عمل بپوشانند. ما در تاریخ انواعی از تحقق بخشیدن به این روح مدرنیته را داریم. ایشان ادعا می‌کنند ما در تاریخ اسلامی یک مدرنیته داشتیم که لابد همان دوران طلایی تمدن اسلامی است. یکی از انواع ممکن و تاریخی روح مدرنیته، مدرنیته‌ای است که در غرب اتفاق افتاده است. ما تحقق تاریخی مدرنیته‌ها را می‌توانیم مورد نقد و بررسی قرار دهیم و مدرنیته غرب هم مستثنا نیست. وقتی به این مدرنیته نگاه می‌کنیم، هم در ساحت نظریه‌پردازی و فکری ناقص است و هم در ساحت عمل ظالم عمل کرده است.

این عقلانیت ناقص غربی را به «العقل الادانی» یا «العقل المجرد» تعبیر می‌کنند. ایشان در کتاب عمل دینی و تجدید عقل، نواقص عقلانیت مجرد را خوب توضیح داده است. معتقد است این عقلانیت به یک آناشیسم معرفتی منجر شده است.

مدرنیته غربی در بعد عمل هم انسان را تنها کرده است و انسان را از ابعاد روحی اش کنده و آن را تجزیه کرده است. مدرنیته غربی انسان را از یکپارچگی اش خارج کرده. انسان نیازها و خواسته‌های مختلف دارد و اگر آن را به یک بعد آن تقلیل دهیم ظلم به او کرده ایم. خود غرب هم متوجه این ضعف‌های خود شده است.

اینکه عقل غربی را ناقص می‌داند به این معناست که یک مفهوم فراتاریخی از عقل مدنظر دارد یا اینکه نگاهی پارادایمی به عقل دارد؟

به نظر من عبدالرحمن نمی‌خواهد پارادایمی بحث کند. او نگاه می‌کند به تعریفی که مدرنیته غربی از انسان و هستی داشته. می‌داند که یکی از گزاره‌های اصلی مدرنیته غربی این بود که گفت «لا غیب فی‌العقل». غرب خواست از عالم غیب زدایی کند، یا مجوزی که روش تجربی برایش صادر کرده بود. الان خود بائیان روش تجربی به این نتیجه رسیدند که این مجوز درستی نبوده است. اصلاً در توان روش تجربی اینجور ورودها و مداخله‌گری‌ها نیست.

طه عبدالرحمن پارادایمی نگاه نمی‌کند. می‌گوید این عقلانیت مبتنی بر یک سری اصول هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است که آن را تولید کرده است. اگر شما تمام نیازها و تمام ساحت‌های نظر و عمل را ندیدید، اگر ساحت شعور و تفکر و عرفان را در انسان ندیدید، ساحت آزادخواهی انسان را ندیدید، و در کنارش هستی‌را از معنای قدسی و غیب‌خالی کردید و به یک معنا آسمان را از انسان گرفتید، لاجرم عقلانیتی تولید خواهد شد که ناقص خواهد بود.

برای تاسیس مدرنیته اسلامی چه راهبردهایی را در سطح معرفتی و سایر عرصه‌ها تجویز می‌کنند؟

ایشان سه گام را معرفی می‌کنند. اول مقاومت در برابر مدرنیته غربی. ما در وضعیت تاریخی‌ای قرار داریم که مدرنیته غربی از هر جهت دارد ما را تهدید می‌کند. کل

داشته‌های بومی و زیست‌جهان ما در تنگنای مدرنیته غربی است. این مقاومت نیاز به آگاهی درونی و خودآگاهی دارد. آن خودآگاهی، آگاهی یافتن از ماهیت مدرنیته غربی است.

در کنار این مقاومت باید به نقد مدرنیته غربی بپردازیم. این مدرنیته خیلی خود را نیرومند جلوه داده است. در همه زمینه‌ها دخالت می‌کند و بر سلطه نظامی و اقتصادی اش سوار شده و در بعد معرفتی خود را قوی جلوه می‌دهد. در اذهان اکثر افراد این مدرنیته شبیه یک اله‌قادری عمل می‌کند که هر جا بخواهد تصرف می‌کند. طه عبدالرحمن می‌گوید ما از مدرنیته ترسیده ایم و این ترس باید بشکند. مدرنیته غرب الان سوار بر هژمونی نظامی و اقتصادی اش شده و دارد در بعد معرفتی خود را دارای رجحان نشان می‌دهد.

نقطه عزیمت طه عبدالرحمن در نقد مدرنیته غربی یک نقد اخلاقی است که گاهی عرفانی هم می‌شود. می‌گوید مدرنیته خودش از عهده برطرف کردن مشکلاتش بر نمی‌آید و این یک اصل منطقی است. باید چیزی از بیرون بیاید و این نقص را برطرف کند. در وضعیت کنونی هم تنها چیزی که می‌تواند این نقص‌ها را برطرف کند و یک تحقق کاملی به آن روح مدرنیته ببخشد، نیروی اخلاقی اسلام است.

طه عبدالرحمن نظریه‌ای دارد به نام «زمان‌های اخلاقی». می‌گوید که هر دوره‌ای زمانه اخلاقی یکی از ادیان بوده و این را به لحاظ تجربی و تاریخی اثبات می‌کند. زمانه اخلاقی یهودیت مادامی بود که مسیح ظهور نکرده بود. از ظهور مسیح تا ظهور اسلام زمانه اخلاقی مسیحی است. از زمان ظهور اسلام و زمان حاضر و آینده - مبتنی بر باور طه عبدالرحمن به خاتمیت - زمانه اخلاقی اسلام است.

زمانه‌های اخلاقی جدید نیروی زمانه اخلاقی قبلی را دارند به علاوه یک اضافه‌ای. توانمندترین نیروی اخلاقی و قدسی را در وضعیت فعلی اسلام دارد. وی برای این ادعایش دلیل دارد. ایشان می‌گویند بعضی از ادیان خداوند را به اسمش معرفی کردند، برخی‌ها هم به فعلش، ولی در اسلام علاوه بر اینکه خداوند متعال به اسم و فعل او معرفی شده، خداوند را به ذات آن نیز تعریف کرده‌اند. لذا نیروی قدسی اسلام برترین نیروی اخلاقی در میان ادیان است.

لذا مسلمانان هم در وضعیت کنونی مسئولیت رفع نواقص مدرنیته غربی را دارند. به نظر طه مسلمانان معاقبه خواهند شد که چرا یک پدیده‌ای در زمانه اخلاقی شما اتفاق افتاد و شما در قبال آن احساس مسئولیت نکردید؟

بنابراین طه عبدالرحمن معتقد است که مدرنیته غربی خودش نمی‌تواند ایرادات خود را برطرف کند. چون شی نمی‌تواند نواقص خود را برطرف کند. مثل توقف‌الشی علی نفسه پیش می‌آید. او در استدلال هایش از منطق خیلی استفاده می‌کند. همانطور که هم قطاران او در رویکرد ظاهرگرایی منطقی از منطق استفاده زیادی می‌کنند.

بعد از این دو مرحله برای مرحله تاسیس چه پیشنهاداتی دارد؟

گام بعدی اقامه یا تاسیس است. باید روح مدرنیته را بر اساس مسلمات اسلامی در زیست‌جهان اسلام جامه عمل بپوشاند. طه عبدالرحمن در این مسیر حرکت کرده است. به اعتقاد او تاسیس این مدرنیته لوازم، سازوکارها و دلالت‌هایی دارد. از جمله لوازم تاسیس مدرنیته اسلامی تاسیس یک فلسفه کاربردی است. همچنین ما باید در علوم که در حوزه اسلامی وجود داشته تجدیدنظر کنیم و باید آن را چابک‌تر کنیم. بخشی از این پروژه با تجدید علم کلام صورت می‌گیرد.

ایشان کتابی دارد به نام «روح‌الحدائنه؛ مدخل الی تاسیس

الحدائنه الاسلامیه». در این کتاب در چند زمینه مثل خانواده، همبستگی اجتماعی، عقلانیت و عقلائی سازی، نظریه اسلامی ارائه می‌دهد. طه عبدالرحمن جزو اولین کسانی است که در این زمینه‌ها به ارائه نظریه اسلامی مبادرت کرده است.

بخشی از تاسیس مدرنیته اسلامی در ساحت تئوری خواهد بود که بعدها به تکنولوژی و نهادسازی و سازمان‌سازی خواهد کشید. طه عبدالرحمن در مرحله تئوری ورودهای خوبی داشته است. او همچنین نظریه‌ای در باب عقلانیت و نیز نظریاتی درباره کنش انسانی برای تاسیس مدرنیته اسلامی ارائه می‌دهد.

در کنار همه اینها طه عبدالرحمن یک رسالتی را متوجه کل اندیشمندان جهان اسلام می‌داند. می‌گوید تمام اندیشمندان اسلامی در دوره معاصر باید ضمن احساس علقه‌ای که به زیست‌بوم خود و آشنایی با غرب، لازم است در حوزه تاسیس نیز وارد شوند.

لطفاً درباره فلسفه تداولی یا همان فلسفه کاربردی که طه عبدالرحمن مطرح می‌کند توضیح بدهید.

گفتیم طه عبدالرحمن از یک طرف خاستگاهش بر فلسفه تحلیلی بوده، تا حدی که در بخشی از حیات فکری طه عبدالرحمن او را متهم به پیوسته‌مندی منطقی کرده‌اند. در حالی که خودش بسیار مخالف است. از طرف دیگر یک خاستگاه بومی هم برای فلسفه تداولی دارد و آن ظاهرگرایی منطقی است که در بخشی از شمال آفریقا وجود دارد. ما به لحاظ تاریخی وقتی به میراث مراجعه می‌کنیم کسانی مثل ابن حزم اندلسی و ابن تیمیه را در تفکر منطقی و نحوه مواجهه با تفکر فلسفی مشاهده می‌کنیم.

این تیمیه جدا از شخصیت فقهی و جنجالی اش، در ساحت منطق ورود کرده و بخش منطق میراث یونان را می‌پذیرد و بومی اش می‌کند اما بخش متافیزیک و فلسفی اش را نفی می‌کند. ابن حزم که شاگرد اوست نیز همینطور. چون اینها ظاهرگرا بودند، برای پیدا کردن دلالت‌های حدیث و متن و تفریح فروع بر اصول و اجتهاد نیاز به یک منطقی داشتند که معاشناسی را برای اینها تسهیل کند.

از این جهت بعضی وقت‌ها من مقایسه می‌کنم بین کارهایی که ویتگنشتاین در زمینه کاربردشناسی معنا انجام داده و کارهایی که ابن حزم و امثال وی در زمینه علم‌الدلاله کرده‌اند. می‌بینم که ابن حزم پیشتر است. و بعید هم نیست که امثال ویتگنشتاین دسترسی‌هایی به آثار فکری اینها داشته‌اند. ویتگنشتاین دوم می‌گوید معنا همان کاربرد است. یعنی به جانب کاربردی معنا بسیار توجه دارد و همین بحث را در ابن تیمیه و ابن حزم می‌بینیم. به علاوه در مجموعه‌ای که من به آنها ظاهرگرایان منطقی جهان اسلام می‌گویم، یعنی کسانی که ظاهرگرایان ولی با نیروی منطق کار می‌کنند، حجم قابل توجهی از این دست کارها تولید شده است.

حالا این فلسفه کاربردی طه عبدالرحمن از این خاستگاه‌ها جوشیده است. یعنی بخشی از آن مدرن و از فلسفه تحلیلی گرفته شده و بخشی از آن ظاهرگرایی منطقی جهان اسلام است.

طه عبدالرحمن می‌گوید با عنایت به اینکه معنا همان کاربرد است و ما باید به کاربرد معنا در حوزه تداولی (کاربردی) توجه داشته باشیم، باید متوجه این هم باشیم که نیازهای این حوزه استعمال چه چیزی است. اصلاً معنا ناظر به مقتضیات آن زمینه تداولی به گردش درمی‌آید و کار می‌کند. لذا باید نظری به مقام استعمال داشته باشیم. طه عبدالرحمن مبتنی بر اینها و با یک نوسازی که از علم کلام دارد و به یک نحوی پروژه تکلیف‌الکلیف است، فلسفه تداولی خود را مطرح می‌کند. مثلاً ایشان می‌گوید این

بندی که از آن دارد هم توضیح بفرمایید.

در راستای تأسیس مدرنیته اسلامی یکی از کارهای او ارائه نظریه در باب عقلانیت است. غرب فقط در یک بعد از عقلانیت که عقلانیت ابزاری است پیشرفت کرده است. و این چیزی است که خود غربی‌ها متوجه آن شده‌اند. تکیه بر عقلانیت ابزاری باعث تقلیل انسان می‌شود. و مکتب فرانکفورت خیلی خوب متوجه این مساله شده است. آهنگ ورود از مدرنیته به پست مدرنیته را هم اینها شروع کردند. هابرماس امیدوار است که بتواند این مدرنیته را نجات دهد و هنوز به آرمان آن پایبند است. می‌گوید انسان سه گونه علقه دارد: علایق فنی، علایق عملی و علایق رهایی بخش. هر کدام از این علایق منجر به تولید یک عقلانیت خاصی می‌شود. علایق فنی با هدف کنترل بر طبیعت منجر به تولید عقلانیت ابزاری می‌شوند. علایق عملی با هدف تعامل با سنت و تاریخ و ... منجر به تولید عقلانیت ارتباطی می‌شوند و علایق رهایی بخش ناظر به نجات انسان باعث تولید عقلانیت انتقادی می‌شود. هابرماس معتقد است اگر این سه ساحت را با هم در نظر بگیریم توانسته‌ایم به یک عقلانیت کامل و شامل برسیم که می‌تواند نقص‌های عقلانیت ابزاری و مدرنیته متقدم را جبران کند.

طه عبدالرحمن ناظر به نیازهای مختلف انسان که غرب نسبت به آن غافل است و ناظر به علایق فنی تأکید دارد در این راستا نوعی عقلانیت می‌توانیم داشته باشیم که عقلانیت مجرد است. این عقلانیت مجرد همان عقلانیت نظری است که بخشی از آن می‌شود عقلانیت ابزاری. عقلانیت مجرد یعنی مجرد از عمل. فلسفه، منطق، علوم طبیعی و... در همین ساحت هستند که صرفاً تئوری پرداز می‌کنند و وارد مقام عمل نمی‌شوند.

می‌گویند این عقلانیت مجرد از هر جهت آسیب دارد. هم به لحاظ تاریخی آسیب دارد، هم به لحاظ معرفتی و هم به لحاظ منطقی دچار چالش است. اشکالاتی که گودل به نظامات منطقی وارد کرد دقیقاً متوجه عقلانیت مجرد است. گودل می‌گوید در هر نظام منطقی سری گزاره‌هایی وجود دارد که خود از عهده توجیه آنها بر نمی‌آید و لذا ناقص هستند.

طه عبدالرحمن مبتنی بر این و مبتنی بر آسیب‌شناسی ای که از عقلانیت مجرد دارد، می‌گوید ما نیاز به ساحت‌های دیگری از عقلانیت هم داریم. و مراجعه به سنت و فرهنگ اسلامی و بومی ما هم این ارشاد را به ما دارد که ساحت‌های دیگری از عقلانیت هم وجود دارد. پروژه طه عبدالرحمن این بود که با بهره‌گیری از همین سنت بومی به حل معضلات انسان معاصر بپردازد.

یکی از آن ساحت‌ها این است که انسان از ساحت نظر خارج شود و به ساحت عمل برسد. این عقلانیت «مسدود» است. عقلانیت مسدود اگر بخواهد غیردینی باشد به نظر طه عبدالرحمن هیچ‌گاه موفق نخواهد شد و فو قش می‌شود نظام‌های اخلاق علمی که امثال کانت ارائه دادند که در واقع گرت‌برداری از اخلاق دینی هستند. اگر گرت‌برداری از اخلاق دینی هم نباشند، به جهت ابتدایی که بر عقل انسانی دارند نمی‌توانند مقاصد مطلوب را برای انسان در عمل اخلاقی‌اش به دست بیاورند.

وقتی شما عمل را انجام می‌دهید، این عمل باید به سمت مقصدی پیش برود. نظر عبدالرحمن این است که جز دین و در کامل‌ترین نوعش دین اسلام کسی توان معرفی آن مقاصد را ندارد. از این جهت به فقه مقاصدی‌ها هم نزدیک می‌شود.

عبدالرحمن می‌گوید انسان به محض اینکه وارد ساحت عمل می‌شود، وارد سطح دیگری از عقلانیت یعنی عقلانیت مسدود می‌شود. انسانی که وارد این ساحت شده انسان دیگری است. انسانی که در مرتبه عقلانیت مجرد بود در زبان عبدالرحمن

کاربردهای فلسفه کاربردی است.

طه عبدالرحمن کتابی به نام «الحداثة و المقاومة» [مدرنیته و مقاومت] درباره حزب الله نوشته و نوعی فلسفه پردازانه انجام داده است درباره حرکت حزب الله. کسی که در حزب الله است «فتی» است. فتی یعنی کسی که در نظر و عمل کامل عمل می‌کند.

گفتیم مدرنیته روحی دارد که شامل سه عنصر بلوغ، نقد و شمول بود. یکی از ارکان بلوغ ابداع است. یعنی انسان مدرن به معنایی که طه عبدالرحمن مدنظر دارد کسی است که هر روز در حال نوآوری است. او می‌گوید حزب الله از این جهت که فتح باب و حرکت جدیدی در مجموعه جهان اسلام بود، از پیشقروان جهان اسلام در حرکت به سمت مدرنیته است. چون نحوه جدیدی از مواجهه با اسرائیل را شکل داده است.

|| طه عبدالرحمن یک صوفی هم هست. او ظاهرگرایی را چطور با آن روحیات صوفیانه‌اش جمع می‌کند؟

او در کنار تعلقی که به ظاهرگرایی منطقی دارد، به لحاظ زمینه‌های تاریخی که در آن حضور داشته علقه خاصی هم به تصوف دارد. من نقاط تلاقی طه عبدالرحمن ظاهرگرایی منطقی را با تصوف در «عمل» می‌دانم. خود ظاهرگرایان منطقی به عمل بسیار توجه دارند. اصلاً کسی که ظاهرگراست برای چه جمود بر ظاهر متن دارد؟ برای اینکه می‌خواهد به آن چیزی که مراد واضح متن بوده عمل کند از این جهت ظاهرگرایان ما مثل ارتودوکس

فلسفه تداولی باید ناظر به معضلات جوامع اسلامی باشد. نوعی نگاه عملگراییانه و پراگماتیستی به فلسفه دارد. می‌گوید فلسفه باید در مقام کاربرد خود را نشان دهد.

در همین زمینه بحث مقاومت اسلامی را مطرح می‌کند. می‌داند که معضله رژیم جعلی اسرائیل یکی از دغدغه‌های بزرگ طیف وسیعی از اندیشمندان معاصر جهان اسلام است. یعنی عام‌المنکس که در سال ۱۹۶۷ اتفاق افتاد، یک نقطه عطف در تاریخ تفکر جهان اسلام و مخصوصاً جهان عرب است. بسیاری از اندیشمندان جهان عرب در این نقطه تاریخی تفکرشان را تغییر دادند از جمله طه عبدالرحمن. او می‌گوید من قبل از ۱۹۶۷ اصلاً در دنیای شعر بودم و خیلی هم موفق بودم ولی شکست اعراب از اسرائیل در این سال این سوال را در برابر من نهاد که چه می‌شود یک امتی با این همه غده و غده و سابقه تاریخی و زمینه‌های گسترده فرهنگی از یک رژیم تازه تأسیس غاصب شکست می‌خورد؟ این بود که از دنیای شعر به دنیای اندیشه آمدم.

ایشان در کتاب «الحق العربی فی الاختلاف الفلسفی» در حدود ۳۰-۴۰ صفحه نحوه ورود فلسفه تداولی را به موضوع مقاومت طرح کرده است که بیشتر مبتنی بر رویکرد معناشناختی منطقی به پدیده هاست. می‌گوید ما وقتی درون فرهنگ اسلامی را نگاه می‌کنیم، همه انسان‌ها را به یک نام خوانده‌اند. بعضی وقت‌ها اطلاق «انسانیت» شده، بعضی اوقات اطلاق «رجولیت»، بعضی اوقات «مروت» و بعضی اوقات «فتوت». بسته به آن حقیقتی که در مشارالیه وجود داشته اطلاق این الفاظ اتفاق می‌افتاده



های جهان مسیحیت می‌مانند.

تصوف هم بسیار بر عمل دینی تأکید دارد. بر سیر و سلوک و طی طریق تأکید دارد. به نظر من طه عبدالرحمن با این تلفیق از یک جهت نقص‌های ظاهرگرایی منطقی را درباره عمل برطرف کرده است و از جهت دیگر بعضی از نقصان‌های متصوفه را در این باب برطرف کرده است. لذا به یک تلفیق کارآمدتری رسیده است. هم ظاهرگرایی را عمیق‌تر کرده و هم تصوف را قانونمندتر و ضابطه‌مندتر کرده است. به نظر من این از نوآوری‌های طه عبدالرحمن است که توانسته دو مشرب را در یک نقطه تلاقی تلفیق کند و از نیروی هر دو استفاده کند.

ایشان در طرح نظریه عقلانیت خود هم از یک خاستگاه تصوفی استفاده می‌کند و هم از یک خاستگاه ظاهرگرایی منطقی. در واقع تصوف را به نیروی منطق مجهز می‌کند.

|| درباره نظریه عقلانیت طه عبدالرحمن و طبقه

است. یکی در مرحله انسانیت بوده و دیگری رجولیت و ... می‌گوید در فرهنگ اسلام انسانیت پایین‌ترین مرتبه است که ویژگی‌هایی دارد که من ورود نمی‌کنم چون به درازا می‌کشد. مرحله بالاتر رجولیت است یعنی انسانی که ورود در عمل کرده و ترقی کرده است. مرحله مروت نیز همین طور و عالی‌ترین مرحله فتوت است که هر کدام شاخص‌های خود را دارند.

طه عبدالرحمن همین را در موضوع مقاومت وارد می‌کند. می‌گوید کسی که با رژیم اسرائیل وارد معامله شده و آن را به رسمیت شناخته در مرحله انسانیت است. کسی که هیچ رابطه‌ای ندارد در مرحله رجولیت است. کسی که قطع رابطه کرده و اعلام قطع رابطه کرده است در مرحله مروت است. کسی که قطع رابطه کرده و وارد مبارزه عملی هم شده است در مقام فتوت است. می‌گوید در وضعیت کنونی مقاومت اسلامی که در لباس حزب الله لبنان خود را نشان داده بالاترین ترقی را در نردبان انسانیت دارد. این از



«مقارب» است. مقارب کسی است که بر اساس نگاه مُلکی عمل می کند. یعنی هستی شناسی اش این جهانی است. و بر اساس نظر کار می کند. یعنی صرفاً متکی به نظروزی است و نظروزی را کافی می داند.

در مقام عقل مجرد انسان می تواند بر طبیعت مسلط شود و حوایج ضروری خود را برطرف کند. اما اگر انسان مقارب به همین نیازهای ضروری بسنده کند و احساس به نیازهای دیگر نکند، در همین مرتبه می ماند و سقوط او به مرحله حیوانیت بسیار محتمل است. اما همین که وارد عمل شد هستی شناسی اش هم عوض می شود. عبدالرحمن کامل ترین نوع عمل را عمل دینی می داند. هستی شناسی چنین فردی که وارد مقام عمل شده موسع می شود و هستی شناسی اش ملکوتی می شود. عوالم دیگری در ذهن و زبان انسان وارد در مقام تسدید ایجاد می شود و عوالم دیگر را می بیند. عالم علم اله، عالم غیب الارحام، عالم دنیا، عالم عقیبی و ... را می بیند. انسان در این وضعیت دیمومت و کینونت پیدا می کند، همیشه هست و محور گفتگو بوده. او وارد مقام «قربانی» که متعلق به عقل مسدد است می شود. معنا در زندگی او وارد می شود. چون معنا با دوام ایجاد می شود. سز غیب شدن معنا از زندگی انسان مدرن، عدم دوام آن است. چون انسان نگاه می کند که دوره هایی هست که او وجود ندارد و محل گفتگو نیست، از این جهت معنا غیب می شود. انسان در هستی شناسی دینی همیشه وجود دارد و همیشه دوام دارد. انسان قربانی دارای عقل مسدد است و عقل مسدد مقاصدش را از دین تاملین کرده است. دین کیفیت عمل را مشخص کرده است. عقل مسدد تقریباً همان عقل فقهی است که ناظر به عمل کار می کند. اگر با نظریه هابرماس مقایسه کنیم عقلانیت مسدد شبیه عقلانیت ارتباطی است.

عقلانیت در نظریه طه عبدالرحمن سلسه مراتبی است. کسی که در مقام عقل مسدد است، عقل مجرد را نیز داراست، کسی که عقلانیت مسدد دارد می تواند علایق فنی هم داشته باشد، ولی نوع ورود «قربانی» - کسی که در ساحت عقل مسدد است - با نوع ورود «مقارب» با هم فرق دارد. مقارب اگر صرفاً تمام هستی را در همین مُلک ببیند، تمام عملش هم ناظر به معانی ای است که در عالم مُلک است. اما انسان قربانی چون هستی را موسع کرده در ضمن اینکه به بیان طه عبدالرحمن «عمل تعاونی» دارد، یعنی عملی که برای تأمین حوایج ضروری و مادی اوست، عمل الهی شده نیز دارد. نوع عمل او با مقارب فرق دارد.

یعنی عمل او بر اساس معانی الهی انجام می شود. عقلانیت مسدد آسیب هایی دارد. به صرف اینکه شما وارد عمل شدید، خود عمل آسیب زاست. عمل با تکلف همراه است، با ظاهر سازی و ریا و انقطاع همراه است و آسیب هایی از این دست. عمل از هر جهت در خطر است. لذا نیاز به یک حالت ثباتی ایجاد می شود که آن در ساحت «عقل موید» ایجاد می شود. طه عبدالرحمن به انسانی که در ساحت عقل موید است می گوید «مقرب». او مقرب به معانی اصیل و اهداف الهی شده است.

انسان در این سیستم عقلانیت یک انسان در حال صبرورت است و از حالت دور بودن به حالت نزدیک شدن سیر می کند. انسانی که هر روز پدیده ها و معانی را از دور نگاه می کند، روز به روز با تمرکز و توغل بر عمل دینی به هدف بنیادین هستی نزدیک می شود.

ویژگی عقل موید این است که با زیادی عمل اتفاق می افتد. اگر شما توانستید عمل را از آسیب هایش خالی کنید و آن را طوری در قلیت رسوخ بدهید که ملکه قلب و بخشی از وجود شما بشود، شما واجد عقل موید شده اید. خود عقل موید هم یک کلی مشکک است. یکی در مرحله پایین تر است و دیگری در مرحله بالاتر.

پس عقل موید ضمن اینکه علایق فنی و علایق ارتباطی را در خود دارد، علایقی دارد که هابرماس با عقلانیت انتقادی دنبالش بود ولی طه عبدالرحمن با «آزادی ربانی» در پی آن است. صاحب عقل موید مقام «افتقار» پیدا می کند. صاحب این مقام از جانب خداوند صاحب غنا و اقتدار هم می شود. چیزی است شبیه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت. ضمن اینکه حالت افتقار دارد حالت غنا هم دارد. در روایت قدسی داریم که «عبدی اطلعی حتی أجعلک مثلی، إذا قلت للشیء کن فیکون.»

آن مقام غناست که انسان را به مقام آزادی می رساند. چطور این اتفاق می افتد؟ طه عبدالرحمن می گوید انسان باید نسبت به اشیا و امکانه دل بستگی نداشته باشد که این مقام «تخلص» است. اگر شما اسیر اشیا و امکانه بشوید بردگی است. اگر رها شدید وارد مقام تخلص می شوید. اما اگر شما از عمل خودت هم رها شدی و آن را خالصاً لوجه الله انجام دادی به مقام «خالص» می رسید. یعنی هیچ دل بستگی و احساس غایقه ای نسبت به عمل نداشته باشید. مقام خالص در عقل مسدد است. اما یک «خالص» هم داریم که در عقل موید اتفاق می افتد. یعنی شما نباید در خود احساس اخلاص بکنید که برده اخلاصت می شوید. یعنی باید از اخلاص هم رها شده باشید. صاحب عقل موید و دارای مقام «خالص» از

همه چیز رها شده و از رهایی از این رهایی ها هم رها شده است! او نه اسیر نظر است و نه اسیر عمل، نه اسیر زمان است، نه مکان و نه اشیا و اعمال خود. او اسیر رهایی از این رهایی ها هم نیست. نکته مهم اینجاست. این مقام اخلاص را بگذارید در کنار مقام غنا توام با افتقار، طه عبدالرحمن به این می گوید «حریت ربانی». در این صورت فرد به آزادی ربانی می رسد و صاحب بصیرتی می شود که اشیا و پدیده ها را همانطور که هستند می بیند.

این بهترین نوع رهایی بخشی است. واجد مقام عقل موید می تواند دیگران را از وضعیت بغرنجی که در آن هستند به وضعیت مطلوبی برساند ولی انسان عادی در معرض خطا و استثمار دیگران است. این استثمار ممکن است در لباس خیرخواهی انجام شود. سیاستمداران بزرگ همیشه به اسم خیرخواهی به مردم ظلم کرده اند. کسی که در این مقام است می تواند دستگیری از دیگران بکند و کسی که نیست الا و لابد خودش اسیر است و دیگران را هم به اسارت می برد.

از این جهت سیستم عقلانیتی که طه عبدالرحمن ارائه می کند بسیار کارآمدتر و واقعی تر از سیستمی است که امثال هابرماس می بینند. آن رهایی بخشی که هابرماس می گوید توسط چه کسی باید اتفاق بیفتد؟ توسط روشنفکر یا مصلح؟ خود روشنفکر به آن مشکلات مبتلاست و خودش اسیر است و اسیر هیچ وقت نمی تواند دیگران را از اسارت نجات دهد. اما این سیستم طه عبدالرحمن حداقل به لحاظ تئوریک این نتیجه بر آن مترتب می شود که انسان آزاد می تواند دیگران را آزاد کند.

اینکه گفته می شود طه عبدالرحمن و عابد الجابری سر دو طیف کاملاً متضاد هستند درست است یا نه؟ اختلافات این دو در چه مسائلی است؟

بعضی ها می گویند که طه عبدالرحمن منفعل عمل می کند و تمام پروژه اش را ناظر به کارهای جابری پیش می برد. من این را اصلاً قبول ندارم. طه عبدالرحمن یک متفکر مستقل است که دستگاه فکری خاص خود را دارد ولی ناظر به نظریاتی که دیگران تولید می کنند و در زیست بوم او حضور دارند هم اظهار نظر می کند. این انفعال نیست.

اختلاف این دو بسیار ریشه ای و اساسی است. در یک تقسیم بندی که نسبت به طه عبدالرحمن و الجابری دارند می گویند که جابری نماینده این رشد در شمال آفریقا است و طه عبدالرحمن نماینده امثال غزالی و شخصیت هایی که رویکرد اشراقی داشتند. البته به نظر من این تقسیم بندی باعث تقلیل قضایا می شود.

نه جابری نماینده این رشد است و نه طه عبدالرحمن در امثال غزالی خلاصه می شود. طه عبدالرحمن اساساً پروژه فکری اش بر عمل و عمل ورزی، آن هم عمل ورزی دینی مبتنی است، در حالی که برای جابری نظروزی در اولویت قرار دارد. طه عبدالرحمن به یک سیستم کامل از عقلانیت می اندیشد که کاربردی و ناظر به مسائل معاصر باشد در حالی که جابری خودش را در یک ساحت عقل نظری و به بیان طه عبدالرحمن عقل مجرد مشغول کرده. جابری به نظر من یک نقاد است. نقادی که وارد تجزیه و تحلیل میراث شده است. در کنار این نقد بعضی وقت ها نسخه برون رفت هم ارائه می دهد. اما طه عبدالرحمن یک متفکر روشنفکری است که ناظر به مسائل روز هم بسیار دغدغه دارد. اگر نحوه ورود این دو به مقوله عقلانیت را نگاه کنید متوجه این تفاوت ها می شوید.

در کنار این، جابری میراث را تجزیه می کند و بخش اشراقی میراث را فاکتور می گیرد در حالی که این بخش از میراث بخش نیرومندی است. اگر شما فقط یک صدا را

در میراث شنیدید، ضمن اینکه میراث را تجزیه کرده اید آن را تقلیل هم داده اید. از این جهت جابری از نظر طه عبدالرحمن اندیشمندی است که در ساخت عقل مجرد مانده و بالاتر نیامده است.

طه عبدالرحمن متکثر عمل می کند. چندصدایی و چندبعدی بودن در سیستم فکری طه عبدالرحمن دیده می شود. نگاه به انسان در طه عبدالرحمن متکامل تر است. انسان در کلیتش دیده می شود. ضمن آن که میراث هم در کلیتش دیده می شود.

|| طه عبدالرحمن که اندیشمندی سنی مذهب است، در اندیشه سیاسی اش نظریه ولایت فقیه را مطرح کرده است. منظور او از ولایت فقیه چیست؟

طه عبدالرحمن در تکامل انسان برای عمل دینی جایگاه بالایی قائل است. عمل دینی ابعاد و حدود و ثغوری دارد و به یک ممارست و پشتیبانی نیاز دارد. این عمل دینی باید ذیل نظر یک کسی انجام بشود که نسبت به مرتبی جلوتر باشد. یعنی مربی باید آن معانی را در وسع خود چشیده باشد و درونی کرده باشد و طی طریق کرده باشد تا بتواند الگوی مرتبی خود باشد.

طه عبدالرحمن با این مبانی ناظر به ساخت جامعه و سیستم سیاسی نظریه «ولایت فقیه تجربی» را ارائه می دهد. ولایت فقیه تجربی در برابر ولایت فقیه صناعی است. ایشان ولایت فقیه‌ی که مبتنی بر قانون و فقه و ... باشد را ولایت فقیه صناعی می دانند و رویکرد حضرت امام (ره) را ذیل همین ولایت فقیه صناعی قرار می دهند، اما بزعم وی ولایت فقیه‌ی که مبتنی بر ذوق و طی طریق فقیه و رسوخ عمل شرعی در درون فقیه باشد ولایت فقیه تجربی است. ولی فقیه تجربی کسی است که به سبب تجربه و چشیدن معانی دینی شایسته الگو بودن برای دیگران است. او کسی است که دیگران می توانند اعمال دینی را در او متجسم و متبلور ببینند.

پس وقتی به مبانی او و نگاهی که به عمل در ساخت تکامل بخشی به انسان دارد نگاه می کنیم، متوجه ضرورت ولایت فقیه تجربی می شویم. از جهت دیگر چون طه عبدالرحمن در رویکرد فلسفه تحلیلی رشد کرده و با ظاهر گرایی منطقی جهان اسلام آن را تقویت کرده، یک نگاهی به «کلی» دارد. می گوید کلی باید متجسم در فرد بشود تا بشود آن را شناخت. این معانی ارزش ها و رفتارهای دینی که از مکلف خواسته شده باید در ضمن یک فرد خود را نشان بدهد تا بتوانیم آن کلی را بشناسیم. نحوه ورود فیلسوفان تحلیلی به شناخت کلی در ضمن فرد است.

ولی فقیه تجربی ولی فقیه‌ی است که یک ایده آل تایید متحقق و مجسم است و دیگران می توانند آن را ببینند و به آن اقتدا کنند و بالا بیایند. ولایت فقیه طه عبدالرحمن بیشتر یک ولایت فقیه تصوفی - عرفانی است تا فقهی - فلسفی.

اشکالی که ایشان به ولایت فقیه صناعی می گیرند این است که این ولایت فقیه ضمن اینکه نقاط قوت فراوانی دارد و در نوبه خودش یک ابداعی در جهان اسلام بود و ضمن اینکه یک گام به جلودر عرصه اندیشه سیاسی اسلام است، اما از باب اینکه سیر و سلوک و ذوق و چشیدن این معانی و تجسم بخشیدن به این معانی را در خود نظریه تئوری پردازی نکرده، ناقص تر از ولایت فقیه تجربی است.

ایشان کارهای مربوط به ولایت فقیه ما را دیده. حتی مباحث جزئی تر مثل نامه حضرت امام (ره) به مقام معظم رهبری که در آن زمان رییس جمهور بودند را هم دیده و به آن ارجاع می دهد. طه عبدالرحمن می گوید ضمن اینکه امام خمینی (ره) بسیار به سیر و سلوک و اخلاقی بودن و معنویت گرایی فقیه اهمیت داده اند، اما این مباحث را تئوریزه نکرده است. یعنی در یک سیستم نظری نمی آورد و

فقط از باب توصیه اخلاقی است.

در بیانات حضرت امام (ره) داریم که اگر ولی فقیه مرتکب گناه صغیره هم بشود خود به خود از ولایت ساقط می شود و علاوه بر این در انتخاب ولی فقیه عدالت و دوری از هوای نفس از شاخص های اساسی است و این شاخص ها نه در حاشیه که در متن نظریه ولایت فقیه حضرت امام (ره) قرار دارند و از این جهت اشکال طه عبدالرحمن را وارد نمی دانیم. به نظر من نظریه ولایت فقیه طه عبدالرحمن با نظریه امام (ره) خیلی فاصله ندارند. فقط در مفاهیم و نحوه چینی و نحوه تئوری پردازی اختلافاتی دارند. اما همین که طه عبدالرحمن به عنوان اندیشمندی سنی مذهب نظریه در باب ولایت فقیه ارائه دهد و بر پایه نظریه ولایت فقیه امام (ره) کارش را پیش ببرد و از استدلالات امام استفاده کند و آن ها را به زعم خودش تقویت کند، یک گام بسیار ارزشمند بوده و جای غرور دارد و به نحوی از رویشهای انقلاب اسلامی است. این نشان دهنده تاثیرات انقلاب اسلامی در میان بخش هایی از نخبگان جهان اسلام است. البته شبیه طه عبدالرحمن در مجموعه نخبگان جهان عرب خیلی کم است.

یک اختلاف در نظریه ولایت فقیه امام (ره) و طه عبدالرحمن این است که عبدالرحمن می گوید ما برای اینکه یک سیستم سیاسی حاکم کنیم باید از پایین شروع کنیم. باید ابتدا مردم را اخلاقی کنیم و بعد سیستم سیاسی اخلاق مندی را حاکم کنیم. می گوید برادران ما در مشرق اسلامی - که منظورش ایران است - نظرشان غیر از این است و معتقدند اگر شما ساختار سیاسی را اصلاح کردید خود به خود مردم هم اصلاح می شوند، اما من عبدالرحمن معتقد به شروع از پایین و حرکت مرحله به مرحله هستم.

البته به نظر من این هم با نظر امام (ره) قابل جمع است. همین سیستم را حضرت امام توسط افرادی توانست ایجاد کند که بسیار اخلاق مند شده بودند و به یک خودآگاهی مذهبی و تاریخی رسیده بودند. یعنی یک مرحله را طی کرده بودند و این طور نبود که در یک زمینه ای که افراد آن در مراتب اخلاقی رشد نکرده باشند، جمهوری اسلامی بنا شده باشد.

پس تفاوت نظریه امام (ره) و طه عبدالرحمن در ساخت نظریه پردازی است و در ساخت عمل تفاوتی میان آنها نیست. شاید اگر طه عبدالرحمن فضای ابتدای انقلاب اسلامی ایران را از نزدیک می دید نظریه اش را طور دیگری مطرح می کرد.

|| طه عبدالرحمن درباره موضوع اسلامی سازی علوم انسانی چه نگاهی دارد؟

پروژه کلی طه عبدالرحمن این است که برای وضعیت کنونی جهان اسلام و در گام بالاتر برای مدرنیته غرب یک نسخه بدیل راهگشا ارائه دهد. این نسخه بدیل در چند ساخت خود را نشان می دهد. یکی در لباس فلسفه تداولی است و یکی در لباس مدرنیته اسلامی و دیگری در لباس عقلانیت سه بعدی ای است که ارائه می دهد.

ناظر به هر کدام از اینها اولین چیزی که برای او مهم است حفظ شاکله متمایز و مجزای فرهنگ اسلامی از فرهنگ غربی است. او در مواجهه با نظریات وارداتی قائل به «تقریب تداولی» است. او نمی پذیرد که معرفت غیرومی با همان وضعیتیتی که دارد وارد فضای جهان اسلام شود. حتما باید در آن دخل و تصرف و جرح و تعدیل اتفاق بیفتد.

هر گزاره ای که از بیرون جهان اسلام وارد می شود باید با معارف این زیست بوم خودش را وفق دهد و این همان بومی سازی علوم انسانی است. مثلاً وی به بیانات و استدلالات مختلف اثبات می کند که گزاره معروف دکارت یعنی «من فکر می کنم پس هستم» با معارف اسلامی سازگاری ندارد. می گوید اگر این گزاره بخواهد وارد فضای اسلامی بشود باید تبدیل بشود به انظر تجدد: «نگاه کن

می یابی».

شاید از این جهت است که می گویند طه عبدالرحمن غرب ستیز است. نه وی غرب ستیز نیست، بلکه قائل به تعامل آگاهانه با غرب است. به نظر وی یک گزاره معنایی که در فرهنگ دیگری جوشیده باید با ساختار عقایدی و حتی ساختارهای زبان عربی تن دردهد. او واقعا زبان دان خوبی است و می گوید آن گزاره دکارت با ساختار موجود زبان عربی نمی خواند. اما این که امثال علی حرب می گویند طه عبدالرحمن به نابودسازی فلسفه می اندیشد. اینطور نیست. کدام فلسفه؟ آن فلسفه ای که در آلمان یک چیز است، در فرانسه چیز دیگری است، در آمریکا و ... چیز دیگری است؟ در خود آلمان مکاتب مختلف وجود دارد. حتی یک فیلسوف در دوره های مختلف زندگی اش اندیشه های مختلفی داشته است. طه عبدالرحمن دنبال تکلیف فلسفه هست ولی دنبال نابودسازی فلسفه نیست. او از یک طرف به بومی سازی اعتقاد دارد اما هیچ گاه خود را در شمار اصحاب اسلامی سازی علوم قرار نداده است. او وقتی به تاسیس مدرنیته اسلامی می اندیشد به دلالت هایش هم پایبند است. بالاخره این مدرنیته علمی می خواهد. وی به اینها آگاه است و به خود تاسیس علوم اسلامی هم معتقد است و کارهایی را هم در این زمینه انجام داده است که فرصت نیست به آن ها اشاره کنم.

|| به عنوان سوال آخر، به نظر شما طه عبدالرحمن برای فضای فکری جامعه ما چه حرف جدیدی دارد و ما چه کمکی می توانیم از او بگیریم؟

طه عبدالرحمن به لحاظ نوع ورودی که در مباحث معرفتی دارد هیچ نسبتی با سکولاریسم ندارد. ایشان حفظ اصالت اسلامی را در اولویت اول خود می بیند. از این جهت در میان روشنفکران جهان عرب یک نمونه است. لذا او برای ما قابل استفاده و حتی قابل تاسی برای بخشی از روشنفکران ماست. طه عبدالرحمن آشنایی اش با غرب اگر بیشتر از روشنفکران ما نباشد کمتر نیست، اما در غرب ذوب نمی شود.

عبدالرحمن به لحاظ برخوردی که با معارف اسلامی دارد یک جایگاه بی نظیری را برای شاعران و اعمال دینی لحاظ می کند و آنها را در ضمن یک نظریه هایی تئوری پردازی می کند. عمل دینی توسط اندیشمندان دیگر امری تاریخی قلمداد می شود و معمولاً با نامهربانی با آن برخورد می شود، اما شاعران و اعمال دینی در رویکرد عبدالرحمن حضور نیرومندی دارد. کم اندیشمندان مسلمانانی پیدا می کنید که این همه بر عمل دینی تاکید کند.

طه عبدالرحمن نماز و روزه و ... را می برد در نظریه عقلانیت خود و می گوید این فرائض سبب می شود که عقل شما توسعه پیدا کند. هر روز ابعاد انسانی تان متکامل تر شود و به نیازهای درونی تان بیشتر پاسخ داده شود و به مقام تقرب الهی نزدیک تر شوید.

به نظر من طرح افکار طه عبدالرحمن در محیط های علمی کشور ضروری است. توجه بسیار زیادی که طه عبدالرحمن در دستگاه فکری اش به عمل دینی می کند یک طمن است بر بخشی از روشنفکران ما که عمل دینی را صرف اینکه عملی تاریخی است نسبت به آن نامهربان اند. حتی اگر به آن عمل می کنند جایگاهی در نظام معرفتی شان برای آن قائل نیستند.

در کنار این طه عبدالرحمن در پروژه هایی که دنبال می کند مطابق دغدغه های ما حرکت می کند. او قصد تاسیس مدرنیته اسلامی و بومی سازی تفکرات وارداتی و ... دارد.

در مجموع فعالیت های طه عبدالرحمن مطابق دغدغه های ما و در راستای تاسیس تمدن اسلامی است، هر چند شاید فعالیت هایش را به این نام معرفی نکنند.

گفتگو با معاون بین الملل حوزه

بررسی الازهر و جریانات داخل آن / طریقت های تصوف در مصر

حامد رضایی



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

بخش اول این مصاحبه پیش از این در مجله اندیشه مهر منتشر شده بود. بخش دوم پیش روی شماست؛

|| آقای زمانی لطفا درباره الازهر و جریانات داخل آن توضیح دهید.

جریان بعدی الازهر است. الازهر قوی ترین دانشگاه و تقریبا از کهن ترین دانشگاه های جهان اسلام است که حدود ۱۰۰۰ سال قدمت دارد. فاطمیه که اسماعیلی مذهب بودند، الازهر را تاسیس کردند. بعد صلاح الدین ایوبی آمد و صد سال الازهر را تعطیل کرد تا اینکه تشیع را از مصر بیرون کرد. بسیاری از شیعیان یا مجبور به تغییر مذهب شدند یا اینکه از مصر فرار کردند. بخشی از آنها در جنوب مصر باقی ماندند.

الازهر قوی ترین دانشگاه و تقریبا از کهن ترین دانشگاه های جهان اسلام است که حدود ۱۰۰۰ سال قدمت دارد. مردم مصر سنی شدند ولی مهر اهل بیت(ع) در وجودشان نهادینه ماند و الازهر نماد این مهر است. مشایخ الازهر نه سلفی شدند و نه غرب گرا. تعداد اندکی از الازهری ها متأثر از وهابیت شدند و الازهر آنها را اخراج کرد. این اخراجی ها بعدا جمع شدند و اتحادیه ای را تشکیل دادند به نام «جمعیت استادان الازهر». البته عربستان تلاش بسیاری کرد تا الازهر را فتح کند ولی نتوانست.

الازهر از فشارهای سیاسی حکومت و جریان های ضد شیعی داخل و فشار دولت های خارجی عربی و غربی متأثر است. این یکی از نقاط ضعف الازهر است. دلیل آن هم این است که نصب و عزل شیخ الازهر توسط رییس جمهور انجام می شود و حقوق او هم توسط دولت پرداخت می شود.

|| گویا بعد از انقلاب نحوه نصب و عزل شیخ الازهر تغییر کرد.

بنا شد تغییر دهند ولی هنوز نتوانستند. در دوران مرسى مقداری سعی کردند به الازهر استقلال دهند ولی هنوز این استقلال عینی نیافته است.

اگر اجازه بدهید وارد جریان تصوف بشویم که از جریانات مهم مصر است، لطفا درباره این جریان توضیح دهید.

طریقت های تصوف در مصر سازمان یافته شده هستند و خود را از گسستگی نجات داده اند. مجموعه طریقت های صوفی ثبت شده اند و ۵۴ طریقت ثبت شده رسمی در مصر داریم. روسای این طریقت ها با هم یک شورای مشترک دارند. از بین خودشان ۱۰ نفر را که دارای مرید و نفوذ بیشتر هستند به عنوان مجلس اعلان انتخاب می کنند. این ده نفر به علاوه پنج نفر از مسئولین کشور یعنی نماینده وزارت اوقاف، نماینده الازهر، نماینده وزارت کشور و دو نفر دیگر،

باشد و از خطا مصون باشد. این ویژگی ها اکتسابی نیست و باید از طریق خداوند به شخص برسد. لذا خدا تعیین می کند که چه شخصی امام باشد. لذا معتقدند اولین امام پیغمبر اکرم(ص) است و بعد از ایشان منصب امامت به علی بن ابیطالب داده شد و بعد به امام حسن تا امام مهدی «عج». معتقدند دین را باید از این پیشوایان ۱۲ گانه گرفت.

البته این نگاه اختصاصی به طریقت عزمیه ندارد و برخی از طریقت های دیگر هم چنین نگاهی دارند. حتی جمعی از اهل سنت غیر صوفی مصر هم نگاه بالایی به اهل بیت(ع) دارند و ایشان را برتر از ائمه اربعه خود و صحابه می دانند.

جریان فکری دیگر مصر جریان لایک است که غرب زده اند و تعبد به شریعت ندارند. این جریان در مصر هنوز قوی است. دولت حسنی مبارک نماینده این اندیشه بود. در دانشگاه ها و نویسندگان هم این جریان نفوذ دارد. در دولت سبسی هم این جریان وجود دارد اما نه به قوت دوران مبارک. در دوران مرسى این اندیشه کم رنگ شد.

این اندیشه به شکل پرنسپل خود به لایالی گری و نقی عبادت های دینی می انجامد اما به شکل رفیق تر خود به درون برخی عالمان دینی نیز کشیده می شود و نکته مهم اینجاست. این عده از علما تعبد اجمالی به نماز و سایر عبادات دین را دارند اما چون با عقل محدود خود نمی توانند صحت گزاره های سیاسی اسلام را تحلیل کنند، معتقد به جدایی دین از سیاست می شوند و حکومت اسلامی را نقی می کنند.

|| این دسته از علما در الازهر هم نفوذ دارند؟

بله. طیفی از علمای الازهر به این اندیشه گرایش پیدا کردند.

|| یعنی جریان علی عبدالرزاق در الازهر ادامه پیدا کرده؟

سکولاریسم علی عبدالرزاق آشکارتر بود. ولی متاسفانه علمایی که جزو علمای انقلابی الازهر محسوب می شوند معتقد به این اندیشه شده اند. در ابتدای بیداری اسلامی بعضی از علمای انقلابی الازهر به ایران دعوت شده

مجلس اعلامی تصوف را تشکیل می دهند. زمانی که من در مصر بودم شیخ حسن شتاوی شیخ المشایخ این طریقت ها بود که از میان آن ۱۵ نفر انتخاب شده بود.

بعد از فوت ایشان برای انتخاب نفر بعدی یکی از مسن ترین آنان شیخ ابوالعزائم رهبر طریقت العزمیه بود که با رای اکثریت به عنوان شیخ المشایخ انتخاب شد. ایشان بسیار علاقمند به اهل بیت(ع) و دارای روحیه جهادی و استعمارستیزی است. ضدیت شدید با وهابیت و ضدیت شدید با استعمار و نیز علاقمندی بسیار به اهل بیت(ع) و طرفداری از وحدت شیعه و سنی از ویژگی های بارز ایشان است.

ولی انتشار خبر انتخاب ایشان دولت حسنی مبارک، آمریکا و جریانات ضد حجتی را به وحشت انداخت. لذا سریعاً جلسه دیگری را برپا کردند و سازمان امنیت مصر کودتایی علیه ایشان انجام داد. تعدادی از مشایخ را جمع کرد و بعضی را تهدید یا تطمیع کرد و انتخابات دیگری انجام دادند و فرد دیگری را به نام «القصبی» انتخاب کردند. دو شیخ المشایخ بوجود آمد و بین این دو رقابت اتفاق افتاد و هنوز ادامه دارد.

|| البته آقای ابوالعزائم از کودتا و کشتار آقای سبسی کاملاً حمایت کرد.

بله. علیرغم اینکه استعمارستیزی جزو اندیشه های ابوالعزائم است انتقاد شما هم وارد است. ایشان در شیوه مبارزه خود دارای تاکتیک خاصی است که شاید مورد قبول خیلی ها نباشد و آن سازش با جریانات حاکم است برای پیدا کردن فرصت، به نوعی نرمش قهرمانانه معتقدند. او نه تنها با سبسی رابطه خوبی دارد بلکه به آمریکا هم سفر می کند و علیه دولت آمریکا در آنجا حرف نمی زند.

آقای ابوالعزائم در چندین کنفرانس وحدت اسلامی در تهران شرکت کرده و عضو شورای عالی دارالتقرب قاهره است. طریقت عزمیه معتقدند خلافت از امامت جداست. معتقدند خلفای اربعه زمامداران سیاسی بعد از پیامبر اکرم بودند که توسط جامعه انتخاب شدند اما آنها امامت نداشتند و فقط حق مدیریت سیاسی داشتند ولی منصب پیشوایی دینی نداشتند. پیشوایی دینی شریاطی دارد که با انتخاب مردم به دست نمی آید. این فرد باید علم جامع به دین داشته



حسنی مبارک بود که اجازه نمی داد این تفکر در مصر رشد کند.

این سه مانع تا دوران مبارک وجود داشت. با سقوط مبارک و آمدن اخوان المسلمین، مقداری راه برای عربستان باز شد. دولت عربستان از تزلزل و عدم ثبات حکومت جدید اخوان سواستفاده کرد و با تطمیع مرسى در جهت کمک اقتصادی به حکومت نوپای اخوان قول گرفت که بعضی از وزارتخانه ها را در اختیار طرفداران سعودی قرار گرفته شود. دولت مرسى حاضر شد فقط یک وزارتخانه را به سلفی ها بدهد و آن وزارت اوقاف و شئون دینی بود. یعنی کل شئون دینت کشور مصر در اختیار آنها قرار گرفت. همین مسئله خیلی در گسترش سلفیت در آن دوره در مصر اثر گذاشت.

در انتخابات اولی که در مصر انجام شد سلفی ها ۳-۴ درصد بیشتر رای نداشتند اما در انتخابات دوم این رقم به حدود ۲۷ درصد رسید. اگر دولت مرسى ادامه پیدا می کرد احتمال داشت این درصد بالاتر هم برود. سبسی جلوی رشد جریانات سلفی را گرفت.

|| اسرکوب سبسی باعث نمی شود که اینها به صورت زیرزمینی رشد بیشتری داشته باشند؟
طبیعتاً این اتفاق می افتد ولی بهتر از این است که گسترش آزادانه داشته باشند.

|| اولی احزاب سیاسی مثل حزب النور که سلفی بود با کودتای سبسی همراه بودند.
این یک بازی سیاسی بود. حزب النور وارد یک بازی سیاسی شد و علیرغم رویکردهای اعتقادی خود سعی کرد با حکومت جدید وارد تعامل شود. و حکومت هم می داند که این حزب مخالف آن است. لذا سعی می کند با آن نجنبند و مدیریتش کنند. لذا الان جریان سلفی در مصر نیمه فعال است. تعدادی از مراکز آنها بسته شده و تعدادی هنوز در حال فعالیت است. این موسسات سلفی کتاب های زیادی علیه شیعه به چاپ می رسانند.

عربستان به این نتیجه رسیده که کتاب های سلفی که در این کشور تولید می شود، اگر بخواهد در جامعه اهل سنت بیشتر مورد اقبال قرار گیرد، بهتر این است که در مصر چاپ شود نه خود عربستان. به همین دلیل تولید اندیشه تکفیر در عربستان انجام می شود اما کتابهایش در قاهره منتشر می شود. در این سه چهار سال اخیر بیش از ۱۰۰ عنوان کتاب علیه شیعه در مصر به چاپ رسیده است.

البابوی است. ایشان ۴ دکتری دارد و جالب اینکه یکی از دکترهای او فقه و شریعت اسلامی است، یعنی او اجتهاد دارد! ایشان ۱۰ کتاب در دفاع از اسلام نوشته است. یک کتاب درباره تعدد زوجات پیامبر اسلام نوشته و ثابت کرده که این مسئله به خاطر مسائل جنسی نبوده بلکه انگیزه های تربیتی و حمایتی و سیاسی داشته است. یک کتاب دیگر درباره جنگ های صلیبی نوشته و اثبات کرده که مقصر مسیحی ها بودند نه مسلمانان.

|| جریان پان عربیسم در میان قبطی ها هم نفوذ دارد؟ چون بنیانگذاران پان عربیسم مسیحی های عرب بودند.

خیلی اطلاعی ندارم و در این باره نمی توانم داوری کنم. با قبطی ها گفتگو داشتیم ولی از این زاویه با آنان وارد بحث نشدم.

|| نمی شود گفت که اینها در مسائل سیاسی غرب گرا هستند؟

مقداری اینطوری است. سوال خوبی پرسیدید که در جواب باید به ویژگی مثبت سوم آنها اشاره کنم و آن صهیونیسم ستیزی شان است. قبطی ها یکی از نمادهای مبارزه با اسرائیل در مصر هستند. در سالی که من در مصر بودم رهبر قبطی ها اعلام کرده بود که ورود به بیت المقدس به این دلیل که اسرائیل بر آن حاکم است حرام است، به این دلیل که تقویت حکومت اسرائیل می شود.

جریان دیگر سلفیت است. باید بین واژه سلفیت و وهابیت تفکیک کرد. سلفیت به معنای احترام فوق العاده به سلف صالح است که منظور سه نسل اول اسلام است. در یک درجه بندی که من از جریانات سلفی جهان اسلام انجام دادم ده نوع جریان سلفی را از هم جدا کردم، از نرم ترین تعریف سلفی گری که مورد قبول ماست تا تندترین آنها که به وهابیت و تکفیر منجر می شود.

متأسفانه هم سلفیت وهابی و هم سلفیت تندى که وهابی نیست ولی نگاه های افراطی دارد، در مصر حضور دارد. البته سلفیت معتدل هم وجود دارد.

سلفیت وهابی در مصر ضعیف بود. سه مانع وجود داشت که علیرغم تلاش صدساله عربستان برای فتح الازهر و مصر، اجازه میدان داری به این تفکر نمی داد. اولین مانع الازهر است که مشایخ آن از قدیم تا کنون ضد وهابیت و تکفیر هستند. الازهر در جهان اسلام دژ دفاعی در برابر وهابیت است. مانع دوم تصوف است. مانع سوم حکومت

بودند و آنها را خدمت آیت الله مکارم بردیم. ایشان در پایان جلسه دعا کردند که خداوند به شما توفیق دهد که بتوانید یک حکومت اسلامی در مصر ایجاد کنید. یکی از علمای الازهری گفت لا آیت الله مکارم خیلی تعجب کرد. توضیح که خواستند گفت ما نمی خواهیم حکومت اسلامی داشته باشیم. آیت الله مکارم گفت پس چه می خواهید؟ گفت یک حاکمیت مدنی می خواهیم.

بعد من به این فرد گفتم شما که عالم دینی هستید چرا حکومت اسلامی را دوست ندارید؟! گفت حکومت اسلامی خوب است ولی شدنی نیست. گفتم چرا؟ گفت در کشور ما دو مانع برای این کار وجود دارد. اول اینکه اگر حکومت اسلامی ایجاد شود باید همه احکام آن نیز اجرا شود، در حالی که بعضی از احکام آن در عصر حاضر قابل اجرا نیست!

دوم اینکه جامعه ما ۱۲ درصد قبطی مسیحی دارد. پس باید حکومتی داشته باشیم که آنها هم با آن همراهی کنند. درصد این عالمان دینی کم نیست. اگر بگویم ۵۰ درصد علمای الازهر چنین تفکری دارند شاید خیلی دور از ذهن نباشد. و این خیلی سخن تلخی است.

جریان بعدی جریان پان عربیسم است. متأسفانه این تفکر حتی در جریان های متدین و انقلابی هم وجود دارد. غلظت ملی گرایی در عرب ها بیشتر از ایرانی هاست. یکی از علل نگرانی از رابطه با ایران تفکر پان عربیستی است. پان عربیست ها در جنگ ایران و عراق خیلی بررسی نکردند که حق با کیست، نفس اینکه صدام عرب بود کافی بود تا هوادار او باشند.

|| در حکومت هم نفوذ دارند؟

بله همه جا نفوذ دارند. مسئولین ما در تعامل با کشورهای عربی باید متوجه این نکته باشند و به گونه ای رفتار کنند که حساسیت عربی آنها را تحریک نکنند.

|| اینها غیر از آن جریان قومی عربی هستند که به خاطر مواضع ضد صهیونیستی ما به ایران نزدیک هستند؟

اینها به ما نزدیک نیستند. آنچه احیاناً آنان را به ایران نزدیک می کند پان عربیست بودن شان نیست، بلکه تفکر ضد صهیونیستی است که به جد در عموم مصریان وجود دارد. این نکته مهمی است. تقریباً ۱۰۰ درصد مردم مصر از تمام طیف ها ضد صهیونیسم هستند. در زمان حسنی مبارک یکی از مسئولین ایرانی به او گفته بود مگر شما نمی دانید که صهیونیست ها ضد اسلام و ضد عرب هستند؟ جواب داده بود بله. گفت پس چرا با آن سازش می کنید؟ حسنی مبارک گفت چه کار کنیم با این سگ های درنده؟! چاره ای جز سازش نداریم. یعنی نماد استعمار صهیونیست ها را سگ می داند، چه رسد به دیگران.

جریان بعدی قبطی ها هستند. ۱۲ درصد مصری ها مسیحی قبطی اند. اینها در مصر ریشه دارند و از مصری های اصیل هستند. دارای پیشینه تمدنی و فرهنگی هستند. چند ویژگی مثبت دارند؛ اولاً مسیحیان مصر به این جمع بندی رسیدند که باید با مسلمانان حسن تعامل صمیمانه داشته باشند. در تاریخ هم غالباً حسن تعامل را شاهد بودیم. مثلاً در مراسم دینی مسلمانان مثل نماز عید فطر کشیش ها دعوت می شوند و آنها هم شرکت می کنند. در مقابل از علمای اسلامی و احیاناً شیخ الازهر در مراسمات کلیسا دعوت می شود و آن ها هم شرکت می کنند. متأسفانه چنین چیزی در ایران نداریم که مثلاً کشیشان یا خاخام ها یا موبدان را به حوزه علمیه قم دعوت کنیم یا اینکه آنها ما را در مراسمات شان دعوت کنند.

دوم اینکه در میان قبطی ها نویسندگانی ظهور کردند که در دفاع از اسلام قلم زدند. یکی از اینها دکتر نبیل لوقا



یادداشت

یادداشت یحیی یثربی؛

منشور حقوق شهروندی دولت بی حاصل است / اجرای قانون اصل است، نه گفتن آن



مثلاً اعمال عدالت و رفع تبعیض را در اقتصاد یا اشتغال یا میزان حقوق ها و ... فعلاً کنار بگذارند که کاریست دشوار! اما، کودکان در تمام دنیا مورد عنایت و دلسوزی هستند، مثلاً در جنگ هایی که رخ می دهند، بیش از هر چیز مرگ کودکان است که دل مردم را به درد آورده، آنان را تحت تاثیر قرار می دهد.

به نظر من، آقای رییس جمهور باید همت کرده، در مدت باقیمانده خدمت خویش، تبعیض در مهدکودک ها و پیش دبستانی ها و آموزش ابتدایی را از میان بردارند تا کودکی در محلی لوکس و کودکی دیگر در مکانی شبهه ویرانه به سر نبرند.

آقای رییس جمهور! این امری است که در اختیار شماست! وزارتخانه و وزیر و عوامل آن و نیز بودجه و امکانات آنها در اختیار شما هستند! همت کرده، ننگ این تبعیض و بی عدالتی درباره کودکان را از جامعه ما دور سازید و همه کودکان را که در سن آموزش هستند، به مدرسه بفرستید.

اگر توانستید همین یک نکته را اجرا کنید که ساده ترین و آسان ترین و در اختیارترین موردهاست، آنگاه معلوم می شود که شما در کارتان جدی هستید. وگرنه، تکلیف آنان که از انجام کار کوچک ناتوانند و ادعای بزرگ می کنند، در سنت ما مشخص است که برداشتن سنگ بزرگ، علامت نزدن است!

[۱] - ارسطو، درباره کون و فساد، ۲:۳۱۶، آ.

[۲] - ارسطو درباره آسمان، ۲:۲۹۳، آ.

او در انتقاد از افلاطونیان که در معرفت به مثل توجه داشتند، نه به تجربه، می گوید اگر تجربه نداشته باشیم، نمی توانیم در مورد واقعیت ها دیدگاهی فراگیر داشته باشیم. آشنایی بهتر با طبیعت، ما را در وضع اصول فراگیر توانا می سازد. اما بحث های انتزاعی، بصیرت ما را درباره واقعیت ضعیف می کند. میان پژوهش انتزاعی (لوژیکوس) و پژوهش واقع نگر (فوسیکوس) تفاوت بزرگی هست. [۱]

ارسطو در جایی دیگر فیثاغوریان را به خاطر در پیش گرفتن روش لوژیکوس، یعنی ذهن گرا و متمرکز بر انتزاعیات مورد انتقاد قرار داده و می گوید آن ها براساس تبیین واقعیت های مشاهده شده نظریه پردازی نمی کنند، بلکه مشاهدات خود را با کوشش زیاد با نظریه ها و آراء خود تطبیق می دهند. [۲]

مشکل اصلی مسئولان جامعه ما در این است که طبق سنت رایج مان انتزاعی فکر می کنند و ذهن گرا هستند، نه عین گرا. لذا به آسانی به دو کار دست می زنند؛ یکی تهیه و تصویر آیین نامه ها و قوانین، دیگری تشکیل سمینارها و نهادهای و کمیته های گوناگون، اما سرانجام کاری از پیش نمی برند.

من با کمال احترام، از ریاست محترم جمهور تقاضا دارم، در جهت برگزاری سمینار و تبلیغات شعاری چیزی هزینه نکنند، ولی خودشان این منشور را جدی گرفته و اجرای آن را از آسان ترین مورد آن آغاز کنند.

در پی رونمایی از منشور حقوق شهروندی توسط رئیس جمهور و استفاده از آن به عنوان اهرم تبلیغاتی، سید یحیی یثربی، استاد فلسفه بازنشسته دانشگاه علامه طباطبائی طی یادداشتی در وبگاه شخصی خود به نقد این اقدام دولت پرداخته است. متن این یادداشت در ادامه آمده است:

منشور حقوق شهروندی از جهات مختلف بی حاصل به نظر می رسد؛ یکی آنکه، همه اینها و بیش از اینها را در قانون اساسی داریم که شخص رییس جمهور هم مسئول اجرای آن است. قانون اساسی نیز یک سند اسلامی و ملی مورد اتفاق است، اما این منشور از چنان اعتباری برخوردار نیست.

دیگر اینکه، رونمایی از منشور حقوق شهروندی در این تاریخ، بازتاب نامناسبی دارد که براننده شخصیت رییس جمهور نیست و آن اینکه بسیاری آن را حرکتی انتخاباتی دانسته و حتی برخی تحلیل گران، آن را فریب کارانه دانسته اند.

اشکال سوم اینکه، مسئولان ما، معمولاً اجرا را نادیده می گیرند و فقط به شعار و یادآوری یک مطلب کفایت می کنند. غافل از این که در زندگی سیاسی اجتماعی بسیار پیچیده امروز، اصل کار، اجرای یک قانون یا اصل است، نه گفتن آن!

اینک این مشکل سوم را با نگاهی فلسفی مورد بحث قرار می دهیم:

از دیرباز ارسطو تفکر انسان ها را به دو گروه اساسی تقسیم کرده است؛ لوژیکوس و فوسیکوس.

سنی ستیزی در پوشش مبارزه با وهابیت!

حامد رضایی



همواره عده ای با وحدت شیعه و سنی مشکل داشته اند. همان زمانی که آیت الله بروجردی گام هایی در این زمینه برداشت، برخی از افراد تمام تلاش خود را به کار گرفتند تا پروژه نزدیکی شیعه و سنی به سرانجام نرسد. با شکل گیری انقلاب اسلامی و بیانات صریح و قاطع حضرت امام، وحدت اسلامی به یکی از آرمان های اصلی انقلاب بدل شد. جمهوری اسلامی شعار وحدت می داد و از تحریک احساسات اهل سنت خودداری می کرد. طبیعی بود که در چنین فضایی امکان فعالیت های علنی ضدوحدتی خیلی فراهم نباشد.

مخالفین وحدت از طرفی نمی توانستند فضای رو به گسترش وحدت شیعه و سنی را تحمل کنند و از طرفی دیگر نمی خواستند با روبرویی آشکار با جمهوری اسلامی، حضرت امام و مقام معظم رهبری، مانعی بر سر راه فعالیت های ضدوحدتی خود ایجاد کنند.

این بود که سعی کردند فعالیت های سنی ستیزانه و ضدوحدتی خود را در پوششی جدید ارائه کنند که نه تنها حساسیت حکومت را برانگیخته نکند، که اتفاقا همراهی و حمایت آن را نیز به دنبال داشته باشد. این پوشش جدید «مبارزه با وهابیت» بود.

آن ها گفتند ما با اهل سنت هیچ مشکلی نداریم و مشکل ما با وهابیت است. اما در عمل به اسم نقد وهابیت، به حمله به عقاید و مقدسات اهل سنت پرداختند. مثلا وقتی به توهین آنان به ام المومنین عایشه، اعتراض می شد می گفتند ما در حال مبارزه با وهابیتیم! یا مثلا به اسم نقد وهابیت به خلفای سه گانه حمله ور می شدند، علیه طلحه و زبیر و سایر صحابه به تحریک احساسات اهل سنت می پرداختند و کارهایی از این دست. در واقع آنان سعی کردند با ایجاد پوشش مبارزه با وهابیت برای فعالیت های ضدوحدتی خود، دهان منتقدین که برای وحدت اسلامی دل می سوزانند را ببندند.

نگارنده به هیچ وجه مخالف طرح مباحث تاریخی و اعتقادی تشیع به شیوه ای کاملا عالمانه و مودبانه و در مجامع علمی نیست، و معتقد است که بحث پیرامون مسائل اختلافی به شیوه ای کاملا علمی و در مجامع تخصصی و با رعایت اخلاق، نه تنها مانعی برای وحدت نیست که اتفاقا یکی از عوامل ایجاد وحدت است. اما سخن در این است که چرا به اسم نقد وهابیت، به نقد اهل سنت می پردازیم؟!

نتیجه اینکه به اسم نقد وهابیت، عقاید اهل سنت را نقد کنیم این می شود که یک فرد سنی پیش خود می گوید اگر وهابیت این است پس من هم وهابی ام! یعنی ما به جای اینکه با تمرکز بر اختلافات وهابیت و اهل سنت، سعی کنیم اهل سنت را از اقتنان به دام وهابیت بیمه کنیم، با تکیه بر مشترکات آنها به پیوند و همدلی اهل سنت و وهابیت و گسترش وهابیت در میان اهل سنت کمک می کنیم! و چه هدیه ای بارزترین از این که به وهابیت تقدیم کنیم؟!

اگر به واقع دنبال انزوای وهابیت هستیم باید بر نقاط اختلاف وهابیت و اهل سنت تکیه کنیم تا این جریان نتواند در بدنه اهل سنت نیروگیری کند. درواقع اصل مبارزه با وهابیت تلاش برای جدا کردن

همدلی و وفای میان اهل سنت و وهابیت کمک می کنیم. در واقع ظاهر این کار مبارزه با وهابیت است، اما باطن از این جهت که به گسترش فکر وهابی در میان اهل سنت کمک می کند، خدمت به وهابیت است!

دوباره تاکید می شود که نگارنده هرگز مخالف طرح مباحث عقیدتی در مجامع علمی و توسط علما - و نه در کوچه و بازار و توسط عوام - و پاسخ به شبهات وهابیت نیست. سخن در این است که اگر واقعا دل در گرو آرمان های انقلاب اسلامی داریم و قلب مان برای همدلی و وحدت شیعه و سنی می تپد، بدانیم که بسیاری از فعالیت هایی که به اسم نقد وهابیت در کشور ما انجام می شود، در واقع حمله به عقاید اهل سنت بوده و هیچ نتیجه ای جز ایجاد کینه میان شیعه و سنی و ایجاد همدلی میان وهابیت و اهل سنت ندارد.

در پاسخ به این سوال که مباحث اختلافی میان شیعه و سنی چگونه باید طرح شود تا آسیبی به وحدت اسلامی نرساند، باید این فرمایش رهبر معظم انقلاب را سرلوحه کار قرار داد:

ما افتخار می کنیم که پیرو مکتب اهل بیت هستیم، شیعه هستیم، پیرو امامت امیرالمؤمنین و خلافت بلافضل او هستیم؛ به این افتخار می کنیم، اما جای اثبات این مطلب کوچک و خیابان نیست؛ جای اثبات این گونه مطالب در میان اهل فن، در میان متخصصین و در میان نخبگان است. تازه بحث در این گونه موارد باید بحث کلامی و بحث منطقی باشد؛ بدگویی و عیبجویی و فحاشی و شمشیر بر روی هم کشیدن، کمک کردن به دشمنان اسلام است که هم دشمن شیعه و هم دشمن سنی هستند. ما این را به عنوان پرچم وحدت اسلامی در انقلاب اسلامی بلند کردیم. ملت ایران این را می خواهد، این را می گوید. (۸/۱/۸۷)

آن از میان اهل سنت است. چراکه وهابیت در میان شیعیان نفوذی ندارد و هرچه نیرو می گیرد از میان اهل سنت است.

روی صحبت با آن عده ای که نقد وهابیت را پوششی برای سنی ستیزی و ایجاد تفرقه میان شیعه و سنی قرار می دهند نیست، بلکه با افرادی است که فریب مخالفین وحدت را خورده و در عین اعتقاد به وحدت شیعه و سنی، در دام وهابیت ستیزی های دروغین افتاده و به صورت ناآگاهانه به شکاف شیعه و سنی و گسترش وهابیت در میان اهل سنت کمک می کنند. متأسفانه بخشی از قشر حزب الهی و انقلابی ما نتوانستند اختلافات و اشتراکات اهل سنت و وهابیت را به خوبی فهم کنند و به همین دلیل در پازل وحدت ستیزان بازی کرده و با این دلخوشی که ما در حال مبارزه با وهابیت هستیم، در واقع در حال ایجاد جدایی میان شیعه و سنی و نزدیکی میان اهل سنت و وهابیت هستند.

حقیقت این است که هرچند اهل سنت و وهابیت در سه حوزه فقه، کلام و تصوف تفاوت های بنیادین با هم دارند، اما اشتراکاتی نیز دارند. کماینکه ما هم با وهابیت علیرغم اختلافات بسیار دارای اشتراکاتی هستیم. حتی ما در برخی مسائل با وهابیت دارای اشتراک هستیم در حالی که همان مسئله، مسئله ای اختلافی میان اهل سنت و وهابیت است. مثلا اعتقاد به لزوم اجتهاد یکی از این مسائل است که هم ما و هم وهابیت بدان معتقدیم ولی غالب اهل سنت قائل به آن نیستند و بر لزوم تقلید از مذاهب چهارگانه تاکید می کنند.

پس وقتی شیعه هم با وهابیت دارای اشتراکاتی است، وجود بعضی اشتراکات میان اهل سنت و وهابیت مسئله غریبی نیست. فی المثل اهل سنت و وهابیت در تقدیس خلفا و صحابه با هم مشترکند. وقتی ما با این بهانه که به نقد وهابیت می پردازیم، به نقد خلفا و صحابه دست می زنیم، ناخودآگاه به ایجاد

سید مهدی ناظمی قره باغ؛

تاریخ افلاطونی هنر / چرا افلاطون شاعران را از شهر می راند؟

فلسفی مدرن یا حتی تا حدی، بررسی ادبی در سنت پیشینیان، ناشی از این نوع تقدم فلسفی-عقلانی است. تقدمی که بر اساس آن، حقیقت در مقامی بالاتر از مقام شعر و الهامات شاعرانه، یافت یا مشاهده می شود و در مقامی نازل تر، توسط اهل ذوق، بافت شعری خود را می یابد و بنابراین است که می تواند درباره شعر و شاعر و... سخن از نقد و ارزیابی صورت و محتوا و... داشت.

وضع ظاهری دنیای امروز، دنیایی که با خط کشی های دقیق و بی پایان و با ادعای تصویر روشن و واضح و متمایز چیزها خود را به ما معرفی می کند، بی ارتباط به همین تقدم عقلانیت بر شاعرانگی نیست. دنیای امروز انسان، دنیای متافیزیک و علم و ایدئولوژی و جهان بینی و جهانگیری، دنیای تقدم بالفعل و حاضر بر بالقوه و غایب است: تقدم امر متمایز بر امر متواصل، تقدم روشنی بر کنایی بودن، تقدم حقیقت ناب و سره بر حقیقت استعاری، تقدم انسان «عقل» و چیره دست بر انسان «شاعر» و همدست، تقدم رویارویی با چیزها بر همراه شدن با چیزها...

پس چه بسا اگر افلاطون امروز ظاهر می شد و با خود مدرن خویش با ما سخن می گفت، مخالفتی با آزادی و خلاقیت بیشتر شاعران و هنرمندان نمی کرد. چرا باید مخالفت کند وقتی این خود او بود که شاعر را به مثابه خالق بشری به ما معرفی کرد؟ با کمی غلو می توان گفت افلاطون حتی با نیچه نیز مخالفت نمی کرد، زیرا نیچه هم نوعی افلاطون، (افلاطون وارونه) است که شعر را خلاقیت بشری می داند. یکی خلاقیتی می داند برای ظهور قدرت و دیگری خلاقیتی می داند برای ظهور حقیقت. در هر دو حالت، حقیقت (یا به قولی وجود) از قبل معین و مشخص در فلسفه ای، افلاطونی باشد یا نیچه ای، تعبیری ثابت و مستقر یافته است و شاعر این تعبیر را از مرتبه نظم ذاتی و عقلانی به مرتبه نظم حسی درمی آورد.

چارچوب کلان و حداقلی طرح افلاطون، چارچوبی نیست که توسط اندیشمندان زیادی دچار چالش یا بحران شده باشد، بلکه بر عکس در تمام تاریخ پس از افلاطون کمابیش کل کره زمین از همین طرح متأثر شده است. در طرح افلاطون، شعر دیگر یک الهام یا تأسیسی از یک حقیقت نیست. شعر از نظر افلاطون، نظری که دست بر قضا به نظر مردم امروز هم نزدیک است، خلاقیتی است بشری برای بیان حقیقتی از قبل موجود. در مقابل، فلسفه بیان خود همان حقیقت یا حداقل تقریب یا جستجوی همان حقیقت است.

پس به عبارت دیگر، نظر افلاطون درباره شعر، وابسته به نظر او درباره حقیقت است. از نظر افلاطون، استعاره نه خانه حقیقت، بلکه انحرافی از سر ذوق در حقیقت است که اگر مفید حال مدینه باشد می توان آن را پذیرفت و اگر نه، باید آن را دور ریخت. در واقع حقیقت و نا-حقیقت، در ریشه خود، فاقد زبان استعاری یا اشارت هستند. حقیقت، امری روشن است و بنابراین زبان آن نیز زبان عبارات است و نه زبان اشارتی که ذاتاً رو به سوی سایه-روشن دارد.

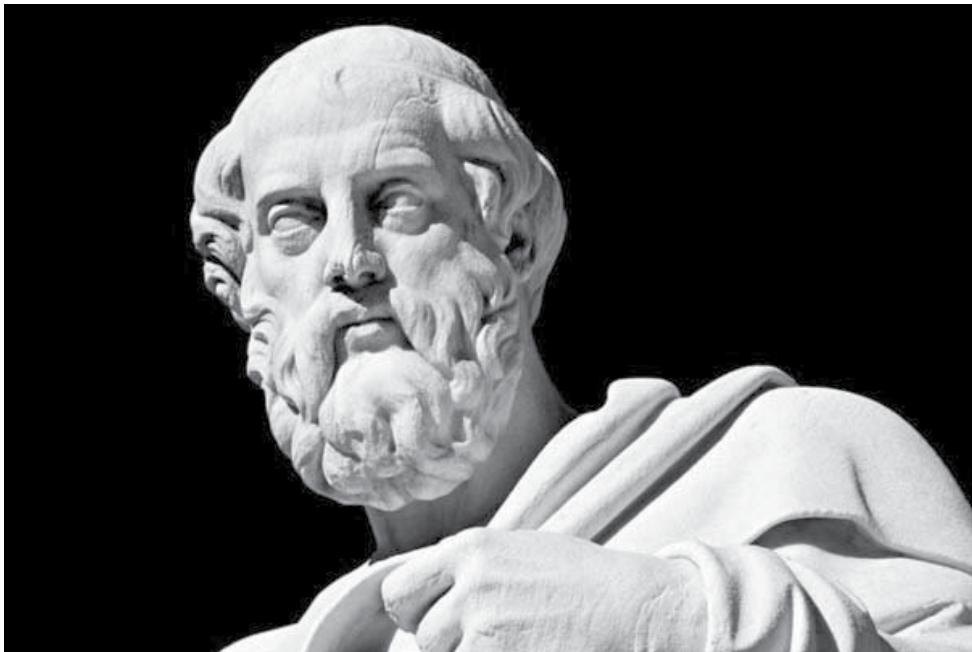
تعبیر کلی افلاطون از حقیقت، به مثابه امر روشن در برابر امر ناروشن، که نافی نگاه استعاری و سایه-روشن نسبت به حقیقت است، همچنین و تبعاً تقدم رتبی فلسفه به عنوان متولی این حقیقت نسبت به شعر، به عنوان نوعی بافت ذوقی موفق یا ناموفق از این حقیقت، چیزی است که از همان ابتدا در ارسطو و سپس در کل تاریخ دوره میانه اسلامی و مسیحی و سپس در تاریخ مدرن و از آن طریق در کل جغرافیای فرهنگی انسان امروز بسط پیدا کرد.

فرهنگ انسان امروز، یعنی فرهنگ مدعی عقلانیت چه از نوع فلسفی و چه از نوع علمی (که خود طفیلی همان عقلانیت فلسفی است) چیزی جز یکی از ظهورات این طرح افلاطونی نیست. هر نوع نقد و بررسی شعر و شاعر، اعم از بررسی علمی مدرن یا

بسیاری گمان بر این دارند که افلاطون در دیدگاه جسورانه ای که نسبت به شاعران (به مثابه مصداق اصلی هنرمندان) داشت و این قول که «غلب ایشان از آنجا که تربیت درستی را برای طبقه پاسداری پی نمی گیرند باید از شهر بیرون رانده شوند»، صرفاً درگیر سوءتفاهمی بوده است و با کمی حک و اصلاح می توان دیدگاه او را ترمیم کرد. البته هر دیدگاه فلسفی قابل این هست که به مرور و بسته به نظر محشیان و مفسران، ترمیم شود، ولی آیا نظری که افلاطون نسبت به وضع و مقام شعر داشت، یک نظر حاشیه ای و فرعی در تفکر او و اصلاً در تفکر فلسفی است؟

آیا کسانی که قصد تعدیل افلاطون را دارند و نیز کسانی که از نظر او برآشفته اند و با شعارهایی مانند لزوم آزادی و خلاقیت هنر و هنرمند و شهروند، گمان مخالفت با افلاطون دارند، متوجه اهمیت تاریخ سازانه و اساسی نظر افلاطون شده اند و آیا کسی از بزرگان فلسفه تا کنون توانسته است از این اساس گذر کند؟

افلاطون در تعرضی که نسبت به شاعران دارد، مواجه با وجهی فرعی از فرهنگ یونانیان نیست. فرهنگ یونانی، شاید بتوان گفت مانند اغلب فرهنگهای اسطوره ای آن زمان، اساسی شاعرانه دارد و حتی حکیمان و نیز فیلسوفان آغازین یونان، کمابیش «شاعرانه» به طرح دیدگاه می پرداختند. توجه افلاطون نه به آن چیزی است که ما امروز شعر می پنداریم، یعنی مثلاً خلاقیت‌های عده ای از اهل ذوق برای تفنن یا حداکثر تذکر به زندگی زیباتر و بهتر، بلکه به مقامی است که شعر در «تربیت» دارد. این مقام، شعر را مبدل به منبعی کرده است که با آن، انسان یونانی خود را و مبداء و مقصد خود را در زندگی تفسیر می کند. وقتی افلاطون، شعر را به عنوان اساس تفکر و فرهنگ یونانی رد و آن را صرفاً در حد عاملی تبعی نسبت به فلسفه معرفی می کند، در واقع در حال بیان طرحی جدید در تفکر است که احتمالاً در تاریخ سابقه نداشته است.



یادداشت اختصاصی آیت الله رشاد؛

استفاده از هنر در مسائل تربیتی/هنر، قائم به فطرت است



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

هیچ فکر و فرهنگی ماندگار نمی شود، الا اینکه بر محمل هنر بنشیند و در قالبی هنری ارائه شود. هنر، قائم به فطرت است، از فطرت برمی خیزد، بلکه هنر در زمره ی مقولات فطری ست و نیز با هنر می توان غبار از چهره ی فطرت زدود.

هنر، فطری است، هم از این رو بشر محتاج هنر است. زیستن بدون هنر، زیستی نه تنها نامطبوع که ناتمام است؛ انسان به هنر می زند، هنرورزیدن، زیستن است؛ انسان حیوان قنّان (انسان، زیستور هنرمند است)، چنان که حیوان ناطق است؛ همان گونه که بی نطق و منطق نمی توان زیست، بی هنر و هنرورزیدن، زیستن نتوان. انسان از لحظه ای که وجودش در رحم مادر شکل می گیرد، با هنر پیوند می خورد و به هنر می زند. از لحظه ی تولد به هنر تنفس می کند. با رشد و نمو خود، و هراندازه که ریه ی فطرتش گشاده تر، ادراکش از هنر افزون تر می شود. حتی در روزهای آغازین تولد که هنوز بسیاری را ادراک نمی کند و بسیاری از حقایق و اشیا را به جهت کامل نشدن حواس، حس نمی کند، هنر را می فهمد. زمزمه ی لالایی مادر آرام بخش اوست. حتی قبل از تولد، آهنگ موزون و دلنشین قلب مادر را درک می کند و مایه ی رشد اوست. کیست که هنر را فهم کند و به جلوه های گوناگون هنر در قالب آواها و آهنگها، نقشها و نگاره ها، حجمها و نماها، حرکات و سکنات، توجه نداشته باشد و از آنها به میل درون خیز لذت نبرد؟

روایت هنری، همزاد بشر

روایت هنری نیز، همانند شعر و موسیقی، همزاد انسان و از جمله اعضای دیرپا و کهنسال خانواده ی هنراند. آن چنان که تا بشر بوده هنر قصه گویی هم بوده است. همه ی اقوام و ملل، نه آگاهانه یا براساس برنامه ی تدبیرشده، بلکه به طرز درون جوش و ناخودآگاه به آن پرداخته اند. قصه های کهنی که بین اقوام و ملل گوناگون بر سر زبان هاست و اساطیر مشترک و مشابهی که میان مردم بومی نقاط مختلف یا عرصه ی جهانی جاودانه بوده اند، گواه صدق این مدعايند. بعضی از قصه ها در بین همه ی اقوام مشترک است و فقط نام قهرمانان تغییر می کند. علت این تغییر نامها نیز جای تحقیق دارد. آیا ملل مختلف نامها را برحسب فرهنگهای خودشان برگزیده اند؟ آیا این نامها در ریشه یکی بوده و تفاوتها براساس تحولات زبان و لغات به وجود آمده اند؟ در هر صورت باید این حقیقت را پذیرفت که مقوله های گوناگون هنر در بین همه ی اقوام و ملل وجود داشته و دارد.

متون مقدس و استخدام قصه

دین به عنوان عنصر دیرپای حیات انسان که همزاد دیگر اوست، بسیاری از مفاهیم خود را در قالب و زبان همزیست دیگر بشر، یعنی هنر به او ارائه می دهد. متون دینی بخش عمده ی مفاهیم، پیامها و مضامین را در چارچوب قصه بیان کرده اند. وقتی به قرآن، تورات، انجیل و کتابهای دینی دیگر ادیان آسیایی و آفریقایی می نگریم، می بینیم که در آنها عنصر نمایش جایگاه خاصی دارد. در قرآن کریم ۵۲ قصه طرح شده؛ قهرمانهای بعضی از این قصه ها مشترکند؛ مثلاً سه یا چهار بار قصه ی حضرت

باشد که برهان رقیب، قوی است، ولی قلباً هنوز راضی نیست و از باور خویش دست بر نمی دارد؛ ولی اگر قلب او تسخیر شد، با رضایت حرف رقیب را می پذیرد.

در اساطیر، از جمله اسطوره های ایرانی که بسیاری از آنها در شاهنامه آمده است، بخش عمده ای از مسائل با زبان نمایش به مخاطب منتقل می شود؛ مثلاً فردوسی در شاهنامه از قصه و روایت دارای وجوه نمایشی که ظرفیت فوق العاده ای دارند، کمک گرفته و بسیاری از مباحث و موضوعها را در عباراتی کوتاه به مخاطب منتقل کرده است. اگر قرار بود داستان ضحاک ماردوش که به صورت نمادین بیانگر مسائلی چون ظلم و بیداد و مبارزه علیه بیدادگری و... است، با زبان غیرهنری بیان شود، چه بسا حجم عظیمی را در برمی گرفت و فایده و رسایی چندانی هم نداشت. او فرمانروایی سالم است، از جای بوسه ی شیطان بر شانه هایش دو مار روییده و خوراک این مارها مغز جوانان است.

چقدر مضامین و رمز و راز در همین قصه است! فردوسی می خواهد خیلی صریح بیان کند که ظالم و ستمگر چه می کند، ظلم بد است. یک عنصر ستمکار، نسل نو را نشانه می رود و برای نابودی او توطئه می کند، آن هم نه برای جسم، که علیه مغز و اندیشه اش، و...؛ اگر بنا بود این همه مطلب به زبان نثر تشریح و تفسیر شود، به این سادگی ها ممکن نبود یا نمی توانست تا این اندازه دلنشین و ماندگار گردد. از ستم کاریها و رفتارهای ناهنجار و ضدبشری فرمانروایان مطالب فراوانی ثبت شده است، اما آنچه در قالب یک داستان بلند یا قصه بیان شود ماندگارتر است.

پنجاه و دو قصه ی قرآنی

قرآن کریم نیز در بسیاری موارد برای بازگویی مفاهیم و حقایق، از عنصر بیان روایی هنرمندانه استفاده می کند. در ۵۲ جای قرآن، مفاهیم و مضامینی به شکل قصه طرح شده است؛ از اوایل سوره ی بقره که داستان خلقت انسان را مطرح می فرماید تا اواخر قرآن که آخرین قصه، یعنی قصه ی اصحاب فیل بیان می شود، قصه، با اسلوب قرآنی اش، در استخدام مضامین و حیاتی است. این قصه ها گاهی کوتاه، گاهی در دو سه آیه، دو سه پرده ی کوتاه و گاهی بلند، نقل می شوند.

سوره ی یوسف از آغاز تا پایان یک قصه است که در قالب ۱۱۱ آیه صورت بندی شده است. نه آیه در پایان سوره ی یوسف جمع بندی و نتیجه گیری از قصه را برعهده دارد، قصه ی یوسف از حدود بیست پرده تشکیل شده است. در

موسی (ع) ذکر شده است. بعضی از قصه ها مثل قصه ی یوسف، دارای چند بخش است و می تواند چند قصه تلقی شود، ولی با محوریت حضرت یوسف (ع).

روایت هنری دارای وجوه نمایشی، ویژگی هایی دارد که از امتیازات این گونه ی هنری به شمار می آید. سرّ استفاده ی قرآن و دیگر کتب آسمانی از هنر قصه نیز در همین ویژگیها نهفته است. امکان بهره مندی از زبان نمادین یکی از این ویژگیهاست. هنر نمایش خود، نوعی فکر و عمل نمادگرایانه ی بشری است. اصولاً نمایش، نمایاندن یک دسته مفاهیم، مضامین، دیدگاهها و حقایق به صورت نمادین یا نمودین و القای غیرمستقیم آنها به مخاطبان هدف است. القای غیرمستقیم پیام از طریق نمایش و نمایاندن آن - به جای بیان صریح - باعث می شود مخاطب ناخودآگاه، خود را مخاطب حس نکند. مخاطب در آثار دارای وجوه نمایشی قوی تر، مثلاً هنرهای نمایشی، تماشایی و مخاطب نیست، بازیگر و عضو است و همین نکته شانس تأثیرگذاری این مقوله ی هنری را افزایش می دهد. گذشته از این، نمادگرانه بودن و کاربرد زبان رمز در انواع هنر سبب شده است مضامینی که در صدد القاشدن به مخاطب است، به صورت محسوس و مشهود درآید. نمادگراییانه بودن روایت هنری سبب می شود قوه ی مخیله ی مخاطب به استخدام درآید و برانگیخته شود. درجه ی نفوذ در دل تخیل است نه تعقل، و هرچه هنری شد جاودان می شود.

خواجه نصیرالدین طوسی در اساس الاقتباس و در توصیف «صناعت خطابه» می گوید: «تقریر عقاید علمی و احکام عملی در نفوس عوام با برهان و جدل ممکن نیست و صنعت خطابه متکفل آن است». یکی از فلاسفه ی برجسته ی معاصر ما تعبیری بسیار دقیق و واقع بینانه دارد و آن اینکه: «مردم به مشهورات و تخیلات زنده اند نه به تعقالات». با زبان خیال سخن گفتن باعث می شود که با قشر بیشتری ارتباط برقرار کنید. البته نمی گوییم که مردم عاقل نیستند، ولی حتی در میان اندیشه وران هم تخیل قوت شگفتی دارد. گاهی احساسات بر همه ی اقشار، حتی عالم و دانشمند و مدیر و مدبر جامعه غلبه دارد.

استخدام تخیل باعث می شود اولاً، اثر مخاطبهای بیشتری داشته باشد؛ ثانیاً مفاهیم و مضامین را به سهولت و آسانی در دل مخاطب بنشانند. مسلماً هرگاه مضمونی دل را تسخیر کند و چیزی را به آن بقبولاند، جسم و عقل هم آن را می پذیرند و تسلیم می شوند. گاه دو حکیم مباحثه می کنند، یکی دیگری را قانع و یا متقاعد می کند. او شاید در حوزه ی استدلال پذیرفته



این قصه یوسف به عنوان قهرمان اول و سایر قهرمان‌ها به عنوان قهرمانان دوم، سوم و... مطرح شده‌اند و مجموعه‌ی مطالب گوناگون مندرج در ۱۱۱ آیه، در نهایت ایجاز و ایهام، و رسایی و زیبایی مطرح شده است.

تنوع و کثرت معارف، از وجوه اعجاز قرآن

از جمله وجوه اعجاز قرآن این است که از هر زاویه‌ای به آن بنگرید، در ذهن شما این تصور به وجود می‌آید که حرف اصلی قرآن در همان زمینه است؛ مثلاً اگر بخواهید مبحث توحید را دنبال کنید، آن قدر آیه می‌یابید که تصور می‌کنید مطلوب‌ترین و مفصل‌ترین مضمونی که در آن بیان شده، بحث توحید است؛ اما اگر دیگری را به جستجوی مسئله‌ی انسان و قرآن بپردازید، نتیجه خواهید گرفت که مسئله‌ی اصلی در قرآن، انسان‌شناسی است.

معروف است که پانصد آیه از قرآن، آیات الاحکام است، اما این حرف صحیح و دقیقی نیست. بنابر تحقیق تازه‌ای که در یکی از مؤسسات علمی حوزه‌ی علمیه‌ی قم انجام شده است، ۲۶۰۰ آیه از حدود ۶۰۰۰ آیه‌ی قرآن کریم مباحث فقهی را مورد توجه قرار داده است؛ ظاهراً معنایش این است که مهم‌ترین مسئله‌ی که قرآن مطرح می‌کند، مسئله‌ی فقهی است. اگر با نگاه تاریخی و مطالعه‌ی قصص و... به قرآن مراجعه کنید، باز ممکن است تصور کنید که قرآن عمدتاً به این مسائل پرداخته است.

قرآن کریم در هنر نیز به مقولاتی پرداخته که برخی از آنها کمتر مورد توجه و بحث واقع شده‌اند؛ مثلاً در باب دکور و صحنه، قرآن کریم نکات فراوانی دارد، و با داشته‌ی مختصری از علوم مقدماتی برای فهم قرآن، می‌توان از این منبع ارزشمند بهره‌مند شد. هنر اسلامی را باید از متن اسلام و قرآن استخراج کرد و آفرید؛ نه براساس سلیقه‌ها و برداشت‌های شخصی. در قصه‌ی قرآنی، عالی‌ترین مباحث و اصول مربوط به روایت هنری، به چشم می‌خورد. مثلاً رویا در آثار ادبی و نمایشی مکاتب مختلف، کارکرد و جایگاه و شیوه‌ی استخدام مشخصی دارد؛ مضمونی را در بین روایت، در قالب یک رویا طرح می‌کنند یا... که همه مبتنی بر دقت و حکمت است. در این باب می‌توان نکات ارزشمندی را از روایت‌های هنری قرآن فراچنگ آورد.

احسن القصص و چهار رویا

از این منظر می‌توان به داستان یوسف نگریست. قرآن فرموده: «تَحْنُ نَقْصَ عَلَیْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ»؛ ما زیباترین قصه‌ها را برای تو ای پیامبر (ص) بازگو می‌کنیم. قصه‌هایی را که تو پیش از این نمی‌دانستی و بسیاری دیگر آنها را نمی‌دانند و قصه‌ی یوسف، زیباترین قصه‌های قرآن است. ضمن اینکه به معانی و کاربردهای مختلف قصه توجه دارم - و به تفاوت کاربرد کلمه در قرآن و جز قرآن عنایت دارم - می‌گویم: قرآن وحی‌نامه‌ی الهی است و لایذ بیان هنری، داستانی یا نمایشی ارزش خاصی داشته است که خدا آن را به استخدام بیان آموزه‌های وحیانی درآورد: «تَحْنُ نَقْصَ عَلَیْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أُوحِیْنَا إِلَیْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَ إِن كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِینَ».

قصه‌ی یوسف این‌گونه شروع می‌شود:

إِذْ قَالَ یُوسُفُ لِأَبِیهِ یَا أَبَتِیْ اِنِّیْ رَأِیتُ أَحَدَ عَشَرَ كُوفِیًّا وَ السُّنْمَ وَ الْقَمَرَ رَأِیتُهُمْ لى سَاجِدِینَ.

از آغاز ضربه‌ی نهایی را زده و آخرین حرف را گفته است، اما به زبانی نمادین: «من یازده ستاره را دیدم که به همراه ماه و خورشید در مقابل من سجده می‌کنند». پدر فهمید مسئله چیست، از همان اول عنصر رویا، وارد قصه شد، رویای صادق، پدر پاسخ می‌دهد:

قَالَ یَا بُنِیَّ لَا تَقْضِیْ رُؤْیَاكَ عَلَیْ اِخْوَتِكَ فِیَكِیدُوا لَكَ كِیدًا اِنَّ الشَّیْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِینٌ.

مبادا قصه‌ات را برای برادرانت نقل کنی! چراکه آنها دسیسه می‌کنند.

چرا؟ چون شیطانند و شیطان دشمن آشکار انسان است. سپس خواب یوسف را تفسیر می‌کند: «و کذلک...». این صحنه را با این توضیح تمام می‌کند و تمهید صحنه‌ی بعد آغاز می‌شود: «لَقَدْ كَانَ فِی یُوسُفَ وَ اِخْوَتِهِ آیَاتٍ لِلَّسَّالِینَ».

نشانه‌هایی از رابطه‌ی یوسف و برادرانش در مسائلی که بین آنها می‌گذشت وجود داشت: «إِذْ قَالَ لَیُوسُفُ وَ اَخُوهُ اَحْبَبُ اِلَیَّ اَبِیْنَا مَنَا وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ اِنَّ اَبَانَا لَفِی ضَلَالٍ مُّبِینٍ»؛ یوسف و برادر تنی او نزد پدر خیلی عزیزند و ما از این جهت بسیار ناراحتیم؛ گویی پدر ما در این قضیه خطا می‌کند، او را گمراهان است.

این سوره از هر زاویه‌ای برداشتی دارد، هم برداشت‌های هنری دارد، هم تربیتی و هم مسائل تاریخی. سوره‌ی یوسف مجموعه‌ای است که با دقت، نکاتی را در باب اوضاع تاریخی و اقتصادی و... آن عصر، ضوابط، روابط و مقررات قدرت حاکمه، برداشت‌ها، دریافت‌ها، باورداشت‌های مردم و نیز بعضی از حوادث واقعی را که در آن روزگار اتفاق افتاده، بازگو می‌کند. نهایتاً می‌گویند: «اَقْتُلُوا یُوسُفَ وَ اَطْرَحُوهُ اَرْضًا یَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ اَبِیْكُمْ وَ تَكُونُوا مِنْ بَدْعِهِ قَوْمًا صَالِحِینَ»؛ او را بکشید یا در جای دوری بیاندازید که او دیگر نباشد و خلاً او را شما پر کنید، پدر به شما محبت می‌کند و...

گاه هنرمند در پرده‌ای از نمایش مسئله‌ای را مطرح می‌کند، پس از دو سه پرده دوباره به آن پرده برمی‌گردد، باز قسمتی از آن مطلب را بازگو می‌کند. در اینجا نیز بدین ترتیب، ترکیب رفت و برگشت در قصه رعایت شده است.

در این سوره‌ی قرآن، چهار رویا مطرح می‌شود:

رویای اول یوسف که من یازده ستاره و ماه و خورشید را دیدم که در مقابل من کرنش می‌کنند و تفسیر آن رویا، دو رویای دیگر، داستان دو هم‌نخبر یوسف است، یکی از آن دو می‌گوید: خواب دیدم نان روی سرم گذاشته‌ام و کلاغ‌ها می‌آیند و از آن می‌خورند. دیگری می‌گوید: من خواب دیدم که جام می‌چرخانم، و بعد تعبیر آن دو خواب را از یوسف می‌خواهند.

سپس داستان رویای ملک را نقل می‌کند که هفت گاو فربه و هفت گاو لاغر (شُمیل‌های سرسبز، شُمیل‌های زرد و خشکیده) را در خواب دیده بود. بعد از هفت سال که آن دو زندانی آزاد شدند، یکی بنا به تعبیر حضرت یوسف اعدام شد و کلاغ‌ها مغزش را خوردند و دیگری ساقی محفل ملک شد. ساقی محفل وقتی ماجرای خواب ملک را می‌شنود، می‌گوید: در زندان کسی به نام یوسف هم‌نخبر من بود، او تعبیر رویا می‌کرد. ملک می‌گوید: او را بیاورید. یوسف قصه را تعبیر می‌کند و همان اتفاق می‌افتد.

در این قسمت شرایط اقتصادی و احتکار در کشور و مسائل فراوانی از نظر جامعه‌شناسی و تاریخی مطرح شده است و بعد از آن نیز داستان جایگاهی را که یوسف پیدا می‌کند شرح می‌دهد. یوسف هم‌وزیر خزانه‌داری است، هم‌وزیر کشاورزی و آن هفت سال تنگنا را با طرح‌ها و برنامه‌ریزی‌های اقتصادی طی می‌کند؛ در نهایت آمدن برادرها و پدر و مادر (حضرت یعقوب و همسرش) به دیدار یوسف و خاتمه‌ی خوش قصه. در این بین طرح مسئله‌ی زن عزیز، همسر ملک که علاقه‌مند به یوسف شده، داستان بسیار دقیق و دلنشینی است که عبرت‌آور و درس‌آموز است. قرآن در آخر داستان و در نه آیه، این قصه را جمع‌بندی و نتیجه‌گیری می‌کند. ضمن اینکه هر بخش، حاوی هم تمهید و هم نتیجه‌گیری است.

در این سوره‌ی ۱۱۱ آیه‌ای و در چارچوب بیان یک قصه که از آغاز تا پایان قهرمان واحدی دارد و در لابه‌لای صحنه‌های مختلف، قهرمان‌های جدید وارد می‌شوند، تفاوت‌هایی در بیان رویاها به چشم می‌خورد. ابتدا رویای یوسف که به خود داستان مربوط می‌شود؛ رویای دو نفره‌ی هم‌نخبران او که به خود آنها برمی‌گردد؛ رویای ملک که به جامعه برمی‌گردد. تعبیر هر چهار رویا که

اولین آن به زبان حضرت یعقوب و سه‌دیگر به زبان یوسف است، به‌صورت نسوجی در سراسر این قصه سربان و حضور دارد و قسمت‌های مختلف داستان را به هم ربط می‌دهد؛ نهایتاً نیز یک هماهنگی و همخوانی بسیار عمیق و هنرمندانه پدید می‌آورد.

در طی قصه و همچنین در پایان آن نتیجه‌گیری دقیقی وجود دارد که در تفسیرها و شروح قصه آمده است و می‌گوید یوسف صداقت و گذشته‌ی خود را اثبات و موقعیت خود را احراز می‌کند و محبوبیتی وسیع در مصر به دست می‌آورد؛ آن هفت سال را با وضع خاصی می‌گذراند؛ دوران برنامه‌ریزی، رشد اقتصادی، رشد کشاورزی، ذخایر فراوان و نگهداری آن، و سرانجام در هفت سال دوم آنچه داشته به مردم قرض می‌دهد. در پایان هفت سال به‌عنوان وزیر و اختیاردار مردم، اجتماع عظیمی تشکیل می‌دهد، نطقی می‌کند که نحوه‌ی عملکرد و تدابیر و برنامه‌های خود را بیان می‌کند؛ در پایان نیز نتیجه‌گیری توحیدی می‌کند. ولى قبل از آن یک ضربه عاطفی و انسانی می‌زند و از آنجا که «الانسان عبید الاحسان» است، می‌گوید همه‌ی آنچه را که در این هفت سال به‌عنوان قرض در اختیارتان قرار دادم، به شما بخشیدم. مردم فریاد «زندهباد یوسف» سر می‌دهند و در نهایت از مردم می‌خواهد که خدایارست شوند.

پیام اصلی قصه برخورد نفس‌آماره با نفس‌لواحه است. یوسف تجلی و سمبل نفس‌لواحه و برخی قهرمان‌های داستان از جمله زن عزیز تجسم و تجلی نفس‌آماره است. جنگ نفس‌آماره و لواحه در این قصه به‌خوبی متجلی است.

سخن آخر اینکه: هنر و بیان هنری از آنجا که با فطرت انسانی مرتبط است می‌تواند در مسائل تربیتی به‌صورت یک ابزار خوب به‌استخدام آید. در این هنر اگر انتخاب مضمون و عناصر مختلف، از جمله عناصر نمادین درست باشد، در انتقال مفاهیم و تربیت و تعالی همه‌ی گروه‌ها، حتی بزرگسالان تأثیر خاصی خواهد داشت. کودکان بیشتر تأثیر می‌پذیرند، اما بزرگ‌ترها و سالمندان هم حتی در سنن بالا، مثلاً به نقلی علاقه‌مندند. گزینش نماد در روایت هنری، نقش بسیار مهمی دارد.

به‌رغم تأثیرگذاری شگرف قصه و نمایش در کودکان، در بسیاری از برنامه‌های تلویزیونی و هنری مربوط به مناسبت‌های دینی کودکان بسیار ضعیف و بسیار کج‌سلیقه و خلاف خواست و فطرت کودکان عمل می‌کنیم. بیشتر برنامه‌های مذهبی که برای کودکان ساخته شده نمی‌تواند با کودکان و نوجوانان ارتباط برقرار کند؛ درحالی‌که از باب نمونه «ای کیوسان» به‌عنوان یک برنامه‌ی مذهبی غیراسلامی و غیرابراهیمی، به‌خوبی بر روی نوجوانان ما اثر می‌گذارد، چون مطابق اقتضا و علاقه و نیاز فطری کودکان طراحی شده است. این قصه نوعاً ارزش‌های مشترک دینی را تبلیغ می‌کند؛ اما در برنامه‌ی مذهبی و شیعی، حتماً نخلی هست، یک نفر عرب که پیرمرد زمختی است با لهجه‌ی بسیار غلیظ و بیانی کتابی، با واژه‌های کهنه و متروک، سعی می‌کند با نوجوان و جوان ما حرف بزند. هرگز ارتباط برقرار نمی‌شود و اگر برقرار شود، پیش از هر چیز با زبان بی‌زبانی القا می‌کند که دین یعنی همین عربیت، زمختی، کهنگی، نخل و یک‌سری محدودیت‌ها و کمبودها.

انتخاب سمبل‌ها، نمادها و زبان، در تأثیرگذاری بر مخاطب، نقش اول را دارد و ما در این راه در اولیات مانده‌ایم. کمتر اتفاق تازه‌ای رخ می‌دهد. هرچند در فعالیت‌ها و فرآورده‌های خودجوش و غیررسمی تلینی کشور، گاهی افراد، گروه‌ها، جوان‌ها و معلمان در مدارس کارهایی می‌کنند؛ اما مطلقاً کفایت نمی‌کند.

چون دین ما، دین هنر، مکتب ما مکتب هنر و قرآن ما کتاب هنری است؛ پایه‌گذار این انقلاب، یک هنرمند بود؛ اهل ادب، شعر، هنر، عاطفه و اهل قریحه. امروز نیز رهبر این نظام یک هنرمند و هنرشناس است، و این یعنی ظرفیت‌های بسیاری هنوز در عرصه‌های هنری معطل مانده است و فعلیت نیافته.

یادداشتی از داود مهدوی زادگان؛

تعارض واقعی میان ایمان و کفر است و نه ایمان و عقل



متن زیر یادداشتی از داود مهدوی زادگان درباره دوگانه ایمان و عقل است که از نظر می گذرد.

آیین مسیحیت از همان آغاز، گرفتار دوگانه پر تعارضی شد که پیروان اولیه مسیح آن بودند؛ یعنی دوگانه «ایمان و عقل». پولس (متوفی ۶۸/۶۲) نوشت: «باخبر باشید که کسی شما را نریاید به فلسفه و مکر باطل،» تر تولیان از مسیحیان صدر اول (160 - 220) می پرسد: «آتن را با اورشلیم چه کار؟» کنایه از این که: «هیچ! ایمان و فلسفه هیچ وجه مسترکی ندارند، آن دو کاملاً ضد یکدیگرند.» (رک: مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۷، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه آرش نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، چ دوم، ص ۷۰). البته برخی خواسته اند این تعارض را دقیق تر بیان کنند. زیرا به نظر آنان حقیقتاً بهره جویی از عقل در قلمرو دین محتاج بحث نیست بلکه پرسش مناقشه انگیز، این است که «عقل در تعیین اعتبار (یا عدم اعتبار) نظام های اعتقادات دینی چه نقشی ایفا می کند.» (همان: ۷۲).

این دو گانه ناسازگار کلیسایی همچنان باقی ماند تا به دست فیلسوفان عصر روشنگری چون کانت رسید. آنان با مسلم فرض گرفتن دو گانه ایمان و عقل؛ نه فقط آن را بر سایر ادیان تعمیم داده بلکه بر اطلاق آن نیز تاکید ورزیده بطور مطلق، جمع ایمان و عقل را ناممکن دانستند. بدین ترتیب، راهی به رهایی همیشگی عقل از ایمان و باور به هر چیزی را پیدا کردند.

اما مساله مهم آن است که آیا مسلمانان همانند عالم مسیحی، مبتلا به دوگانه ایمان و عقل شده اند یا خیر؟ قطعاً تماس مسلمانان با عالم کلیسایی موجب انتقال این بحث بوده است. بویژه در دوران مدرن که از سوی غرب باوران تلاش گسترده ای برای جای دادن این عقیده (تعارض ایمان و عقل) در فکر اسلامی، به راه افتاده است.

لیکن به نظر می آید که این تجربه نتوانسته در عالم اسلامی پا گیر شود. زیرا عالمان راستین اسلام و شاگردان ایشان در صدر اسلام مانع شکل گیری دوگانه کلیسایی در اندیشه اسلامی شدند.

آنان دو گانه ایمان و عقل را تجزیه کرده هر کدام را برابر ضد واقعی قرار دادند. یکی را برابر جهل و دیگری را برابر کفر قرار دادند. بدین ترتیب، دو گانه های «عقل و جهل» و «ایمان و کفر» در اندیشه اسلامی پا گیر شد. تعارض واقعی عقل نه با ایمان که با جهل است. ایمان عقل دینی را نفی نمی کند بلکه ایمان، جایگاه عقل را فقط در قلمرو اعتقاد دینی می داند. از این رو، دلیلی ندارد که عقل با ایمان تعارض پیدا کند و نیز تعارض واقعی ایمان با کفر است و نه با عقل. این کفر است که حاضر به کنار آمدن با ایمان نیست. این اتفاق مبارک و میمون را در جوامع روایی اولیه می توان به وضوح مشاهده کرد.

اولین کتاب از مجموعه روایی الاصول من الکافی تالیف ثقة الاسلام ابی جعفر محمد بن یعقوب کلینی (متوفی ۳۲۹/۳۲۸ ق)، کتاب العقل و الجهل است. روایات بسیار ارزشمندی در این کتاب وجود دارد که مقام عقل را در عالی ترین مرتبه فرض گرفته است. کلینی ره از امام صادق (ع) چنین روایت کرده است: «العقل دلیل المؤمن» (کلینی، ۱۴۰۵ ه: ج ۱ / ۲۵ / ح ۲۴). باز از امام صادق (ع) روایت کند: «من کان عاقلاً کان له دین، و من کان له دین دخل الجنة» (همان: ج ۱ / ۱۱ / ح ۶).

کلینی (ره) روایت مفصلی از امام موسی بن جعفر الکاظم (ع) نقل کرده است که حضرتش خطاب به هشام بن الحکم درباره مراتب رفیع عقل و فهم در قرآن کریم، مطالبی را بیان می کند. (همان: ج ۱ / ۱۲ / ح ۱۱) باز کلینی (ره) از سماعة بن مهران نقل می کند که خدمت امام صادق (ع) بودم و در مجلس ایشان گروهی از پیروان آن حضرت بودند

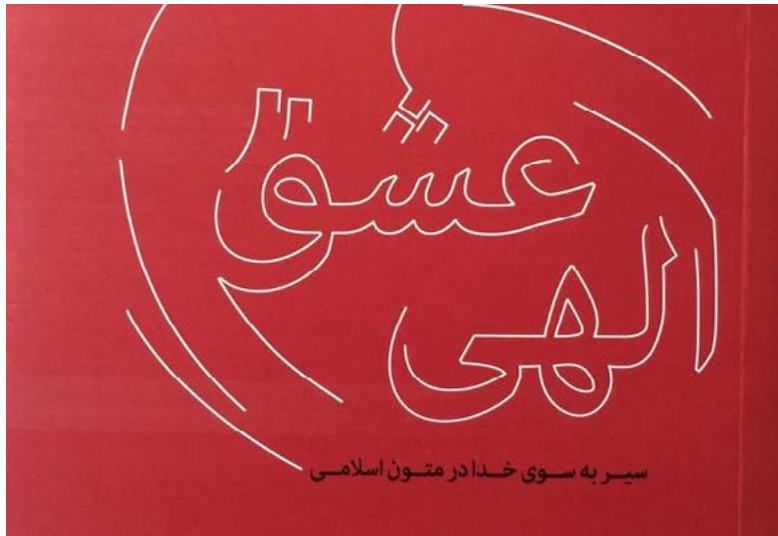
و ذکر عقل و جهل به میان آمد - نه ذکر عقل و ایمان - امام (ع) فرمودند: «عرفوا العقل و جنده و الجهل و جنده تهتدوا» اگر می خواهید هدایت شوید و گرفتار گمراهی جهل نشوید؛ باید عقل را با لشکرش و جهل را با لشکرش بشناسید. آنگاه از مرتبه عقل نزد خداوند و اعطای هفتاد و پنج سپاهی به عقل و جهل یاد می فرماید. (همان: ج ۱ / ۲۰ / ح ۱۴)

مرحوم امام خمینی که رحمت خدا بر او باد، این حدیث را در یک مجلد با عنوان «جنود عقل و جهل» به تفصیل شرح کرده است. از مجموع این احادیث شریف معلوم می گردد که این بزرگان نخواستند جایی برای عقل در اسلام منظور کنند بلکه در صدد ترسیم نقش عقل در شکل گیری اعتقاد دینی بودند تا آنجا که مؤمن بواسطه عقل است که در بهشت داخل می شود. و اما کلینی (ره) دو گانه ایمان و کفر را در مجلد دوم کتاب الاصول من الکافی آورده است. کتاب الایمان و الکفر، اولین کتاب از مجلد دوم الکافی است و در ده باب تنظیم شده است. در این کتاب، صدها روایت در وصف انسان مؤمن و کافر آمده است. هر انسان فهیمی با خواندن این روایات پی خواهد برد که چگونه تعارض واقعی میان ایمان و کفر است و نه ایمان و عقل. نتیجه گیری

بزرگان دین در صدر اسلام با علم به تحریفاتی که در مسیحیت پدید آمده بود؛ مدبرانه مانع تکرار آن در اسلام شدند. حضرات معصومین (ع) دو گانه عقل و ایمان را که تاکنون عالم مسیحی را گرفتار خود کرده است؛ تجزیه کرده برابر یکی، جهل و برابر دیگری کفر را قرار دادند. بدین ترتیب، دو گانه های «عقل و جهل» و «ایمان و کفر» را در اندیشه اسلامی تثبیت کردند. راز پا نگرفتن دو گانه کاذب ایمان و عقل در اسلام، بخاطر همین تدبیر معصومین (ع) بوده است.

مقدمه سید حسین نصر بر کتاب عشق الهی؛

برای شناخت خداوند باید عاشق او باشیم/ تقوا، آغاز حکمت است



کتاب عشق الهی، سیر به سوی خدا در متون اسلامی نوشته ویلیام چیتیک با مقدمه دکتر سیدحسین نصر توسط سیدامیرحسین اصغری ترجمه و توسط شرکت انتشارات علمی و فرهنگی به بهای ۲۵۰۰۰ تومان منتشر شده است. در ادامه مقدمه سید حسین نصر بر این اثر را با هم می خوانیم؛

مطرب عشق عجب ساز و نوایی دارد

نقش هر نغمه که ز دراه به جایی دارد

عالم از ناله عشاق مبدا خالی

که خوش آهنگ و فرح بخش هوایی دارد

حافظ

آنی را که از عشق بهره نباشد، آیا توان از عشق هست؟ با این سؤال می توان پاسخ داد: «آیا کسی هست که عاشقی نکرده باشد؟» بی بهره از عشق را توان خلق اثر عاشقانه نیست، اما برای نگارشی که قوت تبیین حقیقت عشق در آن باشد، کسی را باید یافت که از منزل نخستین عشق، یعنی عشق به خود، پا فراتر نهاده باشد.

آدمیان تا خود را فارغ از غیر بشناسند، عاشق خود می شوند، حتی مردان و زنانی که از خود متنفرند، به هر دلیلی، بسته و عاشق آن صفت خودند که «متفر از خود» است؛ هر چند برای انسان روحانی این خودنپسندی یا به بیان دقیق تر، نفس گریزی گام نخست در مسیر عشق فراتر از خود و در نهایت عشق خداست که از ازل ساکن قلب مخلوقات خود است، چه بدانند و چه ندانند، فرآیند تحقق و تبدیل در معنویت اسلامی بسته به خودآگاهی از دایره هر چه فراتر رفته عشق آدمی است که شعاعش تا آنجا می گسترده که به ساحل الوهیت می رسد و آدمی عشق الهی را در می یابد و بر وی محقق می شود که فقط این عشق حقیقی است و همه عشق های دیگر مجازی و سایه ای از آنند که به تعبیر دانته در کمدی الهی، «خورشید و ستارگان را به گردش در می آورد».

الزاما همه آنان که عشقشان به ساحل وجود رسیده و محبت خداوند را احساس کرده اند، درباره آن تجربه ها اثری نیافریده اند، اما دیگرانی که چنین کرده اند، بهانه شان عشق به مخلوقاتی بوده که خداوند هم عاشق آنان است. نوشتن از این عشق برتر برای این مؤلفان نه برای نیل به هدف دنیایی، بلکه وظیفه ای است برای هدایت دیگران به سرمنزل محبوب و چون اصولا، چنان که در مستوای آدمی عشق و جمال در هم آمیخته اند، شر عشق ایشان نیز چه در شعر و چه در نثر با زیبایی فوق العاده ای توأم است.

در قرآن و روایات می بینیم که معنویت اسلامی انباشته از عشقی است که با معرفت اصیل عجین شده است. عشق باوران مسلمان بارها تأکید کرده اند که عشق و معرفت در مستوای معنوی در کنار کمال بخشیدن به یکدیگرند. عاشق خدا شدن به معنای شناخت اوست. آدمی چگونه می تواند بی معرفت عاشق شود؟ خدا هم حقیقتی غایی است که از اسمای حسنائش بی معرفت عاشق شود؟ خدا هم حقیقتی غایی است که از اسمای حسنائش «لودود» یا عشق است و کس نمی تواند بی عشق، شناسای او باشد.

او عشق و سرچشمه عشق است. عارفان میان عشق حقیقی و مجازی تفاوت نهاده اند، اما حتی عشق مجازی هم جز نردبانی نیست که مشتاقان حق را به عشق فراتر، که فقط متعلق به اوست، رهنمون کند. فرمان عالی مسیح بر عشق خداوند و همسایه مشیر به دو عشق نیست، بلکه عشقی یگانه است که همه حقیقت را در بر می گیرد، چنان که در حدیث قدسی آمده است: خداوند گنج پنهانی بود که عاشق شناخته شدن بود. (احببت ان اعرف) پس خلق خدا را آفرید تا شناخته شود. این

حدیث که اغلب در متون عرفانی بدان ارجاع داده می شود، نه تنها به همراهی بنیانی عشق و معرفت، بلکه بر درآمیختگی آنها به منزله علت آفرینش هستی تأکید دارد.

افزون بر آن، چون خداوند علت غایی همه چیزهاست، عشق او به ما غلبه داشته و جواز عشق ما به اوست. احمد غزالی، از بزرگترین شارحان معنای عشق در اسلام، در کتاب سوانح خود یکی از برترین امتیازات آدمی را، بر حسب آیه «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»، در آن می داند که خداوند به او عشق می ورزد، پیش از آنکه آدمی عاشق او باشد. او، که در عربی به معنای «و» است، در این آیه آشکارا معنای بنا بر این دارد.

معنای این آیه آن نیست که چون آنها عاشق خداوندند، خدا هم عاشق آنان است، بلکه آن بدین معناست که عشق با طرف آسمانی و الوهی آغاز می شود، البته از منظر انسانی، باید اراده عشق به خداوند را داشته باشیم، اما از نظر مابعدالطبیعی نمی توان بدون عشق اولیه خداوند به انسان عاشق او شد. کسی که خداوند به سبب عناد و سرپیچی اش به او عشق نمی ورزد، عشق الهی را در قلب خود نخواهد یافت، هر چند این عشق به سبب آدم بودن در قلب خود نخواهد یافت؛ هر چند این عشق به سبب آدم بودن در قلب همه انسانها هست و حتی اگر به علتی بسیار پنهان و راکد بماند، باز مغفول انسان سنگدل است.

جای تعجب است که در بسیاری از نوشته های غربی و امروزین درباره اسلام، گذشته از نقش عشق در هر عبادت اسلامی، اهمیت محوری آن در تقوا و معنویت اسلامی مغفول مانده و تمرکز بر رابطه اسلام و غنای بی مانند متون اسلامی درباره عشق نادیده انگاشته شده است. دلیل این نادیده انگاری، جدال چند قرنه بر سر معرفی مسیحیت، در حکم دین مبتنی بر عشق است، در حالی که به زعم آنان اسلام در مقابل، فقط حاوی مفهوم جزا و پاداش از خداست، چنان سخن می گویند که گویی در مسیحیت مفهوم جهنم یا برزخ و در اسلام معنای غفو و رحمت و عشق وجود ندارد.

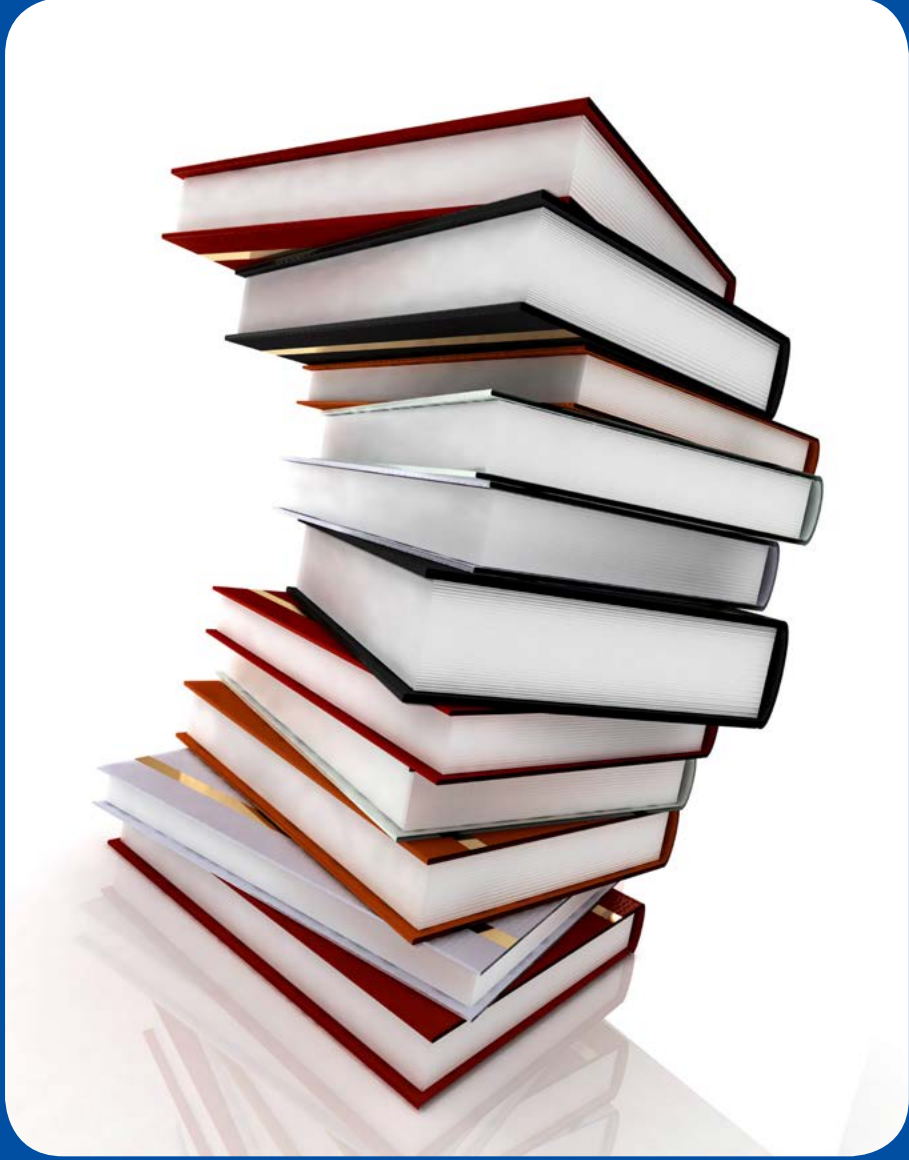
در این مقدمه کوتاه امکان بحث کافی درباره این پربیش مهم نیست. با این حال باید گفت که آئین کاملی چون اسلام در کنار عشق و معرفت در حیات دینی بر تقوای الهی نیز تأکید می کند. این جمله نه از یک مسلمان، بلکه برگرفته از کتاب مقدس مسیحیان است: «تقوا، آغاز حکمت است»؛ جمله ای که تقریبا کلمه به کلمه در حدیث نبوی تکرار شده است. برای شناخت خداوند باید عاشق او باشیم و برای عشق او باید تقوا پیشه کنیم. معنای تقوای الهی را نباید با ترس معمولی خلط کرد که حالت منفی روانی دارد؛

چنان که ابوحامد محمد غزالی می گوید: ترس از موجودی عامل فرار از آن است، اما ترس از خداوند سبب خرامیدن به سوی اوست. در نفس آدمی چیزی است که وی را از رسیدن به کمال معنوی باز می دارد. آن چیز باید در سایه تقول و عدالت الهی از میان برود تا مجال صفات عالی تر نفس برای عشق الهی مهیا شود. از منظر انسانی، مقاماتی بر تقوا، عشق و معرفت مترتب است که سالک کمال باید آنها را با موفقیت طی کند.

کتاب حاضر از دقیق ترین و مؤثرترین آثاری است که در موضوع عشق در اسلام به انگلیسی نوشته شده است. شاید برخی از اینکه در این اثر منابع پس از قرن ششم بررسی نشده اند، انتقاد کنند. این نقد، به دلیل ناآگاهی از ماهیت تاریخی بسط سنت معنوی اسلام، موجه نیست. آری! بسیاری از مسلمانان پس از قرن ششم، کتابهای مهمی درباره عشق به نثر و شعر نوشته اند، اما این قرن چون سرچشمه ای بود که پس از آن دنبال شد و محدود کردن خود به قرون اولیه به معنای نادیده گرفتن آموزه های کانونی اسلام در عشق و معنویت نیست.

افزون بر آن، اثر حاضر فقط با منابع منثور فارسی عربی سر و کار دارد. شاید خواننده آگاه به شعرهای عاشقانه که اغلب شاهکار هم هستند، از به کار نرفتن شعر در این اثر پرسش کند. پاسخ آنکه تاکنون اشعار سنتی مورد مطالعه قرار گرفته و ترجمه های متعددی از آن شده است؛ از جمله اثر معروف دکتر چیتیک با عنوان راه عاشقانه صوفی که با گفتار شعری یکی از بزرگترین مشایخ عرفان، یعنی جلال الدین رومی (مولوی) که همواره از عشق می سرود، سر و کار دارد. در مقابل سنت قوی آثار منثور عرفانی در غرب چندان شناخته شده نیست. ترجمه دقیق مؤلف از آثار شخصیتهایی چون میبدی و سمعانی دروازه شناخت نویسندگان بزرگ و مهجور عرفانی را به روی خوانندگان غربی باز می کند. مؤلف را باید برای انتخاب درست آثار، ترجمه دقیق و تحلیل عمیق آنها ستود.

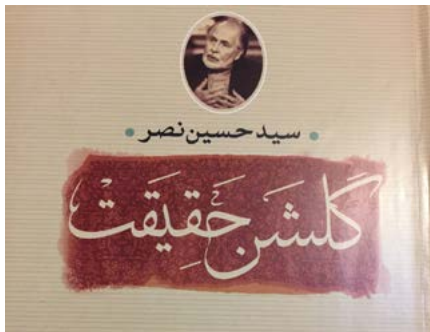
عرفانی که ذکرشان در این اثر رفته است، عشق را نه از مجرای دیگران که براساس آنچه خود از عشق الهی دریافته اند شرح کرده اند. با مطالعه روش مؤلف، نه تنها در آمیختگی بهترین تحقیقات با عشق، بلکه دلبستگی وی به موضوعات مطرح شده در متون هم آشکار می شود. این اثر نتیجه تحقیقی عظیم در ساحت عرفان و نیز رساله ای باارزش در کل معنویت اسلامی است که عطر و نور برکت حقیقت عرفان از درون آن به مشام جان می رسد؛ حقیقتی که همواره مشحون از عشق به وحدت و کثرت در نور وحدت است.



معرفة کتاب

به قلم سید حسین نصر؛

کتاب «گلشن حقیقت» منتشر شد



کتاب «گلشن حقیقت» به قلم سید حسین نصر و با ترجمه انشاءالله رحمتی منتشر شد. کتاب «گلشن حقیقت» حاصل بیش از پنجاه سال تحقیق آکادمیک و مشارکت وجودی و عملی سید حسین نصر در تصوف است. مؤلف دستاوردهای تجربی و عملی اش را در حوزه تصوف، آشنایی با طریقت های گوناگون، دیدار با شیوخ و اساتید مختلف در این کتاب نگاه داشته است.

این اثر از چهار بخش، شش فصل و دو پیوست تشکیل شده است. پیش از شروع فصل ها کتاب مشتمل بر پیشگفتار مفصلی از مترجم است. انشاءالله رحمتی در این مقدمه به موضوعاتی چون معرفی امروزی عرفان اسلامی، تردیدهایی درباره هویت عرفان، زدودن پاره ای از کژفهمی ها، علم ادربیسی، حدیث و جبرئیل، تشبیه و تنزیه و بهشت وصال پرداخته است.

بخش نخست این اثر «معنای انسانیت» نام دارد. نصر در این فصل درباره موضوعاتی همچون پرسش ناگزیر، زندگی سفر است، عبودیت، تفسیر سوره فاتحه، انسان کامل، کسی بشویم؛ هیچ کس بشویم نگاشته است. بخش دوم مشتمل بر چهار فصل است. «حقیقت» عنوان فصل دوم است. مؤلف در این فصل به بررسی معنای حقیقت می پردازد. او می گوید: «عارف نام آور قرن دهم/ چهارم، منصور حلاج گفت انا الحق، یعنی من حقیقت ام، من حق ام و جانش را بر سر این گفته نهاد، زیرا بسیاری معنای حقیقی این کلمات را غلط تفسیر کردند. در عین حال این کلمات بسان ترجیع بندی مکرر در طی هزار سال گذشته در تاریخ تصوف طنین انداز بوده است. چیست این حقیقت که حلاج از آن سخن گفت و جان خویش بر سر آن نهاد و همه صوفیه سعی کرده اند که به آن دست یابند و دست یابی به آن را برترین غایت زندگی بشر دانسته اند؟ ص ۱۲۹».

مؤلف در فصل سوم به موضوعاتی نظری حقیقت الهی، وحدت وجود، خلقت و نظام تجلی، مشاهده خلقت، عالم صغیر بشری، واقعیت شر و لزوم هدایت عالم می پردازد. فصل سوم با عنوان «عشق و زیبایی» به نقش عشق و زیبایی در حیات معنوی، ماهیت عشق، عشق الهی، جمال الهی، انسانی، کیهانی، صلح و سلام می پردازد. «خیر و شر» عنوان فصل چهارم است. نصر در این فصل به نسبت عمل با نفس، اعمال نیک و بد، اهمیت معنوی ادب، تأثیر روحانی علم می پردازد. مؤلف در فصل پنجم که آن را «چگونه به گلشن حقیقت برسیم» نامیده است بحث صراط مستقیم، طریقت، مرشد، مرید، سماع، آداب طریقت، دانش درمان نفس، احوال و مقامات و فضایل را مطرح می کند.

بخش سوم «دست یابی به مرکز تصوف، دیروز و امروز» نام دارد. نصر ذیل عنوان اول این فصل یعنی «اینجا و اکنون» چنین نوشته است: «مادام که در مرتبه بشری قرار داریم، صرف نظر از این که در کجا باشیم و در چه زمانی زندگی کنیم، همچنان از اینجا و اکنون جدایی ناپذیریم. اینجا و اکنون به واسطه پیوندی ناگسستی با آگاهی بشری پیوند یافته اند. ص ۲۹۷»

او در این بخش به ادبیات، موسیقی، اخلاق معنوی، شیوه های تحقیق معنوی، آموزه های مابعدالطبیعی و جهان شناسانه، ولایت، مقبره های صوفیانه، تصوف در جهان اسلام معاصر نیز می پردازد.

بخش چهارم مشتمل بر دو پیوست است. پیوست نخست با عنوان «سنت صوفیه و طریقه های صوفیه: تأملاتی در تجلی تصوف در زمان و مکان» و پیوست دوم «سنت تصوف و عرفان نظری» نام دارد. سید حسین نصر در این دو پیوست به معنای تاریخ تصوف، منشأ تصوف، نخستین صوفیه، مکتب بغداد، مشرق و مغرب جهان اسلام، تاریخچه سنت عرفان نظری، جهان عرب، کشورهای چون ترکیه، هند، چین و ایران می پردازد.

کتاب «گلشن حقیقت» به قلم سید حسین نصر و با ترجمه انشاءالله رحمتی، با شمارگان ۱۱۰۰ نسخه با قیمت ۳۴۰۰۰ تومان از سوی «نشر سوفیا» در اختیار علاقمندان قرار گرفته است.

ارج نامه ای برای دکتر احمد احمدی؛

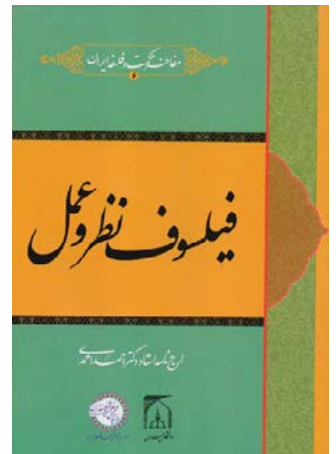
کتاب «فیلسوف نظر و عمل» منتشر شد

کتاب «فیلسوف نظر و عمل»، ارج نامه دکتر احمد احمدی به همت موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه و دانشگاه تربیت مدرس منتشر شد. این کتاب جلد ششم از مجموعه آثار مفخر حکمت و فلسفه ایران است.

این کتاب که مقدمه آن به قلم عبدالحسین خسروپناه رئیس موسسه حکمت و فلسفه نوشته شده، شامل پنج بخش است. عناوین این بخش ها عبارتند از: درباره فیلسوف نظر و عمل، افکار استاد احمدی، مقالات تقدیمی به استاد، گفت و گو با استاد و کارنامه پژوهشی استاد.

داوری اردکانی، محسن جهانگیری، سیدمصطفی محقق داماد، شهین اعوانی، علی اوجبی و حسینعلی قبادی از جمله افرادی هستند که مقاله هایشان با موضوعات مختلفی که مرتبط با احمدی است در کتاب نامبرده منتشر شده است.

کتاب «فیلسوف نظر و عمل» در ۵۱۶ صفحه با قیمت ۳۰ هزار تومان توسط انتشارات موسسه حکمت و فلسفه منتشر شده است.



چشم نامه سید جواد طباطبائی

کتاب فیلسوف سیاست منتشر شد



کتاب «فیلسوف سیاست»، جشن نامه سید جواد طباطبائی به همراه کتاب «فلسفه و سیاست» که شامل مجموعه مقالات این اندیشمند است به سرپرستاری حامد زارع روزنامه نگار حوزه اندیشه منتشر شده است.

زارع در گفتگو با خبرنگار مهر در این زمینه گفت: از سه سال پیش کار تدوین جشن نامه و همچنین مجموعه مقالات دکتر طباطبائی را آغاز کردیم تا در تولد هفتاد سالگی ایشان منتشر کنیم. منتها به خاطر وسواس و دقتی که لازم بود در امر جمع آوری مقالات قدیمی طباطبائی رعایت شود و همچنین به سبب اینکه بتوانیم در فرصتی فراخ تر اساتید بیشتری در جشن نامه مقاله داشته باشیم، انتشار این دو کتاب با یک سال تاخیر ممکن شد. سرپرستار «فیلسوف سیاست» افزود: در حال حاضر هر دو کتاب منتشر شده است و کارهای نهایی مربوط به انتشار مجموعه مصاحبه هایم با دکتر طباطبائی تحت عنوان «افاق اندیشه در سپهر سیاست» را آغاز کرده ام و آن شالله توسط انتشارات ققنوس در نمایشگاه کتاب پیش رو منتشر می شود.

مدیرمسئول مجله سیاست نامه در پایان گفت: قرار است با همکاری نشر فلات، نشریه سیاست نامه و همچنین انجمن علوم سیاسی ایران آئینی جهت رونمایی از این مجلد دو دفتری برگزار شود تا به این بهانه چند تن از اساتید فلسفه و سیاست درباره وجوه مختلف فکری دکتر طباطبائی به ایراد سخنرانی بپردازند.



میزگرد

مناظره ارزیابی کارنامه دین؛

محدثی: دین باید پاسخگو باشد / قائمی: دین در مقام تعریف یا تحقق؟

خداداد خادم



بوده است؟ و ... یکبار دیگر مطرح شد و متفکران مختلفی در دنیا به این موضوع پرداخته‌اند.

در مرحله‌ای از تاریخ و به‌ویژه در دوران جدید، هر وقت که دین حضور اجتماعی و سیاسی پررنگ‌تری ایفا کرده است این پرسش‌ها بیشتر شده است لذا این پرسش مطرح می‌شود که چگونه دین می‌تواند نقش مخربی را ایفا کند؟ چگونه می‌شود که به نام خدا و به نام باورهای دینی خود و گروهی را منفجر کرد؟ چگونه می‌شود که به نام خدا انسان‌های بی‌گناه را کشت و جلوی دوربین گردن آن‌ها را قطع کرد؟

بنابراین، متفکران گوناگونی وارد بحث شدند و آثار گوناگونی درباره دین منتشر شد. به‌ویژه افرادی که به ملحدان تبشیری معروف شدند، افرادی که الحاد را در دنیا تبلیغ و تیشیر می‌کنند، به‌شدت علیه این چهره از دین جبهه گرفتند و آثاری نوشتند که از سال ۲۰۰۴ تا ۲۰۰۷ جزء

پرفروش‌ترین آثار انگلیسی‌زبان در دنیا بوده است. اینکه این موضوعات امروزه به یکی از موضوعات مهم دین‌پژوهی در دنیا بدل شده است، ناشی از گسترش حضور اجتماعی و سیاسی دین است. هر وقت دین از قلمرو خصوصی پا را بیرون می‌گذارد و وارد قلمرو عمومی می‌شود و وارد قلمرو سیاسی و حکومت می‌شود، این پرسش‌ها بیشتر و جدی‌تر می‌شود.

شریعتی خواهان این بود که دین حضور اجتماعی سیاسی جدی داشته باشد و نقش بزرگی در تاریخ معاصر ایفا کرد. اما من امروز تصور می‌کنم در ادامه راهی که دکتر شریعتی و دیگر متفکران دینی ما دنبال کردند، پرسش از کارآمدی و نقد دین در ادامه همان کارهاست. امروز که دین در جامعه ما نقش بسیار جدی‌تری ایفا می‌کند و حضور همه‌جانبه‌تری دارد و سرنوشت ما را رقم می‌زند، پرسش از کارآمدی دین پرسش جدی‌تری است.

شاید دور از تصور دکتر شریعتی بود که دین به این سرعت وارد قلمرو سیاسی و عرصه حکومت‌داری شود. شاید بتوانیم بگوییم که در تصور او نمی‌گنجید که با این سرعت این رویدادها رخ بدهند و تاریخ معاصر ما این‌گونه رقم بخورد. نکته دیگر این است که ایده جدیدی که در جهان جدید مطرح شده مسأله کنترل کیفیت است. در جهان جدید ما هرگز خود را به نحو درست به یک سازمان و یا تفکر

از متفکران را به پرسش واداشت که آیا بهتر نیست که دین از عرصه عمومی و سیاسی خارج بشود؟

این پرسشی بود که از منظر سیاسی درباره دین پرسیده شد و دین به موضوع سیاسی بدل شد. دین همچنین از نظر متونی که ارائه می‌کند به موضوع بدل شد. آیا متون مقدس غیرقابل نقدند؟ آیا آنچه از قول پیامبران ارائه شده است باید بدون نقد بپذیریم؟ یا باید مورد بررسی عقلانی قرار گیرند و اساساً چه تفسیرهایی می‌توان از این متون داد؟ در واقع دین در قرون هیجده و نوزده از نظر هرمنوتیک و فهم متن به موضوع بدل شد. این روند موضوع شدگی به مرحله‌ای رسید که جامعه‌شناسان و روان‌شناسان، دین را از نظر علمی مورد بررسی قرار دادند که آیا مجموعاً آثار روانی و اجتماعی که دین ایجاد می‌کند، به زندگی بهتر کمک می‌کند؟ یا به لحاظ روانی و اجتماعی آثار زیانبار بیشتری دارد؟

بنابراین، دین از لحاظ علمی هم به موضوع بدل شد. لذا دین وارد مرحله تازه‌ای از تاریخ خود شد که حالا می‌بایست پاسخگو باشد. این پاسخگویی دین که در واقع امر تازه‌ای است و در دوران جدید رخ داده است، معمولاً وقتی بیشتر جدی گرفته شد و دین بیشتر به پرسش کشیده شده است که در واقع دین نقش اجتماعی-تاریخی ایجاد کرده و در عرصه‌های مختلفی من جمله در عرصه سیاسی و مدیریت جامعه وارد شده است.

لذا پرسش از اینکه دین امر مفیدی است؟ آیا دین به نفع بشر است؟ اگر دین را کنار بگذاریم چه مشکلی به وجود می‌آید؟ مردمانی که بر اساس دین زندگی نمی‌کنند چه وضعیتی دارند؟ آیا لزوماً اوضاعشان بدتر از جامعه‌ای است که دین‌دار هستند؟ بنابراین، در مرحله‌ای از تاریخ و به‌ویژه در دوران جدید، هر وقت که دین حضور اجتماعی و سیاسی پررنگ‌تری ایفا کرده است این پرسش‌ها بیشتر شده است. هر موقع از تاریخ که دین تخریب بیشتری داشته است بیشتر مورد تشکیک قرار گرفته که این کاملاً یک امر طبیعی است.

در دوره‌ای که ما زندگی می‌کنیم بعد از یازده سپتامبر تحت عنوان تروریسم اسلامی و بنیادگرایی اتفاقات ویژه‌ای رخ داد که نگاه‌ها به نحو جدی متوجه دین شد و این پرسش‌ها که آیا اساساً دین امر مفیدی است؟ کارنامه دین چگونه

دین در شکل‌گیری باورها، احساسات و عواطف نقش تاثیرگذاری دارد و در بسیاری از وقایع تاریخی نقش دین را می‌توان به عنوان یک نقش غیر قابل تردید به حساب آورد. از جنبش تنباکو تا انقلاب اسلامی هرچه به پیش رفته ایم نقش سیاسی و اجتماعی دین در جامعه ما پررنگ‌تر و جدی‌تر شده است. اما هرچه حضور سیاسی و اجتماعی دین پررنگ‌تر می‌شود، آسیب‌هایی نیز به تبع به دنبال خواهد داشت. از این رو بررسی و ارزیابی نقادانه کارنامه سیاسی و اجتماعی دین می‌تواند نقاط ضعف و قوت حضور دین در عرصه سیاست و جامعه را واکاوی نماید.

اما بررسی عملکرد دین خود نیاز به مقدماتی دارد. چندی پیش طی همایشی در دانشکده فنی دانشگاه تهران که به بزرگداشت دکتر علی شریعتی اختصاص داشت، مناظره‌ای با عنوان «کارنامه اجتماعی، سیاسی دین» برگزار شد که در آن علیرضا قائمی، عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و حسن محدثی، جامعه‌شناس دین و عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی به ارائه نظرات خود پرداختند. اما به دلیل کمبود وقت این مناظره ناتمام ماند و ما برآن شدیم که این مناظره را با حضور دو طرف مورد بحث ادامه دهیم. ضرورت بررسی کارنامه دین و اینکه از چه جایگاهی و با کدام عقلانیت می‌توان ناظر به عملکرد دین، آن را مورد نقادی قرار داد موضوعی است که طی این مناظره در خبرگزاری مهر مورد بررسی قرار گرفته است. بخش اول این مناظره را در ادامه می‌خوانید:

|| آیا می‌توان کارنامه دین را مورد سنجش و ارزیابی قرار داد؟ اگر پاسخ آری است چنین سنجشی باید درون دینی باشد یا بیرون دینی؟

محدثی: اتفاقی که در جهان مدرن برای دین افتاده وضعیت دین را در دنیا عوض کرده است. دین به موضوع بدل شده است. قرون متمدنی بود که دین سخن گو بوده. دین پاسخگوی سؤالاتی بود که دین‌داران انسان‌ها بوده، انسان‌های مختلف پرسش‌های خودشان را از دین می‌پرسیدند. منظور از نبروه‌های دینی است، چراکه دین فی‌نفسه که یک موجود دارای شخصیت نیست بلکه منظور نبروهایی است که از موضع دین سخن می‌گویند و پاسخ مردمان گوناگون را داده‌اند.

بنابراین، دین معمولاً در تاریخ نقش یک سخنگو را ایفا می‌کرده و توانسته است که راهکار بدهد و برای همه فعالیت‌های بشری معیار تعیین بکند. اما اتفاقی که در قرون جدید افتاد این بود که دین از حالت سخنگوی صرف خارج شد و به موضوع بررسی بدل شد. در واقع دین یک ویژگی و تاریخ تازه‌ای را تجربه کرد که به آن موضوع شدگی دین می‌گوییم. دین از ابعاد مختلف در دنیای جدید بدل به یک موضوع شد. دینی که همه‌چیز را موضوع خود می‌کرد و درباره آن سخن می‌گفت در جهان جدید مورد پرسش‌های گوناگون قرار گرفت که دست‌کم من می‌توانم از چهار نوع موضوع شدگی دین سخن بگویم. یکی از این موضوع شدگی‌ها، موضوع شدگی عقلانی است. دین مورد پرسش قرار گرفت که آیا آنچه ارائه می‌کند عقلانی است؟ آیا باورهای دینی عقلانی هستند؟ همچنین از نظر سیاسی دین به موضوع بدل شد که آیا اساساً اگر دین بخواهد وارد عرصه سیاست بشود و جامعه را هدایت بکند، سازنده است یا مخرب؟ انبوه مشکلات مانند جنگ‌های مذهبی در دنیا را که دین به وجود آورد، بسیاری

و اندیشه واگذار نمی‌کنیم، بلکه کارآمدی و کیفیت و آثار او را می‌بایست بررسی کنیم. معنی ندارد که یک انسان یک عمر هستی خود را بر اساس یک دستگاه فکری بنا کند و هرگز از آن نپرسد که آیا این دستگاه فکری درست است یا نه؟ کارآمد است یا ناکارآمد است؟... ما یک‌بار بیشتر زندگی نمی‌کنیم و لذا چون زندگی بسیار مهم است و ما می‌خواهیم که زندگی‌مان را بر اساس دین بنا نکنیم باید دین را بسیار جدی بگیریم و آن را مورد پرسش قرار بدهیم.

|| آقای دکتر قائمی نیا دکتر محدثی بحث موضوع شذگی دین را مطرح کردند اگر در مورد سخنان ایشان هم صحبتی دارید بفرمایید.

قائمی نیا: این بحث، بحث بسیاری مهمی است. عصر و دوره‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم تفاوت بسیار زیادی با دورانی دارد که دکتر شریعتی زندگی می‌کرد. پرسش‌های زمان ما پرسش‌های زمان دکتر شریعتی نیستند. نمی‌خواهم بگویم که امثال دکتر شریعتی، دکتر بهشتی، مطهری و بازرگان... در امروز ما نقشی ندارند. زمانه ما تغییر کرده و پرسش‌هایی که امروز مطرح است نیز به تبع تغییر کرده.

مسئله کارنامه دین، کارکردهای دین و این پرسش‌ها پرسش‌هایی است که در زمان این بزرگان چندان مطرح نبوده و فضای دیگری بوده است و قطعاً تمام این شخصیت‌ها نیز به بازخوانی دارند. بازخوانی‌ای که متناسب با امروز ماست. اگر متفکری تنها در گذشته بماند در همان تاریخ دفن خواهد شد. متفکری زنده می‌ماند که مدام شود از آثارش برای عصری که انسان‌های بعدی زندگی می‌کنند پرسش‌هایی یافت.

مسائلی که امروزه مانند سبک زندگی مطرح است و دیدگاه شریعتی درباره آن خود یک مسئله است که باید به آن توجه شود. یا اینکه در حکومت دینی منظور از سبک زندگی دینی چیست؟ شاید امروز ما مسئله‌های مهم‌تر این نداشته باشیم که اساساً پاسخ چیست؟ باید برای این پرسش پاسخی متناسب با عصر خودمان پیدا کنیم.

ابتدا باید بگویم که واژه دین را معادل همان واژه religion می‌گیرم که محور بحثم را مشخص کرده باشم. همان طور که می‌دانید خود این واژه دو سه قرن بیشتر به معنای امروزی عمر ندارد. آن گستردگی که در معنای دین از ادیان ابراهیمی گرفته تا بودائیسیم و تائوئیسم و... همه را به نام دین می‌دانیم، در کارکردهای برهانی چنین معنایی ندارد.

مشکلاتی که امروزه ما با آن‌ها مواجهیم بیشتر به‌مواجهه ما با دنیای مدرن برمی‌گردد. این تفاوتی است که ما با گذشتگان خودمان داریم. مواجهه‌ای که ما امروز با دنیای مدرن پیدا کرده‌ایم، قطعاً در قبل از انقلاب وجود نداشته است. مدرنیسم چیست که این همه سؤالات را برای ما پدید آورده است؟ ویژگی عقل مدرن چیست؟ اتفاقی که در طول چند قرن گذشته در دنیای غرب رخ داد این بود که یک عقل و عقلانیت خاصی حاکم شد که معمولاً آن را به عقل خودنویس توصیف می‌کنند. یعنی عقلی که خودش را محور قرار داد و با محور قرار دادن و بنیاد قرار دادن خودش همه چیز را زیر سؤال برد. ظهور عقل مدرن به معنای غیاب خدا بود و منجر به پیدایش سکولاریسم و مکاتبی که امروز می‌بینیم شد.

شاید برخی از این مسائل جدید نباشد و در طول تاریخ بوده است. مثلاً مسئله جنگ‌های دینی و تکرر دینی یک مسئله جدیدی نیست. اما اینکه دائماً در لباس دین جریاناتی مانند داعش و وهابیت ظهور می‌کنند این‌ها پدیده‌ای است که اگر از منظر قرآن هم به آن نگاه کنیم تاریخ بشریت هم همین است. قرآن می‌گوید: مردم یکپارچه بودند و اختلافات طبیعی داشتند، خدا انبیا را فرستاد تا این اختلافات طبیعی - اجتماعی حل بشود. در ادامه میان خود دین‌داران اختلاف ظهور کرد و افرادی آمدند و در لباس

دین ظهور کردند.

اگر ما از نگاه الهی به مسئله نگاه کنیم، خود قرآن تقابل خدا و شیطان را در تاریخ بشر مطرح می‌کند و آن اتفاقی که در تاریخ بشر رخ می‌دهد جایگاهی‌هایی است که در میان خدا و شیطان رخ می‌دهد. شیطان هم تغییر موضع می‌دهد در لباس قرانت دین، در لباس دین‌داری مواضع متفاوتی عرضه می‌کند. این دیدگاه جدیدی در تاریخ بشر نیست، بلکه همیشه در تاریخ بشر نزاع‌های دینی بوده است و آن‌ها را از تاریخ بشر نمی‌توان حذف کرد.

قرآن تقابل خدا و شیطان را در تاریخ بشر مطرح می‌کند و آن اتفاقی که در تاریخ بشر رخ می‌دهد جایگاهی‌هایی است که در میان خدا و شیطان رخ می‌دهد برخی متوجه شدند که این سرنوشت تاریخ بشر است و می‌توان آن را ارزیابی کرد. اما اینکه نمی‌توان دین را از ساحت زندگی انسان حذف کرد و دین بعدی از زندگی بشری است، بلکه باید تحلیل و ارتباط مناسبی از این پدیده ارائه داد و تحلیل مناسب اقتضا می‌کند که نگاه ما به مسئله عوض بشود.

شاید در اوایل قرن هجدهم خیلی از افرادی مانند دورکیم و کنت و... که آمدند و بحث‌های جامعه‌شناسی دین و امثال این‌ها را مطرح کردند نگاهشان یک نگاه حذفی به دین بود و می‌خواستند که آن را به یک پدیده دیگر تغییر بدهند و ماهیت دین را تغییر بدهند و سرشت دین را تفسیر کنند. اما در ادامه جریانات دیگری مانند پدیدارشناسی در مباحث اجتماعی و جامعه‌شناسی دین ظهور کردند که می‌گفتند که خود دین را باید در نظر گرفت و اساساً دین چه چیزی دارد و چه چیزی ندارد؟ باید نگاهمان را به دین تغییر بدهیم، اگر با آن نگاه به دین بنگریم شاید خیلی از قضاوت‌ها و داورهای ما به دین تغییر بکنند.

عقل خود بنیاد پیدا شد و در دنیای غرب دین به محاق رفت و دچار یک نوع غیاب شد. همان تفسیری که از حرف نیچه یعنی مرگ خدا شد یعنی او می‌خواهد سرشت دنیای مدرن را تفسیر کند. شما می‌بینید که در قرن بیستم هم‌زمان با اوج مدرنیسم انقلاب اسلامی ظهور می‌کند و افرادی مانند شریعتی و غیره می‌آیند و بر نقشی که دین در جامعه بشری دارد، تأکید می‌کنند. نمی‌توان این نقش را حذف کرد اما باید گذشته دین و آینده دین را بحث کنیم. علی‌ای حال نقش دین را نمی‌توان حذف کرد و نقش دین هم در حیات اجتماعی و هم در حیات فردی بشر اجتناب‌ناپذیر است. اتفاقی که در غرب افتاد و به مرگ خدا منجر شد این بود که دین از ساحت‌های اجتماعی، حقوقی، سیاسی، معرفتی... حذف شد.

اتفاقی که در دنیای اسلام و در ایران افتاد حضور حداکثری خدا بود. یعنی جریان انقلاب را شما باید به این صورت بازخوانی کنید که جریانی بود که این متفکران پایه‌گذاری کردند و در واقع جامعیتی که حضرت امام در رهبری این ماجرا داشت و آن را به‌صورت یک جریان زنده بازخوانی نمود. چراکه حرکتی در میان دین‌داران وجود دارد که در طول تاریخ همواره تلاش کردند که به یک حکومت دینی مناسب برسند. این به عصر ما اختصاص ندارد بلکه فقط تقابلی که با دوران مدرن پیدا شد این نکته را اقتضا کرد که یک حکومت دینی بر اساس تفکرانی که در دین شیعی رخ داده و تلاش‌هایی که صورت گرفته موجب شده است که این رخ بدهد. این حرکت متفاوتی در دنیا بود که جامعه‌شناسان و روانشناسان شروع به بازخوانی این پدیده کردند که ببینند که چه اتفاقی در ایران رخ می‌دهد.

الآن دنیای غرب دنیای غیاب خداست. در عالم اسلام (ایران) هم تلاش‌هایی صورت گرفته تا اختلاف میان مدرنیسم و دنیای اسلام را حل کند و میان این دو آشتی دهد. خود غرب متوجه شده که اختلافات باید به خود دنیای اسلام انتقال پیدا کند و بر اساس قرانت‌های از اسلام استوار شود که این قرانت‌ها خشن و انحصارطلبانه و فرقه‌های دیگر را نمی‌پذیرند. به نظر من این را خود غرب

متوجه شده و از ماجراهایی است که در طول تاریخ رخ داده گرت‌برداری می‌کند. البته من تلاشم این است که تحلیل معرفت‌شناسی کنم و درگیر نوعی سیاست‌زدگی نشوم که به نظر من آفتی است که سه دهه دانشگاه ما از آن رنج می‌برد. ما نیاز به تحلیل معرفتی و جامعه‌شناسی داریم که حضور دین را ارزیابی کنیم.

دوباره تأکید می‌کنم اینکه به نام دین کارهایی انجام می‌شود به عصر ما اختصاص ندارد. در عصر ما به این جهت برجسته شده که طبیعی است آنجایی که حکومت دینی تشکیل می‌شود اختلافات تشدید می‌شوند و این به این معنا نیست که حکومت دینی نباید تشکیل بشود. پیامبر(ص) خود حکومت تشکیل دادند و ما می‌دانیم که وجود منافقین در عصر پیامبر و بسیاری از اتفاقاتی که در آن دوره صورت گرفت نسبت به دوره‌های قبلی بی‌نظیر بود و خدا هم نیامد دین و حکومت را تعطیل نکند و پیامبر هم وظیفه خودش می‌دانست که حکومت دینی را ادامه بدهد. ادعای اول این است که این اختلافات در تاریخ بشر اجتناب‌ناپذیر است.

ادعای دوم این است که ما باید به یک آگاهی خاص نسبت به این اختلافات برسیم و ریشه‌یابی معرفت‌شناسی از آن بکنیم. بنده به این نوع تحلیل معتقدم و نمی‌توانیم این‌ها را حذف کنیم. اما شاید آگاهی به آن‌ها نتواند تا حدودی رنگ این اختلافات را تغییر بدهد و باید آگاهی لازم در میان فرقه‌های مختلف در دنیای مدرن به وجود بیاید. من دین در مقام تعریف را از دین در مقام تحقق جدا می‌کنم. دین در مقام تعریف آن چیزی است که در کتاب و سنت و... وجود دارد. در کتاب و سنت تعریفی از دین ارائه شده البته من بحث خودم را منحصر به اسلام می‌کنم. چراکه مسئله ما مسئله اسلام است و مسئله دنیای امروزی هم اسلام است.

دین در مقام تعریف آن عناصری است که در کتاب و سنت درباره تعریف دین آمده و آن اهدافی است که کتاب و سنت از دین تعریف کرده است و ما در قرآن و روایات داریم. یعنی دین در مقام تعریف آن چیزی است که تاکنون در تاریخ بشری تحقق یافته است. اسلام در مقام تحقق آن چیزی است که در تاریخ تحقق پیدا کرده. علاوه بر این من میان دین‌داران و خود دین تفاوت قائلم. دین‌داران را نمی‌توان با خود دین یکی گرفت. همچنین تفاوتی که میان دین‌داران تحزبی و دین‌داری منصوب به خود جریان اصلی دین است فرق می‌گذارد. ممکن است که در درون دین دین‌داری تحزبی (یا دینداری حزبی) پیدا شود.

اگر به دین در مقام تحقق نگاه کنیم، این بخش از دین مربوط به دوره تأسیس است. در صدر اسلام به دست خود پیامبر و ائمه تأسیس شده است. این بخش دین تأسیسی است. یعنی شما در بخش بازخوانی و مقام بازخوانی دین مجبورید که رابطه دیالکتیکی دین در مقام تعریف و آن اتفاقی که در دوره پیامبر و امیرالمؤمنین(ع) اتفاق افتاده را در یک رفت و برگشت بازخوانی کنید. نگاه تاریخی به دین را به آن بخشی از مقام تحقق دین اختصاص می‌دهم که در دوره‌های بعدی پیدا شده است. این‌ها را می‌شود نسبت به دوری و نزدیکی‌ای که به عصر تأسیس دارد بررسی کرد. چه مقدار از آن عناصر در دوره‌های بعدی شکل گرفتند و چه مقدار شکل نگرفتند.

محدثی: ما وقتی از دین سخن می‌گوییم مشخص است که خود دین تشخیص فی‌نفسه ندارد. در واقع دین حاملان، مولدان، و مصرف‌کنندگانی دارد. تمام نظام‌های فرهنگی هم این‌گونه‌اند. به همین ترتیب حتی زمانی که از مارکسیسم یا غیره صحبت می‌کنیم، منظور همین است. البته دین یک نظام آموزشی هم دارد. من وقتی از دین سخن می‌گویم منظورم یک نظام فرهنگی تام است. نظام فرهنگی تام هم به این معناست که آدمی به‌طور کلی سه ساحت دارد: ساحت شناختی، ساحت ایزاری و ساحت

می‌توانیم به‌طور درون دینی هم این کارآمدی دین را بپرسیم و آن را مورد نقد قرار بدهیم. اتفاقاً یکی از عناصر مثبت اندیشه شریعتی نقد دین و نقد اسلام است. یکی از بزرگ‌ترین و درخشان‌ترین مایه‌های فکری شریعتی آن آشناری است که دین را نقد می‌کند که به نظر من ما هنوز به‌اندازه کافی از این میراث فکری بهره‌مند نشده‌ایم. شخصیت دیگری که من بسیار زیاد به آن علاقه‌مندم امام موسی صدر است.

آقای دکتر قائمی نیا فرمودند که سوءاستفاده از دین همیشگی است. نکته در اینجا است که ما به‌عنوان دین‌داران نباید بپرسیم که چکار باید بکنیم که دین مخرب نشود و از این نهادی که در اختیار ما به‌عنوان دین‌داران نباید بپرسیم که چکار باید بکنیم که دین مخرب نشود؟ داریم و فکر می‌کنیم که سازنده است، چگونه محافظت بکنیم که به مسیر انحراف نیفتد؟ یکی از نکات درخشان اندیشه شریعتی همین است. دغدغه این را داشته است که اگر دین به میدان بیاید و بعد این نهضتی که قرار است تحول ایجاد کند، خودش ضد تحول نشود.

او کوشیده است به‌اندازه توان خودش به این سؤال پاسخ بدهد که البته باید آن‌ها را بررسی نقادانه کرد. فقط اشاره بکنم که انسان و الامقام دیگری که من متأسفم که با او دیرآشنا شدم، امام موسی صدر است. او یکی از بزرگ‌ترین مسلمانان و متفکرانی است که من به‌عنوان یک مسلمان در عصر خود به وجودش افتخار می‌کنم. ایشان ضمن اینکه دین را نقد می‌کند می‌گوید: یکی از مشکلات ما این است که چگونه دین در تاریخ مخرب می‌شود؟ ما که می‌خواهیم دین را به میدان بیاوریم نکند که همین دین بالای جان ما بشود و گرفتارمان بکند.

او در کتاب ادیان برای انسان می‌گوید: «بسا جراثیمی که به اسم دین اتفاق افتاده و چه بسیار ستم‌های آشکاری که به نام دین پایه‌گذاری شده‌اند. بعضی حکام خود را سایه خدا بر زمین می‌نامیدند که معنایش این بود که بندگی آن‌ها به‌اصطلاح قرآنی فریضه و اطاعتشان واجب است و مخالفت با آن‌ها مخالفت با خداست. تفسیر ما از پدیده پنهان شدن طاغوت‌ها زیر لباس دین و تلاش آن‌ها برای جلب حمایت روحانیان دینی منحرف این است که خدایان زمینی که با دین جنگیده‌اند و دین نیز با آن‌ها مبارزه کرده است وقتی که احساس کردند که در حالت فروپاشی‌اند دریافتند که تأمین حاکمیت و ستمگری و تمتع ایشان در صورتی امکان‌پذیر است که لباسشان را عوض کنند و لباس دین بپوشند.»

ایشان به‌عنوان یک شخصیت بزرگ دینی دغدغه این را دارد که چگونه دین دوباره می‌تواند به لباسی برای گرگ‌ها بدل بشود. این استعداد دین است که می‌تواند لباس موجهی برای گرگ‌ها بسازد. این یکی از آسیب‌های جدی دین است. چرا من نباید از آن بپرسم؟ ایشان می‌فرماید که نیاز به ضمانت داریم. تأکید می‌کنم امام موسی صدر می‌گوید: «نیاز به ضمانت داریم تا این گرفتاری‌ها و مصیبت‌ها تکرار نشود و دوباره از دین سوءاستفاده نشود. یا به تعبیری برخی از کسانی که نگرانی دارند که من نیز از آنان هستم نیازمند ضامنی هستیم که فتوالیسم دینی جانشین فتوالیسم سیاسی نشود. ما نیاز به یک ضمانت داریم و باید این ضمانت یک ضمانت دینی باشد.» یعنی از منظر درون دینی مسأله را مورد بحث قرار می‌دهد.

قائمی نیا: من مرتب خوف این را دارم که مقام نظر و عمل باهم خلط شود. اینکه می‌شود راجع به یک دین در مقام تعریف داوری کرد و اعتبار آن را سنجید چیزی است که در طول تاریخ بوده است. اما اینکه می‌شود راجع به اعمال دین‌داران قضاوت کرد این اتفاقی است که در طول تاریخ افتاده است. اینکه مذهب علیه مذهب در طول تاریخ بوده است، هم چیز جدیدی نیست. ما می‌دانیم که



ایرانی می‌سازد. وقتی وارد آفریقا می‌شود اسلام آفریقایی می‌سازد و زمانی که وارد اروپا می‌شود اسلام اروپایی می‌سازد... و حتی بعضاً همین اسلام ایرانی هم خود انواع و اقسامی دارد.

دکتر قائمی نیا فرمودند که مسأله نزاع‌های مذهبی مسأله سوءاستفاده از دین امر تازه‌ای نیست. این سخن سخن درستی است اما نکته در اینجا است که بشر امروز به خودش این اجازه را می‌دهد که درباره دین بپرسد. بپرسد که این نظام فرهنگی که می‌تواند گاهی چنین مخرب باشد آیا اساساً مفید است؟ چرا اصلاً باید به آن تکیه بکنیم؟

برخلاف نظر ایشان من معتقد نیستم که دین امری اجتناب‌ناپذیر است. امروزه ما به هر کتاب دین‌شناسی که نگاه می‌کنیم، صفحات اول آن را می‌بینیم که نوشته است که امروزه ۸۰۰ میلیون نفر در دنیا آشکارا و صراحتاً اعلام می‌کنند که ما هیچ باور دینی نداریم و بر اساس هیچ تفکر دینی زیست نمی‌کنیم. به نظر می‌رسد کثیری از مردمان جهان بر اساس بی‌دینی و الحاد زیست می‌کنند. بنابراین، به نظر می‌رسد که در جهان جدید دین به‌مثابه یک امکان و نه به‌مثابه یک ضرورت، مطرح است. به نظر می‌رسد که می‌شود بدون دین هم‌زیست و بعد بشر امروز سؤال می‌کند که آیا آن‌هایی که مبتنی بر دین زندگی نمی‌کنند وضعیتشان از ما بدتر است؟ یعنی این محاسبه عقلانی در جهان جدید یک امر بسیار جدی است.

البته من خودم تا اطلاع ثانوی دین‌دار هستم و مبلغ الحاد نیستم. اما فکر می‌کنم از دو منظر می‌توان دین را مورد ارزیابی قرار داد؛ یکی از منظر برون دینی، من به‌عنوان یک انسان عاقل از خود می‌پرسم که یک‌عمر کوتاه را می‌خواهم بر دین بنا بکنم و بسیاری از کارها را به خاطر اینکه دین‌دار هستم، نباید دنبال بکنم. گاهی چون دین‌دار هستم بایستی زجرهای بزرگی بکشم. گاهی می‌خواهم اخلاقی زندگی بکنم و بسیاری از گزینه‌هایی را که غیر دین‌داران در اختیار دارند، باید چشم‌پوشی کنم.

طبیعی است که من از خودم بپرسم وقتی یک زندگی را که یک‌بار بیشتر فرصت ندارم بر اساس دین بنا می‌کنم و این همه برای آن هزینه می‌کنم، نکند کلاً سرکار باشیم؟ نکند هیچ خبری نباشد؟ نکند اساساً من خطا می‌روم و این عمر گران‌مایه را بر اساس بنیاد نامناسبی می‌گذارم؟ این پرسش پرسش عاقلانه‌ای و خردمندانه‌ای است و انسان خردمند می‌پرسد و مطرح می‌کند و سعی می‌کند که پاسخی عقلانی به آن بدهد.

منتها نکته دیگری که وجود دارد این است که ما

هنجارین.

مظهر ساحت شناختی مغز و ذهن انسان است. مظهر ساحت ابرازی قلب انسان است و مظهر ساحت هنجارین به تعبیر مسلمانان جوارح یعنی اعضای که ما با آن‌ها عمل انجام می‌دهیم است. دین در این سه ساحت خود را نشان می‌دهد. از این منظر دین مانند ایدئولوژی، اسطوره، عرفان است. دین در واقع، برای توضیح و تبیین جهان و برای بایندوبیادهایی که ارائه می‌کند به امر قدسی متصل می‌شود و در واقع تفسیری استعلائی از جهان ارائه می‌کند. اما به‌هرحال عملکرد دین را ما ناچاریم که بر اساس آن چیزی که از دین در تاریخ بروز می‌کند بررسی کنیم. هر وقت که میان دین، تاریخ دین و جنبه مافوق تاریخی دین بخواهیم سخن بگوییم چاره‌ای نداریم که دین را در همان بستر تاریخی‌اش مورد بررسی قرار بدهیم و الا آن چیزی که در نزد ما نیست که اصلاً قابلیت بررسی ندارد. آن چیزی که در نزد خداست ربطی به ما ندارد. ما به‌هرحال دین را در ظهورات تاریخی‌اش باید محک بزنیم.

در ادامه بحث به این اشاره خواهیم کرد که ما در تاریخ بارها تجربه کرده‌ایم که قول و فعل دین‌داران بسیاری از اوقات در تجربه‌های گوناگون تاریخی با هم متفاوت است. دین‌داران در مقام تبلیغ، اندیشه‌هایی را مطرح می‌کنند و در مقام عمل چه بسا آن چیزی را که تبلیغ و ترویج کرده‌اند محقق نمی‌شود. این را چگونه باید ارزیابی کنیم؟ آیا ما حق داریم در واقع، از خود دین بپرسیم و آن را مورد تشکیک قرار بدهیم؟ یا اینکه فقط بایستی دین‌داران را مورد سؤال قرار بدهیم؟ مگر نه اینکه این دین‌داران و نیروهایی که خواسته‌اند که این دین را محقق بکنند، در آن دستگاه تربیت‌شده‌اند و محصول همان دستگاه فکری‌اند. آیا میان کادری که دین می‌پرورد و خود دین هیچ نسبتی وجود ندارد؟ به نظر می‌رسد که این مسأله‌ای بسیار جدی است. از جمله یکی از شاخص‌ها و معیارهایی که دکتر شریعتی درباره دین مطرح می‌کند، این است که ببینیم آن دین چه کسانی را پرورده است.

اسلام انواع و اقسام دارد که من بارها این را مورد تأکید قرار داده‌ام که دین شبیه رودخانه است. دین امر ثابتی نیست اسلام انواع و اقسام دارد که من بارها این را مورد تأکید قرار داده‌ام که دین شبیه رودخانه است. دین امر ثابتی نیست. دین در طول تاریخ متحول می‌شود. حتی دین‌داری خود ما هم در همین عمر کوتاه متحول می‌شود. به این صورت نیست که دین‌داری اکنون من مانند دین‌داری بیست سال پیش ام باشد. ما هم متحول می‌شویم لذا اسلام هم تحول پیدا می‌کند. اسلام وقتی وارد ایران می‌شود اسلام

قداست افتاده است. آیا این عقل انتظار دارد که دین زندگی من را تغییر بدهد؟ ضرورتی که دین به جهانی تعلق دارد که جهان سنتی است و هدف و آرمان‌های انسان را در آن دنیا می‌بیند.

چه مجوزی وجود دارد که من بر اساس عقل مدرن بیایم و دین را مورد نقادی قرار بدهم و پیش‌فرض‌های عقل مدرن را بپذیرم والا شما می‌توانید کارنامه هر دین و هر دین‌داری و هر حکومتی را بررسی کنید که در این بررسی هم قطعاً چشم‌اندازها تأثیر دارد. باید صحبت بشود که آیا منظور شما این است که دین رفاه اقتصادی بیاورد؟ آیا خود دین ادعا کرده است؟

اگر ما پرسش را این‌گونه طرح کنیم که دین باید بهترین رفاه اقتصادی را فراهم بیاورد، ما داریم از چشم‌انداز عقل مدرن نگاه می‌کنیم. باید ببینیم که خود دین چه هدفی را در تغییر و تحول اقتصادی ارائه می‌دهد. مثلاً می‌گوید که اقتصاد شما نباید اقتصادی ربایی باشد. لذا توجه به نوع سؤال مهم است. منظور من هم این نیست که الحاد وجود ندارد، الحاد در طول تاریخ بشر وجود داشته است وقتی من می‌گویم که دین‌داری اجتناب‌ناپذیر است دارم از همان چشم‌اندازی که آقای دکتر محدثی نگاه می‌کند به مسئله نگاه می‌کنم.

در اجتماع بشری شما نمی‌توانید حیات دین را جمع کنید، چه بخواهید یا نخواهید نقش سیاسی هم خواهد داشت. اما متفکران دنیا امروز به این متوجه شده‌اند که تفاوت جامعه شناسان و روانشناسانی که دو قرن پیش بودند در همین است. امروزه متوجه شدند که دین یک پدیده در حیات بشری است و قابل حذف نیست. علیرغم اینکه الحاد هم وجود دارد. بالاخره به‌عنوان یک نیرو و قدرت در جامعه وجود دارد و معادلاتی را که در جامعه بشری وجود دارد به هم می‌زند و نمی‌توانیم آن را حذف کنیم.

بحث بر سر این نیست که شما می‌توانید الحاد هم داشته باشید. اما دقت کنید که الان اکثریت نزاع‌هایی که در دنیا رخ می‌دهد به دین‌داران تعلق دارد. تازه تعداد بسیار کمی هستند که ملحدند و من معتقدم که ملحد واقعی پیدا نمی‌شود ممکن است که فردی به یک دین خاص باور

هم مطرح بود هر کسی می‌پرسید که آیا من دین‌دار می‌شوم یا نه؟ اما الان نحوه پرسش تفاوت پیدا کرده است. در دوره‌ای که دوره غیاب خدایان است دوره ارتباطات، اینترنت و جهانی شدن است دین‌داری چه نقشی دارد؟ این سؤال عقل مدرن است.

دین‌داری تا کجا می‌تواند تأثیر بگذارد و من در جایگاه عقل مدرن می‌توانم دین را مورد پرسش قرار بدهم این ماجرای که از اقبال به این طرف در دنیای ما و نواندیشی ما پیدا شد. خود اقبال هم در کتب احیای فکر دینی به این مسئله پرداخته است. ایشان می‌گوید که ادیان بزرگ را به نظر من با دو ملاک می‌شود سنجید. یکی با ملاک اخلاق است چون هیچ دینی نمی‌تواند مخالف اخلاق باشد. هر دینی توصیه‌گر اخلاقیات است. یکی هم به واسطه آن تمدنی که به وجود می‌آورد و ثمره‌ای که به بار می‌دهد است.

من حق دارم بپرسم که شما دین در مقام تحقق را مورد نظر دارید یا در مقام تعریف. تازه دین در مقام تحقق با دین‌داران یکی نیست وقتی به یک جریان و یک فرقه تاریخی تبدیل شد شما می‌توانید ارزیابی تاریخی بکنید این فرقه در طول تاریخ چه کار کرده و چه نسبتی با آن دوره تأسیس برقرار بکند. بنابراین مسئله اصلی این نیست که آیا می‌شود دین را مورد ارزیابی قرار داد. بلکه مسئله اصلی این است که با عقل مدرن می‌توان دین را مورد پرسش قرار داد یا نه؟

باز تأکید می‌کنم که عقل مدرن سؤال نمی‌کند. ما باید پیش‌فرض‌های عقل مدرن را تعقیب کنیم. بر اساس چه پیش‌فرض‌هایی دین تغییر می‌کند؟ اگر پیش‌فرض شما این است که دین باید بیاید و زندگی اجتماعی من را از لحاظ مادیات تغییر بدهد، نباید این انتظار را از دین داشته باشیم و طبیعی است. این کارکردگرایی است که بر عقل مدرن حاکم است. فرانسویس بیکن گفت که در عقل مدرن دو اتفاق می‌افتد: یکی عقل زمینی شده و هدف خود را در آسمان‌ها جستجو نمی‌کند و همه‌چیز را در زمین می‌بیند و راه نجات را علمی می‌داند و علم آن ایزاری است که بهشت زمینی را برابمان میسر می‌کند و عقل خاکی شده و از

امام حسین (ع) را به نام دین شهید کردند. یعنی کسانی که مقابل امام حسین ایستادند ادعای اسلامی داشتند و می‌گفتند که این فرد علیه حکومت دینی شورش کرده، اعتقادات اسلامی ندارد و حتی نماز نمی‌خواند. نمازی که امام حسین در روز عاشورا می‌خواند به این خاطر است که ما بر این اصل اساسی دین تأکید داریم و منکر این نیستیم.

اتفاقی که در روز عاشورا افتاد و متفکران ما آن را قرائت می‌کنند که یکی از کارهای اصلی دکتر شریعتی هم در این زمینه است. همان مذهب علیه مذهب که دکتر شریعتی دارد آیا آن پرسش پرسش امروز ماست؟ مذهب علیه مذهب که امروز ما داریم با آن زمان متفاوت است؟ در طول تاریخ ماجرای امام حسین (ع) فقط مخالفان را به حرکت درنیورد بلکه خودآگاهی شیعیان را بالا برد و چهارده قرن است که شیعه دارد آن را بازخوانی می‌کند. چه اتفاقی افتاد که امام معصوم به اسم دین کشته شد؟ این مسئله اصلی برای شیعه است. لذا این مسئله که می‌توان خود دین را با معیارهای خاصی سنجید جای تردید ندارد. دین‌داری را می‌شود مورد ارزیابی قرار داد.

اما تأکید من بر دو نکته است؛ ابتدا پرسشی که امروزه مطرح می‌شود متأثر از مدرنیسم است و در مدرنیسم عقل خود بنیاد حاکم می‌شود. عقلی که در متفکران قبل از انقلاب است عقل خود بنیاد نیست. این‌ها متأثر از مدرنیسم نیستند. در فضای تفکر شیعی و اتفاقاتی که در طول تاریخ شیعه رخ داده است دارند بازخوانی می‌کنند. نه از منظر ظهور عقل مدرن. تفاوتی که برخی از اندیشمندان بعد از انقلاب با قبل از انقلاب دارند در این است که آن‌هایی که تلاش می‌کنند که به اسم روشنفکری دینی بعد از انقلاب قرائتی از دین ارائه بدهند، این‌ها متأثر از عقل مدرن هستند. عقل مدرن با دین تعارض دارد، چراکه در عقل مدرن یکه‌تاز خود عقل است و معنای خاصی از عقل است و نه تمامیت عقل.

در آن، عقل ایزاری مینا قرار می‌گیرد و وقتی که عقل ایزاری مینا قرار گرفت شما می‌توانید بپرسید که آیا من دین را می‌پذیرم یا نه می‌پذیرم؟ این سؤال در دنیای قدیم



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Mohammadreza Alizadeh

شریعتی در واقع یک روشنفکر دینی انتقادی است. اما این که نسبت او با تفکر مدرن چیست، من فکر می‌کنم که او مدرن می‌اندیشد و می‌کوشد تفسیری عقلانی، انسانی و رهایی‌بخش از دین ارائه بکند و از قضا او شخصیتی است که معیاری بیرون دینی برای دین بیان می‌کند.

برخلاف آیت‌الله مطهری که به تأکید می‌گوید که انقلاب اسلامی یعنی اینکه ما بایستی انقلاب را با اسلام بسنجیم، شریعتی کاملاً برعکس می‌گوید و می‌گوید اسلام انقلابی؛ اسلامی که بتواند تحول ایجاد بکند. اینجا معیار دین نیست، معیار امر بیرونی است. اگر دین و اسلام، انقلابی بود مورد قبول است و اگر توجیه‌گر بود مورد قبول نیست. یعنی او معیاری بیرون دینی ارائه می‌کند. یا امام موسی صدر می‌گوید ادیان برای انسان و نه انسان برای ادیان. یعنی ما با معیارهای بیرونی درباره دین قضاوت می‌کنیم و آن را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم که آیا دین انسانی و اخلاقی هست یا نیست. بحث همین است که باید آسیب‌شناسی بکنیم و به‌طور درست خودمان را به دین واگذار نکنیم، ما دین‌داران بیش از هر کس دیگری بایستی مواظب دین باشیم که دین فاسد نشود، چرا که دین هم مستعد فساد است.

ما تا کی می‌خواهیم بگوییم که مقام تحقق از تعریف جداست. بالاخره این پرسش مطرح می‌شود که آیا نسبتی بین آن چیزی که تحقق یافته با آن چیزی که تعریف شده وجود دارد یا ندارد؟ اگر بگوییم نه، اسلام در ذات خود ندارد عیبی / هر عیبی که هست از مسلمانی ماست، تا کی می‌خواهیم این سخن را بگوییم؟ بحث این است که از ذاتی صحبت می‌کنید که ناموجود است. این دین کارنامه دینی دارد و زمانی که تحقق پیدا می‌کند، گاه نتایج منفی دارد.

این نمی‌تواند برای دین‌داران جذاب باشد و آرام آرام مورد تشکیک قرار می‌گیرد و آرام آرام بشر به اینجا می‌رسد که ما عطایش را به لقایش ببخشیم. یا اینکه ما در خلوت خصوصی خود دین‌دار باشیم. اگر می‌خواهیم که دین بیاید و مؤثر باشد و همچنان بازار گرم خود را داشته باشد بایستی آن را آسیب‌شناسی بکنیم. بایستی جوهری که می‌تواند مخرب باشد را آسیب‌شناسی بکنیم و مواظب باشیم که کالای فرهنگی‌ای که عرضه می‌کنیم، دچار چنین آفات خطرناکی نشود. نمی‌توانیم بگوییم که همیشه مانند داعش بوده است و داعش هم که اسلامی نیست، نه آقا داعش هم بخشی از تاریخ اسلام است. قرآنی از اسلام است که چنین مخرب است. این امکان را خود اسلام به گروهی می‌دهد که چنین مخرب نقش ایفا کند.

قائمی‌نیا: من چند نکته را از سخنان آقای دکتر محدثی از هم تفکیک می‌کنم. من وارد محتوی نشدم و به نظرم یک نوع سوءبرداشت از مطالبی که عرض کردم صورت گرفت. در تقابل عقل مدرن با عقل دینی من اسلام را مطرح کردم و نه مسیحیت را؛ چرا که کانت می‌خواست دین را تغییر بدهد، مسیحیت را تغییر داد و مذهب پروتستان پیدا شد. پروتستان به یک معنا معلول پیدایش دنیای مدرن است. پروتستان‌گویی دین مدرن است، غیاب خدا به تمام معنا در آن نشان داده شده است. پروتستان دینی است که غیاب خداکنری خدا در آن هست. در تفکر اسلامی ما حضور خداکنری خدا را داریم. لذا بحث ما باید بر روی خود اسلام متمرکز بشود. مسیحیت یک ماجرای متفاوتی دارد. پیدایش پروتستان و امثالهم و حرف‌هایی که کانت و هگل و... می‌گویند، یک‌فاز دیگری می‌خواهد که من وارد آن نمی‌شوم.

بحث من متمرکز بر این نکته است که ایدئولوژی، تفکر و هر چه که قائل به حضور خداکنری خدا است. آیا این دین آخرت را از دنیا جدا می‌کند؟ بحث من اصلاً این نیست. من وقتی که حرف‌های فرانسویس بیکن را توضیح می‌دهم منظورم این نیست که دین به دنیا نظر

بهشت بدهید، وقتی که ما این‌ها را در اینجا داریم، چه نیازی است. مگر انسان عاقل نقد را با نسیه عوض می‌کند؟ این سخن را که شما دین را بپذیرید که بالاخره فوایدی خواهد داشت و شما الآن نمی‌فهمید، اما بعداً ثمرات آن را دریافت خواهید کرد، سخن خردپسندی نیست و انسان خردمند نمی‌تواند بر اساس این سخن زندگی‌اش را بنا کند. او خواهان این است که اگر دین آثار متعالی آن جهانی دارد، لااقل ویژگی‌هایی در همین جهان هم داشته باشد، که ما انسان‌ها بهتر زندگی بکنیم. لذا من فکر می‌کنم یکی از دست آوردهای خرد خردبنیاد همین است. اتفاقاً من فکر می‌کنم که در سنت ادیان ابراهیمی چه در پیام انبیای بنی‌اسرائیل و چه در مسیحیت و چه در اسلام دین به‌شدت مورد نقد قرار می‌گیرد. ما در سخن انیسا مرتب می‌بینیم که دین زمانه‌شان را مورد نقد قرار داده‌اند. بدترین توهین‌ها و سخنان پرخاشگرانه علیه عالمان دین در انجیل و قرآن آمده است. عالمان دین را به چارپایانی که کتاب حمل می‌کنند تشبیه کرده است. کسانی که کلام خدا را تحریف می‌کنند.

حضرت عیسی زمانی که روحانیون یهودی به او ایراد می‌گرفتند که چرا تو مدام با آدم‌های منحرف (فاحشه)، بدبخت، فقیر و بی‌چیز می‌نشینی و صحبت می‌کنی، در پاسخ آن‌ها می‌گوید که ممکن است که این فاحشه‌ها به ملکوت خدا راه پیدا کنند، اما شما روحانیان دین یهود به ملکوت خدا راه پیدا نمی‌کنید. به‌عبارت‌دیگر، ما در سنت ادیان ابراهیمی تفکرات جدی‌ای می‌بینیم که به دین وارد می‌شود. آن نگاه نقادانه ما از ادیان را می‌بینیم که در واقع به نیروهای دینی بزرگ‌ترین نقدها را وارد می‌کند و آن آفت‌ها، آن آسیب‌ها و نقش مخربی که دین می‌تواند وارد بکند، در خود اسلام می‌تواند تحقق پیدا کند و از قضا پیداکرده است.

نگاه نقادانه‌ای که در باب شعبه شعبه شدن دین در قرآن آمده می‌بینیم که در خود اسلام دین شعبه شعبه شده و بعد نزاع‌های فرقه‌ای بین تشیع و تسنن همواره دارد در جهان قربانی می‌گیرد. درحالی که بشر می‌خواهد سیاره ای صلح‌آمیز داشته باشد.

من معتقدم که عقل مدرن از قضا به ما کمک می‌کند که جنبه‌های مخرب دین را بشناسیم و به آن فکر کنیم، تفکر مدرن کمک کرد برخی از امکانات درون دین که در اعصار کهن قابل تحقق نبود تحقق پیدا کند؛ این، من معتقدم که عقل مدرن از قضا به ما کمک می‌کند که جنبه‌های مخرب دین را بشناسیم و به آن فکر کنیم. عقل مدرن دیگر از ما نمی‌پذیرد که فقط وعده‌ها را بشنویم و آن‌ها را بررسی نکنیم. در صورتی که اکنون ما ارزیابی پس از تحقق هم خواهیم کرد. ما می‌خواهیم بسنجیم که آیا قول و فعل با هم تطبیق دارد یا نه. به نظر من این امر خردمندانه‌ای است. شما می‌خواهید این را به مدرنیسم منتسب بکنید. من از این حیث که مدرن زیست بکنم و مدرن فکر بکنم هیچ مشکلی ندارم و از قضا فکر می‌کنم که تفکر مدرن کمک کرد برای اینکه برخی از امکانات درون دین که در اعصار کهن قابل تحقق نبود، تحقق پیدا بکند و بستری برای حضور و بروز پیدا کند.

من تصور می‌کنم که لزوماً جمله مدرن ضد دینی نیست. این را متفکران متعددی از جمله کاسیر در کتاب فلسفه روشنگری مورد بحث قرار داده است. بسیاری از مدرنیست‌ها انسان‌های دین‌داری هستند. بسیاری از فیلسوفان بزرگ مدرن هم‌بنظر، کانت انسان فوق‌العاده دین‌داری است.

بنابراین، لزوماً بین مدرنیسم و دین‌داری ضدیتی وجود ندارد و از قضا من برعکس آقای دکتر قائمی‌نیا فکر می‌کنم که شریعتی بیش از اینکه سنتی باشد، مدرن است و روشنفکران دینی پس از انقلاب راه او را به نحو دیگری ادامه می‌دهند. اگر چه در بین روشنفکران دینی ما می‌توانیم از دو جناح چپ و راست صحبت بکنیم و

نداشته باشد.

دین قدرت حذف ناشدنی در دنیای مدرن است و امروز معادلات قدرت بر اساس توزیع دین‌داران است. بر اساس توزیع ادیان مختلف بحث می‌شود. لذا به نظر من از لحاظ چشم‌انداز اجتماعی هم نمی‌توانیم بحث کنیم.

بحث درون دینی و بیرون دینی به یک معنا درست و به یک معنا نادرست است. اگر ما فکر می‌کنیم که می‌توانیم تمام ادعاهایی که یک دین در درون خود دارد را کنار بگذاریم و فقط مثلاً از منظر جامعه‌شناسی یا معرفت‌شناسی... ببینیم؛ باید گفت که هر چند برخی‌ها این کار را انجام داده‌اند اما خود ماهیت و سرشت دین به‌گونه‌ای است که شما نمی‌توانید این کار را بکنید. آن نظریه‌پردازی که بر این اساس عمل می‌کند، دچار مشکل خواهد شد. نگاه حذفی به دین نمی‌شود داشت، بلکه باید باورهای دینی را فهمید. اعمال و مناسک دینی را فهمید. بر اساس آن نگاه بیرون دینی داشته باشید.

به‌عبارت‌دیگر رابطه‌ای بین مشاهده و نظریه وجود دارد. آیا اول مشاهده هست و بعد نظریه به وجود می‌آید یا اول نظریه و بعد مشاهده است؟ این بحث مهمی است که الآن هم به این نتیجه رسیده‌اند که اصلاً به این صورت نیست که این را تفکیک کنید. در مقام عمل تمایزی که بین نظریه و مشاهده قائل می‌شویم، یک تمایز قاطع نیست و مرز آن‌ها بسیار لغزنده است. تمایزی که میان نگاه بیرونی و درونی هست هم به این صورت است.

شما می‌توانید نگاه بیرونی داشته باشید با این شرط که پیش‌فرض‌های این نگاه خود ماهیت و سرشت دین را از بین نبرند. می‌توانید نگاه درونی داشته باشید طبیعی است که صرف نگاه درونی نیست بلکه شما یک سری پیش‌فرض‌های متمایز بکنی، جامعه‌شناختی و... دارید و آن هم برای خودش یک سری لوازم دارد. از هر جا شروع کنید چه نگاه درونی چه نگاه بیرونی می‌توانید به یک پیش‌فرض‌هایی برسید و درجایی همخوانی و تعارض را کشف کنید. اینکه ما می‌توانیم چشم‌اندازی داشته باشیم که متأثر از هیچ‌جا نباشد و بگوییم که من عاری و فاقد هرگونه پیش‌دوری هستم و دارم پدیده دین را دوری می‌کنم به نظرم جای بحث دارد.

شاید ما در قرن هجدهم بر اساس فلسفه علم در آن زمان می‌توانستیم چنین ادعایی بکنیم اما فلسفه علم امروزی این اجازه را به ما نمی‌دهند. واقعا هیچ دانشمندی عاری از پیش‌دوری نیست. باید این پیش‌دوری‌ها مناسب انتخاب شوند. مناسب با فضای دین و ماهیت دین می‌توانید از چشم‌اندازی بیرونی به دین نگاه کنید و هم از زاویه درون دینی می‌توانید به دین نگاه کنید. مسئله این است که آن چشم‌انداز را مناسب انتخاب کنید. به فرض مثال من می‌گویم که فقط بر اساس تقسیم کار اجتماعی که دور کیم می‌گوید بیایم قرآنی از انقلاب اسلامی ارائه بکنم، این غلط است. پیدایش انقلاب اسلامی صرفاً معلول تقسیم کار اجتماعی نیست، عناصر فرهنگی را باید دید. اگر ما در مقام یک محقق واقعی هستیم باید نظر پاتمان تا حدی به خود محتوای دین هم توجه داشته باشد.

محدثی: آقای دکتر قائمی‌نیا بحث خرد خود بنیاد را مطرح کردند و اینکه در واقع این پرسش‌ها پرسش‌های نوینی است. من هم در آغاز بحث م‌گفتم که موضوع شدگی دین امر نوینی است و از قضا بنده این را یکی از برکات دنیای مدرن می‌دانم که انسان به خودش این اجازه را می‌دهد که همه چیز را مورد نقد قرار بدهد، من جمله خود خرد و حدود خرد را مورد پرسش قرار بدهد.

تصورم این است که دیدگاه کهنی که به ما می‌گفت ادعاهایی را که دین می‌کند بپذیرید و بعداً در جهان باقی از ثمرات آن استفاده خواهید کرد، ادعای معقول و پذیرفته‌ای نیست. بدین معنا دین ما را وعده نسیه می‌دهد و انسان عاقل به قول خیام که می‌گفت در آنجا به ما می‌خواهید

ندارد. اصلاً در اسلام و به‌ویژه متفکرانی در قیل از انقلاب قرائت‌هایی داشتند که معتقد بودند که دین ناظر به آخرت است. برخی‌ها آمدند و ارزیابی‌های نوپایی کردند. دین بُعد دنیایی هم دارد و اصلاً نمی‌تواند از نگاه اسلام فقط ناظر به دنیا نباشد و آقای دکتر محدثی به‌درستی اشاره کردند که در طول تاریخ خود ادیان ناقد یکدیگر بودند. این نکته هم که مدرنیسم برای ما خوب است به این معنی که به ما آگاهی می‌دهد و از مزایای مدرنیسم است را هم من می‌پذیرم.

مدرنیسم یک تیغ دو لبه است، از یک‌جهت عقل همه‌کاره شده، این عقل، عقل سنتی نیست و به خودش حق همه‌چیز را می‌دهد. حق اینکه همه اهداف بشر را تعیین کند، لذا در برابر دین قرار می‌گیرد. اما دین از جهتی به دنیای سنتی تعلق دارد. دین هدفی ارائه می‌دهد که دنیا را هم در پرتو آن هدف می‌بیند، هدف دین این نیست که اقتصاد را مثلاً اقتصاد سرمایه‌داری کند. ما نباید کارکردگرایانه نگاه کنیم. کارکردگرایی و همچنین عمل‌گرایی و ویژگی اصلی عقل مدرن هستند. پراگماتیک بودن عقل مدرن که می‌خواهد همه‌چیز را خیلی عجولانه و در مدت کوتاهی ارزیابی کند به نظرم مشکل است. آن حرف هگل که دیالکتیک را در تاریخ می‌بیند از یک‌جهت حرف خوبی است. خود دین و دین‌داری در طول تاریخ ادیان همدیگر را نقد کردند و هر دینی می‌آمد می‌خواست مشکلاتی که در دین قبلی پیدا شده را حل کند. لذا این نوع دیالکتیک را در تاریخ ادیان هم ما می‌بینیم. اما مشکلی که من دارم این است که آقای دکتر محدثی داعش را جزء قابلیت‌های اسلام دانست. سؤال من این است که منظور شما از اسلام چیست؟ شما آن چیزی که در عالم خارج و تاریخ بشر به‌عنوان اسلام تأسیس شده را می‌بینید؟ آیا منظورتان از اسلام این رفت و برگشتی است که از اسلام در مقام تعریف و تحقیق در دوره تأسیس دارد؟ باید مقام نظر و عمل را جدا دانست.

به فرض مثال ما الآن بیایم بگوییم که مارکسیسم چون ایده‌های سیاسی - اجتماعی‌اش اشتباه بود شکست خورد. خب مقام عمل را باید از مقام نظر جدا کنیم. مارکسیسم را اگر می‌خواهیم از مقام نظر بررسی کنیم، بر اساس ملاک‌های مقام تعریف باید بررسی کنیم و اگر در مقام عمل بررسی کنید و این‌ها را نباید باهم خلط کرد. هر کدام یک فضای جداگانه است و خلط این دو فضا باعث می‌شود که همان مغالطاتی که در دنیای امروزی تکرار می‌شود را تکرار کرد و حتی طالبان و داعش را هم اسلام بدانیم. جای اعتبار معرفتی را باید پیدا کرد. مشکل اختلاف قرائت‌ها این است.

من اختلاف فرهنگ‌ها را می‌پذیرم و میان این دو فرق قائلم. اختلاف قرائت‌ها همان مشکل قرائت‌ها را دارد و اعتبار معرفتی را کنار می‌گذارد و اصلاً بحث اعتبار معرفتی نمی‌کند. بحث از ظهورات اجتماعی می‌کند. وقتی می‌گوییم اختلاف فرهنگ‌ها دست شما باز است و می‌توانید اعتبار معرفتی آن را بسنجید. کجای این اسلامی است که پیامبر گفت؟ پیامبری که پیامبر رحمت بود آیا این را می‌گفت؟ یک‌بار شما این را می‌گویید که خود اسلام این قابلیت‌ها را دارد که داعش ظهور کند وقتی که آن رفت و برگشتی که میان مقام نظر، دین در مقام تعریف با دوره تأسیس نگاه کنید یک دوره مرجع برای ما تشکیل شده است. همه چیزی که در تاریخ پیدا می‌شود، باید بر اساس آن دوره بازسازی کنیم. اعتبارات معرفتی پیدا می‌شود.

اگر به همان نکته که در ابتدا گفتیم برگردیم، آن نگاه بیرونی تا حدی پذیرفته شده است که مجاللی برای خود موضوع دین باقی بماند. اگر شما دین را مورد پرسش قرار می‌دهید باید پرسش تان سرشت دین را نابود نکند. دین برای خودش ادعایی دارد. لذا شما هر مرحله دین‌داری یا

خود دین را می‌سنجید باید آن ادعاها را هم لحاظ کنید. ما حق داریم امروزه این جریانات متفاوت اسلامی که پیدا شده و ادعای اسلامی شدن را می‌کنند، مورد ارزیابی قرار بدهیم. همان‌طور که دکتر شریعتی هم این کار را می‌کرد. تشیع علوی را مقابل تشیع صفوی قرار می‌داد.

شریعتی به عقل مدرن تعلق ندارد. اگر عقل مدرن باشد از دکتر شریعتی می‌پرسد شما چه حقی دارید که اصلاً انقلاب را به حوزه دین بکشید؟ اصلاً انقلاب چیست؟ شریعتی برای دین و دین‌داری ارزش تعریف می‌کند. انقلابی بودن را ارزش قلمداد می‌کند. ما چرا باید انقلاب کنیم؟ من چه نیازی به انقلاب دارم؟ من باید دنیا را بسازم. چه نیازی دارم تحلیل سیاسی بدهم. چه نیازی دارم که اصلاً به دین رجوع کنم. یعنی حذف شده است که مشکل ایجاد می‌کند.

در عقل مدرن دین غایب شده و از این جهت است که تأکید می‌کنم که شریعتی به دنیای سنتی تعلق دارد و در دنیای سنتی برخی از مظاهر مدرن را دارد. زمانی شما می‌گویید عقل مدرن را در دنیای سنتی دارد بازخوانی می‌کند یک‌بار می‌گوید مظاهر عقل مدرن را بازخوانی می‌کند. اعتقاد من بر این است که اندیشمندان قبل از انقلاب هنوز با عقل مدرن مواجه نشده بودند. شاید ما هم هنوز به آن صورت مواجه نشدیم اما با مظاهر آن بیشتر مواجه شدیم که به آن‌ها اشاره کردم.

لذا به نظر من اگر شریعتی الآن زنده بود مسئله اصلی برای او همین جهانی شدن بود. او جامعه‌شناس است و از منظر جامعه‌شناسی می‌خواهد مسائل دین اسلام را حل کند. داعش برایش مسئله بود. پیدایش داعش را در دنیای اسلام چگونه تعقیب کنیم؟ چه اتفاقی افتاد که داعش پدیدار شد؟ مسئله اصلی عقل سنتی این مسائل نبود. آن با برخی از مظاهر دنیای مدرن مانند انقلاب و ... ارزش‌های خاصی مواجه بود که آن را در همان تفکر سنتی دنبال می‌کرد و اختلافاتی که میان اندیشمندان دوره قبل از انقلاب بوده از این منظر است.

محدثی: من فکر می‌کنیم نیاز است که اندکی به مبانی معرفتی بحث بیشتر توجه کنیم. تصور من این است که اگر بگوییم که یک ذاتی از دین در جایی وجود دارد که در مقام تحقق ظاهر نمی‌شود، اگر بخواهیم از تعبیر مارکس استفاده بکنیم، این به گمان یک آگاهی کاذب است. بحث از چیزی که ما هیچ‌وقت ظهورات آن را نمی‌بینیم و بروز و ظهور تاریخی ندارد، به نظر من این یک نوع آگاهی کاذب است. ما را دل‌خوش به چیزی می‌کند که به هیچ‌گونه به آن دسترسی نداریم.

لذا من با این اندیشه چندان موافق نیستم که در واقع می‌گوید هیچ نسبتی میان مقام تحقق و تعریف دین وجود ندارد. نمی‌توانیم بگوییم که بین آموزه‌های دین و آثاری که این آموزه‌ها ایجاد می‌کنند هیچ نسبتی برقرار نیست. نمی‌توانیم بگوییم که اعتقاد به خدا هیچ آثاری ندارد. این اعتقاد آثاری از جمله روانی و اجتماعی دارد. آثار آموزه‌های هم دارد.

امر به معروف و نهی از منکر آثاری دارد. نمی‌توان گفت که این آموزه هیچ اثری ندارد. نسبتی بین آثار آموزه‌ها و خود آموزه‌ها برقرار است. لذا من می‌توانم از آثار آموزه‌ها و آثار باورهای دین برقرار کنم و خود آن آموزه‌ها را هم نقد بکنم. نمی‌شود ما بگوییم که باورهایمان در زندگی مان هیچ تأثیری ندارد. اگر تأثیر دارد که این تأثیرات از آن باورهاست. پس من می‌توانم به تیب نقد و ارزیابی آثار باورها، خودباورها را هم نقد کنم.

به علاوه، بحث ما این نیست که ما اعتبار معرفتی آموزه‌ها را نادیده بگیریم. حتماً باید آموزه‌های دینی را هم از لحاظ معرفتی مورد بررسی قرار بدهیم. اما این معیار برای ارزیابی و سنجش دین کافی نیست. اگر ما فقط به این بسنده کنیم که آموزه‌ها را فقط از لحاظ معرفتی بررسی

کنیم به گمان این کافی نیست. بایستی آثار بیرونی آموزه‌ها را هم بررسی بکنیم. ببینیم کسانی که به این باورها باورمند هستند زندگی‌شان به چه سمتی پیش رفته است و چگونه زیسته‌اند و این آموزه چه آفریده‌هایی داشته است؟ آیا این زندگی در مجموع مثبت بوده است یا نه؟

به یک معنای کلی تصور می‌کنم می‌شود تصور فلسفی شریعتی را به دودسته کلان تقسیم کرد: تفکری که می‌گوید حقایق را فقط باید در گزاره‌ها جستجو کرد که به آن کلام محوری، سخن محوری یا معرفت محور گفته می‌شود. من حقیقت را فقط در کلام یا سخن یا لوگوس جستجو می‌کنم. تصور می‌کنم که مدعی دکتر قائمی نیا در این دسته جای می‌گیرد که ما دین را بیاییم به مقام آموزه‌ها به لحاظ معرفتی بررسی بکنیم و بس. اما به گمان م دستگاه فکری شریعتی در واقع، ضد این دیدگاه است. ایشان کانتولوگوستریست است؛ یعنی معتقد است که آموزه‌ها در مقام عمل و تحقق خود را نشان می‌دهند.

نه اینکه من به این بسنده بکنم که آموزه‌ها را به لحاظ معرفتی بررسی بکنم. اصلاً برداشتی که شریعتی از دین دارد، آن طور که من به آن برداشت کردم، این است که معتقد است در دین داری، معرفت دینی تقدم دارد؛ یعنی ما نخست اعتقاد دینی و ایمان دینی پیدا می‌کنیم، اما عمل و به تعبیر ایشان پراکسیس تفوق دارد. یعنی این ایمان و اعتقاد کجا خود را نشان می‌دهد؟ در عمل، در تعبیر زندگی انسان‌ها، در رهایی بخشی، در بهبود وضع زندگی انسان‌ها. این است که می‌گوید که دینی که به درد دنیا نخورد به درد آخرت هم نمی‌خورد.

این بدین معنا نیست که می‌خواهد جنبه آخرتی دین را نادیده بگیرد و حذف کند، بلکه می‌گوید که ما باید ببینیم که دین در این دنیا چه آثاری دارد. حتی در نیاپیش خود هم می‌گوید: خدایا مرا از همه فضایی که به کار مردم نیاید محروم ساز. این دستگاه فکری پادلوگوس محور است؛ یعنی می‌گوید اعتقاد، و ایمان خود را در عمل نشان می‌دهد. به‌جای ارتودکسی، شریعتی قائل ارتوپراکسی قرار می‌دهد. به‌جای اعتقاد درست از عمل صالح سخن می‌گوید. معیار ایمان و دین‌داری انسان‌ها عمل صالح است.

در برداشتی که او از عمل می‌کند تأکید می‌کند که قرآن می‌گوید: الذین آمنوا و عملوا الصالحات. تأکید می‌کند که این که آمنوا و عملوا الصالحات در کنار هم آمده است و ایمان در عمل محک می‌خورد. لذا باید ببینیم که آموزه‌های دینی در مقام تحقق چگونه بروز می‌یابد و اگر ما انفصالی بین این آموزه‌ها و زنده گی در مقام تحقق قائل بشویم داریم از یک امر خیالی و از یک آگاهی کاذب صحبت می‌کنیم و هر چه از این درآمد و آثار منفی و تخریب گری ای که می‌کند، می‌گوییم هیچ ربطی به آموزه‌ها ندارد. در صورتی که نه خیر این به آموزه‌ها ربط دارد.

من گرایش‌های دینی در دنیای معاصر را به‌طور کلی به سه دسته تقسیم می‌کنم: گرایش محافظت‌گرایی دینی که مانند داعش و طالبان معتقد است که ما باید میراث را همان‌طور که هست حفظ کنیم و به دوران کهن برگردیم. این گرایش محافظت‌گرایی دینی است. آنها معتقدند که آن چیزی که در زمان پیامبر اجرا شده است هنوز هم بایستی همان عیناً اجرا شود. اگر در آن زمان دست دزد قطع می‌شد، امروز هم ما باید این کار را بکنیم و خواهان هیچ‌گونه تغییری در فعل و احکام اسلامی و آموزه‌های اسلامی نیستند.

دیدگاه دوم دیدگاه رفرمیسم اسلامی است که من را ترمیم‌گرایی دینی می‌گویم. این دیدگاه معتقد است یک سری تغییرات رونمایی در دین انجام شود؛ شخصیت‌هایی مانند آقای مطهری، بهشتی و دیگر شخصیت‌هایی که در این دیدگاه می‌گنجد، خواهان تغییرات رونمایی هستند. اما به گمان من شریعتی و دیگر روشنفکران دینی در رویکرد



بازسازی گرایمی دینی قرار دارند و معتقداند که ما بایستی دین را متناسب با شرایط مدرن از نوع بازسازی کنیم. تقریباً همه معتقدند که بایستی اجتهاد در مبانی بکنیم تا گرفتار طالبانیسم و داعش نشویم. طالبانیسم و داعشی‌گری و این نوع تفکر همه ناشی از آن دیدگاه محافظت-گرایانه است.

||جناب دکتر قائمی نیا لطفاً بحث‌هایی انجام‌شده را جمع‌بندی کنید.

قائمی نیا: برخی از نکاتی که آقای دکتر محدثی گفتند نظر من نبود و نمی‌دانم ایشان از کجا به این نتایج رسیدند. حرف من این نیست که مقام تعریف در مقام تحقق ظاهر نمی‌شود، بلکه هر چه این است که هر چیزی که در مقام تحقق ظاهرشده نسبتی با آن چیزی که در مقام تعریف است ندارد. اولاً باید مقام تعریف را بر اساس ملاک‌های خاص خودش بسنجیم و مقام تحقق را هم بر اساس ملاک‌های خاص خودش سنجید. علاوه بر این نمی‌گویم که دین را صرفاً ارزیابی اعتقادی بکنیم. بلکه باید به کارکرد آن هم نگاه کنیم. اصلاً حرفی که از مرحوم اقبال نقل کردم به نظرم نقطه شروع خوبی برای بحث است. باید اخلاق را در نظر بگیریم، اخلاق نقش کلیدی در دین دارد. همچنین، ثمرات اجتماعی دین را باید لحاظ کنیم. امر به معروف و نهي منکر اجتماعی دین است. شما می‌توانید لوازم اجتماعی دین و این اعتقاد یا حکم را بررسی کنید، لذا بر این باور هستم که باورها در زندگی تأثیر دارند. شاید در این نظر با همدیگر اتفاق نظر داریم. تنها اختلاف در این است که من از این اجتناب می‌کنم که عقل مدرن را ما بر دین حاکم قرار دهیم.

دین مبتنی بر عقلانیت خاصی است وقتی شما عقل مدرن را حاکم قرار می‌دهید، خود موضوع دین از بین می‌رود. این عقلی که دین را ارزیابی می‌کند باید مشخص شود که کدام عقل است. در عین حال باید ارزیابی اجتماعی بشود. کارنامه اجتماعی و روانشناسی دین را باید ببینید. نکته‌ای دکتر درباره دکتر شریعتی فرمودند که من آن را به گونه‌ای دیگر بیان می‌کنم. من رویکردی که شریعتی به اسلام دارد را متأثر از اگزستانسیالیسم می‌دانم. در غرب دو تا تفکر در مقابل هم شکل گرفت؛ یکی تفکر متافیزیکی در طول تاریخ است، اگزستانسیالیسم یک نوع شورش علیه متافیزیک بود. یعنی اگزستانسیالیست‌ها آمدند و گفتند که در طول تاریخ فلاسفه بحث کردند که آیا عالم خارج وجود دارد یا ندارد. آیا ما اراده داریم یا نداریم؟ آیا وجود اصل است یا ماهیت؟ همه این‌ها بحث‌های متافیزیک است. اگزستانسیالیست‌ها در مقابل گفتند که من کی هستم و کجا ایستادم؟ آیا آزادی دارم ندارم؟ ... در اینجا شما به خودتان منتقل می‌شوید به پرسش‌هایی که دکتر شریعتی مطرح کرده است.

شاید نزاعی که مرحوم مطهری با دکتر شریعتی داشت بی‌تأثیر از این‌ها نبوده است. چون شریعتی ایده‌های متافیزیکی دین را کم‌رنگ می‌دید، صرفاً نگاه اگزستانسیالیستی داشت و شاید اصلاً نمی‌دید. مرحوم مطهری می‌گفت اسلام را شما نمی‌توانید بدون ایده‌های متافیزیکی ببینید. دین هویت دو جانبه دارد. شاید تمام بحث ما با آقای دکتر هم به این برمی‌گردد که دین دو جنبه متافیزیکی و اگزستانسیالیستی دارد؛ هم با مسائل وجودی انسان سروکار دارد و هم اینکه باورهای متافیزیکی دارد. اعتقاد به خدا و جهان آخرت و... این دو جنبه را باید با یکدیگر در دیالکتیک دید. یعنی آن مسائل وجودی انسان را در ارتباط با مسائل متافیزیکی حل می‌کند و متافیزیک خاص خودش را که قطعاً با آن متافیزیک‌هایی که در طول تاریخ پیدا شده است متفاوت است. متافیزیک و باورهای مابعدالطبیعه خودش را در ارتباط با زندگی خاص می‌بیند. شما نگاه کنید نکته‌ای که دکتر نصر در نقد دکتر شریعتی و شهید مطهری دارد راجع به ماجرای امام حسین (ع) و

مقایسه آن با چگوارا است، حرف دکتر نصر این بود که امام حسین (ع) به دنیای سنتی تعلق دارد، چگوارا این‌جوری نیست بلکه آن متکی بر یک متافیزیک خاص است. تقدس دارد و شما نمی‌توانید آن را به یک چهره خاص دنیای مدرن تقلیل دهید. چرا؟ چون متافیزیک کم‌رنگ می‌شود. لذا شما می‌توانید دین را هم از زاویه متافیزیک نقد بکنید و هم از زاویه مسائل وجودی آن نقد بکنید. به نظرم باید این دو نگاه در اسلام در بررسی دین باید جمع بشود و هم بحث متافیزیکی بکنید.

به نظرم این حرف درستی است که سنت‌گرایان می‌گویند جریاناتی که در دنیای مدرن در عالم اسلام پیدا شده است مانند خیلی از جریانات نوگرایی نقش متافیزیک اسلام را نادیده گرفتند، دین متافیزیک خاصی دارد که زندگی روزمره شما را هدایت می‌کند.

دسته‌بندی‌ای که آقای دکتر کردند به نظرم دسته‌بندی دیگری مقدم بر آن وجود دارد. در دنیای مدرن چند حرکت پیدا شده که بعضی از این‌ها هم بعد از دکتر شریعتی و حتی بعد از انقلاب پیدا شده است. سنت‌گرایی هم که تقدم دارد. نوگرایان هم که هستند. نوگرایان عقل مدرن را اساس قرار می‌دهند. به نظرم یکی از کارهایی که باید بشود این است که دکتر شریعتی را از جریان نوگرایی نجات دهید. چون تفاسیر نادرستی از شریعتی پیدا شده است. شریعتی از یک جهت مبدأ حرکت نوگرایی بوده است، اما تفاسیری که در ادامه پیدا شدند شریعتی را مصادره می‌کنند. نگذارید که شریعتی در یک جریان خاص منحصر بشود. این‌ها فراجریان و فراخانجی‌اند و در یک جناح خاص منحصر نشوند. این‌ها مسائلی فراخانجی‌اند. نوگرایی و سنت‌گرایی و جریان انتقادی را می‌توانیم ببینیم. جریان هایدگری را می‌توانیم ببینیم. جریانی که شهید مطهری دارد بنا به دلایلی یک جریان انتقادی است. بنا بر این، چند جریان در جهان اسلام به چشم می‌خورد: سنت‌گرایی و نوگرایی و انتقادی و هایدگری و غیره.

محدثی: شریعتی بین دو اسلام یعنی اسلام فرهنگ و اسلام ایدئولوژی تمایز قائل بود. معتقدم که بایستی بین فرهنگ اسلامی و قرآنی تمایز قائل بشویم. اسلامی که در حوزه علمیه ارائه می‌شود، ارسطو زده و اسلام مدرسی است. من قائل به این هستم که امثال مطهری در قالب دستگاه فکری یونانی می‌اندیشند و متافیزیک امثال ایشان متافیزیک یونانی است. آن چیزی که شریعتی ارائه می‌کند می‌گوید که باید از این فرهنگی که آمیخته با اندیشه‌های یونانی و غیره است گذر کنیم و به فرهنگ قرآنی برسیم. به نظرم یکی از بصیرت‌های جدی شریعتی همین

است. متافیزیکی که شریعتی در قرآن می‌بیند متافیزیک وعده است. متافیزیک مال اندیشه‌ها (visionary) است. به عبارتی دیگر، می‌گوید که قرآن از جهانی سخن می‌گوید که قرار است در عالم محقق شود. خدا، رستاخیز و تمام عناصری که دین از آن‌ها صحبت می‌کند قرار است در این عالم به نحو دیگری محقق بشود.

جهان و تاریخ را وعده الهی قرار است به نحو جدیدی رقم بزند. این متافیزیک متافیزیکی است که می‌گوید تسلیم آنچه هست نشو، زیرا وعده الهی به ما می‌گوید که خلق جدید در راه است. لذا متافیزیکی که شریعتی صحبت می‌کند متافیزیک تحول‌آفرین است و در واقع، او زمانی که از توحید صحبت می‌کند نمی‌گوید که خدا چند تا نیست و یکی است، بلکه او می‌گوید که اصلاً این حرف‌ها به چه درد می‌خورد؟ او می‌گوید توحید مابه ازای اجتماعی دارد. توحید دو وجه دارد: وجه سلبی به این معنی که من به هیچ قدرتی جز خداوند تکیه نمی‌کنم و وجه ایجابی، یعنی من تنها با تکیه بر خداوند جهان را تغییر می‌دهم و در آن تحول ایجاد می‌کنم. وقتی از توحید به‌عنوان اصل اساسی اسلام سخن می‌گوید، این باور قرار است تاریخ جدیدی را رقم بزند و من به‌عنوان یک موحد وقتی وارد تاریخ می‌شوم به آنچه هست تسلیم نمی‌شوم. بر اساس همین تفکر هم هست که می‌گوید اگر تنهاترین تنهاها شوم باز هم خدا هست. قائمی نیا: حوزه‌های مینیاتور تفکر شیعی است. از همین حوزه امثال حضرت امام (ره) و مقام معظم رهبری بیرون آمده که متفاوت‌اند. نمی‌خواهم بگویم که این‌ها همیشه در اصل بودند، خود حوزه هم تغییر و تحول داشته است. من دو مطهری می‌شناسم؛ یکی مطهری‌ای که پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم نوشت که جوان بود و به تهران آمد و مطهری که اسلام مقتضیات زمان داشت. اولاً تفکر مطهری این‌گونه نیست و اشتباه است که بگوییم یونانی زده است.

من اشاره کردم که متافیزیک که در دین هست این افراد تلاش کردند که آن متافیزیک را کشف کنند و مقید به یونان باستان و اندیشه‌های ارسطویی نیستند. تفکر مطهری یک تفکر چندلغی است. مسئله اصلی شهید مطهری مواجهه با مظاهر خاصی است که گویا یک نوع عقلانیت خاصی پشت این مظاهر می‌دیده است که یک نوع تفسیر نادرستی از دین ارائه بدهد.

ثانیاً تفکر مطهری را متافیزیک یونانی محور نمی‌دانم، بلکه متافیزیک خاصی می‌دانم و تلاشم بر این بوده که نشان دهم خود هویت دین، هویتی متافیزیکی است. در واقع حرف

آقای دکتر محدثی را قبول دارم که ما نمی‌توانیم توحید را از مقام عمل جدا کنیم و فکر نمی‌کنم که شهید مطهری هم چنین چیزی گفته باشد. این نسبت اسلام مدرسی و اصلاً فرهنگ اسلام را از فرهنگ قرآن جدا کردن به نظر مبتنی بر یک نوع آنتی رئالیسم است. یعنی یک نوع ضد واقع‌گرایی است شما هر کاری بکنید قرآن در فرهنگ اسلامی حضور دارد، اما نحوه حضور آن متفاوت است.

|| آقای دکتر محدثی بحث گذشته به این نقطه رسید که دین در مقام تعریف و دین در مقام تحقق متفاوت است، اگر ممکن است از اینجا بحث را ادامه بدهید.

محدثی: اساساً من می‌خواهم روی همین بحث تمرکز کنم که ما چگونه می‌توانیم دین را ارزیابی کنیم؟ مراد ما از دین چیست؟ ابتدا می‌خواهم به این بپردازم که دین در مقام تعریف چیست؟ به گمان من دین در مقام تعریف به نظر صاحب نظری برمی‌گردد که ویژگی‌های دین را برمی‌شمارد. به نظر من خیلی نمی‌توانیم درباره کارنامه دین در این موقعیت صحبت کنیم، چرا که کاملاً به دیدگاه ذهنی یک متفکر برمی‌گردد که آقای دکتر قائمی نیا باید توضیح بدهند که منظورشان همین است یا چیزی بیش از این است؟ بنابراین، فکر می‌کنم که ما می‌توانیم برای بحث دقیق‌تر

اسلامی متونی یکپارچه هستند؛ چنان که در خود احادیث اسلامی ما که گاه گزاره‌های بسیار متنوعی می‌بینیم که با هم متناقضند یا در بادی امر متناقض به نظر می‌رسند. به هر حال دینی که تحقق پیدا می‌کند، اگرچه متأثر از متون اش است اما ویژگی‌های خاص خودش را پیدا می‌کند. دینی که مسلمانان دارند، متناسب با تغییر عناصر فرهنگی جامعه و مردمی که در آنجا زندگی می‌کنند و تربیتی که مسلمانان دارند، در واقع چیزی متفاوت از دین در متن است. به گمان ما می‌توانیم از ارزیابی و ویژگی‌های این دو صحبت بکنیم. یعنی می‌توانیم هم از ارزیابی دین در متن و هم از ارزیابی دین محقق صحبت کنیم.

من فکر می‌کنم که دین را هم می‌توان به آن شکلی که در متن تحقق پیدا کرده و هم آن شکلی که در جهان بیرونی در جوامع و دوره‌های مختلف اسلامی ظهور پیدا کرده است، نقد کرد. به گمانم از هر دو منظر می‌شود دین را مورد نقد و بررسی قرار داد. در واقع ما متونی دینی داریم که واجد عناصر مخربی هستند یا برداشتها و تفسیرهایی از متون دینی داریم که می‌توانند مخرب باشند و برعکس، عناصر متنی هم داریم که می‌توانند بسیار سازنده باشند. در مورد دین و آن چیزی که در جامعه تحقق پیدا می‌کند نیز می‌توانیم این منظر را دنبال کنیم. تقریباً با اشکالی از اسلام که در طول تاریخ در جوامع اسلامی ظاهر شدند، یا در جریان‌ها و اندیشه‌های مختلف ظاهر شدند را هم

می‌کنم که این معیار خوبی برای ارزیابی کارنامه دین و یا یک جریان دینی است.

اینکه ببینیم که وعده‌ها و ادعاهایی که کرده‌اند محقق شده است یا نه و بعد به سراغ خود رهبران دینی باید برویم تا ببینیم که چقدر در تحقق وعده‌ها و ادعاهای خود موفق شده‌اند. آیا وعده‌هایی که داده‌ایم اکنون محقق شده است یا نه؟ یا اگر این زمان کافی نیست چه مقدار زمان نیاز است تا محقق بشود؟ چرا که زمان را نمی‌توانیم باز بگذاریم و بگوئیم چند قرن باید بگذرد تا آن محقق شود. در واقع، اینجور چیزی ابطال ناپذیر است. بعد ببینیم که چه دوره زمانی نیاز است که یک سری از وعده‌ها محقق شود. من فکر می‌کنم که اگر از اینجا بحث کنیم می‌توانیم نقاط مهم بحث قبلی را روشن کنیم.

|| جناب آقای قائمی نیا لطفاً درباره منظور تان از «دین در مقام تعریف» بیشتر توضیح دهید و بفرمایید آیا این تمایز گذاری دکتر محدثی میان اسلام در متن و اسلام در جامعه را قبول دارید یا نه و اینکه چگونه می‌شود آنها را ارزیابی کرد؟

قائمی نیا: من قبلاً اشاره کردم که دین در مقام تعریف آن چیزی است که از کتاب و سنت برمی‌آید. من با مطلق دین سروکار ندارم. دین به معنای religion که هر دینی را شامل می‌شود، این کلمه از ساختها و پرداخته‌های قرن هیجدهم است و آن را بر خیلی چیزها، حتی بر مارکسیسم هم، اطلاق کرده‌اند. من دین را به این معنا به کار نمی‌برم. بحث منحصراً در مورد اسلام است گرچه درباره آنها هم بحث‌های مشابه‌ای می‌توان مطرح کرد. دین به معنای religion که هر دینی را شامل می‌شود، از ساختها و پرداخته‌های قرن هیجدهم است و آن را بر خیلی چیزها، حتی بر مارکسیسم هم، اطلاق کرده‌اند خود کلمه دین به تعبیر وینگشتاین تشابه خانوادگی دارد. یعنی شما نمی‌توانید ذاتی، عرضی میان همه ادیان پیدا کنید و به همه ادیان تطبیق کنید. شاید با آن نگاه جامعه‌شناسی که آقای دکتر دارند این تناسب بیشتری داشته باشد. بحث من بیشتر متمرکز بر خود اسلام است که دین در مقام تعریف و تحقق را چگونه می‌توان پیاده کرد.

ما دین را گاهی آنگونه که از کتاب و سنت برمی‌آید می‌بینیم. گاهی آنگونه که در تاریخ، جامعه و فرهنگ حضور پیدا می‌کند می‌بینیم و من به جامعه اختصاص نمی‌دهم و شاید منظور آقای دکتر محدثی هم این باشد گرچه کلمه جامعه را به کار بردند. آنگونه که در تاریخ و در مقام روابط بشری، در صحنه اجتماع و در فرهنگ ظهور کرده، آن دین در مقام تحقق است. دین در مقام تعریف آنی است که از کتاب و سنت برمی‌آید.

البته یک دین در مقام تعریف را ما در حوزه فلسفه دین می‌بینیم. منتها این در مقام تعریف بیشتر نکته‌ای است که آقای دکتر گفتند و در آنجا صدق می‌کند. تعاریفی که آنجا مطرح می‌شود در واقع یک سری تعاریف نظری و تئوریتیکال هستند. یعنی وابسته به نظریه‌ای هستند که خود محقق دارد. فرض کنید که ویلیام جیمز می‌گوید دین آن رابطه‌ای است که انسان در خلوت با واقعیت متعالی دارد. این مبتنی بر یک نگاه نظری خاص است. دین در مقام تعریف در اینجا با دین در مقام تعریف در آنجا تفاوت دارد. اینجا دین در مقام تعریف یعنی آنگونه که کتاب و سنت اسلام را معرفی می‌کند.

باید توجه داشت که دین در مقام تعریف ایده‌آل است، کمال مطلوب است در صورتیکه دین در مقام تحقق کمال مطلوب نیست. نگاهی از اسلام دارد و ما وقتی به اسلام و سنت نگاه می‌کنیم چه مولفه‌هایی برای اسلام به دست می‌آوریم باید توجه داشت که دین در مقام تعریف ایده‌آل

می‌توان نقد و بررسی کرد و دید که آنها موفق یا کامیاب بوده‌اند؟ آیا آنها به وعده‌هایی که داده‌اند عمل کرده‌اند یا نه. چون یکی از معیارهای مناسب برای ارزیابی کارنامه هر دین یا هر جریان دینی این است که ببینیم سردمداران و رهبران آن جریان دینی چه وعده‌هایی داده‌اند و چه برنامه‌ای داشته‌اند و بعد در زمانی که وارد عمل شدند و در مقام تحقق بخشیدن بدان چه کردند. وقتی که آنها به قدرت رسیدند تا چه اندازه در تحقق آن وعده‌ها کامیاب بوده‌اند.

در این باره اگر بخواهیم راجع به ایران و دوره کنونی صحبت کنیم این را می‌توانیم به صورت خیلی جدی مورد توجه قرار بدهیم که آیا مسلمانان ایرانی وعده‌هایی که در قبل از انقلاب داده بودند و گفته بودند که اگر اسلام تحقق پیدا بکند چه اتفاقاتی خواهد افتاد و چه جامعه و چه انسان‌هایی خواهیم ساخت، آیا امروز ما به آنها رسیده‌ایم یا نرسیدیم؟ یا به بخش‌هایی از آنها رسیده‌ایم یا نه؟ از این منظر هم می‌توان آن را مورد بحث قرار داد و فکر

در این باره، دین در متن را از دین در جامعه جدا کنیم. یعنی بگوئیم که آموزه‌ها و اندیشه‌های دینی یک بروز و ظهوری دارد که در متون دینی هستند؛ چه کتاب مقدس مانند قرآن و چه متون دیگر، چه متونی که در صدر اسلام پدید آمدند، و چه متونی که در قرون بعدی پدید آمدند. به همه اینها ما دین در متن می‌گوئیم. این تمایزی است بین آن چیزی که در متون صورت بندی می‌شود و آن چیزی که در جهان واقعی و جوامع اسلامی محقق می‌شود.

بنابراین، به نظر من می‌توانیم به طور جدی بین اسلام در متن و اسلام در جامعه تمایز قائل بشویم. قطعاً اسلام در جامعه اشکال گوناگونی دارد؛ از جامعه ای به جامعه دیگر و از دوره‌ای به دوره دیگر متفاوت است. اسلام در متن هم بسیار متنوع است و موارد بسیار متنوعی باقی مانده و هر کدام شامل مواد معرفتی مختلفی است که متناسب با فهمی که هر مولد متن ارائه کرده است که گاه حتی تضاد هم دارند. گاهی از درون متنی مانند قرآن فهم‌ها و تفسیرهای متضادی پدید می‌آید. بنابراین، ما تنوعی از متون داریم که نمی‌توانیم آن را یکپارچه تلقی کنیم و بگوئیم که متون



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Mohammad Alizadeh

است، کمال مطلوب است در صورتیکه دین در مقام تحقق کمال مطلوب نیست، اما ممکن است که تلاش کند که به کمال مطلوب و حالت ایده‌آل و آن چیزهایی که اسلام معرفی کرده است برسد، اما با آن فاصله دارد.

جریان‌هایی که در طول تاریخ رشد کردند و مذهب‌هایی که در طول تاریخ پیدا شده همه اینها تلاش می‌کنند که دین در مقام ایده‌آل باشند. اما اینها با هم تفاوت دارند یعنی دین آنگونه که نازل شده و آنگونه که بشر تلاش می‌کند که آن را در تاریخ و اجتماع پیاده کند با هم فرق دارند. دین در مقام تحقق مسلم است که در خیلی از جاها به صورت یک نوع آزمون و خطا به پیش می‌رود و اینجوری نیست که همه چیزها و عناصر ایده‌آلی که در دین در مقام تعریف آمده در مقام تحقق هم به سادگی پیاده بشود.

شاید اینجا بهتر باشد که من تفکیکی بکنم که البته در خیلی از کتاب‌های علوم اجتماعی وجود دارد که گاهی تحت عنوان مهندسی اجتماعی کلی و جزئی آن را مطرح می‌کنند. بنابراین، دین در مقام تعریف یک نوع مهندسی اجتماعی کلی، ایده‌آل و مطلوب است. دین در مقام تعریف یک نوع مهندسی اجتماعی کلی، ایده‌آل و مطلوب است. دین در مقام تحقق یک نوع مهندسی اجتماعی کلی، ایده‌آل و مطلوب است. چون در اینجا عنصر بشری وجود دارد. (بشری در مقابل معصوم نه به معنای عام آن، چرا که دین در مقام تعریف کاملاً در دست معصوم است) اما در آنجا یک طرح کلی شبیه یک آرمانشهری که شما در تئوری‌های فلسفی می‌بینید داده می‌شود.

اما این بشر چگونه این آرمانشهر را با رجوع به کتاب و سنت می‌سازد؟ اینجا یک نوع مهندسی اجتماعی صورت می‌گیرد و طبیعی است که در اینجا با ملاک‌های اجتماعی و فرهنگی و تاریخی و... قابل ارزیابی است و باید دید که تا کجا به آن کمال مطلوب نزدیک می‌شود و کجا نمی‌شود. اما دین در مقام تحقق آن طرح کلی را ندارد که تمام جزئیات مشخص بشود بعضی از عناصر را از دین در مقام تعریف می‌گیرد و بعضی هم با خلاقیت بشری و با آزمون و خطا که بشر چگونه این مولفه‌ها را با هم آشتی می‌دهد و آنها را محقق می‌کند.

طبیعی است که دین در مقام تعریف شاید تا حدی ابهام داشته باشد که بگوییم همانی است که در کتاب‌ها آمده است. این کتاب‌ها باید مشخص بشود، اگر منظور کتاب‌های مؤسس دین مانند قرآن و سنت است درست اما شروح و تحلیل‌هایی که آمده است نیست. چرا که این شروح و... دوباره به سمت دین در مقام تحقق می‌رود، چون آنها با توجه به موقعیت‌های اجتماعی، تاریخی و فرهنگی خودشان دین در مقام تعریف را تحلیل می‌کنند.

دیدگاه ما با این دو متفاوت است. مثلاً مرحوم شریعتی میان تشیع علوی و صفوی فرق می‌گذارد. این دین در مقام تحقق است یا در مقام تعریف؟ مسلم است که او دین در مقام تحقق را می‌گوید که دوگانه دین در تاریخ است و نمی‌خواهد آن چیزی که در کتاب و سنت آمده است را تحلیل کند. بلکه آن چیزی را می‌خواهد تحلیل کند که در تاریخ آمده است.

البته الان من نمی‌خواهم که الگوی شریعتی را بپذیریم چرا که به تعبیری این یک نوع مدل ویری است. شریعتی یک نوع مدل را برای دین در مقام تحقق ارائه می‌دهد که این‌ها را از هم جدا کند و درون خودش هم عناصر ارزشی دارد که چگونه ما می‌توانیم تحلیل کنیم. امروزه می‌بینید که خود حضرت امام اسلام ناب و اسلام آمریکایی را مطرح کرد که این هم یک نوع مدل برای ارزیابی دین در مقام تحقق است. کما اینکه امروزه از اسلام داعشی و غیر داعشی صحبت می‌کنیم. در واقع اینها همه مدل‌هایی است که در درون خودشان عناصر زیادی دارد و ما برای ارزیابی دین در مقام تحقق آنگونه که در جغرافیای بشری ظاهر می‌شود آن را مد نظر قرار می‌دهیم.

تشیع علوی و صفوی، اسلام ناب و اسلام آمریکایی و امروزه اسلام داعشی و غیر داعشی مدل‌هایی است که ما آنها را برای ارزیابی دین در مقام تحقق و آنگونه که در جغرافیای بشری ظاهر می‌شود، مد نظر قرار می‌دهیم بنابراین خلاصه مطلب این است که دین در مقام تعریف آن چیزی است که در متون موسس آمده است. آن مولفه‌های ایده‌آلی که مطرح می‌کند آنها مد نظر است. در طول تاریخ ملاک‌های زیادی مطرح شده و خیلی از متفکران جدید به دنبال این بودند که ملاک‌هایی برای ارزیابی دین در مقام تحقق ارائه کنند.

به عنوان مثال شاید قبل از همه مرحوم اقبال در کتاب احیای فکر دینی تلاش می‌کند که در فصل دوم و سوم ملاک‌هایی را ارائه بدهد که عمدتاً روی دو عنصر تاکید می‌کند، گرچه یک عنصر سومی هم به طور ضمنی مطرح می‌کند. می‌گوید ادیان الهی را باید از دو جا شناخت؛ یکی اینکه دعوت به اخلاق می‌کنند و دیگری برائت تمدنی که می‌سازند. وی این دو عنصر را ملاک ارزیابی ادیان بزرگ قرار می‌دهد و می‌گوید که هیچ دینی نمی‌تواند ضد اخلاقی باشد همانطور که پیامبر اکرم (ص) در ابتدای دعوتشان فرمودند: «لَمَّا بُعِثْتُ لَأَتَمَّ مَكَامِ الْأَخْلَاقِ» حرف اقبال این است که اسلام ماهیت اخلاقی دارد و شاید این تفاوتی که شما بین اخلاق و فقه و... می‌بینید درست نباشد و همه اینها باید در پرتو اخلاق دیده شوند.

اخلاق ملاک اولی برای معیار ارزیابی دین در مقام تحقق و ملاک دومی آن تمدنی است که دین پدید می‌آورد. ادیان بزرگ تمدن‌های بزرگی ایجاد کرده‌اند. من در اینجا نمی‌خواهم که صحبت‌های اقبال را ارزیابی کنم بلکه صرفاً یک گزارش می‌کنم که اینها به کجا ربط دارد. این درست است که دین در مقام تعریف با دین در مقام تحقق تفاوت‌هایی دارد و ملاک‌های ارزیابی‌شان هم متفاوت است. ارزیابی هر دو مقام هم ممکن است درونی یا بیرونی باشد. یعنی شما براساس ملاک درونی بیاید و ارزیابی کنید. مثلاً درباره دین در مقام تحقق بگویید که آیا عدالتی که اسلام مطرح می‌کند در این جریان ظهور کرده است یا نه. این عدالت و بشر دوستی‌ای که اسلام مطرح می‌کند آیا در جریان داعش یا بنیادگرایی... وجود دارد یا خیر. این یک نوع نقد درونی است. نقد بیرونی هم می‌توان براساس ملاک‌های خاصی که شاید آقای دکتر تاکیدش بر محور جامعه‌شناختی بود که با ملاک‌های جامعه‌شناختی می‌توان دین را ارزیابی کرد. می‌توان حتی این را بحث کرد که آیا محور جامعه‌شناختی تا کجا جانش است چرا که خود این هم مورد بحث است.

من میان نگاه جامعه‌شناختی و تحلیل اجتماعی فرق قائلم. نگاه جامعه‌شناختی یک نگاه کاملاً بیرونی است. اما تحلیل اجتماعی ممکن است درونی یا بیرونی باشد. خیلی از تحلیل‌هایی که مرحوم شریعتی درباره تاریخ و جریان‌های اجتماعی مطرح می‌کند بیشتر تحلیل اجتماعی است. یعنی در چارچوب آن مفروضات اولیه و پیش‌فرض‌های اسلامی باقی می‌ماند. یعنی همان چیزی که کتاب و سنت ارائه می‌کند اما تلاش می‌کند که اینها را تحلیل اجتماعی کند که اینها در مقام تحقق چه وضعیتی دارند. نگاه جامعه‌شناختی آن چیزی است که ما در کتاب‌های جامعه‌شناسی می‌بینیم و جامعه‌شناسان کاملاً نگاه بیرونی دارند و دلدارانه و طرفدارانه نمی‌بینند. آنها از منظری که گاهی شاید مخالف دین هم باشد تحلیل می‌کنند.

نکاتی که آقای دکتر فرمودند که بالاخره رهبران چه مطالبی را مطرح کردند را می‌توان ارزیابی کرد، همه را من در چارچوب همان بحث مهندسی اجتماعی می‌بینم. شاید زمانی که یک فرقه یا جریانی ظهور می‌کند در ابتدا خودش را مانند دین در مقام تعریف نشان می‌دهد. اگر شما از لحاظ نظری به مسئله توجه کنید همه جریان‌ها اینگونه‌اند. هر جریانی به هنگام ظهورش خودش را به

شکل دین در مقام تعریف نشان می‌دهد. اما چون دین در مقام تحقق است به ناچار در درون خودش یک مهندسی اجتماعی جزئی دارد و گام به گام با آزمون و خطا به جلو می‌رود تا آن اهدافی را که دارد محقق کند. در آنجا می‌توان ارزیابی کرد که چرا این وعده‌ها داده شده. چرا محقق نشده و چه مشکلاتی بوده است.

تاکید من بر این است که مقام نظر با مقام عمل نباید خلط بشود و ملاک‌های این دو از هم جدست و همچنین توانایی نگاه درونی و بیرونی باید سنجیده شود.

محدثی: من در برخی از مبانی با آقای دکتر قائمی نیا اختلاف دارم. اینکه ایشان فرمودند که دین در مقام تعریف کمال مطلوب است، نگاهی کلامی است. من فکر می‌کنم که دینداران، دین در مقام تعریف را کمال مطلوب می‌دانند. اما نزد کسانی که از منظرهای دیگر دین را تعریف می‌کنند، الزاماً اینگونه نیست. اما این نگاه در میان دینداران و عالمان دینی بسیار رایج است که دین را در مقام تعریف کمال مطلوب می‌دانند.

نکته دیگری که در دیدگاه عالمان دینی عموماً مشترک است این است که یک تصور ناب و ایده‌آل از دین ارائه می‌کنند که گویی در واقع مستقیماً از نزد خداوند بر روی زمین نازل شده و آن دوی همه دردهای بشری است و می‌تواند تا ابد به همه پرسش‌ها و نیازهای بشری پاسخ مطلوبی بدهد. اما دیدگاه مشترک دیگری که در میان دینداران و عالمان دینی دیده می‌شود این است که یک فاصله پرنشدنی در بین آن چیزی که ناب و ایده‌آل و الهی و آسمانی است با آن چیزی که در عمل تحقق پیدا می‌کند وجود دارد. لذا آنان هر نقدی را که به دین در مقام تحقق وارد می‌شود بی ربط با دین می‌دانند. من معتقدم که این گونه گزاره‌ها مسأله دارند و در واقع اینها آگاهی کاذب اند. یا همان تلقی آرمان‌شهری از دین که هرگز محقق نمی‌شود اما اگر بشود چه خواهد شد!

در نتیجه آن چیزی که دینداران در طول تاریخ انجام می‌دهند هیچ نسبتی با آن دین ایده‌آل اولیه ندارد. من ابتدا بر این نکته تاکید می‌کنم که این آگاهی کاذب بسیار خطرناک و فریبنده است و هر بار می‌تواند جماعتی از مردم را فریب بدهد که بیاییم و آن الگوی ناب دینی را در داخل خودمان بیاوریم و آن را محقق کنیم و بر روی زمین بهشت بسازیم. این اندیشه و دیدگاه به نظر من کارکرد بسیار خطرناکی دارد و می‌تواند بسیار فریبا و جذاب باشد. اما عملاً به اشکالی از ناگامی منجر می‌شود. یعنی تصور ایده‌آل از جامعه ایده‌آل که آن نگاه دینی ارائه می‌کند که توقعات و آرزوها را بسیار بالا می‌برد اما در عمل آنچه رخ می‌دهد انبوهی از مشکلات، دردها و رنج‌هاست. فکر می‌کنم که دین ایده‌آل و ناب بیشتر تخیلی است و اساساً چیزی به نام دین ناب یا اسلام ناب نداریم. البته باید اشاره کنم بزرگانی که از اسلام ناب سخن می‌گویند آنها انسان‌های دلسوزی بودند و هستند و علاقه‌مندند که زندگی انسان‌ها را بهتر بکنند و الگوهای ایده‌آل زندگی را پیاده بکنند.

در ادعاهایشان آدم‌های صادقی بودند یا هستند اما من به این معنا می‌گویم که دین ناب وجود ندارد.

به هر صورت نظام فکری، فرهنگی که بخواهد بر روی زمین پیاده شود آلوده به اقتضات و امکانات زندگی بشری می‌شود و در نتیجه عناصری از جهان اجتماعی و فرهنگی را می‌گیرد و خود را با آن تطبیق می‌دهد. به این معنا معتقدم که اساساً چیزی به نام دین ناب که یک بسته‌ای باشد که برای همیشه و برای همه دوران‌ها با همان شکل بتواند به همه نیازها و پرسش‌های بشر پاسخ بدهد وجود ندارد. به این دلیل که چون دین بر روی زمین می‌خواهد محقق بشود، ناچار است که عناصر فرهنگی و اجتماعی و امکانات جامعه را لحاظ بکند و خود را با آن هماهنگ بکند و عناصری از آن را بگیرد. مثلاً بخش مهمی از احکام اسلامی احکام امضایی بودند، یعنی آن حقوقی که در اجتماع قبیله‌ای

وجود داشته بخش اعظم و قابل توجهی از آنها را پیامبر تأیید کرده و وارد اسلام شده است. بعد مسلمانان براساس آن سعی کرده‌اند که جامع‌های بسازند.

ما آموخته‌ایم و امروزه می‌دانیم که حقوق، متناسب با شرایط اجتماعی و نوع جامعه تغییر می‌کند. به عنوان مثال، از دور کیم آموخته‌ایم که در جوامعی که همبستگی مکانیکی است، حقوق تنبیهی است و در جوامعی که همبستگی ارگانیکی است، حقوق ترمیمی است.

کاملاً حقوق مدرن با حقوق جوامع سنتی و قبیله‌ای متفاوت است. این ضروری است که حقوق تغییر نکند و بنابراین این حقوق نمی‌تواند ابدی باشد و متفاوت با شرایط اجتماعی باید تغییر و تحول بیابد. برخی از عالمان مسلمان هم این تحولات را در فقه اسلامی پذیرفته‌اند. به این معناست که معتقد نمی‌توانیم از یک نظام دینی ناب و از یک دین ناب سخن بگوییم که گویی برای همیشه می‌تواند همه پرسش‌ها را پاسخ بدهد.

اما معتقد که دین باید در روند تاریخی خودش بازسازی شود و تغییر نکند و با مقتضیات زمانه هماهنگ بشود. گاهی اوقات این تغییرات بسیار جدی است. علاوه بر این این تصور ایده‌آل و کمال مطلوب از دین به گمانم خیلی خام و تخیلی است. ما حتی می‌توانیم بگوییم که آن معنای خاصی هم که شما می‌فرمائید که دین در مقام تعریف از کتاب و سنت درمی‌آید باید اشاره کرد که خود مسلمانان قرون آغازین هم از کتاب و سنت تغییرهای بسیار متفاوتی داشتند. اولاً اسلام به دو شعبه بزرگ (مانند همه ادیان دیگر) تقسیم شد. قرآن هم اشاره می‌کند که دین چگونه شعبه شعبه می‌شود. این را نقد می‌کند و آن را یک نوع انحراف تلقی می‌کند و اسلام هم به دو شعبه بزرگ تسنن و تشیع تبدیل شد و هر کدام از این شعبه‌ها هم به شعبه‌های متعددی تقسیم شدند.

من مطالعه می‌کردم در قرون آغازین فقط حداقل ۱۸ تا فرقه شیعی داشتیم و در تسنن هم همینجوری بوده است. همین الان هم چهار تا گرایش مکتب فقهی در تسنن داریم. بنابراین از کتاب و سنت هم یک تقریر واحدی وجود ندارد و از آغاز هم این تقریرها متفاوت بوده و دو گرایش سیاسی به نام امام علی (ع) و عثمان در همان آغاز بعد از مرگ پیامبر به وجود آمده است و این واگرایی‌ها در جهان اسلام آغاز می‌شود و هر چه به جلو می‌آیم شدت پیدا می‌کند و نمی‌توانیم بگوییم که از کتاب و سنت هم تقریر واحدی وجود دارد.

گاهی اوقات این تقریرها آن قدر متفاوت است که ما در زمان علی ابن ابیطالب خلیفه چهارم در تاریخ اسلامی شاهد سه تا جنگ داخلی بزرگ هستیم که در زمان خلفای قبلی عموماً جنگ‌ها، جنگ‌هایی است که با غیر و بیرون از امت اسلامی انجام می‌شده. اما در زمان امام علی (ع) ما سه جنگ بزرگ داریم که امت اسلامی را از درون دچار اختلاف می‌کند. بنابراین نمی‌توان گفت که تقریر واحدی از دین ایده‌آل وجود دارد و در سنت‌های دینی دیگر هم این وجود دارد. مثلاً در بودیسم و مسیحیت و ... هم اختلاف رخ می‌دهد و ما نمی‌توانیم بگوییم که در میان دینداران تعریف کمال مطلوب واحد است. یعنی در آنجا هم هر گروهی از دینداران خواسته‌اند که تعریف خودشان را از دین ارائه بکنند.

درباره این بحث که گویا هیچ نسبتی بین دین در مقام تحقق و دین در مقام تعریف وجود ندارد باز من مسأله دارم. بالاخره نسبتی بین آن چیزی که تحقق پیدا می‌کند و آن چیزی که در مقام تعریف است و یا به تعبیر بنده در متون هست، وجود دارد. به عنوان مثال داعش به متون دینی ارجاع می‌دهد و واقعا پیروان آن هم به آن باورها و اعتقادات اعتقاد دارند. به بخشی از آن میراث اسلامی ارجاع می‌دهد و این نشان می‌دهد که عناصری در متون اسلامی وجود دارد که می‌تواند مورد نقد و ارزیابی قرار بگیرد.

داعش یا طالبان از چه و از کدام تفکر تغذیه می‌کند؟ این آدم‌هایی که به خودشان اجازه می‌دهند که به نام الله افراد بسیار متنوع با خاستگاه‌های مختلفی را به راحتی بکشند، آنان هم تفکر دینی و اسلامی دارند. مثلاً الان همین ماجرای گزارش ۱۱ سپتامبر و گزارش‌های محرمانه‌ای که وجود دارد، نشان می‌دهد که اینها مسلمان بودند و یا اینکه از کشور اسلامی (عربستان) رفتند و ... آن کارها را کردند و حدود ۳۰۰۰ نفر آدم را که هیچ ربطی به اصل ماجراهای سیاسی نداشتند کشتند. این تفکر دینی است و اتفاقاً من معتقدم که اینها بسیار آدم‌های معتقدی بودند. در اینجا ایمان نقش خیلی پررنگی دارد. این کدام آموزه‌هاست که موجه می‌کند که اینگونه عمل کنند؟

ما حتی می‌شنویم که این افراد اعتقاد دارند که با این خودکشی دینی به بهشت می‌روند و به دیدار پیامبر می‌روند و بزرگترین پاداش را دریافت می‌کنند. این افراد واقعا ایمان دارند و با این نگاه که من به یک زندگی اخروی متعالی دست پیدا می‌کنم اقدام به عمل انتحاری می‌کنند. این اقدام با آن آموزه‌ها نسبتی دارد و ما نمی‌توانیم دین در مقام تحقق را از دین در کتاب و دین در مقام تعریف متمایز کنیم. باید نقد و ارزیابی خودمان را معطوف به آن محتواها کنیم. یعنی علاوه بر اینکه عمل، تاریخ دین و تاریخ مسلمانان را باید نقد و ارزیابی بکنیم باید معیارهایی برای نقد خود متون دین داشته باشیم یا اینکه دست کم معیارهایی برای تفسیرهایی که از متون دینی می‌شود داشته باشیم.

برای من خیلی جالب است که در زمان مجلس اول در عصر مشروطه وقتی نماینده‌ای (نماینده اسدآباد) گفت به زنان هم باید حق رای و انتخاب بدهیم، آیت الله مدرس مخالفت کرد و مخالفت او هم براساس آیه الرجال قوامون علی النساء بود. آیت الله مدرس با ارجاع به این کلام قرآن گفت که اساساً زنان نباید چنین جایگاهی داشته باشند و چون از قرآن این جمله را خواند، همه ساکت شدند و کسی نمی‌توانست با قرآن مخالفت کند.

معتقد نمی‌توانیم از یک نظام دینی ناب و از یک دین ناب سخن بگوییم که گویی برای همیشه می‌تواند همه پرسش‌ها را پاسخ بدهد صورتی که امروزه می‌بینیم در همین جامعه زنان هم حق رای دارند و هم حق انتخاب شدن دارند و هیچ تقابلی هم با قرآن و اسلام ندارد. پس ببینید که ارجاعی به قرآن وجود داشته است که سبب شده که زنان این دردها و رنج‌ها و ... را تحمل نکنند. یا اینکه این نگاه دینی شرایطی را به زنان مسلمان تحمیل کرده است. در اثر تحولات مدرن خیلی از این موانع برداشته شده است. قرائت دینی بوده که این وضعیت را برای زنان مسلمان در تاریخ جوامع اسلامی ایجاد کرده است. به نحوی که کسی مانند ابن رشد می‌گوید که ما از زنان موجوداتی ساخته‌ایم که انگل مردان هستند. تمام استعدادهای انسانی‌شان از بین رفته است و مانند نبات هستند و تکلیفشان فقط این است که فرزندان بکنند. باید توجه داشت که ابن رشد هم آدم مدرنی نبوده است که حرف‌های مدرن زده باشد و یا حرف‌های فمینیستی زده باشد.

بنابراین، بین این فهم از متون دینی، گزاره‌های دینی و خود دین و متون، نسبتی وجود دارد و ما نمی‌توانیم آن متون را میرا کنیم و بگوییم که این متن هیچ دخلی در تاریخ دین ندارد. اینها نکاتی است که بسیار محل بحث است و در نتیجه نقد را از تاریخ دین فراتر می‌برد و متوجه متون دینی هم می‌کند و ما ناچاریم که این بحث را مطرح کنیم و به خاطر اینکه عناصر مخربشان زوده بشود و نیروهایی مانند داعش و طالبان را تقویت نکنند، ناچاریم که متون دینی و اسلامی را مورد بررسی انتقادی قرار بدهیم و آنها را پالایش بکنیم.

به عنوان مثال، انبوهی از متون دینی و بین فهم از متون دینی، گزاره‌های دینی و خود دین و متون، نسبتی وجود

دارد و ما نمی‌توانیم آن متون را میرا کنیم و بگوییم که این متن هیچ دخلی در تاریخ دین ندارد. ادیث ما وجود دارد که صراحتاً ضد شادی است. من می‌دانم که گزاره‌ها و احادیثی هم هست که شادی را تأیید می‌کند. اما شما نمی‌توانید بگویید که همه اینها درست، بلکه باید مواجهه انتقادی با این متون داشت و آنها را مورد نقد و ارزیابی قرار داد تا جنبه‌های مخرب متون دینی هم زوده بشود و در واقع پتانسیل تخریب از آنها گرفته شود. به نظر من این یکی از وظایف دینداران و عالمان دینی است.

|| جناب قائمی نیا! آیا بین دین در مقام تعریف و دین در مقام تحقق همانطور که آقای دکتر محدثی هم اشاره کردند نسبتی وجود دارد؟

قائمی نیا: من فکر می‌کنم مطالبی که بنده گفتم با برداشتی که آقای دکتر محدثی داشت متفاوت بود. من نمی‌گویم دین در مقام تعریف یعنی آن چیزی که ایده‌آل‌های ما را می‌گوید. بحث این است که دین در مقام تعریف ایده‌آل‌هایی را تعریف می‌کند. حالا اینکه دینداران آن را ایده‌آل می‌بینند یا خیر، این بحث دیگری است که آقای دکتر وارد آن شدند که این تصور نادرست است که ما فکر می‌کنیم که هر چیزی که در دین آمده کامل است یا خیر؟ بحث من این بود که دین در مقام تعریف ایده‌آل‌هایی را مطرح می‌کند.

محدثی: شما فرمودید: دین در مقام تعریف کمال مطلوب است، ایده‌آل است. قائمی نیا: کمال مطلوب خودش را مطرح می‌کند. منظورم این بود، اگر در آنجا تقریر نکردم اینجا تقریر می‌کنم. اسلام به عنوان یک دین در کتاب و سنت یک سری مولفه‌ها، مانند: روابط انسانی چگونه باشد؟ مطرح می‌کند. انسان‌ها نسبت به یکدیگر چگونه باشند؟ نسبت به خدا چگونه باید باشند. اینها کمال مطلوب اسلام است. دین در مقام تعریف باید براساس آن ملاک‌ها سنجیده شود و در آنجا هم می‌تواند نگاه درونی و بیرونی داشت. البته باید از مغالطه پرهیز بشود.

اسلام ناب را من به دو معنا تعبیر می‌کنم؛ یک بار منظورشان آن ایده‌آل‌هایی است که خود اسلام مطرح می‌کند. یعنی شما آن را در مقام تعریف در نظر می‌گیرید. یک بار هم آن را در مقام تحقق در نظر می‌گیرید. این مسئله را بگذارید با یک سوال مطرح کنم. حضرت امام (ره) که فرمود اسلام ناب، آیا الان شما می‌توانید داوری کنید که داعش اسلام ناب است یا خیر؟ به آن ایده‌آل‌های مطلوب اسلام نزدیکتر است یا نه.

طبیعی است که اسلام در مقام تحقق با یک سری عناصر فرهنگی و مقتضیات زمان گره خورده و اینها را نمی‌توان انکار کرد. چون وقتی دین در مقام تعریف به مقام تحقق نازل می‌شود، رنگ جامعه بشری را می‌گیرد و در آن آزمون و خطا صورت می‌گیرد. من این را قبول دارم. اما صحبت این است که آیا ما نمی‌توانیم داوری کنیم بگوییم که اسلام داعش به اسلام نزدیکتر است یا اسلام غیر داعشی؟ اگر شما می‌گویید که نمی‌توانیم داوری کنیم. من با این مخالفم و می‌گویم که خود اسلام سازوکارهایی دارد و ما الان که ارزیابی می‌کنیم می‌گوییم که این به اسلام نزدیکتر است. اسلام ناب آن اسلام غیر داعشی است. یا می‌توانیم بگوییم اسلام داعش اصلاً اسلام نیست.

پس بحث این نیست که آن اسلام به آن شکل که نازل شده در جامعه تحقق پیدا بکند. اصلاً خود اسلام هم می‌گوید که این به این صورت تحقق پیدا نخواهد کرد. مگر در عصر ظهور که بنا به دخالت یک نیروی آسمانی، با نیروی بشری قابل تحقق نیست. چرا که نیروی بشری همیشه با آزمون و خطا می‌رود و یک سری مولفه‌های اجتماعی و تاریخی در آن دخیل‌اند. اما این مانع نمی‌شود که داوری کنیم و بگوییم بعضی از جریان‌ها با اسلام پیوند

اطلاعاتی است و... طبیعی است که با تغییر انسان در مقام تحقق نظریات جامعه‌شناسی مختلفی پیدا می‌شود. جامعه‌شناسی هم با آزمون و خطا پیش می‌رود و با اقتضائات زمان پیش می‌رود و زمانی که چیزی با آزمون و خطا وارد عرصه بشری شد طبیعی است که با تغییرات اجتماعی خودش را همگام می‌کند.

شاید صد سال پیش برخی‌ها می‌گفتند که اسلام با دیکتاتوری سازگار است اما حضرت امام گفت نه اسلام با جمهوریت سازگار است. یعنی یک سیر تطور کمالی دارد و هرچه به جلو می‌رویم تئوری‌های مختلف که پدیدار می‌شود و انسان‌های مختلف بر روی زمین ظهور می‌کنند نگاه ما را به دین متحول می‌کنند و ما می‌توانیم اینها را بسنجیم و تمام حرف من این است که ببینیم دست خالی نیستیم و می‌توانیم با معیارهایی که در کتاب و سنت آمده است آن را بسنجیم.

نکته دیگر راجع به آن چیزی که فرمودید که چیزهای زیادی ظهور کرده و ما در عرصه کتاب و سنت می‌بینیم که اهل سنت، فرق شیعه و غیره وجود دارد. به نظر من این هم خلط میان مقام تحقق و تعریف است. چون در مقام تحقق است که تعابیر متفاوتی از کتاب و سنت مطرح می‌کنند. باز در اینجا این مسئله مطرح می‌شود که آیا می‌توان اینها را سنجید؟ همه اینها از لحاظ اجتماعی مشروعیت اجتماعی دارند و بر اساس مسائلی پدیدار شده‌اند اما از لحاظ معرفت‌شناسی آیا اینها مشروعیت دارند؟ طبیعی است که همه فرقی که در دنیای اسلام پدیدار شده‌اند به قول برخی از روشنفکران عرب تمدن نص است و همه تلاش می‌کنند که خودشان را به کتاب و سنت نسبت بدهند. اما آیا می‌تواند برای همه اینها از لحاظ معرفت‌شناسی جواز صادر کرد؟

آیا نسبت همه اینها با اسلام صحیح است؟ یا اینکه در آنجا ملاک‌های معرفت‌شناسی و تفسیری وجود دارد که اینها را می‌توان از هم جدا کرد. خود قرآن هم می‌گوید که ما دو دسته آیات محکمات و متشابهات داریم. که بیشتر اینها در پرتو آیات متشابهات پیدا شده است. اینکه چگونه ما این متشابهات را به محکمات رجوع بدهیم. آنجا باز ما تنوع را می‌پذیریم اما این تنوع به معنای اجتماعی، تنوع به معنای معرفت‌شناسی نیست و در اینجا من با پلورالیسم دینی مخالفم. چرا که پلورالیسم دینی تلاش می‌کند که تنوع را به حوزه معرفت‌شناسی ببرد و به همه تنوعات اجتماعی اعتبار معرفتی ببخشد. در صورتیکه من قائلم که تنوع معرفت‌شناسی را نمی‌توان پذیرفت. یعنی از لحاظ معرفت‌شناختی و ملاک‌ها و معیارها معرفت‌شناختی آنها قابل نقد هستند.

ما با پدیده‌ای مواجه‌ایم که اجتناب‌ناپذیر است. شما چه بخواهید و چه نخواهید فرق ظهور می‌کنند و اسلام در مقام تحقق به اشکال گوناگونی ظهور خواهد کرد. اگر در اوایل قرن ما خیلی از نظریه‌پردازان فکر می‌کردند که دوره مدرن رسید و پرونده دین بسته شد، امروزه ما به خوبی می‌بینیم که از این به بعد عصر، عصر دین است. عصر تنوع ادیان و فرقه‌هاست که نمی‌توان آن را انکار کرد و مسیر تاریخ از این به بعد به اینگونه است. پس ما با یک ضرورت مواجه‌ایم و تنها کاری که می‌توانیم انجام بدهیم این است که می‌توانیم آن نسبت‌سنجی را انجام بدهیم و از لحاظ معرفت‌شناختی معیارهای خودمان را قاضی قرار بدهیم و ببینیم که کدام یک نسبتش به اسلام نزدیک‌تر است؟

طبیعی است اسلامی که قتل به این حد یعنی کشتن زن و بچه و... را تجویز می‌کند این نمی‌تواند اسلام باشد و برای این می‌توان آیات زیادی پیدا کرد و آن کسی که به این آیات استناد می‌کند به آنها جواب داد. این از لحاظ منطقی امکان پذیر است و از صدر اسلام هم بوده است.

ببینید تمدن اسلام گرچه تمدن نص است اما از یک



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Mohammadreza Abbas

گرچه مخالف سکولاریسم است.

نگاه سکولار با نگاه آنتی سکولار تفاوت‌هایی دارد. نگاه سکولار معتقد است که همه مسائل بشری را با عقل خودبنیاد می‌توان حل کرد دین می‌گوید که نه بخشی را باید دین مداخله کند حتی آنهایی که نگاه فقهی مانند مرحوم شهید صدر دارند منطقه الفراغ را مطرح می‌کنند و نمی‌گویند که فقه همه چیز را حل می‌کند. آنها معتقدند که یکسری از مسائل را عقل با رجوع به اصول اسلامی می‌تواند حل کند. بنابراین مسئله این نیست که همه مسائل را ما می‌توانیم با دین حل کنیم. این نسبت مطالبه‌ای بیش نیست. بلکه اصول و علوم دیگر و همچنین رعایت قواعد دیگر هم لازم است.

اما اینکه ما چگونه نقد کنیم در واقع باید بگویم که نقد هم معیارها و ملاک‌های خاص خودش را دارد. طبیعی است که وقتی شما همدلانه به یک قضیه می‌پردازید با اینکه غیر همدلانه می‌پردازید متفاوت است. اینجا یک بحث معرفت‌شناسی می‌شود که آیا شما قائلید که دین یک صیغه الهی دارد؟ آنجا هم به گونه‌ای که بعضی ادعا می‌کنند که وارد حوزه بشر شده است و رنگ فرهنگ و... را گرفته. درباره هر کدام از اینها را می‌توان جداگانه بحث کرد و شاید همه بحث‌ها را نتوان در اینجا جمع کرد. از اسلام ایده‌آل منظوم آن چیزی است که در کتاب و سنت آمده و باز تاکید می‌کنم که هیچ کسی حتی خود اسلام هم ادعا ندارد که تمام آن را بتوان در عمل پیاده کرد.

برای مثال ما جامعه‌شناسی‌های مختلفی داریم و نظریات مختلفی داریم؛ به فرض مثال یک زمان دور کیم آمد و یک نظریه داد و زمانی دیگر ویر پدیدار شد. اینها از کجا پیدا شده است؟ چرا ما تا این اندازه تنوع نظریه‌های جامعه‌شناختی داریم؟ طبیعی است که این افراد جامعه‌شناسی را در مقام تعریف که نمی‌دیدند بلکه اینها با انسان‌های معاصر خودشان سروکار داشتند. مثلاً دور کیم با انسان‌هایی که در جامعه صنعتی زندگی می‌کنند مواجه بود. لذا تئوری اجتماعی‌اش را برای آن انسان طراحی کرد. ویر با انسانی که در جامعه سرمایه‌داری زندگی می‌کرد مواجه بود، امروزه ما در عصر اطلاعات هستیم، نظریه‌های جامعه‌شناسی انسان اطلاعاتی را می‌آید و مفهوم‌سازی و نظریه‌پردازی می‌کند.

جامعه‌شناسی‌های مختلف در واقع از اینجا پیدا شد که با انسان‌های مختلف یعنی در مقام تحقق مواجه شد. شما زمانی انسان را مانند فلاسفه تعریف می‌کنید و می‌گویید انسان حیوان ناطق است که به درد جامعه‌شناسی نمی‌خورد. انسان یا انسان سرمایه‌دار است یا انسان

زدیک‌تری دارند.

مسئله من با شما یک مسئله معرفت‌شناختی است. شما می‌گویند که همه جریان‌هایی که در طول تاریخ پیدا شده‌اند نسبت به اسلام در مقام تعریف بیگانه‌اند و هیچ ربط و نسبتی ندارند. اما من می‌گویم که نه اینها ربط و نسبت دارند. شما می‌توانید از کتاب و سنت تفاسیر مختلفی ارائه بدهید. اما به این صورت نیست که هر تفسیری که دالید درست است. الان می‌بینیم که تفسیر حضرت امام از دخالت زنان در مسائل سیاسی از تفسیر آقای مدرس بهتر است و به اسلام نزدیک‌تر است. این قابلیت را دارد که شما می‌توانید ارزیابی کنید. اما اگر بگویند که برخی از اینها درست است و برخی درست نیست و می‌توان نسبت‌سنجی کرد. من با این موافقم.

مسئله معرفت‌شناسی بین نسبت اسلام در مقام تحقق و اسلام در مقام تعریف در واقع بین یک افراط و تفریط وجود دارد و من نسبت اینها را می‌پذیرم و می‌توان نسبت‌سنجی کرد. در بعضی جاها ایرادهایی که در اسلام در مقام تحقق پیدا شده دامن آن تعریفی که ما در مقام تعریف داریم را هم می‌گیرد. اما تمام بحشم این است که در واقع ما با یک طیف مواجه‌ایم یا بگوئیم که همه اینها از دین بیگانه‌اند و اصلاً قابل تحقق در جامعه نیست؛ یعنی یک نوع نگاه آنتی‌رنالیستی داشته باشیم. یا بگوئیم که همه آنها در یک جریان تحقق پیدا کرده است که این یک نوع رنالیسم خام است. اما قائلم که یک نسبت‌سنجی صحیح می‌شود صورت بگیرد. شما بر اساس بعضی از معیارها می‌توانید تعیین کنید که این جریان به اسلام از جریانی دیگر نزدیک‌تر است. در عین حال می‌توانید بیگانه بودن برخی از جریان‌ها را با اسلام هم نشان دهید.

تصور می‌کنم که دینداران دارند را اینجوری تصور نکنید که آنها قائلند که دین کاملاً تحقق‌پذیر به دست بشر غیر معصوم است. بشری که با روش‌های مختلف می‌رود. از علوم مختلف مانند اقتصاد و سیاست و... استفاده می‌کند تا آن عناصر را محقق کند. این را اینجوری نبینید. آنها دغدغه دیندارانه دارند. نگاه همدلانه با نگاه غیر همدلانه فرق می‌کند. آنهایی که نگاه همدلانه دارند می‌گویند که دین یک کمال مطلوب ارائه داده که اگر این در جامعه پیدا شود به فرض مثال اینکه نسبت به همسایه چگونه باشید و... اگر در جامعه محقق شود بسیار خوب است. طبیعی است که بقیه آن را با مدیریت و سیاست بشری و روش‌های بشری باید به پیش برد و به نظر من هیچ کسی هم این ادعا را نمی‌کند که دین آمده که تمام مسائل بشری را حل کند. حتی خود حضرت امام (ره) هم چنین ادعای را نداشته،

نظر تمدن امتلاک نص است، اینکه چه کسی حق دارد با معیارهای معرفت‌شناختی خودش نشان بدهد که نظر من به نص نزدیکتر است، یعنی چه کسی حق دارد بگوید که حرف من به نص نزدیکتر است. این مبنای معرفت‌شناختی دارد. با برخی از دیدگاه‌های نسبیست‌گرایانه سازگار نیست اگر شما نسبیست‌گرا باشید می‌گویید که همه اینها حق امتلاک نص دارند. اگر شما ساختی‌گرا **constructivist** باشید به تعبیر معرفت‌شناسان می‌گویید که همه معرفت‌ها ساخته بشر است که به نظر هر دوی اینها قابل پذیرش نیست، بالاخره معیارها و ضوابطی در کتاب و سنت هست و اصولی را در فهم به ما داده.

باید توجه کرد که کتاب و سنت تنها یک سری داده به ما نداده بلکه روش فهم این داده‌ها را هم به ما داده است. مثلاً اینکه ما در روایات داریم که هر روایتی به شما می‌رسد همین طوری قبول نکنید بلکه آن را برقرآن عرضه کنید، دارد به ما یک ملاک می‌دهد و باید آیات قرآن را در پرتو یکدیگر ببینید اگر یک آیه را از سیاق خودش دریابید ممکن است که خیلی نگاه‌های خطرناک هم از آن استخراج کنید.

بسیاری از جریان‌های کلامی و فرقه‌های کلامی که در طول تاریخ از اسلام بیرون آمده اینها قرآن را سیاق‌مند ندیده‌اند. به هر حال، خود سنت یک سری ملاک‌ها می‌دهد که اصلاً شما قرآن را چگونه بخوانید، کتب دینی این ویژگی را دارد گرچه خودش در ابتدا شروع کننده یک وحدت است اما در ادامه طبیعی است که در طول تاریخ دین این اتفاق در همه ادیان افتاده است که ممکن است که تکثیرها و نزاع‌های فرقه‌ای زیادی هم پدید بیاورد که ماهیت مسئله اینگونه است و اجتناب ناپذیر است.

محدثی: من هم قطعاً این را باور دارم که می‌شود قرائت‌ها یا تفسیرهای گوناگونی از یک دین خاص را با یک فهم معینی از دین مورد سنجش قرار داد، منتها اختلاف جدی‌ای که داریم این است که با این نگاه که یک قرائت حقیقی از اسلام هست و ما به آن دسترسی داریم، مشکل داریم، تصور می‌کنم که هر گروهی قرائت یا تفسیری ارائه می‌کند و می‌گوید که تفسیر من حقیقی‌تر است.

قطعاً آقای قائمی نیا تفسیری از اسلام دارد، من هم تفسیری از اسلام دارم و هر کدام از ما می‌گوییم که تفسیر ما درست‌تر است، بنابراین اینکه بگوییم که یک معیار یا تفسیر نهایی هست که آن بالای سر همه تفسیرها هست نه اینگونه نیست که مورد اجماع باشد، یعنی اینکه بین عالمان اسلامی اجماع وجود داشته باشد که یک تفسیر نهایی به عنوان میزان از اسلام وجود دارد و بعد ما می‌توانیم همه تفسیرهای خودمان را با آن مقایسه کنیم، چنین چیزی موجود نیست.

شما ممکن است که ادعا کنید که تفسیر پیامبر از اسلام میزان است. اما مشکل در اینجا است که فهم ما از تفسیر پیامبر متنوع می‌شود. لذا این مسأله مسأله ای جدی است. شما به گونه‌ای سخن می‌گویید که گویی این میزان نهایی وجود دارد و ما به آن دسترسی و بر آن اجماع داریم، مشکل همین است که اجماع بر سر این تفسیر میزان اساساً ناموجود است؛ و الا اینکه ما می‌توانیم تفسیرهای موجود در اسلام را با یک تفسیر معین مقایسه کنیم تا ببینیم که کدامین به آن نزدیکتر هستند، این قابل قبول است. اما مشکل این است که آن تفسیر میزان را چه کسی تعیین می‌کند؟ الا زهر تعیین می‌کند؟ قم تعیین می‌کند؟ طالبان ارائه می‌کند؟ چه کسی ارائه می‌کند؟ این تفسیر میزان، در دست چه کسی است؟ اصلاً چنین چیزی نیست، ممکن است که شما بگویید که قرآن که هست، مشکل این است که تفسیرها و برداشت‌هایی که از قرآن می‌شود، ۱۸۰ درجه با هم متفاوت اند.

شما به گونه‌ای از کتاب و سنت سخن می‌گویید که گویی در واقع قول فصل موجود است، بله زمانی که پیامبر حضور

داشتند می‌گفتیم قول فصل آن چیزی است که پیامبر می‌گوید یا انجام می‌دهد، منتها بعد از پیامبر چنین قولی اصلاً نیست، درست است که آیات قرآن هست اما همین آیات قرآن محل بحث و اختلاف و دعوای خلیلی جدی و مبنایی است. لذا بر اساس این نگاه نه تنها اسلام بلکه در همه ادیان و مکاتب اینگونه است که بایستی ببینیم که کدام تفسیر از دین، مکتب یا ایدئولوژی و بعد آن را مورد ارزیابی قرار بدهیم.

مثلاً فرض کنید که تفسیر طالبانی، تفسیر اموی‌ها، تفسیر عباسی‌ها، صفوی‌ها... کدام تفسیر از اسلام؟ تفسیر جمهوری اسلامی، تفسیر روشنفکران دینی، تفسیر که مسلمانان اروپایی از دین ارائه می‌کنند، تفسیر که فتح الله گولن ارائه می‌کند که به اسلام آنتالیایی معروف است، بنابراین، ما انواع تفسیر از اسلام را داریم و باید درباره آزمون آن‌ها صحبت بکنیم.

به همین دلیل معتقدم که شاید ما برای ساده سازی می‌گوییم اسلام، در صورتیکه هر بار باید بگوییم این تفسیر از اسلام؛ چون آن چیزی که از اسلام وجود دارد یک چیز واحد از اسلام نیست بلکه انواع اسلام است. پس هر موقع که ما از اسلام سخن می‌گوییم باید بگوییم که ما برای راحتی کار می‌گوییم اسلام، اما در واقع ما باید بگوییم انواع اسلام‌ها و زمانی که می‌گوییم اسلام، منظورمان هم این انواع است. من به جد به این قائل هستم و هر بار هم که از اسلام صحبت می‌کنیم باید بگوییم که مرادمان کدام اسلام است و بعد مدعاهای این اسلام چیست؟ در متون اش چه می‌گوید و در تحقق آن چه می‌گذرد.

قائمی‌نیا: آیا می‌توانید همین را با کتاب و سنت نسبت سنجی کرد؟ مثلاً فرض کنید اسلام داعش را براساس کتاب و سنت نسبت سنجی بکنیم؛ یا نه اینجا هم قائل نیستید؟

محدثی: عرض کردم در آنجا هم ما تفسیرهایی از کتاب و سنت داریم بعد می‌توانیم آن را با تفسیری از کتاب و سنت مقایسه کنیم.

قائمی‌نیا: یعنی خود کتاب و سنت بی‌طرفند و هر برداشتی می‌توان از آن داشت؟

محدثی: اصلاً کتاب و سنت با تفسیر ما به میان می‌آید. بدون تفسیر ما که اصلاً به میان نمی‌آید. یعنی شما این آیه را به گونه‌ای می‌فهمید که فردی دیگر آن را کاملاً مخالف شما می‌فهمد. همانطور که گفتیم یک تفسیر میزان وجود ندارد، مگر اینکه شما بگویید که من تفسیر یک شخصیت خاصی مانند علی ابن ابیطالب (ع) را پذیرفته‌ام. با این حال، این تفسیر میزان نیست چرا که عده کثیری هستند که این تفسیر را قبول ندارند.

مثلاً الان ما به عنوان شیعه معتقدیم که اسلام این است که ما می‌گوییم، در صورتی که از یک میلیارد و ۵۰۰ میلیون مسلمان تنها ۲۰۰ میلیون آنها شیعه هستند و اکثریت سنی هستند و آنها تفسیرهای دیگری دارند. اگر یک تفسیر سنی هم ملاک قرار بدهیم در میان خود اهل تسنن آنقدر تفسیرهای متنوعی وجود دارد که باز هم می‌بینیم که بسیار تفاوت دارند. درباره احادیث و آیات قرآن آن قدر تفسیرهای گوناگون وجود دارد که عملاً مانع از شکل‌گیری یک تفسیر میزان می‌شود؛ مگر اینکه سازمانی در جهان اسلام پدید بیاید که همه مسلمانان بگویند که این چیزی که این سازمان می‌گوید ما به عنوان تفسیر میزان قبول داریم.

یعنی به شکل قراردادی می‌توانند به این برسند که این هم عملاً به لحاظ جامعه‌شناختی و اجتماعی با وجود این تنوع امکان پذیر نیست. الان در اهل تسنن اخیراً برخی از علمای سعودی گفته‌اند که الا زهر بیاید و تابع ما بشود، قرضای هم در جواب گفته بود که شما اصلاً منحرفید. می‌خواهم بگویم در میان خود اهل تسنن هم اختلافات وحشتناکی وجود دارد که مثلاً علمای سعودی الا زهر را قبول ندارند، الا زهر هم آنها را قبول ندارد.

بنابراین، در واقع من به جد به این تأکید دارم که تفسیر میزان از اسلام وجود ندارد که شما بگویید که من آنها را با او می‌سنجم. لذا من اسلام خودم را دارم و می‌گویم که این تفسیر درست است. حالا از هر جا که گرفته باشم، از روحانیت یا روشنفکران دینی یا خودم جستجو کردم، شما هم تفسیری دارید و می‌گویید که این تفسیر درست است. خیلی وقت‌ها هم این تفسیرها به کمک قدرت سیاسی و اجتماعی به کرسی می‌نشینند و بعد نفوذ پیدا می‌کنند و طرفدار و پیرو پیدا می‌کنند؛ و گرنه بدون قدرت سیاسی مانند یک تفسیر از هزاران تفسیر دیگر می‌شود که وجود دارند.

بنابراین، من در اینجا با شما اختلاف جدی دارم که شما به گونه‌ای از کتاب و سنت صحبت می‌کنید که گویی چیزی یک‌پارچه و واحد از کتاب و سنت وجود دارد. یا یک معیار میزان وجود دارد. به لحاظ تاریخی هم می‌خواهم اشاره بکنم که در همان اسلام صدر هم ما گزاره‌هایی داریم که نشان می‌دهد همان مسلمانان و صحابه پیامبر هم از اسلام فهم واحدی ندارند. شما حتماً آن حدیثی که از پیامبر نقل شده است که می‌گوید «اگر ابودر می‌دانست در قلب سلمان چه می‌گذرد او را می‌کشت» را شنیده‌اید. اگر این حدیث معتبر و درست باشد، نشان می‌دهد که در میان خود صحابه هم فهم واحدی از قرآن و اسلام وجود ندارد. جالب این است که در منابع تاریخی شخصیتی را به نام انس ابن مالک از صحابه پیامبر داریم که از او درباره اسلام آغازین می‌پرسند، می‌گوید که اسلام کلاً تغییر کرد. از او می‌پرسند که مثلاً فلان چیز تغییر کرد، می‌گوید بله تغییر کرد. درباره نماز هم از او می‌پرسند می‌گوید که نماز هم تغییر کرد. یعنی در همان چند دهه آغازین او می‌گوید اسلام اینقدر تغییر کرده و حتی نماز هم تغییر کرده است. یعنی این نمازی که الان ما می‌خوانیم با آن چیزی که آنها می‌خوانند متفاوت است. بنابراین، ما در تاریخ این تغییر و تحول جدی را می‌بینیم که گاه کار به اینجا رسیده که شاعری تعبیری جالب و تکان دهنده به کار برده حاکمی از این که تا این اندازه بر این دین بار و برگ های مختلفی بسته‌اند که اصل اش اصلاً معلوم نیست که چه بوده و هست.

«دین تو را در پی آرایش اند / در پی آرایش و ویرایش اند
بس که بیستند بر او برگ و ساز / گر تو ببینی شناسیش
باز»

تا این اندازه این دین تحول پیدا کرده و آنقدر به آن زینت و چیزهای جدید اضافه کرده‌اند که اصل آن اصلاً ناپیدا و گم است. بنابراین، من تأکید می‌کنم که ما بایستی از تفسیر خاصی از اسلام و آزمون آن تفسیر خاص صحبت بکنیم.

نکته دیگر اینکه اگر بپذیریم که هر کدام از آن تفسیرها آزمون‌پس می‌دهند، در نتیجه بایستی صاحبان آن تفسیر پاسخگو باشند. از این، به طور کلی استنباط می‌کنم که دین و دینداران دیگر نباید اگر بپذیریم که هر کدام از آن تفسیرها آزمون‌پس می‌دهند، در نتیجه بایستی صاحبان آن تفسیر پاسخگو باشند صرفاً در مقام سخن‌گویی قرار بگیرند. با بررسی تاریخی دین باید بپذیریم که آنها در مقام پاسخگویی هم باید حاضر شوند. یعنی بگویند که ما این ادعا را کردیم و این طرح را دادیم و این تفسیر از دین را ارائه کردیم که به اینجا منتهی شد. حالا باید پاسخگو باشند و اینگونه نیست که بگویند که ما در این وسط بی-تقصیریم، بلکه باید بگوییم که ما مسؤول تفسیر خودمان هستیم و باید مسؤولیت پذیر باشیم.

نکته دیگر اینکه من هم موافقم که کارنامه این تفسیر خاص از دین را هم می‌توان درون دینی و هم بیرون دینی و درونی و بیرونی ارزیابی کرد. در ارزیابی درونی دینی به ویژه تأکید این است که مدعیان و مولدان آن تفسیر چه ادعاهایی کردند. الان ما رساله‌ای داریم که می‌خواهد

سکولاریسم و آنتی سکولاریسم نزاعی امروزی است. عده‌ای از صحابه تصمیمات پیامبر را مقدس نمی‌دانستند و آنها را بشری می‌دانستند. لذا اعتراض می‌کردند. دسته دیگر قائل بودند که تصمیمات پیامبر تصمیمات آسمانی است و نباید نگاه بشری به آنها داشته باشید. بنابراین خیلی از این نزاع‌ها در صدر اسلام بوده و اینها هم با وجود کتاب و سنت قابل حل است.

ما باید دو نگاه ذره‌گرایانه و کل‌نگرانه را از هم جدا بکنیم و خیلی از اختلاف‌های قرائت در دامن ذره‌گرایی پیدا شده است. یعنی متن را از خیلی از چیزهایی که در آن سیاق بوده جدا کرده‌اند. اما وقتی شما نگاه holistic می‌کنید و وارد کتاب و سنت می‌شوید خیلی از این نزاع‌ها با قواعد بازی منطقی قابل حل است. بنابراین اینکه «تقریر میزان وجود ندارد» را باید یک مقدار معنا کنیم. تقریر میزان اگر منظور این است که یک نسخه شسته رفته‌ای که آماده شده همه چیز را با آن بسنجید قبول

است که اینگونه چیزی نیست. اما تقریر میزان به این معنا که یک چارچوبی وجود دارد، با قواعدی که در هر عصری می‌توانید به آن رجوع کنید و هر چیزی را با آن بسنجید مهم این قابلیت سنجش است که یک زمینه بازی را فراهم آورده است که شما در این زمین بازی می‌توانید با توجه به قابلیت‌هایی که در دین است و معیارها و ملاک‌های درونی و بیرونی بسنجید ببینید که کدام به اسلام نزدیکتر است؟ من با این بخش که بگوئیم همه چیز قابل استناد به اسلام است، مخالفم. بله اسلام‌های متفاوتی مانند الازه، عربستان و... هست. همه اینها درست است. صحبت بر سر این است که ما یک تکرر نازدودی داریم و این تکررها تا حدودی قابل حل است در آن منطقه تصمیم‌پذیر که به نظر در آن نزاع‌ها قابل حل است با توجه و استناد با آن معیارهای کتاب و سنت که تصمیم بگیرید که کدام به اسلام نزدیکتر است؟

حدیثی هم که در مورد سلمان و ابوذر گفتید به نظر من این درباره اختلاف مراتب دینداری است که برخی‌ها قشری و برخی عمیق ترند و ربطی به مسأله اختلاف قرائت‌ها ندارد.

نکته‌ای هم که در مورد بعضی از آقایان مطرح کردید به نظر در فضای همان آزمون و خطا است. خیلی از آرمان‌ها را خیلی از بزرگان ما در صدر انقلاب در نظر گرفتند که الان می‌بینند که شاید تحقق‌ناپذیر باشد چیزی دیگری باید ببینند. مهم این است که چه مقدار از این خطاها درس گرفته شود. برای اصلاح جامعه واقعا ما به یک اصلاح‌گر اجتماعی و نه یک اصلاح‌گر فکری نیاز داریم. اصلاح‌گر اجتماعی که بیاید و برای جامعه مسیری را باز کند چرا که جامعه ما از لحاظ اجتماعی در خیلی از زمینه‌ها به بن بست رسیده است. قائلیم که خیلی از این خطاها مشکل را بیشتر کرده است. افراد در برخورد با مسائل اجتماعی سطوحی متفاوت دارند و قطعاً افرادی که نبوغ اجتماعی دارند می‌توانند از این خطاها درس بگیرند و جامعه را اصلاح بکنند.

محدثی: من قائل به نسبی‌گرایی نیستم چرا که نسبی‌گرایی معتقد به هم ارزی همه تقریرهاست. ما وقتی نسبی‌گرا هستیم که بگوئیم همه تقریرها و تفسیرها از دین هم‌ارزند یا هم‌پایگان‌اند. اتفاقاً من معتقدم که قرآتی که من به آن اعتقاد دارم معتبرتر و حقیقی‌تر است. مشکلی که در اینجا وجود دارد این است که ما تقریر خاصی را برتر می‌دانیم اما دیگران تقریر ما را برتر نمی‌دانند و متأسفانه ما ناتوانیم از اینکه بخش وسیعی از این دیگران را قانع کنیم و آنها را طرفدار تقریر خودمان کنیم و آنها هرگز تقریر ما را میزان تلقی نمی‌کنند.



کتاب و سنت است. شما می‌توانید این سینه، شیخ الاشراف را مثال بزنید مگر همه برداشت‌های اینها از کتاب و سنت درست بوده است؟ همانطور در جریان‌های سیاسی می‌توان مثال زد و تمام دین همین است. یعنی یک چارچوبی آماده شده است که دینداران در این چارچوب تلاش می‌کنند که یک سری چیزها را مطرح کنند. ممکن است که قواعد بازی را مطرح کنند یا نکنند. من قائلم که قواعد بازی دارد و قابل ارزیابی است و هر جریانی را نمی‌توان به کتاب و سنت نسبت داد و این درست نیست که اسلام قابلیت این همه را دارد. نه ما خود اسلام را خوب نمی‌شناسیم و اگر براساس قواعد منطقی حرکت کنیم می‌توانیم تکلیف خیلی از اینها را مشخص کنیم.

ببینید دین دو منطقه دارد در یک منطقه به قول معرفت‌شناسان تصمیم‌پذیر است و شما می‌توانید تصمیم بگیرید که این آیا جور درمی‌آید یا نمی‌آید. در برخی از مناطق تصمیم‌ناپذیر است و در آنجا باید با آزمون و خطا جلو رفت. یعنی اطلاعات ما اجازه نمی‌دهد که این ایده را می‌توانیم به اسلام نسبت بدهیم یا نه؟ نشانه‌هایی که در کتاب و سنت آمده‌اند در واقع یک فضای را ایجاد می‌کنند.

شما ممکن است که صریحاً آیه‌ای پیدا نکنید که بگوید دین از سیاست جداست یا نه. اما این نشانه‌ها برای خودشان اقتضاتی دارد. شما وقتی که وارد فضای نشانه‌ای خاصی می‌شوید هراندیشه‌ای اجازه رشد ندارد. در ابتدا ممکن است یک آیه پیدا کنید که بگوئید که از آن استفاده می‌شود که همه کفار را بکشید. اما واقعاً وقتی که درون کتاب و سنت و نشانه‌های آن حرکت می‌کنید تدریجاً به جایی می‌رسید که به بن بست می‌رسد. این نگاه معرفت‌شناختی من است. لذا هر چیزی را تفسیر نمی‌دانم. اینکه شما هر چیزی را تفسیر و قرائت بدانید، یک نوع نسبی‌گرایی است که با مبانی معناشناختی هم جور در نمی‌آید.

این را من می‌پذیرم که تقریر واحدی از اسلام وجود ندارد. به فرض مثال یک نقشه جغرافیایی دارید که بر روی آن مکان‌ها و شهرها مشخص شده‌اند و روی هر کدام از این نقاط که دست می‌گذاریم با هم اختلاف نظر داریم. مثلاً من می‌گویم که اینجا کرج است اما شما می‌گوئید قم است و هیچ نقطه مشترکی وجود ندارد. یک بار هم به این صورت است که ما در پاره‌ای از موارد با هم اختلاف نظر داریم. اما بعضی از بخش‌ها را اشتراک داریم.

ببینید اختلاف‌هایی که در طول تاریخ اسلام پیش آمده‌اند شما از این منظر که اختلافات جزئی است در نظر بگیرید. در صدر اسلام صحابه دو دسته بودند و فکر نکنید که نزاع

کارنامه روحانیون را ارزیابی کند. تأکیدم به دانشجو این است که ابتدا ببینید که ادعای این روحانیون و عالمان دینی چه بوده است و از بیرون به آن نگاه نکنید بلکه ابتدا ادعایی که کردند را ببین چه بوده است. بعد در مقام تحقق تا چه اندازه توانسته‌اند آن ادعا را پیاده کنند.

در این جا، بخشی از سخن رانی آقای ناطق‌نوری را که خیلی مناسب دارد می‌خوانم. ایشان اخیراً سخنانی گفت که برای من خیلی جالب بود. با این تعبیر که من شرمندهم زیرا بین ادعایی که ما کردیم با آنچه الان وجود دارد خیلی فاصله است: «گفته‌ام که در سی و هفت سال گذشته در بسیاری از مسائل سیر قهقرایی داشته‌ایم و با این وضعیت نمی‌توانیم ادعا کنیم که برای دیگران الگو هستیم. امروز شاهدیم که مدام این گروه علیه این گروه حرف می‌زند و آن گروه علیه آن گروه. با چنین شرایطی مردم

می‌گویند که همه اینها خرابند». این یکی از عالمان دینی است که قبل از انقلاب مدعیاتی داشته و جز افرادی بوده که می‌گفته اگر اسلام و ما بیاییم، چنین و چنان می‌کنیم. اما امروز در یک روز دینی و در یک مکان دینی سخنرانی می‌کند و با عنوان فردی هم که خود مسؤولیت سیاسی داشته است، می‌گوید که ما در سی و هفت سال گذشته سیر قهقرایی داشته‌ایم.

اینها را می‌توان به لحاظ درونی معیار قرار داد که ادعای خود آنها چه بوده و در عمل چه کرده‌اند اما به لحاظ بیرون دینی هم معتقدم که می‌توان از طریق معیارهای مختلفی عملکرد آن تقریر دینی و بیرون و مبلغان آن را مورد ارزیابی قرار داد. به ویژه ما در هر حوزه‌ای می‌توانیم وارد بشویم و ادعای ما این نیست که در واقع بگوئیم که دین بیاید و تمام دنیای ما را آباد بکند. نه، بلکه آن ادعایی که کرده از ارزیابی بکنیم. مثلاً اگر گفته است که نابرابری را از بین می‌برد یا همان ادعای آن را ارزیابی کنیم و اگر گفته است که من انسان‌های پاک‌تری می‌سازم، در همان حد آن را ارزیابی کنیم و بار اضافه‌تری که جزء ادعایش نبوده را بر او بار نکنیم.

قلمی‌نیا: بحث ما به سمت اختلاف قرائت‌ها رفت. به نظر آقای دکتر محدثی براساس یک سری مبانی معرفت‌شناسی جلو می‌روند که قابل نقد است. مانند همین که هر چیزی تفسیر می‌شود. من قائل نیستم که هر چیزی که ما مواجه‌ایم تفسیر است. اگر ما با کتاب و سنت مواجه‌ایم و هر چیزی به تفسیر ما برمی‌گردد یعنی ما با کتاب و سنت من نمی‌توانیم ارتباط برقرار کنیم و اصلاً آمدنش لغو بود. این را براساس مبانی کلامی بیان نمی‌کنم بلکه براساس مبانی زبان‌شناختی و معناشناختی بیان می‌کنم. بالاخره ارتباطی بین کتاب و سنت و بشر برقرار شده، متنی است و ارتباط زبانی برقرار شده و اینجوری نیست که فقط به تفسیر ما برگردد و دین حرفی بگوید و ما چیز دیگری از آن بفهمیم.

مبنای من یک مبانی رئالیستی حداقلی است. تقریر نهایی را به این معنا می‌گیرم که ما هر چیزی که دین می‌گوید در همه زمینه‌ها یک نسخه آماده و شفاف و کامل داریم اینجوری نیست و نباید دین را اینجوری دید.

دین چارچوب می‌دهد به این معنا که در هر مسئله‌ای که وارد می‌شوید با ملاک‌ها و معیارها می‌توانید قواعد بازی منطقی تعیین کنید. با ملاک‌های مختلف هرمنوتیکی، معناشناختی تعیین کنید که آیا این نظر به‌ای که مطرح شده است با اسلام نسبت دارد یا نه. شما مثال‌های زیادی از تاریخ اسلام زدید من می‌توانم صدها برابر آن مثال بزنم و اصلاً تاریخ دین همین است. تاریخ دین بازی خیلی‌ها با