

مجله اندیشه مهر | شماره ۱۸ | اسفند ماه ۹۵

قیمت: ۱۰۰۰۰ ریال

مهر مجله اندیشه

فلسفه و ادبیات؛ تعامل ها و تقابل ها

گفتگو با محمد منصور هاشمی

■ طبیعیات ابن سینا مغفول مانده است
گفتگو با آیت الله مصطفوی

■ نظر ابن تیمیه خلاف اجماع اهل سنت است
گفتگو با امجد آخوند نظری

■ چرا به ایدئولوژی حمله می شود
گفتگو با شهریار زرشناس

■ علی حرب مدرنیته را نافی سنت نمی داند
گفتگو با هادی بیگی ملک آباد

فهرست مطالب

- ۶ علوم اجتماعی ایران بر پایه ارزش های غربی است/ فرید العطاس
- ۷ رویکرد تاسیسی در علم معقول نیست/ حمید پارسا
- ۸ «تجربه تجدد»، تجربه زیسته من است/ نعمت الله فاضلی
- ۱۰ باید در حوزه علوم اجتماعی مفهوم سازی کنیم/ سیدجواد میری
- ۱۲ افلاطون تحت تاثیر حکمت اشراقی ایران است/ غلامحسین ابراهیمی دینانی
- ۱۳ روانشناسی مدرن حقیقت بشر را فراموش کرده است/ شهریار زرشناس
- ۱۴ نیاز به فهم جهان کنونی داریم/ بیژن عبدالکریمی
- ۱۹ در آستانه فهم غرب قرار داریم/ مزدک رجیبی
- ۲۰ گذری بر کارنامه فکری علی شریعتمداری/ گزارش مهر
- ۲۱ شعر و فلسفه باهم خویشاوندند/ داوری اردکانی

- ۲۹ نظر ابن تیمیه خلاف اجماع اهل سنت است/ گفتگو با امجد آخوند نظری
- ۳۳ طبیعیات ابن سینا مغفول مانده است/ گفتگو با آیت الله سید حسن مصطفوی
- ۳۵ اهل تسنن ایران به کشور تعصب دارند/ گفتگو با نورعلی دلیم
- ۳۷ مدعای شبستری حتی با ظاهر آیات پذیرفته نیست/ گفتگو با علیرضا قائمی نیا
- ۳۹ محتوای علوم قرآنی کمک زیادی به اشباع دانش بشری می کند/ گفتگو با لاله افتخاری
- ۴۰ «علی حرب» مدرنیته را نافی سنت نمی داند/ گفتگو با هادی بیگی ملک آباد
- ۴۰ سه گانه «حرب» برای نجات از عقب ماندگی
- ۴۵ تفسیر راهنما، راهنمایی برای محققان و مفسران است/ گفتگو با عادل نادرعلی
- ۴۶ چرا به ایدئولوژی حمله می شود؟/ گفتگوی تفصیلی با شهریار زرشناس
- ۵۱ فلسفه و ادبیات؛ تعامل و تقابلهما/ گفتگو با محمدمنصور هاشمی

- ۵۸ وضعیت آموزش فلسفه در ایران فیلسوف پرور نیست/ عبدالحسین خسروپناه
- ۶۰ قواعد و زبان خصوصی، قرائت کریپکی از ویتگنشتاین/ سیدمحمد مهدی دزفولی
- ۶۲ آیا شبستری اهل گفت و گو با دگردانندگان خود است؟/ داود مهدوی زادگان
- ۶۳ مرگ در فلسفه هیدگر/ سیدمهدی ناظمی قره باغ
- ۶۴ آیا قرآن با فلسفه مخالف است؟/ مسعود فقیهی
- ۶۵ ماکیاولی و تاسیس رئالیسم سیاسی/ محمدرضا مرادی طادی

- ۷۵ کتاب ایده دانشگاه منتشر شد
- ۷۵ کتاب «فلسفین با مالانصرالدین» منتشر شد
- ۷۶ کتاب «ارض ملکوت» منتشر شد
- ۷۷ تاریخ مختصر فلسفه جدید منتشر شد



گزارش
۳



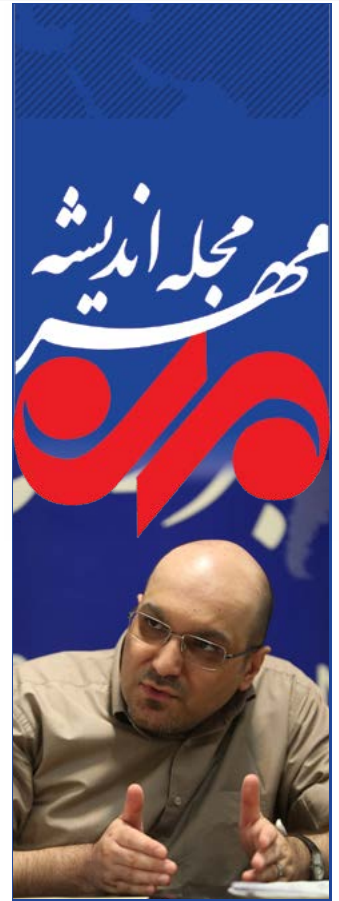
گفتگو
۲۸



یادداشت
۵۷



معرفی کتاب
۷۴



شناسنامه مجله

مدیر مسئول: علی عسگری

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

دبیر تحریریه: محمدالیاس قنبری

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

مدیر هنری: محبوبه عزیززی

شماره تماس: ۴۳۰۵۱۳۸۰

پست الکترونیک: religion@mehrdad.com

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

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



گزارش

اعلام آمادگی چهره‌های حوزوی و دانشگاهی برای مناظره با مجتهد شبستری



پس از انتشار نامه‌ای از محمد مجتهد شبستری مبنی بر درخواست وی برای مناظره با مراجع تقلید، شخصیت‌های مختلف حوزوی و دانشگاهی برای مناظره اعلام آمادگی کردند. چندی پیش محمد مجتهد شبستری طی نامه‌ای از اعلام آمادگی خود برای مناظره با مراجع تقلید خبر داد. مجتهد شبستری در بخشی از این نامه اظهار کرده بود: «من آمادگی کامل خود را برای یک مناظره علمی و دور از غوغا سالاری درباره چند موضوع بسیار اساسی دینی اعلام می‌کنم. در طی دو سال گذشته من چند مقاله منتشر کرده‌ام که در آنها اعتبار علم فقه و اجتهاد فقهی در عصر حاضر را به صورت جدی زیر سؤال برده‌ام. آن مقالات اینها هستند: ۱- «چگونه مبانی کلامی و فقهی فرو ریخته است» ۲- «تحریر محل نزاع با فقیهان» ۳- «اگر داعش از فقیهان بپرسد؟» ۴- «مبانی تئوریک داعش» ۵- «چرا دوران علم اصول و اجتهاد فقهی سپری شده است؟» وی در این نامه تصریح کرده بود: «من از آقایان صاحب مسند فتوا که در حوزه علمیه قم نشسته‌اند و هیچ‌گونه پاسخی به آن مقالات نداده‌اند، صمیمانه درخواست می‌کنم برای انجام یک مناظره علمی با صاحب این قلم، در دانشگاه تهران یا سیمای جمهوری اسلامی حضور پیدا کنند تا درباره مدعاهای آن مقالات پنجگانه که با اصل و اساس مسئله بسیار مهم آقایان مراجع در ارتباط است با یکدیگر مناظره علمی کنیم. مطمئن هستم چنین گفتگویی برای توسعه فرهنگ اسلامی ما و حوزه‌های علمیه بسیار مفید خواهد بود.»

در پی انتشار این یادداشت حجت الاسلام خسروپناه آمادگی خود را برای مناظره با مجتهد شبستری اعلام کرد. وی در نامه‌ای اظهار داشت: «در ماه جاری یعنی آذر ماه ۱۳۹۵ آقای محمد مجتهد شبستری درخواست مناظره با مراجع تقلید و مناصب فتوا را کرده است و از اینکه چرا با وجود نگارش چندین مقاله در نقد اجتهاد رایج، پاسخی از سوی آنها به ایشان ارایه نشده، گلایه نموده است. بنده به عنوان یکی از مدرسان سطوح عالی حوزه علمیه قم آمادگی خود را برای مناظره با ایشان در دانشگاه تهران یا مدرسه علمیه فیضیه یا صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران و یا هر مکان علمی دیگر اعلام می‌دارم هر چند پانزده سال پیش نیز در دانشکده الهیات دانشگاه تهران قرار بر مناظره بنده با ایشان در زمینه قرائت‌های مختلف از دین گذاشته شد لکن وی در جلسه حضور نیافت.»

وی در ادامه این یادداشت خاطر نشان می‌شود: «شایان ذکر است مباحث جناب شبستری و نیز اندیشه‌های نصر حامد ابوزید و دیگر به اصطلاح نومتزلیان، توسط بنده و بسیاری از محققان حوزه علمیه و دانشگاه در مقالات و کتاب‌های متعددی نقد شده است. ایشان علی‌القاعده باید اطلاع داشته باشند.»

حجت الاسلام علیرضا قائمی‌نیا عضو هیات علمی گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه هم‌آمادگی خود را برای مناظره با وی اعلام کرد. در متن نامه علیرضا قائمی‌نیا آمده بود: «اینجانب علیرضا قائمی‌نیا مدرس حوزه و دانشگاه اعلام می‌دارم، با توجه به مطالب ضعیفی که جناب آقای مجتهد شبستری مطرح کرده‌اند، آمادگی مناظره علمی با ایشان را در هر محفل و جمعی دارم. اینجانب پیش‌تر هم در موضوعات مختلف آمادگی خود را برای مناظره با ایشان اعلام کرده بودم و امیدوارم ایشان هم بر اساس این رویه علمی حسنه، عمل کنند و به نقدها بی‌توجه نباشند.»

وی در گفتگو با خبرنگار مهر با اشاره به بحث‌های مجتهد شبستری گفت: «بنده به کلیت روش آقای شبستری در بررسی مقولات دینی نقدهایی دارم بخشی از این‌ها را در نشست‌هایی که یکسال پیش در دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران داشتم، بحث کردم و گفتم برداشتی که ایشان از هرمنوتیک و زبان‌شناسی دارند بسیار ضعیف است. این سخنان و نظرها به این برمی‌گردد که ایشان درک صحیحی از این مفاهیم ندارند. پیشنهاد کردم راجع به

خداوند منان، توفیق فهم صحیح معارف عمیق اسلامی را به همه ما عنایت بفرماید.»

حجت الاسلام ابوالفضل ساجدی، عضو هیئت علمی موسسه امام خمینی (ره) و مدیر قطب علمی فلسفه دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه نیز در گفتگو با خبرنگار مهر از اعلام آمادگی خود برای این مناظره خبر داد.

وی در این خصوص به خبرنگار مهر گفت: «نگاه ناسوتی که آقای شبستری به وحی دارند مبتنی بر برخی پیشفرض‌هایی است که این پیشفرض‌ها به حوزه معناشناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مربوط است و در این سه عرصه قابل بیان و نقد است.»

تحلیل ایشان از وحی و تعمیم دادن آنچه برخی از غربی‌ها نسبت به وحی اسلامی گفته‌اند به دلیل فهم غیر دقیق و نادرست ایشان از وحی اسلامی است.

وی ادامه داد: «ایشان از اندیشمندان غربی آموزه‌هایی را پذیرفته‌اند و به اسلام هم تعمیم داده‌اند. تحلیل ایشان از وحی و تعمیم دادن آنچه برخی از غربی‌ها نسبت به وحی اسلامی گفته‌اند به دلیل فهم غیر دقیق و نادرست ایشان از وحی اسلامی است که باید مورد بررسی قرار بگیرد.»

حجت الاسلام ساجدی گفت: «به نظر می‌رسد مجتهد شبستری در رویکردی که به اسلام دارد رویکرد عقل‌گرایانه افراطی را در پیش گرفته است. لذا خردگرایی خود بنیاد می‌تواند به چنین نتایجی منتهی شود.»

وی افزود: «همانطور که ایشان فقها را متهم می‌کند که پیش‌فرض‌هایی را پذیرفته‌اند که باید مورد نقد قرار بگیرد ما هم می‌گوییم ایشان هم پیش‌فرض‌هایی را از غرب پذیرفته‌اند که باید مورد بحث قرار بگیرد. لذا ما هم نسبت به پیش‌فرض‌های او سوالاتی داریم کما اینکه در میان خود اندیشمندان غربی نقدهایی نسبت به این پیش‌فرض‌ها مطرح شده و اینها از آموزه‌های مسلم میان خود اندیشمندان غربی هم نیست. لذا بنده آمادگی خود را برای مناظره با محمد مجتهد شبستری اعلام می‌کنم.»

لذا باید منتظر بود با توجه به این اعلام آمادگی‌ها برای انجام مناظره محمد مجتهد شبستری حاضر به انجام مناظره در مورد دیدگاه‌های خود خواهد شد و یا اینکه نامه‌نگاری وی برای مناظره صرفاً برای ایجاد پروپاگاندای رسانه‌ای و هوچی‌گری در عرصه اندیشه بوده است.

وحی مناظره‌ای 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 نشدند.

وی ادامه داد: «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 زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی 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 زبان‌شناسی و هرمنوتیک به خصوص در مطالبی که در قرائت نبوی است ضعیف‌ترین استنباط‌ها صورت گرفته است.»

حجت الاسلام محمدتقی سبحانی عضو هیئت علمی پژوهشکده فلسفه و کلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی نیز از آمادگی خود برای انجام مناظره خبر داد و طی نامه‌ای تصریح کرد: «جناب دکتر مجتهد شبستری در این نوشتار، مراجع تقلید را دعوت کرده‌اند که در صدا و سیما و یا دانشگاه تهران با ایشان درباره مقالاتی که اخیراً در باب «فروریختن مبانی کلامی و فقهی» و «سپری شدن دوران علم اصول و اجتهاد فقهی» نوشته‌اند، مناظره کنند. بنده به عنوان کسی که این مقالات را خوانده‌ام و ادله آن را سست و نااستوار دیده‌ام و البته مرجع تقلید هم نیستم، حاضر با ایشان در هر جایی که مورد نظرشان است و با حضور هر کس که صلاح می‌دانند، به بحث و گفت‌وگو بنشینم. البته از سوءتقدیر، بنده هم مثل ایشان، نه سلطه‌ای بر صدا و سیما دارم و نه راهی به دانشگاه تهران. پیشنهاد این است که همه‌ی محتوای نشست تصویربرداری شود و بی‌کم و کاست انتشار یابد.»

همچنین آیت‌الله جعفر سبحانی چندی پیش محمد محمدرضایی مدیر گروه فلسفه دین دانشگاه تهران را جهت مناظره در موضوعات مربوط به حوزه دین معرفی کرد. در متن ارسالی آیت‌الله سبحانی برای رسانه‌ها آمده بود: «اخیراً، برخی از نویسندگان حوزه دین، تقاضای مناظره با مراجع تقلید را نموده‌اند. این جانب ضمن استقبال از بحث و گفتگوهای علمی، بدین وسیله، جناب آقای دکتر محمد محمدرضایی، از اساتید مورد تأیید اینجانب و مدیر گروه فلسفه دین دانشگاه تهران را جهت مناظره در موضوعات مربوط به حوزه دین، معرفی می‌نمایم. امیدوارم که

لگنهاوزن در سومین نشست دین و اخلاق:

سخنان ملاصدرا بابر ساخت گرایي سازگار است

نبود بلکه کسب فضیلت بود. موضوعی که بین هر سه جریان فکری مشترک است زهد است که معتقدند اگر کسی واقعاً می خواهد اخلاقی شود باید سختی و ریاضت تحمل کند، چون هدف این است که کسب فضیلت کند ولی در زهد کسب معرفت اخلاقی هم هست این دیدگاه برای هر سه جریان فکری مسلمانان وجود دارد، اما ملاصدرا می گوید کلید رسیدن به سعادت درک نفس است. آدمی باید ریاضت بکشد تا خودش را خوب درک کند و وقتی عقل درست درک کند، صراط مستقیم را پیدا می کند. البته این خود نفس که پاک شده، صراط مستقیم است. این صراط یک واقعیت اخلاقی دینی مستقل از نفس نیست بلکه خود نفس صراط است. این استاد فلسفه تصریح کرد: این جا دو عنصر مهم برساخت گرایی نمایان می شود: وقتی در حکمت عملی تمقل می کنیم به معرفت اخلاقی دست پیدا می کنیم، و منای حقایق اخلاقی حکمت عملی است. یکی از منابع مهم صدرا در اخلاق رساله سه اصل است که در مورد سه ریشه بدی ها بحث می کند: جهل نسبت به خود، دنیا پرستی، خود فریبی. رذیلت هایی که ملاصدرا معرفی می کند رذیلت های عقلی هستند و این رذیلت های اخلاقی نتیجه مشکلات معرفت شناختی است. یکی از دلایلی که می توان گفت ملاصدرا برساخت گرا هست این است که در بحثی که ایشان در مورد سه رذیلت دارد می خواهد نشان دهد کسی نمی تواند فاعل کامل شود وقتی یکی از این سه رذیلت را دارد. و این که موانع مانع می شود که فرد بتواند تصمیم گیری اخلاقی داشته باشد

وی در ادامه گفت: کاری که بنده در نوشته هایم کردم این بود که اول بررسی کردم بحث ملاصدرا در مورد معرفت نفس و جهل نسبت به نفس، و سعی کردم نشان دهم که چه طور ملاصدرا اشاره می کند که آن ها که این رذیلت ها را دارند در تصمیم اخلاقی دچار اشکال می شوند یعنی در فاعل بودن آن ها تأثیر می گذارد و نمی توانند فاعل واقعی شوند. ملاصدرا در تمام بحث های اخلاقی اش نمی گوید این فعل خوب است بلکه می گوید به انسان نگاه کنید و ببینید چه چیزی لازم است تا مزاج معنوی تنظیم شود که درست کار کند.

وی در پایان اظهار داشت: ملاصدرا هم مثل ارسطو قلمرو اراده ما را قلمرو عقل عملی تعریف می کند، عقل عملی صرفاً ابزار برای تصمیم گیری نیست بلکه راهنمایی برای زندگی اخلاقی است که چه طور می توانیم از رذیلت ها آزاد شویم و چه طور می توانیم به فضیلت و معرفت برسیم، جهتی که به زندگی مان می دهیم از فعل های جزئی مهم تر است و با این جهت ها به سیر و سلوک و سفر معنوی می رسمیم و آن مرحله از دنیا بالاتر است که فقط انفعالی است. و این تأکید ملاصدرا در مورد ابعاد فاعلی نفس برای پیدا کردن جهت معنوی و جلو رفتن در سفرهای به طرف خدا کلیدهایی هستند که به نظر من می توان گفت یک برساخت گرایی اخلاقی متعالی صدرا بی است.



که میان بحث های دو نگرش واقع گرایی اخلاقی و ابراز گرایی اخلاقی مطرح می شود و برساخت گرایی می گویند ما مثل ابراز گرا ها معتقدیم در اخلاق لازم نیست فرض کنیم واقعیت اخلاقی مستقل از ما وجود داشته دارد و از این جهت که باور های اخلاقی می توانند صادق و کاذب باشند مانند واقع گرایی اخلاقی هستند. اما خود را در مورد واقع گرایی یا غیر واقع گرایی بی طرف می دانند.

عضو هیأت علمی دانشگاه قم افزود: برساخت گرایی نظریه ای گسترده است که به سختی می توان میان انواع آن اشتراکی بیان کرد، اما من اشتراکی را میان همه برساخت گراییان پیدا کردم این است که اصول پایه ای اخلاق بر اساس فعالیت اخلاقی است. اگر متوجه شویم فاعل اخلاقی کیست می توان از او اصول اخلاقی را در آورد. البته این به نسبی گرایی منجر نمی شود چون می گویند باید به چارچوب تصمیم اخلاقی توجه کنیم و از این اصول اخلاقی را استنباط کنیم. برساخت گرایی را می توان بر اساس سه شاخه تعریف کرد: متافیزیکی، معرفت شناسی و ... تقسیم کرد. به نظر من مهم ترین بُعد کار برساخت گراها معرفت شناسی است که چه طور توجیه کنیم چه کاری خوب یا بد است و چه کاری را باید یا نباید انجام دهیم.

وی ادامه داد: اگر به سنت های فلسفه اسلامی نگاه کنیم معرفت اخلاقی از نظر مسلمانان با چه نظریه ای سازگار است؟ از سه جریان مهم فکری اخلاقی در میان مسلمانان می توان نام برد: معتزله، اشاعره و فیلسوفان. هدف فیلسوفان حسن و قبح

محمد لگنهاوزن در سلسله نشست های دین و اخلاق که از سوی دانشگاه قرآن و علوم حدیث و با همکاری دانشگاه قم برگزار می شود با عنوان «ملاصدرا و برساخت گرایی در اخلاق» به ایراد سخنرانی پرداخت. به گزارش خبرنگار مهر، محمد لگنهاوزن در ابتدای این نشست به توضیح برساخت گرایی اخلاقی پرداخت و گفت: ادعای من در پایان این جلسه این است که خیلی از سخنان ملاصدرا با برساخت گرایی سازگار است و با مباحثی که در برساخت گرایی هست بهتر می توانیم معنویت و اخلاق در ملاصدرا را درک کنیم. لگنهاوزن با بیان اینکه برساخت گرایی اخلاقی هم در فرا اخلاق و هم در اخلاق هنجاری مطرح می شود، گفت: برساخت گراییان در اخلاق هنجاری می گویند ملاکی داریم برای حکم اخلاقی که با ملاک وظیفه گرایی و نتیجه گرایی متفاوت است. اما اکثر بحث های برساخت گرایی که امروزه در جریان است در حوزه ی فرا اخلاق است.

عضو هیأت علمی موسسه امام خمینی (ره) افزود: می توان برساخت گرایی اخلاقی را چنین تعریف کرد که یک نظریه است که طبق آن هنجارهای اخلاقی بر اساس دیدگاه یا موضع گیری اخلاقی پیدا می شوند به عبارت دیگر وقتی درست متوجه شویم که فاعل اخلاقی چه کسی است و در چه چارچوبی وظایف اخلاقی اش را انجام می دهد هنجار اخلاقی نمایان می شود.

وی در توضیح برساخت گرایی اظهار داشت: اصطلاح برساخت گرایی را جان رالز مطرح کرد و او هم به کانت نسبت داده است. برساخت گرایی نگرشی است

فرید العطاس:

تمدن خود را فراموش کرده ایم / علوم اجتماعی ایران بر پایه ارزش های غربی است



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Hossein Esmaeili

نشست «گفتمان های جایگزین در علوم اجتماعی» با سخنرانی فرید العطاس استاد جامعه‌شناسی دانشگاه ملی سنگاپور به همت انجمن علمی علوم اجتماعی اسلامی دانشگاه تهران برگزار شد.

فرید العطاس در ابتدای این جلسه گفت: بحث ما در مورد رابطه بین علوم اسلامی و علوم اجتماعی است و این سوال مطرح است که آیا چنین رابطه‌ای وجود دارد یا نه؟

وی ادامه داد: بحث تحقیقات من در مورد اروپایی نگرى در مباحث علوم اجتماعی است. در قسمت های بسیاری در آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین از دهه ۴۰ به این طرف عکس العمل هایی به علوم اجتماعی اروپا محور ایجاد شده و آنها سعی کردند علوم اجتماعی جدیدی طرح کنند.

وی گفت: یکی از این عکس العمل ها بحث اسلامی کردن علوم اجتماعی است. افراد معتبر زیادی در زمینه های جامعه شناسی اسلامی و اقتصاد اسلامی و... تلاش کردند.

عطاس گفت: من ۲۰ سال است که علوم اجتماعی اروپا محور را نقد کردم و در عین حال به علوم اجتماعی اسلامی آنچنان اعتقادی ندارم، به نظر من علوم اجتماعی اسلامی جواب درستی برای علوم اجتماعی اروپا محور نیست.

وی ادامه داد: صرف نظر از اینکه شما جامعه شناس، روانشناس، تاریخ دان و... باشید برای کارهای علمی لایه های مختلفی در نظر گرفته می شود. اولین لایه «مسئله» ای است که به آن می پردازیم. لایه دوم انتخاب مفاهیمی است که می خواهید در تحقیقات از آن استفاده کنید.

وی افزود: لایه سوم روش است که از استدلال یا قیاس استفاده می کنیم یا از آزمایشگاهی در ذهن خود بهره می بریم. لایه چهارم جمع آوری داده و چگونگی ارتباط داده با تئوری شما و چگونگی اثبات یا رد تئوری شماست.

وی گفت: لایه پنجم و ششم عبارت است از داده، رابطه بین داده و تئوری و نتیجه گیری ای که از داده ها برای رد یا اثبات آن تئوری می کنید.

عطاس ادامه داد: در آخر با استفاده از داده هایی که داشتیم وارد بحث سیاست گذاری می شویم و توصیه می کنیم که چگونه از آن داده ها برای تحقیقات استفاده شود. شما به این شش مرحله که نگاه می کنید، اسلام در کدامیک از این حلقهات وارد می شود و حرف برای گفتن دارد؟

وی افزود: در لایه اول واضح است که شخص محقق به دلایل زیادی مانند مسائل اخلاقی، شخصی، احساسی و... می تواند مسئله خود را انتخاب کند. لذا اسلام در اینجا می تواند موثر باشد و فرد می تواند بخاطر مسائل دینی، مسئله خود را انتخاب کند.

وی گفت: لذا بعضی وقت ها انتخاب مسئله از دیدگاه علمی صورت نمی گیرد و فاکتورهای زیادی در انتخاب مسئله مانند مرد یا زن بودن یا اقلیت یا اکثریت بودن و یا مذهب و... می تواند موثر باشد. به همین دلیل اگر اسلام به روی انتخاب یک مسئله تاثیر بگذارد، تحقیقات ما را اسلامی نخواهد کرد.

وی ادامه داد: مفهوم چیزی است که خارج از بحث جنسیت و مذهب و نژاد و... است و فرآیندتر از همه آنهاست لذا منتهای مورد استفاده ما در علوم اجتماعی نمی تواند اسلامی باشد. چون متد ها باید فرآیندتر از

عطاس گفت: بحث من در مورد یک روش جایگزین برای علوم اجتماعی این است که به جامعه خودمان با یک عینک فراگیر و جهانی نگاه کنیم. وی ادامه داد: بهترین راه برای عبور از تعریف اروپا محور به شرق این است که بهترین های علوم اجتماعی غرب را بگیریم و با بهترین های تاریخچه خودمان مخلوط کنیم.

وی افزود: مثلاً من به ابن خلدون خیلی علاقه دارم و اکنون در حال بررسی کاربرد تئوری ابن خلدون در صعود و سقوط دولت ها را در مورد عصر صفوی هستم. اما ابن خلدون تنها کافی نیست و حتی مارکس و وبر می توانند کمک کنند. مبحث روش تولید که در کتاب مارکس به آن توجه شده می تواند در تحلیل امپراطوری صفوی کمک کند.

عطاس گفت: تئوری ابن خلدون در مورد اقتصاد بحث خاصی ندارد و ما نیازمند شیوه تولید مارکس هستیم که اقتصاد سیاسی صفویه را بررسی کنیم.

وی ادامه داد: اگر بخواهیم علوم اجتماعی خوبی داشته باشیم در مرحله اول باید با یک دید فراگیر به علوم اجتماعی نگاه کنیم و باید بهترین های علوم اجتماعی غربی را بگیریم و در مرحله سوم با سابقه های تمدن خودمان مخلوط کنیم.

عطاس گفت: ما باید علوم اجتماعی را انجام بدهیم نه اینکه صرفاً در مورد آن صحبت کنیم. یعنی باید وارد مرحله عمل شویم. خیلی از جامعه شناس های اسلامی کار تحقیقاتی جدی در مورد ابن خلدون انجام نمی دهند. وی در پایان گفت: وظیفه دیگر علوم اجتماعی این است با آن افراد را آموزش دهیم که خود را از استعمار نجات دهیم. ما باید از علوم اجتماعی طوری استفاده کنیم که بتوانیم نقادانه واقعیت های درونی خود را نگاه کنیم.

دین و مذهب و جنسیت و... باشد. وی گفت: در مورد متد و روش هم یک روش اسلامی وجود ندارد. استدلال استدلال است. جدل جدل است و اسلامی و غیر اسلامی ندارد و صرفاً روش است. عطاس افزود: در شش موردی که بحث شد اسلام نمی تواند وارد شود. اسلام و مباحثی که در تحقیقات ما تاثیر گذار است زمانی که می خواهیم در جامعه تغییری ایجاد کنیم می تواند به این موضوع کمک کند. آن تغییرات به علاوه ارزش های دینی به کمک ما می آیند، لذا به ارزش های دینی باید توجه شود.

وی ادامه داد: از مسئله و تئوری تا آخر تحقیقات همه چیز باید عینی باشد و نگذاریم مسائل اخلاق وارد تحلیل ما شود و این یک ضعف برای اسلام یا علوم اجتماعی نیست. به این معنی نیست که علوم اجتماعی نمی تواند اسلامی بشود و اصلاً بحث توانستن یا نتوانستن نیست بلکه بحث بر این است که این امر از نظر منطقی غیر ممکن است.

وی ادامه داد: اگر علوم اجتماعی اسلامی وجود ندارد، فرق درس خواندن علوم اجتماعی در ایران و آمریکا چیست؟ حتماً متفاوت هستند ولی به این معنی نیست که علوم اجتماعی آمریکا خداناباور است و علوم اجتماع یایران خداباور است.

عطاس گفت: وقتی ما علوم اجتماعی را در ایران و اندونزی و... مطالعه می کنیم، آنها غربی هستند و بر اساس ارزش های غربی پایه گذاری شده اند. وی افزود: اشکال ندارد که ما کتاب های مارکس و دوکیم را بخوانیم اما مشکل اینجاست که ما تاریخچه خود را فراموش می کنیم. با ابوریحان بیرونی به عنوان فردی که در مسائل بین ادیان تحقیق کرده آشنا نیستیم و یا ابن خلدون را نمی شناسیم. ما تمدن خود را فراموش کرده ایم.

حجت الاسلام پارسانیا:

رویکرد تاسیسی در علم معقول نیست / باید با علم، تهذیبی برخورد کرد

انسان تحقیق پیدا می کند. هستی هایی که با اختیار انسان ایجاد می شوند در قلمرو دین قرار می گیرند. اسلام روشی از زندگی است که خدا برای انسان می پسندد. خداوند به عبث چیزی را جعل نمی کند و حکمت دارد و سعادت انسان را می خواهد. منتهی چون انسان مختار است، اقتضای اختیار انسان دین خواهد بود.

این استاد دانشگاه گفت: دین عقل و وحی و معرفت و شناخت نیست بلکه دین رفتن و شناخت را فرا گرفتن است. اعتقاد پیدا کردن یا اعراض کردن است. دین تلاش برای علم آموزی است. اعتقاد به حقیقت داشتن و متخلق شدن و عمل به حقیقت دین است.

وی ادامه داد: حرف این است که بر فرض اینکه فلسفه ما اسلامی باشد، آن همه اسلام نیست. اعتقاد به یک فلسفه ای که حقیقت الهی را نشان می دهد جزئی از دین است. وحی و عقل و نقل، دین نیست بلکه عقل را به کار گرفتن و یا از نقل استفاده کردن دین است. لذا فلسفه، اسلام نیست بلکه با آن می توان اسلام را سنجید. پس تنها یکی از اعتبارات علم دینی این است که متافیزیک آن الهی باشد.

پارسانیا در مورد اشکال دیگری بر ایده علوم انسانی اسلامی گفت: اشکال دیگر این است که گفته می شود می توان از طریق نقادی و تهذیب و تکمیل علوم انسانی غربی، به مقصود خویش رسید و این علوم را اسلامی کرد. در این حال، انتخاب رویکرد تاسیسی چه ضرورتی دارد؟ علوم انسانی غربی یکپارچه تباهی و ضلالت و الحاد و مادیت نیست که لازم آید در اساس آن، تجدید نظر صورت گرفته و به تاسیس بپردازیم.

وی در توضیح این اشکال گفت: ما نیاز به اینکه اساس علم را تغییر دهیم نداریم. لذا این اشکال سهمی از حقیقت دارد. اگر علمی را با روشی که به نظر شما دینی نیست تئوریزه کردید، آیا درون این دانش ظرفیت های مثبت فراوانی وجود ندارد؟

وی گفت: روش تهذیبی به این معنی است ذره ذره و قدم به قدم به صورت انتقادی برخورد کردن یعنی محققانه با علم برخورد کن نه مقلدانه.

پارسانیا ادامه داد: اگر می توان با علم موجود عمل کرد: انتخاب رویکرد تاسیسی ممکن است حرام باشد. لذا در علوم مختلف باید زندگی و عمل کرده و با آن برخورد کرد تا بتوان در آن تصرف نمود. وی در پایان گفت: تهذیب باید در جهت تهذیب مبانی و اصول و متافیزیک پیش برود. اینکه ما علم کنونی را کنار بگذاریم نه عاقلانه است و نه شدنی. اقتدار علم مدرن آنقدر سنگین است که امکان تهذیب را نیز به سادگی نمی دهد.



نظام علمی پمپاژ کننده فرهنگ سکولار باشد ولی خود فرهنگ دینی داشته باشد. اگر فرهنگ یک کشور دینی باشد علمی که سازگار با آن فرهنگ است به اسلامی بودن متصف می شود و علمی که ناسازگار با آن فرهنگ است غیر دینی است. وی با بیان این اشکال که ایده میدئیت مبانی فلسفی در تولید علوم انسانی با این اشکال روبروست که آنچه فلسفه اسلامی خوانده می شود، فلسفه مسلمانان است و نه فلسفه اسلامی. بنابراین، از خاک مبادی فلسفی، شاید علوم انسانی بروید اما علوم انسانی اسلامی نخواهد رویید، گفت: در این اشکال، فرد پذیرفته که علم مبانی متافیزیکی و فلسفی دارد و اگر نپذیرد جایی برای این اشکال وجود ندارد.

این استاد دانشگاه ادامه داد: این اشکال در صورتی وارد است که راه اتصاف علم به اسلامی شدن و غیراسلامی شدن فقط متافیزیک باشد. در حالی که راه های دیگری برای اتصاف معرفت علمی به دینی بودن و غیر دینی بودن وجود دارد.

وی افزود: فلسفه هم مثل علم به حسب ذات خود اسلامی و غیر اسلامی ندارد. اتصاف آن به دینی و غیر دینی بودن قیودی می خواهد که همان قیود پنجگانه ای است که به آن اشاره کردم.

وی ادامه داد: فلسفه خود بخشی از علم است و بر اساس تعریف پوزیتیویستی، فلسفه علم نیست. اگر فلسفه، اسلامی باشد علمی که ذیل آن قرار می گیرد اسلامی خواهد بود.

پارسانیا گفت: تنها فلسفه جز اسلام نیست بلکه نقل هم هست. دین چیزی است که با نقل و عقل و وحی و... آن را می شناسیم. دین، اعتقاد به خدا و یکسری مناسک و رفتارها و عبادت هاست. وجه مشترک همه اینها این است که دین حوزه عمل و رفتار انسانی است، چه جوارحی و چه جوانحی باشد.

وی افزود: دین آن چیزی است که با اراده

پارسانیا گفت: یک حیث دیگر به لحاظ روش است. علم به حسب روش به دینی بودن یا غیر دینی بودن می تواند متصف شود. لذا سوال این است که روش چگونه است؟ وی ادامه داد: روش مسیری است که از مبانی طی می شود. اگر قائل باشی تنها شناخت از عالم از طریق حس و تجربه، یا عقل، وحی، نقل و... است هر کدام یک روش متفاوت است.

وی گفت: صورت دیگر به لحاظ تجویزی است. دین می گوید این علم را فرا بگیرد یا فرا نگیرد. به لحاظ ارزشی آیا ارزش های دینی این علم را تجویز می کنند و یا نهی می کنند؟ و یا دین از بعد تجویزی این علم را تجویز کرده و یا نکرده است. پارسانیا گفت: حیثیت های قبل برخی با هم تلازم دارند. علم ممکن است به لحاظ موضوع دینی نباشد ولی به لحاظ تجویزی دینی باشد. سوال این است که هر علمی ولو با یک متافیزیک درستی تولید شده باشد آیا به لحاظ تجویزی هم توصیه شده است؟ مثلاً در آیه قرآن داریم «ولا تجسسوا» لذا این امر تجسس به لحاظ تجویزی نهی شده است. علمی که نافع باشد ضرورت دارد. اما علمی که ضرر دارد به چه دلیل باید آن را آموخت؟ انفع المعارف توحید و معرفت نفس است.

وی ادامه داد: علم به لحاظ عالم نیز می تواند به دینی و غیر دینی متصف شود. اگر عالم متدین باشد، علم دینی است و اگر عالم ملترم به دین نباشد، علم نیز غیر دینی می شود. وی ادامه داد: بین عالم و علم دینی تناسب وجود دارد اما با یک نگاه دقیق تر، علم باید با معرفتی از یک متافیزیک برخوردار باشد که با اعتقاد عالم سازگار باشد. صرف اینکه رفتار عالم دینی باشد نمی توان نتیجه گرفت جامعه دینی شد. داشتن هنجارهای دینی بد نیست اما این امر نباید کار را تمام شده بدانیم.

پارسانیا گفت: وجه دیگر حیثیت تاریخی، تمدنی و فرهنگی است که ممکن نیست

دومین جلسه از سلسله نشست «آسیب شناسی علوم اجتماعی اسلامی» با سخنرانی حجت الاسلام پارسانیا روز گذشته به همت انجمن علمی علوم اجتماعی اسلامی دانشگاه تهران برگزار شد. حجت الاسلام پارسانیا در ابتدای جلسه به اعتبارات مختلف برای دینی بودن یا غیر دینی بودن علم پرداخت و گفت: حیثیت قیدی لازم است تا علم به دینی یا غیر دینی متصف شود.

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

وی ادامه داد: بشر آن موقع که عالم را محل حضور خداوندگاران می دانست و اساطیری به عالم نگاه می کرد، تفسیری دینی از عالم داشت ولی وقتی بشر به عالم طبیعت نگاه می کند این دیگر علم دینی نیست.

پارسانیا گفت: حیثیت دیگر که می توان با آن تفکیک ایجاد کرد به لحاظ متافیزیک یک علم است. در حوزه حکمت اسلامی علم به دانش طبیعی محدود نمی شود. مدرن ها و پست مدرن ها هر دو دعوی مشتری دارند و آن این است که هر دو تعریف کننتی از علم دارند که کنت علم را علوم تجربی دانست و غیر آن را فلسفه نامید.

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

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

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

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

نعمت الله فاضلی:

کتاب «تجربه تجدد»، تجربه زیسته من است



نعمت‌الله فاضلی در نخستین نشست کتابخوان تخصصی مطالعات اجتماعی که دیروز به همت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در سالن اندیشه برگزار شد، به معرفی کتاب «تجربه تجدد» رویکرد انسان‌شناختی به امروزی شدن فرهنگ ایران» پرداخت و گفت: این کتاب یکی از برنامه‌های پژوهشی من است که ۱۵ سال گذشته آن را انجام دادم. پیش از این نیز کتابی در سال ۱۳۸۷ درباره «تجربه تجدد» منتشر کردم که تصمیم داشتم ویراست جدیدی از آن ارائه بدهم اما بعد از ویراستاری آن کتاب متوجه شدم که ۴۰۰ صفحه به کتاب اضافه شد و به همین دلیل با توجه به اضافه شدن ۹ فصل جدید اسم آن را به «تجربه تجدد» رویکرد انسان‌شناختی به امروزی شدن فرهنگ ایران» تغییر دادم.

فاضلی با تشریح ایده اصلی خود در کتاب مورد نظر گفت: من پیش از این نیز کتاب «تاریخ فرهنگی ایران مدرن» را نوشتم که توسط پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی منتشر شد. در واقع این سه کتاب بخشی از برنامه پژوهشی من برای شناسایی فرهنگ معاصر ایران بوده است. همچنین نزدیک به دو سال است که بر روی تدوین «دانشنامه فرهنگ معاصر ایران» به سفارش سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران کار می‌کنم که جالب است بدانید حدود ۳۰۰ محقق در آن همکاری می‌کنند.

وی افزود: من تلاش دارم تا فهمی از فرهنگ معاصر جامعه ایران داشته باشم و از سال‌های ۱۳۸۵ تا امروز بیش از صد سال از آن زمان می‌گذرد که باید ببینیم چه تغییراتی در جامعه ایران رخ داده است. این کتاب بخشی از پروژه زندگی

من است و روند زندگی ام تا ۲۰ سالگی در روستا، سفر به لندن و برگشت به ایران است. به عبارتی من دوران پیشامدرن ایران را در روستا تجربه کردم و بعد در تبریز زندگی شهرستانی را داشتم. پس از اینکه وارد لندن شدم تجربه زیست مدرن و متفاوتی داشتم. بنابراین برای من صحبت کردن درباره ایران معاصر در واقع صحبت از تجربه زیست‌نام نیز هست.

عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تشریح کرد: من در این کتاب می‌خواستم به این سوال که چه تغییراتی در جامعه رخ داده است پاسخ بدهم. پیش از این نیز کتاب «مردم‌نگاری سفر» را نوشتم که در آن به دنبال آشنایی‌زدایی از زندگی روزمره بوده‌ام.

وی در ادامه با اشاره به اینکه بسیاری از بحث‌هایی که در ایران می‌شود فلسفی است گفت: بسیاری از بحث‌هایی که درباره ایران می‌شود فلسفی است. به طور مثال بحث‌های آل احمد یا روشنفکران قبل از او و حتی روشنفکران دهه اخیر بسیار کم به تحولات فرهنگی پرداخته‌اند و مستند دانشگاهی در این باره وجود ندارد. بنابراین من به عنوان یک مردم‌شناس باید این تحولات را مستند می‌کردم.

فاضلی با بیان اینکه بخش اول این کتاب به دنبال مستند کردن فرهنگ امروز ایران است افزود: آغاز کتاب به این موضوع می‌پردازد که چگونه بنیان‌های سنتی ما مدرن شدند. برای تبیین این موضوع برای شروع کار از خانه پدری استفاده کردم. چون خانه پدری برای ما معنا داشت و اغلب افراد در خانه پدری به دنیا می‌آیند و کار می‌کردند. اما برای نسل جوان امروز هیچ احساسی نسبت

به خانه پدری وجود ندارد. بعد این موضوع را توضیح دادم که چگونه روستاهای ایرانی شهری شدند. بررسی همسایه، مسجد، مدرسه و ... نیز از مباحث دیگر این کتاب است. همچنین فالگیری، نوروز و یلدا از موضوعات دیگر این بخش از کتاب است. در بخش دوم من به سنت‌های مدرن پرداخته‌ام. مقاومت درباره ماهواره فوتبال، سبک زندگی از جمله مباحثی است که در بخش دوم کتاب مورد بررسی قرار داده‌ام.

فاضلی در پایان یادآور شد: برای کسانی که دوست دارند درباره فرهنگ معاصر ایران بدانند مطالعه این کتاب را توصیه می‌کنم. چون نشر من متفاوت از نشر علوم اجتماعی ایران است و سعی می‌کنم از انبوه مفاهیم رشته‌های علوم اجتماعی کمک بگیرم. در ضمن کاربست مفاهیم علوم اجتماعی در فهم جامعه معاصر را می‌توان در این کتاب مشاهده کرد.

حجت الاسلام رضا غلامی:

اسلام مدافع عدالت جنسیتی است / کم کاری در تبیین نظرات اسلام در حوزه زنان

متن پیش‌رو مشروح سخنرانی حجت الاسلام والمسلمین رضا غلامی، رئیس مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرایا موضوع «زن و خانواده در آیین عقلائیات اسلامی» است که در واحد خواران دانشگاه امام صادق (ع)، ایراد کرده است:

عنوان بحث اینجانب، زن و خانواده در آیین عقلائیات اسلامی است هرچند تأیید می‌کنید که ارائه چنین بحثی در یک جلسه، فقط در حد مقدمه چینی است لکن تلاش می‌کنم در فرصتی که در اختیار دارم، لاقابل تپتر وار به بعضی از مهم‌ترین مسائل مرتبط با این بحث بپردازم.

زن و مرد از نظر منزلت انسانی، هیچ تفاوتی با هم ندارند

اولین مطلب اینکه در عقلائیات اسلامی، زن و مرد از جهت روحی و به تبع آن، از نظر منزلت انسانی، هیچ تفاوتی با هم ندارند؛ به عبارت دیگر، زن و مرد علی‌السویه از استعداد دست‌یابی به رفیع‌ترین سطح رشد و تعالی، و رسیدن به مقام خلیفه‌الهی برخوردارند و آنچه به عنوان تفاوت جنسیتی میان زن و مرد مطرح است به عالم طبیعی و فیزیکی و اقتضائات آن ربط دارد و طبعاً قواعدی را هم در زمینه زیست‌فردی و اجتماعی زن و مرد به وجود می‌آورد.

تساوی جنسیتی با هدف ظلم و ستم علیه زنان طرح می‌شود

این مطلب به عنوان اصل‌الأصول در مبحث ما، حقیقتاً جزو

همه‌را وارد این قالب کنند. اینکه امروز می‌گوییم سبک زندگی غربی به دنبال مسخ انسان و قطع ارتباط آدمی با گوهر وجودی و مسیر کمال وجودی‌اش می‌باشد، یک حقیقت است. انسان در عالم غربی، چیزی جز چرخنده‌ای برای دستگاه سرمایه‌داری و رفع عطش ثروتمندان و مستکبرین عالم به قدرت و شهوت نیست و این، جزو مصائب بزرگ جهان کنونی است.

در عقلائیات اسلامی، زن ابزار پول‌سازی و منفعت‌طلبی نیست و کسی حق ندارد با برهنه‌سازی زن به اسم آزادی، او را به برده‌شکرت‌های اقتصادی تبدیل کند. جای تاسف است که امروز در کشور ما جریان غربزده مجدداً استفاده ابزاری از جسم زن را در دستور کار خود قرار داده و بعضی از بنگاه‌های هنری و رسانه‌ای هم در خدمت این هدف کیفی قرار گرفته‌اند.

رعایت حجاب و عفاف، مشارکت اجتماعی زنان را کاهش نمی‌دهد

این حقیقت به وفور تجربه شده که رعایت حجاب و عفاف، نه تنها مشارکت اجتماعی زنان را کاهش نمی‌دهد، بلکه با پایان دادن به بهره‌کشی ابزاری، زمینه بروز ظرفیت‌های حقیقی زنان در میدان اجتماع را فراهم خواهد کرد. شما به واقعیت پیرامونی خودتان دقت کنید، امروز زنان مجبه و غفیفه، به مراتب از زنان بدحجاب و کم‌عیاف در به فعلیت رساندن استعدادهای خود موفق‌ترند.

برجستگی‌های تعالیم قدسی اسلام است و جا دارد با رویکرد‌های جدید تر و جذاب تر روی آن کار شود. در اینجا لازم است این مطلب را صراحتاً عرض کنم که در این عالم، وضع قوانین جنسیتی برای زن و مرد اجتناب‌ناپذیر است، صحبت کردن از تساوی جنسیتی، بیش از این که با انگیزه خدمت به زنان مطرح شود، با هدف نهادینه کردن ظلم و ستم علیه زنان مطرح می‌شود؛ در واقع، حامیان تساوی جنسیتی به دنبال تحمیل امور، و تحمیل سبک زندگی‌ای به زن هستند که با طبیعت او که مبتنی بر نظام احسن است، سازگاری ندارد و زن را نه فقط دچار رنج می‌کند بلکه آن را از بخش مهمی از استعدادهایش دور می‌سازد.

اسلام مروج و مدافع عدالت جنسیتی است

در نقطه مقابل، اسلام مروج و مدافع عدالت جنسیتی است. عدالت جنسیتی یعنی احترام به استعدادهای و به تبع آن، به حقوق اختصاصی زن در عرصه‌های گوناگون و تلاش برای احقاق این حقوق. از نظر ما، عدالت جنسیتی، بهترین و کارآمدترین نسخه برای پایان دادن به مظلومیت‌های مختلف است که زنان در جهان با آن روبرو بوده و همچنان بیش از گذشته با آن مواجه هستند.

اگر به شرایط امروز عالم دقت کنید، فرهنگ و سبک زندگی غربی، ضمن گرفتن آزادی انتخاب از زنان، به دنبال حذف تنوع و تکثر واقعی و یکدست‌سازی زنان در دنیا متناسب با اهداف نظام سرمایه‌داری است. یعنی قالبی را برای زنان طراحی کرده‌اند و می‌خواهند با فریب یا اجبار



قوانین ما همچنان با عدالت جنسیتی فاصله دارد

البته ما معتقدیم باید مشارکت اجتماعی زنان با عدالت جنسیتی و شأن و منزلت زنان همسو شود. نمی توان انکار کرد که قوانین و فرایندهای نوشته و نانوشته با عدالت جنسیتی فاصله دارند و این اشکال بزرگ باید با مجاهدت خود بانوان فرهیخته و نخبه کشور برطرف شود. از طرف دیگر، در جامعه ای که عدالت جنسیتی ملاک است و زنان به حکم عقل و شرع، مقید به رعایت حجاب و مرزبندی های معقول اجتماعی هستند، دولت ها در قبال امور زنان از مسئولیت های ویژه برخوردارند. دولت ها نمی توانند در فراهم سازی امکانات رفاهی و تفریحی و یا تأمین های اجتماعی به تسلوی زن و مرد قائل باشند و نظاره گر رنج هایی باشند که جامعه زنان با آن روبرو است. حتی در امور قضایی نیز به فلسفه احکام اختصاصی زنان توجه لازم صورت نمی گیرد. این قوانین آمده است تا شرایط زندگی زنان و احترام و حرمت آنها را بالا ببرد نه اینکه با رواج برداشت های غلط یا رسیدگی های نامطلوب به مسائل قضایی زنان، عکس منظور نظر شرع مقدس اسلام به مثابه یک احساس اجتماعی، عینیت پیدا کند. لذا یکی از نیازهای امروز زمینه سازی برای ظهور مکانیزم قضایی کارآمد و متناسب با شأن و منزلت زن مسلمان است.

انفعال و کم کاری در تبیین و تحقق نظرات مترقی اسلام ناب در حوزه زنان

باید صراحتاً عرض کنم که ما در تبیین و تحقق نظرات مترقی اسلام ناب در حوزه زنان با انفعال و کم کاری جدی روبرو هستیم و آنچه امروز در این زمینه مشاهده می شود، با شرایط مطلوب فاصله معتناپهی دارد. البته خود بانوان مسلمان و انقلابی در زمینه کاهش این فاصله نقش منحصربه فردی دارند. من معتقدم، سکون و کم تحرکی خواهران فرهیخته و انقلابی در این زمینه و دادن میدان به دست غربزده ها و فمینیست ها لطمانت جدی به تحقق گفتمان انقلاب اسلامی در عرصه زنان شده است. در حال حاضر به برکت انقلاب صدها موضوع پژوهشی تازه متولد شده که ورود به آنها فرصت به نمایش گذاشتن ظرفیت بی نظیر اندیشه اسلامی در پاسخگویی به نیازهای کشور را در اختیار ما قرار می دهد.

در بحث خانواده، ما بملم به اختصار به چند نکته مهم اشاره کنم؛ اولاً، خانواده، سلول بنیادی جامعه اسلامی است. اگر خانواده در جامعه به هر دلیل دچار بیماری یا از هم پاشیدگی شود، تردید نباید کرد که جامعه نیز به تبع آن، دچار بیماری و از هم پاشیدگی خواهد شد. امروز فرهنگ و سبک زندگی غربی و در رأس همه، فردگرایی، خانواده را در غرب متلاشی کرده و ما نباید اجازه بدهیم این اتفاق تلخ و لطمه زننده در جامعه ما نیز تکرار شود.

متأسفانه کم التفاتی ها و کم کاری ها نهاد خانواده در کشور ما را بدحال کرده و به طوریکه بسیاری از صاحب نظران سالهاست که زنگ خطر را در ارتباط با خانواده به صدا در آورده اند. این را هم عرض کنم که در خود غرب نگرانی درباره وضع خانواده روز به روز تشدید می شود به طوریکه تاکنون صدها کتاب منتشر و دهها کنفرانس عظیم در این زمینه برپا شده است؛ البته جای تعجب است که چرا غربزده های ایرانی و آتهایی که قبله خودشان را در همه زمینه ها غرب قرار داده اند، حتی از به کاربردن نام خانواده هراس دارند و این همه به شرایط بد نهاد خانواده در ایران بی توجه اند.

در حال حاضر، فضای فرهنگی و رسانه ای کشور خواسته یا ناخواسته به دشمن نهاد خانواده تبدیل شده و هر روز زخم جدید و عمیقی بر پیکر خانواده ایجاد می کند. صراحتاً عرض کنم که نشر آلوده، مطبوعات آلوده، سینمای آلوده، تئاتر آلوده و از همه مهم تر، فضای مجازی ناسالم، که حتی کارهای خوب فرهنگی -هنری را هم خنثی می کند،

خانواده ایرانی را در معرض سقوط قرار داده است و باید دید بی تفاوتی در قبال فضاهای فرهنگی کشور به نام آزادی و در جهت اهداف سیاسی - جناحی، چه هزینه های جبران ناپذیری را به نهاد خانواده وارد کرده است و چقدر تداوم این هزینه ها قابل تحمل است؟

خانواده ایرانی را در معرض سقوط قرار داده است و باید دید بی تفاوتی در قبال فضاهای فرهنگی کشور به نام آزادی و در جهت اهداف سیاسی - جناحی، چه هزینه های جبران ناپذیری را به نهاد خانواده وارد کرده است و چقدر تداوم این هزینه ها قابل تحمل است؟

دولت هیچ برنامه تحول آفرینی در زمینه ازدواج پایدار ندارد

از طرف دیگر، نهال ازدواج پایدار که شکوفا کننده نهاد خانواده است سالهاست به شدت رنجور شده و در شرایطی که دولت هیچ برنامه تحول آفرینی در این زمینه ندارد و تشکل های مردمی نیز از ورود همه جانبه به این میدان پرهیز دارند، امیدی به تقویت این نهال وجود ندارد. هر چند مسائل فرهنگی در بحث ازدواج غلبه محسوسی دارد لکن چیزی که در سالهای اخیر مشکل ازدواج را پیچیده تر کرده اقتصاد راکد و معضل رو به رشد بیکاری است. مسلماً، در عقلانیت اسلامی نقش زن در نهاد خانواده به حد مهم و منحصریفر است که قوام و حیات خانواده، در گرو حضور و نقش آفرینی اوست.

چیزی که بعضی از زنان جوان به آن توجه ندارند این واقعیت است که اسلام به شرط رعایت حجاب و عفاف و به شرط در نظر گرفتن عدالت جنسیتی، هیچ مخالفتی با مشارکت اجتماعی زنان ندارد اما ارزش ایفای نقش مادری و همسری زن در خانواده از جهت فایده و ثمر، با هیچ نوع خدمت اجتماعی ای قابل مقایسه نیست.

البته امروز بسیاری از زنان خانه دار از جهت برخورداری از شخصیت اجتماعی دچار مظلومیت هستند. متأسفانه، تحمیل فرهنگ و سبک زندگی غربی، زنان خانه دار را مبتلا به خود کم بینی کرده است و بخشی از جامعه هم به این خودکم بینی دامن می زند. باید روزی برسد که شخصیت اجتماعی زن خانه دار به مراتب از سایر بانوان بیشتر باشد و زن به خانه دار بودن خود و به سهم بی بدیلی که در سازندگی جامعه و تولید سرمایه ملی دارد کاملاً افتخار کند.

زن به هیچ وجه خدمتکار خانه نیست

البته این را عرض کنیم که زن در خانواده به هیچ وجه خدمتکار همسر و فرزندان نیست و چنین تلقی ای از نقش زن در خانواده، تنها با احکام و ارزش های اسلامی مغایرت دارد. اینکه روی نقش محوری زن در خانواده تأکید می شود، به مفهوم آن نیست که نسبت به نادیده گرفتن حقوق زنان از سوی مردان جواز صادر شده است؛ خیر، مردان بی

اخلاق و تمامیت خواه سرجمع هم وزن سایر عوامل مخرب، در فروپاشی نهاد خانواده مسئولند. لذا اصلاح و ارتقاء نقش مردان در صیانت از خانواده باید جدی گرفته شود. یکی از عالی ترین وجوه امر به معروف و نهی از منکر در نهاد خانواده اتفاق می افتد، آنجایی که قرآن کریم می فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ.** (سوره تحریم آیه ۶). اگر در خانواده بر اساس ولایتی که اعضاء آن بر حسب مراتب بر هم دارند، امر به معروف و نهی از منکر نباشد، نه تنها خانواده از آسیبها در امان نخواهد بود، بلکه از حرکت کردن در مسیر رشد و کمال نیز محروم خواهد شد.

در عین حال آن عنصر اعجازگری که قوام خانواده به آن بستگی دارد، عنصر محبت، گذشت و احترام متقابل است که باید به عنوان یک عامل کلیدی در پاسداری از نهاد خانواده دائماً مورد تأکید باشد. اتفاقاً دنیاپرستی و اصالت نفع و سود، بیشترین لطمه را به همین عنصر اعجازگر زده و اعضاء خانواده را در حد یک وسیله یا کالای اقتصادی تنزل داده است.

یک واقعیتی که این روزها متأسفانه توسط برخی حتی در رسانه ها در حال وارونه سازی است، این است که تدین، اهتمام به شریعت اسلامی و اخلاق الهی، مولد همه آن خوبی هایی است که ما آن را در نهاد خانواده جستجو می کنیم و این ظلم بزرگی است که شرایط از هم پاشیده خانواده های نامشروع را به خانواده های متدین نسبت می دهند و از هیچ کاری برای سیاه نمایی علیه خانواده و به طور خاص زن مسلمان دریغ ندارند.

نیازمند شکل گیری یک نهضت بیداری و خودبآوری در بین بانوان ایرانی هستیم

خواهران گرامی، در پایان، این مطلب را عرض می کنم که ما در شرایط کنونی، به شکل گیری یک نهضت بیداری و خودبآوری در بین دختران و بانوان ایرانی نیازمندیم. باید در برابر جریان مسخ انسان و به ویژه مسخ زن، و دور کردن او از حقیقت و گوهر وجودی اش به وسیله روشنفکری مبارزه کرد. توجه داشته باشید، تاجر و روشنفکری اباحه گر، دو روی یک سکه هستند و هر دوی این ها به یک اندازه در عقلانیت اسلامی مذموم شمرده می شوند. لذا در پیگیری مسائل زنان، باید همان قدر که نسبت به روشنفکری غربزده و اباحه گر حساس بود، باید به تاجر و دگم اندیشی نیز حساس بود و باب تفکرات مترقی و راهگشای اسلام به روی جامعه اسلامی را مسدود نکرد.

سید جواد میری:

باید در حوزه علوم اجتماعی مفهوم سازی کنیم



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Majid Asgari-pour

گفت: اکنون تاتارستان یکی از مناطقی است که در ۶۰۰ کیلومتری مسکو واقع است و اطلاعات ما در این باره کم است. بنابراین در این کتاب سعی کرده ام آداب و رسوم تاتارستان را شرح دهم.

وی افزود: اما کتاب «شریعتی و هایدگر» آخرین اثر من است که در سال جاری منتشر شده است. من در این کتاب به این موضوع که آیا شریعتی جامعه‌شناس بوده است یا خیر و آیا اساساً فهمی از هایدگر داشته است؟ پرداخته ام. که من این را در خیلی از جاها مطرح کرده ام و گفته ام که ما باید در دانشگاه رشته ای با عنوان «شریعتی چه چیزهایی را نمی دانست» تاسیس کنیم. چرا که در ایران عده ای متخصص این شده اند که تا صحبت از شریعتی می کنید می گویند که اصلاً شریعتی این ها را نمی دانست.

وی با اشاره به سخنرانی سمینار کنکاش های مفهومی که به همت انجمن جامعه شناسی ایران برگزار شد اشاره کرد و گفت: به عنوان نمونه در این سمینار من درباره کنکاش های شریعتی نسبت به هایدگر صحبت کردم که آیا شریعتی برداشتی نسبت به هایدگر داشت یا نه آیا ما می توانیم این امکان را مطرح کنیم بعد از من دکتر متوجهی آشتیانی گفت که اصلاً شریعتی فهم هایدگر را نداشته و... این موجب شد که پاسخ این کار را من با این کتاب بدهم و این کتاب را نوشتم.

ما اگر بخواهیم یک نظم و نظم اجتماعی نوینی ایجاد کنیم بدون اینکه به اندیشه اجتماعی که ما حاصل تجربیات سوژه ایرانی در این صد ساله در مواجهه با مدرنیته و تجربه های جدید جهانی کسب کرده ایم نتواند استفاده کند و یک مفهوم سازی از موضع و مقام ایرانی ارائه نکند، نمی توانیم صحبت از علوم اجتماعی، صحبت از خلاقیت بکنیم و اینکه دیگران ما را جدی بگیرند بکنیم.

وی در ادامه با بیان اینکه من سه کتاب دیگر به فارسی منتشر کردم، گفت: کتاب «هابیت و خشونت‌گرایی اسلامی از منظر جامعه‌شناسی» یکی دیگر از آثار من است. مساله دین امروز تنها موضوعی در جهان نیست که متخصصان علوم سیاسی به آن بپردازند، اما در ایران بررسی موضوع دین و یا گروه‌های تکفیری به صورت انحصاری در دست متخصصان علوم سیاسی و روابط بین‌الملل است و جامعه‌شناسان کمتر به آن پرداختند و این سوال را بررسی کردند که فرقه‌هایی مانند می‌توانند و هابیت چه تأثیری روی منطقه ما و یا نگاه جامعه‌شناختی داشته باشند.

میری افزود: متخصصانی که در علوم سیاسی فعال هستند، مدل‌های ذهنی برای بررسی و هابیت دارند و براساس آن سخن می‌گویند در حالی که برای بررسی و هابیت مانند سایر مقولات اجتماعی باید از پشت میز بلند بشویم و به بررسی جامعه‌شناختی و میدانی آن بپردازیم.

عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در ادامه با بیان اینکه می‌توان به چند رویکرد در بررسی و هابیت اشاره کرد، گفت: رویکرد نخست این است که به هابیت به عنوان شر کامل نگاه کنیم که بر این اساس نمی‌توانیم با آن مفاهیم کنیم، رویکرد دوم و هابیت را به یک مقوله سیاسی تقلیل می‌دهد که فقط در دستان حاکمیت است. در حالی که و هابیت مقوله سیاسی نیست که با آمدن و رفتن پادشاهان عربستان تغییر کند، رویکرد سوم نگاه جامعه‌شناختی به و هابیت است که از علوم انسانی نشأت می‌گیرد و به این موضوع که در جوامعی که و هابیت غالب است چه ذائقه، فرهنگ و هنجارهایی وجود دارد می‌پردازد.

میری درباره کتاب دیگر خود با عنوان «ایران فرهنگی: فرصت‌ها و چالش‌ها در تاتارستان» نیز توضیحاتی داد و

سید جواد میری، عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در نخستین نشست کتابخوان تخصصی مطالعات اجتماعی که به همت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در سالن اندیشه برگزار شد، در ابتدا با اشاره به اینکه اندیشمندان در جهان سوم یا باید به زبان مادری خود بنویسند تا مخاطب داشته باشند یا در دنیا گم شوند یا اینکه به آن طرف بپردازند و مخاطب را از دست بدهند، گفت: تجربه زیسته هر فردی در نگارش او تأثیر دارد و من نیز از تأثیر بیوگرافی مستثنی نبوده و نیستم. من هشت سال است به ایران آمدم، در ابتدا برایم فارسی نوشتن هم سخت بود، اما اساساً در این پنج سال اخیر موازنه‌ای ایجاد کردم تا مخاطب داخلی و خارجی را با هم در نظر داشته باشم. امسال هم چهار کتاب منتشر کردم که یکی از آنها درباره مالکوم ایکس است.

میری به معرفی کتاب «مالکوم ایکس» پرداخت و افزود: این کتاب به زبان انگلیسی است که در ۱۳ فصل منتشر شده است. مالکوم ایکس مبارزی سیاهپوست بوده که در آمریکا علیه نژادپرستی مبارزه می‌کرده که علاوه بر فعالیت سیاسی یک نظریه‌پرداز نیز بوده است. اهمیت پرداختن به مالکوم به زبان انگلیسی این است که باید سوژه ایرانی را در نظر بگیریم تا بتوانیم بعد از آن خلاقیت ایجاد کنیم. این کتاب سه ماه پیش به چاپ رسید که مشتمل بر ۱۳ فصل است. در این کتاب محققان هشت کشور مشارکت کرده‌اند. مالکوم ایکس به عنوان نظریه‌پرداز دینی یکی از فصل‌های کتاب است. مالکوم ایکس وقتی به حج می‌آید با همسرش نامه‌نگاری می‌کند که من در مقاله خود این نامه‌ها را تحلیل محتوا کردم. سید فرید العطاس نیز در فصل دیگری از کتاب مقایسه‌ای بین نظرات پدرش و مالکوم ایکس دارد.

در نشست بررسی ابعاد فرهنگی و اجتماعی اربعین مطرح شد:

پدیده اربعین با عقلانیت ابزاری سازگار نیست / ویژگی اربعین ایرانی

حوزه جامعه‌شناسی از دیگر سخنرانان این مراسم بود که درباره موضوع «اربعین ایرانی: الهیات سیاسی و پایان تاریخ شیعه» سخنرانی کرد. وی در ابتدای سخنانش ویژگی‌های اربعین ایرانی را مطرح کرد و گفت: بنده برای اربعین ایرانی چند ویژگی قائلم؛ برجسته‌سازی و اهمیت دادن به اربعین فراتر از یک آئین. آن اتفاق هم توسط وعظ و منبری‌ها می‌افتد و هم توسط مسئولین نظام و یکسری نخبگان دولتی و حکومتی. برجسته‌سازی ابعاد جمعی و جمعیتی بر این اساس مدام روی ماجرای بزرگترین جماعت مذهبی دنیا و این امار و ارقام تأکید می‌شود. نکته دیگر ماهیت سیاسی دادن به این پدیده است.

وی در ادامه ویژگی‌های اربعین ایرانی افزود: مطرح کردن «دیگری» در این پدیده که منظور از دیگری در اینجا غرب است از دیگر ویژگی‌های اربعین ایرانی است. به این معنا که مدام اربعین را در مقابل جهان غرب تعریف می‌کنیم و می‌گوئیم ر سانه‌های غربی به این موضوع بی‌توجهند و امثال اینها. وقوع غیرطبیعی و معجزه دانستن از دیگر ویژگی‌های این پدیده ایرانی است. همین که آن را غیرطبیعی بدانیم و دست خدا را در این پدیده ببینیم همگی مبنی بر این ماجراست. ماهیت بین‌المللی شدن اربعین و تأکید بر روی حضور مسیحیان و افرادی از دیگر کشورها خود بر این اساس است. جالب اینکه ما بر روی حضور مسیحیان خیلی تأکید می‌کنیم در حالیکه این حضور اصلاً پدیده عجیبی نیست و در خیلی از کشورها اتفاق می‌افتد که افرادی از ادیان مختلف در مناسک سایر ادیان شرکت کنند. نکته قابل بحث اینکه ما انقدر که روی حضور مسیحیان و خارجی‌ها تأکید می‌کنیم بر روی حضور سنی‌ها تأکید نمی‌کنیم.

این پژوهشگر و جامعه‌شناس ادامه داد: اما رویکرد و ویژگی آخرالزمانی به پدیده اربعین آخرین ویژگی اربعین ایرانی است. براساس تاریخ مقدس شیعه، عاشورا سرآغاز غربت و ظهور امام زمان سرآغاز قدرت است. یکی از مسائل و دغدغه‌های امروز شیعه تطبیق دادن مسائل فعلی با مسائل ظهور است. پدیده اربعین یکبار دیگر پای این تطبیق‌ها را باز کرد. به این معنا که خیلی‌ها این اتفاق و حضور عجیب و غریب در اربعین را در راستای ظهور می‌دانند و بر روی آن مانور می‌دهند. بعضاً در سخنرانی‌های این دوران شنیده و دیده می‌شود که این پیاده روی را نوعی آمادگی و تمرین برای ظهور مطرح کرده‌اند. به این معنا که ما باید اربعین را شلوغ کنیم و در پیاده روی آن حاضر شویم چون قرار است سپاه ظهور را آماده کنیم.



مدرک و برساخته بشری است. رحمانی ادامه داد: شاخ و شانه کشیدن اعدادی کمی و اینکه دانما روی این نقطه تمرکز شود که ما بزرگترین جمعیت مذهبی دنیا هستیم و مدام آمار و ارقام را به رخ سایر ادیان بکشیم و خودمان را قوم برگزیده ببینیم همگی برای این پدیده پیامد‌هایی دارد که ممکن است در آینده شاهد آن باشیم. نکته جالب اینکه برگزیده بودن و برتر بودن، منطق ادیانی است که در یک دوره ای سرکوب شده‌اند و تقریباً همه ادیان هم از این دوره‌ها داشتند. اما مشکل اجتماع تصویری این است که ما فکر می‌کنیم همه از آن پدیده یک تفسیر واحد دارند یعنی فکر می‌کنیم پیچه، بزرگ و قومیت‌های مختلف همگی یک تفسیر از ماجرا دارند و به صورت تمدنی به سایر تفاسیر نمی‌پردازیم. بنابراین احتمال می‌رود که در آینده شاهد سیاسی شدن فراینده این پدیده باشیم و مواردی چون تشیع انگلیسی و اینها از پیامدهای این اتفاقات است.

این پژوهشگر در ادامه افزود: لازم است که حاکمان حکومتی دست از تصاحب، تقلیل و دستکاری این پدیده بردارند و در عوض وجه همزیستی، انسجام و وحدت فراگیر شیعی تقویت شود چون پدیده اربعین در صورتی استمرار پیدا می‌کند که غیرسیاسی شود. با دستکاری‌هایی که ما در این پدیده می‌کنیم به سمت اینکه ما شیعه برتر هستیم می‌رویم و این نوع ذهنیت انحصارگرایانه ممکن است دعوی جدید درون شیعی به وجود بیاورد.

وی در پایان اضافه کرد: به عقیده من وضعیتی که در حال حاضر شاهد آن هستیم وضعیت ظهور تشیع نوظهور است. باید توجه داشته باشیم که تکرار امر قدسی و روزمره شدن آن باعث می‌شود امر قدسی و در نتیجه ذهنیت شیعه مختل شود.

ویژگی‌های اربعین ایرانی

محسن حسام مظاهری، از پژوهشگران

امر سیاسی بر امر فرهنگی و فرم بر محتوا غلبه کند یعنی به سوی عرفی شدن و روزمره شدن اربعین رفته ایم.

مختصات شیعه امروزی تغییر پیدا کرده است

جبار رحمانی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات به عنوان دیگر سخنران این نشست با اشاره به اینکه تشیع با پیاده روی اربعین و تحولات اخیر دچار نقطه عطف شده گفت: من تشیع امروزی که در پدیده اربعین حضور دارند را تشیع پس از صدام نامگذاری می‌کنم. چون در زمان صدام دسترسی به کریلا بسیار محدود بوده و فراغ و دوری از کریلا نوعی عظمت و هیبت ایجاد کرده بود که حضور در آنجا برای خیلی‌ها غیرممکن بود. پس از صدام این نوع از فراغ و حسرت رفع شد و در نتیجه مختصات تشیع تغییر کرد به عقیده من امروزه دوران تشیع سنتی به پایان خودش نزدیک است.

وی در ادامه به نظریه «اجتماعات تصویری» بندیکت اندرسون پرداخت و توضیح داد: اجتماعات تصویری مبتنی بر دوره معاصر و نوین است. در پدیده اربعین هم نوعی از این نظام تصویری شکل می‌گیرد. در واقع ما در این اجتماع یک جمعیت بزرگ و فراگیر را می‌بینیم که در آن دست‌های و فطرت خدا دخالت و حضور دارد. این جمعیت عظیم با یک منطق اعتقادی توجیه می‌شود و این روایت با یک نظام تصویری عجیبی شروع به تکثیر و انتشار می‌کند. اتفاقی که در این نمایش تصاویر رخ می‌دهد اینکه عمدتاً تصاویر یکدست و یکسان دیده می‌شود و معمولاً از هزینه‌ها، تلفات و نظرات افراد مختلف حرفی زده نمی‌شود. در واقع بر این اساس اربعین به یک فرایند فراملی تبدیل می‌شود که هیچ کس حتی جرات نقد آن را هم پیدا نمی‌کند. یکی دیگر از ویژگی‌های اجتماعات تصویری ادعاهای گزاف و بدون منطق و

نشست بررسی ابعاد فرهنگی و اجتماعی اربعین در پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات برگزار شد.

اولین سخنران این نشست مسعود معینی پور دبیر علمی همایش ملی اربعین و استادیار دانشگاه باقرالعلوم گفت: عرفی شدن اربعین و خطر این عرفی شدن موضوع بحث من است. به عقیده من اربعین را می‌توان آئینی دانست که به سمت منسک می‌رود. منظور از منسک هم مجموعه رفتارهای مذهبی است که در بازه‌های مختلفی شکل می‌گیرد و به عرصه عمل می‌رسد. منسک عموماً توسط مردم عادی به وجود می‌آید و در یک بستر کاملاً عرفی شکل می‌گیرد. البته باید توجه داشته باشیم بین دو نوع از عرف تمیز قائل شویم؛ عرف به معنای عمومی شدن توسط مردم و عرفی شدنی که به سکولاریزم منتهی می‌شود.

وی افزود: یکی از ویژگی‌های مهم اربعین مقوله عمومی و مردمی بودن آن است به این معنا که هیچ نهاد یا سازمانی در شکل‌گیری این پدیده دخالت ندارد. البته در این بین باید به اربعین عراقی و ایرانی هم حواسمان باشد چون بسترهای جدید در ایران نشان داده که ما شناخت درست و خوبی از اربعین نداریم و عراقی‌ها در این باره از ما جلوترند. متأسفانه سیاست‌گذاران کشور ما چنین درکی از این تفاوت ندارند. معنی پور در ادامه به مناظر مختلفی که از طریق آنها می‌توان راجع به اربعین بحث کرد پرداخت و توضیح داد: در باب اربعین می‌توان از سه منظر تکوینی، تشریحی و علوم اجتماعی بحث کرد. منظر تکوینی یعنی اینکه با یک وجه الهی و قدسی آن را ببینیم و تبیین کنیم. وجه تشریحی به این معنا که اربعین جزو تشریحاتی است که یکسری آداب و القاب خاص برای آن تعریف شده است. رویکرد آخر هم یعنی اینکه چون اربعین یک پدیده خودجوش و مردمی پس از منظر جامعه‌شناسی هم قابل تحلیل است. علاوه بر این، اربعین عقلانیتی دارد که یک نوع شجاعت و امنیت را تأمین می‌کند چون طبیعتاً در شرایط فعلی کسی نباید به کریلا برود و رفتن این حجم از جمعیت با هیچ‌گونه عقلانیت ابزاری جور در نمی‌آید عقلانیت حاکم بر اربعین نوعی عقلانیت و حرکت خروج از جهالت است.

دبیر علمی همایش ملی اربعین اضافه کرد: منظور من از عرفی شدن و سکولاری شدن، معنادهایی و روزمره شدن پدیده اربعین است. ما اگر نتوانیم برای اربعین نوعی ما به‌آزای معرفتی، قلبی و رفتاری تعریف کنیم به سمت روزمره و عرفی شدن آن می‌رویم. اگر به اربعین به عنوان یک پدیده حماسی و عاطفی نگاه کنیم و نگاه تقلیل‌گرایانه داشته باشیم و یا اگر

فرامرز رفیع پور:

باید به یک نظام منسجم دینی برسیم / ضرورت پژوهش درباره ولایت فقیه

باید نظام مذهبی در مقابل حکومت قرار بگیرد. در حالی که ما نباید اجازه دهیم که نظام مذهبی مقابل حکومت قرار بگیرد چون این خواسته استکبار است.



حکومت اسلامی باید از فضلا و طلاب حمایت کند
وی افزود: حکومت اسلامی باید به فضلا و طلاب کمک کند و آنها را محتاج نکند. چرا یک طلبه در قم باید برای کرایه خانه و معیشتش بماند؟ یکی از وظایف سازمان تبلیغات اسلامی این است که شخصیت طلاب و روحانی را نجات دهد و بگذارد آنها به بلوغ فکری برسند. ما باید به کمک طلاب و فضلا به یک نظام منسجم دینی برسیم و نظام مذهبی سازگار با حکومت تاسیس کنیم. لازمه این سازگاری هم مرکزیت و اهمیت دادن به ولایت فقیه است. چهره ماندگار جامعه شناسی گفت: در زمان آیت الله بروجردی حوزه علمیه قم بسیار منسجم بود. باید تلاش کنیم آن انسجام مجدد ایجاد شود. امروزه سیستم آموزشی برای حل مسائل و مشکلات بسیار ناتوان است، بنابراین باید به کمک طلاب و فضلا به فکر سازگاری مذهبی با حکومت و انسجام دینی باشیم.

این پژوهشگر در پایان گفت: یکی دیگر از کارهای سازمان تبلیغات اسلامی این است که بحث تحقیق و اهمیت دادن به ولایت فقیه را در لیست کارهای خود قرار دهد و از طلاب و حوزویان هم کمک بخواهد که در آن مشارکت کنند. باید تلاش کنیم بودجه های سازمان ها و مراکز فرهنگی و آموزشی به جای هزینه در تجمعات و تشریفات صرف بررسی علمی حول موضوع ولایت فقیه شود. چون ولایت فقیه یعنی ستون و مرکزیت. بنده در سال گذشته جایزه خود را هر چند ناچیز به طلاب و حوزویان تقدیم کردم، امسال هم همین کار را می کنم.

سمت کاشت تریاک بکشاند. از طریق مسائلی از این قبیل بین دین و حکومت فاصله افتاد و دین ما که برای روشن کردن اذهان آمده بود به سمت خاموشی رفت.

انقلاب اسلامی ما را از دایره قدرت استعمار خارج کرد

وی با بیان اینکه انقلاب اسلامی به معنای خروج از دایره قدرت استعمار و خطر وحشتناکی برای غرب و مسیحیت بود، گفت: اسلام دویار به اروپا و مسیحیت صدمه زده بود؛ یکبار از طرف جنوب و اندلس، یکبار هم از طرف عثمانی. امام خمینی (ره) و امثال ایشان تاریخ ساز بودند. امام اعلام کردند که احتیاجی به استعمارگران و مستکبران نیست و خودشان زمام حکومتداری را به عهده می گیرند. به همین دلیل همه نیروهای درباری بر ضد ایران بسیج شدند و گفتند

مراسم اختتامیه ششمین دوره جشنواره کتاب دین و پژوهش های برتر در تالار سوره حوزه هنری تهران برگزار شد.

نقد علمی در جامعه ما پذیرفته می شود

پروفسور فرامرز رفیع پور، چهره ماندگار جامعه شناسی و از برگزیدگان این دوره از جشنواره دین و پژوهش های برتر در بخشی از این مراسم گفت: یک بار زمان شاه من را به یک کنفرانس آموزشی در رامسر دعوت کردند و من در همان جا متوجه شدم که انتقاد کردن در آن دوره چقدر سخت است ولی امروز در جامعه ما اگر نقدی به صورت علمی و خیرخواهانه صورت بگیرد، پذیرفته می شود. در اکثر کشورهای پیشرفته هم همین گونه است که افراد نقد خود را به یکدیگر می کنند ولی به هم توهین نمی کنند.

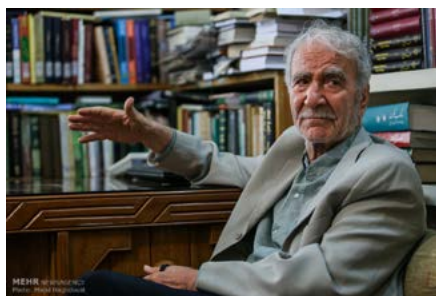
اهمیت نظرات روحانیت در سازماندهی جامعه

وی افزود: یکی از پیشنهادات من به سازمان تبلیغات اسلامی به عنوان یک سازمان فرهنگی این است که حوزویان بیرون رفته را مثل آقای خسروشاهی جمع کنید و از نظرات آنها استفاده کنید. مهم نیست که موضع سیاسی آنها چه باشد. مهم این است که نظر روحانیت و طلاب در سازماندهی جامعه بسیار مهم است.

وی در ادامه با بیان اینکه ما از سال ۱۸۰۰ میلادی دچار گرفتاری استعمار شدیم، گفت: استعمارگران در همان سال متوجه شدند که دین و روحانیت چقدر در جامعه اهمیت دارند. اواخر قرن نوزدهم دوره قدرت عظیم استعمار بود ولی استعمارگران با فتوای آیت الله شیرازی در خصوص تحریم تنباکو متوجه شدند که روحانیت چه قدرتی دارند. در همان سال ها انگلستان با چین برای صادرات تریاک می جنگید و تلاشش بر این بود که تولیدکنندگان ایرانی را به

ابراهیمی دینانی:

افلاطون تحت تاثیر حکمت اشراقی ایران است



است و ما عقلمان کامل نیست بلکه هر کسی بهره ای از آن کل برده است. بنابراین عقل سنجشگر و میزان است. وی در ادامه با اشاره به اینکه «من» واژه ای است که مختص انسان است، گفت: تنها موجودی که می گوید «من» آدم است. هیچ موجودی به غیر از انسان نمی تواند بگوید «من»، اما انسان می گوید «من». موجودی که عقل دارد «من» دارد. اما موجودی که «من» ندارد شخصیت دارد یا نه؟ هیچ موجودی نمی تواند بگوید «من» چون این واژه را ندارد و در نتیجتاً شخصیت ندارد. اما همه فیلسوفان دیگر جهان اسلام مانند ابن رشد و... متأثر از ابن سینا و فلاسفه ایران بوده اند.

وی در ادامه با اشاره به دو سفری که به شرقی ترین کشور اسلامی یعنی انونوزی و غربی ترین کشور اسلامی یعنی مراکش داشته است گفت: در این دو سفری که به این دو کشور داشتیم در مواجهه با افرادی از این دو نقطه از جهان اسلام، مشاهده کردم که با دین ما به یاد امام محمد غزالی می افتادند و در واقع به غزالی ادرات دارند.

که حکمت اشراقی یعنی حکمت ایران باستان را احیا کنیم. به هر حال این دو جریان فکری در تاریخ فلسفه وجود دارد و اشراقی به معنی جلوه الهی است در دل انسان. مشائی را هم به این دلیل به کار می برند که ارسطو در باغی قدم می زده و در عین حال به شاگردانش پاسخ می گفته است. یعنی اینکه در زمان راه رفتن پاسخ می داده است.

وی افزود: افلاطون معتقد بود که هر نوعی که در جهان وجود دارد یک صورت عقلانی در عالم عقل دارد. مثلاً یک انسان عقلانی در عالم عقل وجود دارد که تجلی می کند و ما سایه های آن انسان کلی هستیم و مثالی که در این زمینه می گوید معروف به مثال غار افلاطون است.

وی در ادامه با اشاره به عقل گفت: ما متأسفانه نمی توانیم از زمان و مکان به بیرون ببریم. همچنین عقل، زمان و مکان ندارد و نمی توان برای آن اندازه و سن تعیین کرد. تازه این عقل ریاضی است که با مقدار سرو کار دارد و یک عقل دیگر وجود دارد که فوق مقدار است. یعنی عقل در زمان نیست و در مکان هم نیست بلکه بر زمان و مکان سیطره دارد و در نهایت اینکه عقل سنجشگر است یعنی میزان است و می سنجد. اما زمان و مکان را با چه چیزی می فهمیم؟ آیا عقل و حس زمان و مکان را می فهمد یا زمان و مکان عقل و حس را می فهمد؟ آنی که می فهمد برتر است. ما عقل کل نیستیم اما عقل کلی وجود دارد که از همه بالاتر

غلامحسین ابراهیمی دینانی در نشست علمی «حکمت در ادبیات فارسی ایران» در موسسه حکمت و فلسفه حضور یافت و در پاسخ به سوالاتی درباره دو جریان فکری در فلسفه اسلامی یعنی دسته مشائی و اشراقی و نسبت فیلسوفان شرق جهان اسلام و فیلسوفانی که در غرب جهان اسلام زیسته اند سخنانی ایراد کرد.

دینانی گفت: دو جریان فکری به نام حکمت اشراقی و حکمت مشائی در ۲۵۰۰ سال پیش در یونان و ایران جریان داشته است. جریان اشراقی را به افلاطون و جریان مشائی را به ارسطو نسبت می دهند. هر چند ارسطو شاگرد افلاطون بوده اما سبک او با استادش متفاوت است.

وی در ادامه افزود: افرادی که با تاریخ فلسفه آشنایی ندارند، مبدأ پیدایش فلسفه را به یونان نسبت می دهند. اما تأسفم این است که در اینجا ظلمی فرهنگی به کشورمان یعنی ایران شده است. همین الان یک فیلسوف زنده روسی به طور مستند نشان می دهد که شوهر دوم مادر افلاطون سفیر یونان در ایران بوده است و بعد از این شوهر مادرش می میرد، افلاطون سال ها در ایران سفیر بوده است. بنابراین اشراقی بودن افلاطون تحت تاثیر حکمت اشراقی ایران است که عدم ذکر آن یک ظلم فرهنگی است.

دینانی درباره شیخ اشراق که در سن جوانی به شهادت می رسد، گفت: سهروردی با صراحت می گوید که من آمده ام

زرشناس در پنجمین نشست کتابنوش:

روانشناسی مدرن حقیقت بشر را فراموش کرده است

اضطراب؛ محصول منطق سودانگار جامعه مدرن

وی افزود: مشکل این کتابها این است که هدف را غلط انتخاب می کنند و موفقیت را پولدار شدن می دانند و تکنیک هایشان هم عمدتاً تجاری و... است در حالی که پول را برای چیز بزرگتری می خواهیم و این تکنیک ها هرجایی قابل استفاده نیست. منطق جامعه مدرن سودانگاری بورژوازی فرآیندها است که انسان را دچار حرص می کند و اضطراب تولید می شود.

کامران صحت دیگر سخنران این نشست در ابتدا به این موضوع اشاره داشت که مردم به مرور به منفعت توجه داشتند و لذا در انتخاب کتاب این موضوع مدنظرشان بود که منفعت من از خواندن این کتاب چیست در نتیجه دنبال کتابهای بودند که خیلی ساده تر بگوید چطور موفق شوند و همین موجب شد این مباحث جذاب شود و برای مردم مسیری که انسانهای موفق طی کردند مهم بود در نتیجه کتابهایی با این مضامین فروش خوبی در بازار دارد.

نویسندگان ما نتوانستند آموزه های دینی را به زبان مردم آموزش دهند

صحت که نظر متفاوتی درباره موفقیت داشت در مخالفت با صحبت های زرشناس گفت: هیچ کتابی به اجبار نگفته بیا موفق و پولدارت کنم، مردم در نهایت به این نتیجه رسیدند که با روشهای دیگری می توان به موفقیت رسید. درست است که این کتابها برای غرب نوشته شده اما از نظر بومی مشکل این است که نویسندگان ما نتوانستند آموزه های دینی را به زبان مردم آموزش دهند و به همین دلیل مردم به سمت کتابهایی که در غرب تولید می شود رفتند.

وی افزود: هر کتابی تفسیر دارد و شاید تفسیرهای ما دچار ایراد هست، بهتر است جزئیات را هم ببینیم برای اینکه بتوانیم به یک قالب موفق براساس آنچه که خودمان تصور داریم برسیم، رویکرد کتابها با نگاه بازاری به سمتی خواهد رفت که مخاطب تمایل دارد. صحت در پاسخ به این سؤال که «انتخاب وابسته به چیست؟» بیان داشت: هر انسان باید راجع به انتخاب خود دانش کافی داشته باشد، ضمن اینکه در دوره های مختلف هم نگاه ما به انتخاب متفاوت می شود. روانشناسی می گوید حرکت کنید، تعریف شما چیز دیگری بوده و باید موفق شوید.

صحت در جمع بندی صحبت های خود اظهار داشت: یک وقت هست که در مورد شهروند موفق حرف می زنیم و یک وقت هست که در مورد دانشمند موفق حرف می زنیم، در دنیا موفقیت یک ایمان پرسنالایز هست یعنی برای هر فرد تعریف می شود.

کتابنوش؛ مراسم بازنمایی کتاب با هدف رواج کتاب و کتابخوانی در بین مخاطبان همچنین بازخوانی و برجسته سازی کتب مهم و تاثیر گذار می باشد که سه شنبه ۱۴ دیماه ماه ساعت ۱۵ تا ۱۷ پنجمین نشست آن به همت کانون اندیشه جوان در مرکز تبادل کتاب، به نشانی، چهارراه ولی عصر، خیابان برداران مظفر مرکز تبادل کتاب برگزار گردید.



کنید تا طرف مقابل را جذب کنید و روی آن بیشتر تأثیر بگذارید و فروشتان را بالا ببرید. ولی روانشناسی مدرن حقیقت بشر را فراموش کرده و وجهه نظر انتقادی اش را نسبت به جامعه و زندگی مدرن تا حد زیادی از دست داده است، فقط این فراموشی را تزئین می کند و یا سعی می کند فشار و رنج و آزار و آفات و عوارض را کمتر کند و مشکل روانشناسی مدرن این است که یک حقیقتی برای انسان قائل نیست که بخواهد انسان را به این حقیقت برگرداند.

روان شناسی مدرن به دنبال سازگار کردن انسان با شرایط است

وی اضافه کرد: تعریفی که روانشناسی مدرن برای خود کرده این است که بشر را با شرایطی که دارد سازگار کنم و اگر خیلی از این شرایط رنج می برد دوز رنج او را کم کنم و اگر خیلی مضطربش می کند اضطراب او را کاهش دهم. کل پروژه درمان در روانشناسی مدرن حول کاهش آسیب هایی است که شرایط نابسامان زندگی مدرن بر انسان وارد می کند و کاری به ارتقا، سلامت به معنای حقیقی، بازگشت به اصالت ها، کمال و... ندارد و حتی اگر از کمال حرف می زنند مقصودشان کمال نیست و جوهر حرفشان سازگاری است و زیرشاخه های آن هم همین مشکل را دارند. اگر قرار باشد کار ما فقط این باشد که با جامعه ناسالم سازگار شویم و هدف ما این است، این کتابها به درد ما می خورد اما این مدل، ظرفیتهای و انرژی های انسان را سرکوب می کند و اجازه نمی دهد فعالانه و به طریقی سالم آزاد شوند.

دانش باید ما را با حقیقت آشنا کند نه اینکه بر دامنه توهمات ما بیفزاید

زرشناس به هدف غلط کتابهای روانشناسی امروز اشاره کرد و اظهار داشت: در شرایطی که امکان های برابر وجود ندارد نمی شود از نقطه صفر و فقط با تکنیک موفقیت و یادگیری چهار روش شرایط را تغییر دهید. دانش باید ما را با حقیقت آشنا کند نه اینکه بر دامنه توهمات ما بیفزاید. آنچه برای شرق دور مهم بود آرامش و معنویت و سازگاری با نظام هستی و خلقت بود نه سازگاری با اجتماع نابسامان و بیمار مدرن و در آن مسیر می توانستید به بعضی دستاوردهای مادی هم برسید.

پنجمین نشست کتابنوش به همت کانون اندیشه جوان در مرکز تبادل کتاب، با حضور شهربار زرشناس و کامران صحت برگزار شد.

در آغاز برگزار کنندگان نشست، ضمن عذرخواهی بابت عدم حضور دکتر فیاض در این برنامه، اعلام داشتند که با تلاش بسیار توانستیم از شهربار زرشناس، جهت حضور در این برنامه دعوت کنیم.

در ادامه نشست شهربار زرشناس، در پاسخ به سؤال مجری برنامه، مبنی بر اینکه آموزه های روانشناسی موفقیت برای زندگی امروز چیست، به ریشه یابی واژه روانشناسی پرداخت و گفت: در میان

واژه های یونانی، «روان» مدنظر نیست بلکه «جان» است؛ ما یک روح داریم و یک چیز دیگری به نام جان داریم. جان یا نفس با روح متفاوت است و اگر بخواهیم اسم دقیقی برای این دانش بگذاریم جان شناسی باید باشد نه روان شناسی! یا همان علم النفس. روانشناسی به عنوان یک رشته دانشگاهی در ۱۸۷۹ تأسیس شد و از ۱۹۹۰ به بعد نقش مهمی در زندگی بشر بر عهده گرفت چون حوزه هایی مانند روانشناسی شخصیت، روانشناسی بالینی و مشاوره به وجود آمد و اینها در فرآیندهای زندگی بشر سهیم شدند. انسان مدرن با مشکل جدی تطبیق ساخت وجودی بشر با شرایط پیچیده و دشوار زندگی شهری مدرن روبروست و این مسئله او را نیازمند سلسله مهارتهایی می کند و از این رو نیاز پیدا می کند که سراغ روانشناس برود.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی بیان داشت: در ادامه روانشناسی پایولار مطرح شد که سه زیرشاخه دارد، یکی کتابهایی است که اضطراب و افسردگی را در آنها درمان کنند، دیگری کتابهایی که سعی می کنند مجموعه ای از مهارت های علنی را به مخاطب بدهند و ضریب سازگاری را در آنها بالا ببرند، سومی هم کتابهایی هستند که مشخصاً کتابهای موفقیت نامیده می شوند که مثلاً چطور از تکنیک های روانشناسی مدرن استفاده کنیم تا پولدار شویم.

روان شناسی مدرن حقیقت بشر را فراموش کرده است

نویسنده کتاب نهیلیسم، در انتقاد از روانشناسی مدرن خاطر نشان کرد: هسته اصلی مفهوم سلامت در روانشناسی مدرن سازگاری با شرایط زندگی مدرن است، روانشناسی مدرن یک چیز مهم را فراموش کرده و آن اینکه انسان مدرن موجودی از خود بیگانه است و نیاز به این دارد که بیش از هر چیز به خود برگردد. باید در مفهوم موفقیت تأمل کنیم، آیا هدف زندگی جمع آوری ثروت، پیشبرد پروژه ها، انباشت سود و... است؟ آیا بزرگترین چیزی که بشر مدرن به آن احتیاج دارد مفهوم بورژوازی و لیبرالی موفقیت است؟ آیا مفهوم سازگاری است که در روانشناسی مدرن مطرح می شود؟ یا انسان مدرن به چیز دیگری نیاز دارد؟ این کتابها ممکن است تکنیک هایی داشته باشند که چطور گفت گوها

بیژن عبدالکریمی:

بی عدالتی صرفاً یک امر اجتماعی نیست / نیاز به فهم جهان کنونی داریم



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Hossein Razaipour

بیژن عبدالکریمی استاد دانشگاه آزاد اسلامی در نشست شکاف طبقاتی، عدالت اجتماعی (کارتن خوابی، گور خوابی و وجدان اجتماعی) که به همت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد، در ابتدای سخنانش با اشاره به اینکه زیاد رغبتی به صحبت کردن در مورد مسائل اجتماعی نداشته ام و در واقع شاید حرفی برای گفتن نداشته باشم، اما سختم بیشتر و توضیح و درک نمی دانم است، گفت: در کشور ما درک این نمی دانم بسیار مهم است همانطور که می دانید سقراط گفت من نمی دانم و همه ما با آن نمی دانم آشنا هستیم و بزرگترین نظام فلسفی بشر را هگل شکل داد.

وی افزود: هگل سیستمی را طراحی می کند که تمام طبیعت را تبیین می کند. کبر کگور جمله ای دارد که می گوید در نمی دانم سقراطی خودآگاهی اصیل تری نسبت به تمام نظام سازی هایی که هگل می کند وجود دارد. من در اینجا می خواهم بگویم که نمی دانم در مقابل تیره بختی های جامعه خودم چه باید بگویم اما در مقام یک دانشجوی فلسفه می خواهم از آن موضع دفاع بکنم. حرفم این است که ما هر روز در پیرامون خومان شاهد پدیدارهای زشت و غیراخلاقی از جمله پدیدار شکاف طبقاتی و بی عدالتی و به دنبال آن فجایعی مانند فحشا، بیکاری و قربانی شدن استعدادها بی شمار هستیم.

عبدالکریمی در ادامه گفت: در واقع گور خوابی به عنوان نمادی از یکی از دردهای زیادی است که در جان این ملت و کشور وجود دارد، اما سؤال من این است که وظیفه ما در قبال این فجایع چیست؟ وظیفه ما در قبال این بی عدالتی ها چیست؟ سؤال این است که آیا محکوم کردن اخلاقی این امور و تیره بختی ها تنها کاری است که باید بکنیم و پایان رسالت ما است که توانسته ایم وظیفه مان را به عنوان یک دانشجو، دانشگاهی و ... انجام بدهیم یا اینکه وظیفه سنگین ترین بر دوش ما قرار دارد؟

وی افزود: ممکن است بگویید که وظیفه ما این است که دست عمل بزنیم و فکری بکنیم اما سوالم را می توانم به این صورت تغییر شکل بدهم که چکار کنیم و از کجا شروع کنیم؟ گاهی اوقات دست به نصایح اخلاقی می زنیم اما آنها کارگر نیستند. به جامعه هشدار می دهیم که اتمیسم دارد نهاد جامعه را از هم می پاشاند اما جامعه بر اساس یک منطق اتمی شده مسیر خود را ادامه می دهد و هیچ کس به فکر دیگری نیست. گاهی اوقات مسئله را سیاسی می کنیم و اما سؤال در اینجا این است که آیا این مسئله صرفاً یک امر سیاسی است؟

وی در ادامه گفت: ما یک نظام اجتماعی را سرنگون کرده و یک انقلاب بزرگی کردیم اما چرا این جامعه کماکان روز به روز ضعیف تر می شود؟ به اعتقاد من مسئله صرفاً سیاسی و مدیریتی نیست، ما سازمان تأمین اجتماعی را محکوم می کنیم که چرا وظیفه اش را انجام نمی دهد. سؤال من این است که آیا امکانپذیر است که سازمانی مانند سازمان تأمین اجتماعی علی الاصول بتواند وظیفه اش را انجام بدهد؟ آیا فکر نمی کنید که ساده اندیشانه است که ما از تأمین اجتماعی بخواهیم این را؟ آیا این انتظار معقول است؟

این استاد دانشگاه آزاد اسلامی افزود: انگار باید مسئله را در جای دیگر دید. من ابتدا از هر چیزی می خواهم جامعه دانشگاهی را در این بی عدالتی ها محکوم

نداریم و درکی از این امر نداریم که ما جهان کنونی را نمی شناسیم. این همان چیزی است که باید به شدت مورد توجه قرار بگیرد.

عبدالکریمی افزود: ما برای اینکه دست به کنش بزنیم به طرح و برنامه نیاز داریم و برای اینکه طرح و برنامه داشته باشیم نیاز به استراتژی داریم و برای اینکه استراتژی داشته باشیم نیاز به نظریه اجتماعی و تئوری داریم و برای اینکه یک نظریه و تئوری داشته باشیم نیاز به یک آنتولوژی داریم اما متأسفانه همه ما فاقد طرح و برنامه و استراتژی و نظریه اجتماعی هستیم چرا که اساساً نمی دانیم جهان کجاست و با این جهان می خواهیم چکار کنیم و چه نسبتی با این جهان داشته باشیم.

استاد دانشگاه آزاد اسلامی گفت: ما مواجهه پدیدارشناسانه و جهانی کنونی را نداریم. در ما اراده برای فهم جهان وجود ندارد. همین احساس استغنا بزرگترین آسیب شناسی ما است. در ما عزمی برای فهم جهان وجود ندارد چرا که احساس می کنیم می دانیم و ای کاش نمی دانم، در جان ما بیدار شده بود.

وی در پایان افزود: مدرنیته فراسوی همه ارزشها و جهت گیری های ما است. نیروی تاریخی تکنولوژی ساختی است که هیچ ارزش اعتقادی و اخلاقی را بر نمی تابد. با اخلاق، ایدئولوژی و تئولوژی نمی توان با این نیروی تاریخی مواجه شد. این نیروی تاریخی به تعبیر هایدگر جهان را ساختارمند کرده و ما باورهای تئولوژیک و اخلاقی و گرایشات اعتقادی نمی توانیم با این ساختار ارتباط برقرار کنیم. اگر کسی در مورد این اندیشیده باشد در می یابد که جهان کنونی یک خیابان یکطرفه است. در جهان کنونی هیچ آلترناتیوی برای مسیری که مدرنیته طی می کند، نداریم. این نیرو همه فرهنگها را در خودش ادغام کرده است. اگر کسی فکر می کند که جهان کنونی

جانشینی دارد به نظر من خوشبین است. به نظر من اینجا فجایع و تیره بختی ها تا زمانی که ما نفهمیدیم اینجا کجاست و ما چکار باید بکنیم هیچ کاری نمی توانیم بکنیم مگر اینکه این اراده معطوف به فهم جهان کنونی در ما بیدار شود.

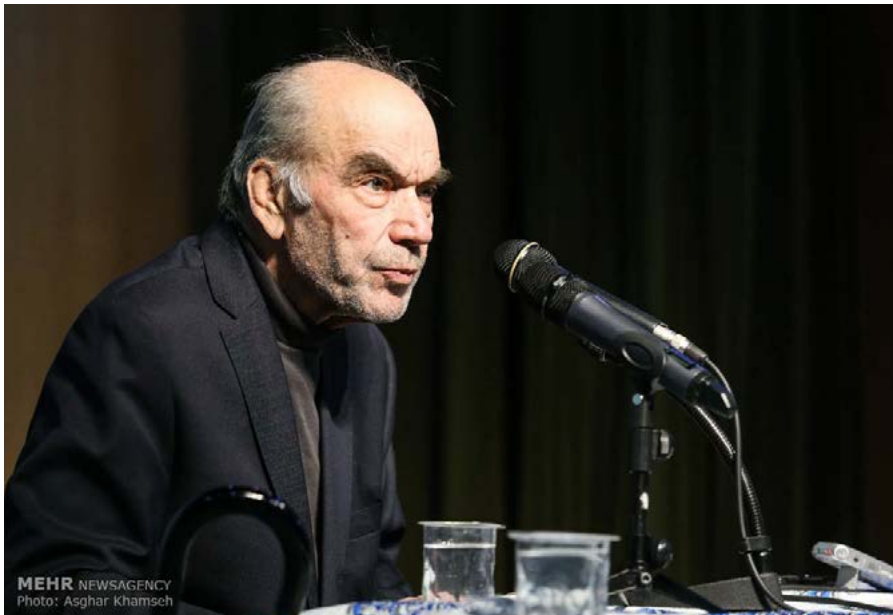
بکنم، من می خواهم روحانیت را محکوم بکنم، قدرت سیاسی را محکوم بکنم، من می خواهم روشنفکران را محکوم بکنم، سوالم این است که آیا در پس این نگون بختی ها چیزی غیر عادی خودش را آشکار نمی کند؟ به اعتقاد من در این میان چیزی حلقه مفقوده است که کمتر مورد تامل قرار می گیرد. ما با یک شرایط لاینحل مواجه ایم. این است که مسئله غیر عادی است و اینکه غیر عادی بودن شرایطمان را درک نمی کنیم و اینکه مسئله ما نقطه کوری در آن وجود دارد که در یک شرایط لاینحل قرار گرفته ایم و به همین دلیل است که همه حرفهایمان با واقعیت هیچ ارتباطی ندارد. یعنی بیشتر نصیحت می کنیم و می گوئیم که با تقوا باشید آیا مگر با حدیث آرزومندی حیات اجتماعی شکل می گیرد؟

عبدالکریمی در ادامه گفت: من معتقدم بی عدالتی های اجتماعی، نابرابری های اجتماعی و ... صرفاً یک امر اجتماعی نیستند. به اعتقاد من بی عدالتی های اجتماعی و همه این مسائل یک امر متافیزیک و انتولوژیک است. در واقع سؤال این است که آیا ما در قبال این تیره بختی های اجتماعی می توانیم کاری کنیم؟ پاسخ من این است که در شرایط کنونی هیچ کاری نمی توانیم بکنیم و روند تیره گونی های این جامعه روز به روز افزون تر می شود.

وی در ادامه با اشاره به اینکه اگر من جبرگرا بودم پشت این تریبون نمی آمدم و صحبت نمی کردم، گفت: آمدن من نشان از یک امید دارد و اما این امید در کجاست؟ به نظر من در جهان کنونی نیاز به فهم جهانی کنونی داریم. انتقاد به جامعه روشنفکری، دانشگاهی و حوزه های علمیه این است که فهم جهان دم دستی نیست. ما مدعی هستیم که جهان را می شناسیم و حالا می خواهیم که توصیه کنیم چه باید کرد. دغدغه ام در مقام یک دانشجوی فلسفه این است که ما درکی از جهان معاصر خود نداریم و اصلاً احساس نیاز نمی کنیم که به چنین درکی برسیم و همین عدم احساس نیاز به اعتقاد من پاشنه آشیل همه ما است. ما درکی از جهان خودمان

گزارش نشست «تأملی درباره ایران» و رونمایی جشن نامه سیاست

سید جواد طباطبائی راه و روش تفکر سیاسی را یاد می دهد

MEHR NEWSAGENCY
Photo: Asghar Khamseh

نشست «تامل درباره ایران» به مناسبت انتشار جشن نامه فیلسوف سیاست با عنوان «ایران همینجا است که ایستاده ایم»، چهارشنبه ۱۵ دی ماه در سالن فردوسی خانه اندیشمندان علوم انسانی با حضور اساتید برجسته این حوزه برگزار شد.

رضا دوردی اردکانی رئیس فرهنگستان علوم و چهره ماندگار فلسفه در این نشست گفت: آشنایی من با سید جواد طباطبائی به اوایل انقلاب بر می گردد. در آن زمان من کتابی به اسم فارابی نوشتم که در دانشکده ادبیات چندان مورد استقبال قرار نگرفت البته نوشتن این کتاب برای من به عنوان یک تکلیف و بخشی از رساله دکتری بود. با این حال در همان زمان این کتاب در دانشکده حقوق بسیار مورد استقبال قرار گرفت و دکتر طباطبائی یک یادداشت آمیخته به لطف در یکی از مجلات درباره این کتاب برای من نوشتند. در همان زمان بنده احساس نوعی پیوند روحی با ایشان کردم.

وی افزود: هم من و هم سید جواد طباطبائی هر دو به سیاست می اندیشیم ولی هیچ کدامان از موضع و اندیشه سیاسی حکم نمی کنیم. برخی مرا ملامت می کنند که تو مدام می گویی آدم سیاسی نیستی ولی نوشته ها و حرفهات سیاسی است. به عقیده من سیاسی نوشتن با سیاسی یا عضو یک حزب یا گروه بودن فرق دارد. آقای طباطبائی، فیلسوف سیاست است ولی عضو یک حزب یا گروه سیاسی نیست در واقع او تفکر سیاسی یاد می دهد. دوری اردکانی ادامه داد: تنها قومی که بعد از یونان، فلسفه را فرا گرفت ایران اسلامی بود این در حالی است که سایر کشورهای اسلامی چنین توجهی به فلسفه نداشتند. این خلدون هم به وضوح به این موضوع اشاره کرده است. دلیل اینکه فارابی در ایران خیلی موفق نبود این است که نتوانست جایی در سیاست ایران باز کند. بنده هم به همین دلیل نوشتن درباره او را رها کردم. اما کاری که دکتر طباطبائی در طول این سال ها کرد این بود که به تاریخ سیاست ایران نور انداخت.

رئیس فرهنگستان علوم گفت: تاکید سید جواد طباطبائی بر ایران است. بنده نسبت به ایران پیشدادیان و کیانیان تحقیق نکرده ام و چیز زیادی نمی دانم اما حرفه ای در برابر ایران همگی برخاسته از تجربه ام درباره آن است. من ایرانی هستم و جدا از ایران نمی توانم زندگی کنم با اینکه شرایطش فراهم بوده که جای دیگری زندگی کنم اما من ایران را دوست دارم و جای دیگری را برای زندگی انتخاب نکرده ام. برای من ایران یک مفهوم انتزاعی نیست البته نمی گویم که عالم ایرانی سراسر جمال و کمال بوده، می دانم که ایران دوران فلاکت بار و بدبختی هم داشته ولی با همه اینها ایستاده و مانده و نامش جاوید بوده است. ایران عالمی بوده که در تاریخ دوام پیدا کرده است و اینکه تصور کنیم هر کدام از ما جدای از این عالم هستیم اشتباه است. اگر می شد جامعه ای وجود داشته باشد که همه مردم مطابق عقل و خود آگاهی زندگی کنند شاید جامعه بدی نمی شد ولی چه کنیم که نمی شود. اگر چه حتی اگر چنین می شد با یک جامعه غمگین، افسرده و بی احساس مواجه بودیم. جامعه نمی تواند مثل ربات باشد.

چهره ماندگار فلسفه اضافه کرد: اینکه قرار باشد منبت داشته باشیم ولی تعلق به کشور نداشته باشیم فضیلت نیست. به همین جهت هم می گویم که من ایران را نمی شناسم و تحقیق نکردم ولی به عنوان یک آدم عادی

آن را دوست دارم و رگ و پی و استخوانم به اینجا تعلق دارد. رابطه من با ایران مثل رابطه هر کدام از ما با مادرم است. مگر می توانیم این رابطه را قطع کنیم که بشود رابطه با ایران را قطع کرد.

وی در پایان گفت: من نمی گویم مدرنیته را رها کنیم چون نمی شود. اگر هم با آن مخالفتی نمی کنم دلیلش این است که امکان رها کردن آن وجود ندارد. آرزوی اینکه همه آزادی های فردی و حقوق بشر برآورده شود یک چیز است امکان های برآورده شدن آن چیز دیگری است. تفکر به ما اینکه امکان های عمل، فکر و نظر چیست را به ما نشان می دهد.

موسی غنی نژاد عضو هیئت علمی دانشگاه صنعت نفت و کارشناس حوزه اقتصاد به عنوان دیگر سخنران این مراسم گفت: درباره غرب، افراد مختلفی مثل مرحوم فروغی مطلب نوشته اند ولی کتابی که دکتر طباطبائی درباره تجربه غرب در ایران نوشته از جهت کامل بودن با هیچ کتاب دیگری قابل مقایسه نیست و من خیلی چیزها درباره اندیشه غربی را از این کتاب یاد گرفتم. سید جواد طباطبائی مفهومی طرح کرد که بسیار تازگی دارد آن هم مفهوم جدید در قدیم است. ایشان آنچه که راجع به ملیت مطرح کرده اند مفهوم بسیار جدیدی است. ما در کتاب ایشان با نوع جدیدی از مفهوم ملیت سر و کار داریم که در اندیشه غربی آن را پیدا نمی کنیم. چیزی که طباطبائی راجع به غرب می گوید با مفهوم ملیت متفاوت است. هیچ فردی بدون هویت وجود ندارد. انسان بدون تعلقات اعتقادی و ارزشی، انسان نیست. توجه داشته باشید که ما ناسیونالیسم ایرانی نداریم آنچه ما داریم ایرانی است. آگاهی ملیت است.

وی افزود: آزادی فردی بسیار مهم است ولی جهان وطنی هم اگر جایگاه داشته باشد به معنای اقتصادی و سیاسی خواهد بود نه معنای فرهنگی و هویتی. من فکر نمی کنم چیزهایی که تحت عنوان ناسیونالیسم ایرانی درست کرده اند ربطی به ما و آثار طباطبائی داشته باشد. ارزش کار ایشان فراتر از این حرفها است. بنابراین خواهشمندم که چه طرفداران استاد و چه مخالفان او عنوان برجسب هایی

مثل ناسیونالیسم را به ایشان نجسباند.

در این مراسم افراد دیگری چون عباس آخوندی وزیر راه و شهرسازی، حجت الاسلام داوود فیرحی و حکمت الله ملاصالحی نیز حضور داشتند و سخنرانی کردند.

زلزله های تاریخ از زلزله های طبیعی سهمگین تر است
حکمت الله ملاصالحی استاد باستان شناسی دانشگاه تهران گفت: وضوح سخن من درباره قلندر دو اقلیم که همان سید جواد طباطبائی است، می باشد. وقتی نمی دانی در کجای تاریخ ایستاده ای وقتی ازاده و عزم و آگاهی در تو نیست که بدانی متعلق به چه تاریخ و فرهنگی هستی وقتی نمی دانی در چه عصری زندگی می کنی هر که می خواهی باش در چنین وضعی تو چون یک خواب آلوده و خواب گرد خطرناک هستی که نمی داند کجای تاریخ ایستاده است. ما در هیچ دوره ای به اندازه الان شاهد شکستن اندیشه های کهنه در برابر اندیشه های نو نبوده ایم. همیشه در تاریخ، تیغ برنده پرسش های تازه، پاسخ های کهنه را شکسته است. اگر می خواهید بدانید که یک جامعه شاداب است یا افسرده از روی پاسخ های آن جامعه به پرسش ها متوجه این امر شوید.

ملاصالحی با اشاره به اینکه در حال حاضر در یکی از زلزله خیزترین اعصار بشر زندگی می کنیم ادامه داد: در حال حاضر در یکی از خطرناک ترین ادوار تاریخ زندگی می کنیم. در این ۳-۴ سده اخیر آنچنان چهره تاریخ جهانی به یک چهره جهان شمول تغییر کرده که گاهی احساس می کنیم انسان های دیگری از یک کره دیگر در اینجا سکنی گزیده اند.

این استاد دانشگاه تهران ادامه داد: زلزله های تاریخ از زلزله های طبیعی سهمگین تر است. وقتی که گذاره های تاریخ از وجود ما برمی خیزند و روی پوسته سرد کره زمین می نشینند سبک ها و صورت های جدیدی آغاز می شوند. تا پیش از دوره جدید تمام تمدن ها و جوامع درون جغرافیای تاریخی خود زندگی می کردند و هر کسی در خانه تاریخ فرهنگ خودش سکنی داشت، اما وقتی زلزله مدرن شدن به پا شد، همه مرزها شکسته شدند و



الان چند هزار صفحه روی میز من است که انتظار نوشته شدن را دارد ولی الان فکر می‌کنم این کار هیچ وقت ممکن نخواهد بود بنابراین امروز به بعضی از مسائل مهم و اساسی اشاره می‌کنم.

وی ادامه داد: در مورد بد بودن دانشگاه تهران سخن گفته شده است اما آنچه گفته نشده این است که دانشگاه تهران به ضرورتی تاسیس شد. در نظام اجتماعی ما اشکالاتی ظاهر می‌شد که با امکانات قدمای ما قابل تحلیل نبود. اینکه گفته شده باشد دانشگاه تهران پرچم غرب زدگی ایران است حرف بی‌ربطی است.

وی افزود: دانشگاه تهران در زمانی تاسیس شد که نظام علمی ایران سه یا چهار قرن بود که ایستاده بود. با علوم قدما نمی‌شد که مردم را از بیماری نجات داد و این امر باعث شد مدرسه طب و درمان جدید پدید بیاید.

سیدجواد طباطبایی افزود: همین اتفاق در جای دیگری هم افتاد و آن جایی بود که دو قدرت جهانی از شمال و جنوب کشور را تسخیر کرد. آخرین کوشش‌هایی که شد تا کسانی بتوانند بر مبنای نظام قدیم فکری ما به مقابله با آنها بپردازند توسط قائم مقام و امیر کبیر صورت گرفت. وی افزود: سفیر انگلیس در گزارش خود در مورد قائم مقام این تعبیر را به کار می‌برد که او به من گفت «من اجازه نمی‌دهم که قراردادهایی که به ما تحمیل شده انجام شود، به مردی یا نامردی!» قائم مقام می‌دانست که در یک جاهایی چیزهایی به او تحمیل می‌شود اما کوشش می‌کرد که اجازه ندهد اینها عملی شود.

وی افزود: اصل قراردادها فارسی بوده است چون ایرانی‌ها انگلیسی بلد نبودند. قائم مقام توصیه می‌کند «وقتی می‌خواهید قرار داد بنویسید کلمات را چنان مبهم به کار ببرید که بعداً بتوانیم دبه کنیم.» این در ادامه همان بحث مردی و نامردی قائم مقام است که می‌گوید باید طوری قرارداد را بنویسیم که بعداً بتوانیم بیشترین حق را طلب کنیم.

سیدجواد طباطبایی گفت: بعد از قائم مقام این وضعیت از بین رفت تا وقتی که مدرسه علوم سیاسی به وجود آمد و برخلاف آنچه جلال آل احمد می‌گفت نشان سلطه نبود.

وی ادامه داد: ما در حوزه اندیشه شکست خورده بودیم و مناسبات دنیای جدید را متوجه نمی‌شدیم پس باید مدرسه علوم سیاسی تاسیس می‌شد چرا که خلاء چند دهه‌ای ایجاد شده بود.

وی در مورد دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران گفت: این دانشکده با تقلید زاده شد و با تقلید مرده است و چیزی را نمی‌تواند تولید کند.

وی گفت: ما مقلدانه دانشگاه را باز کردیم و دانشگاه ما بر خلاف تمام دانشگاه‌های مهم دنیای جدید و

گرایش جامعه‌شناسی و دیگری گرایش تاریخ. در این میان شاخه اندیشه یتیم مانده بود و جهت خاصی نداشت. با حضور دکتر طباطبایی این گرایش تقویت و مطرح شد. هنوز هم که هنوز است سایه ایشان بر سر این رشته وجود دارد.

این استاد دانشگاه تهران ادامه داد: حضور طباطبایی از چند جهت مهم بود. اول اینکه ایشان بحث بسیار مهمی را درون یک مثلث، ایران، اسلام و تجدد مطرح کردند. علاوه بر این ایشان توانستند مسائل امروز را به پرسش‌های فلسفی تبدیل کنند. به عبارت دیگر مسائلی را که از حالت ایدئولوژیک خارج شده بود به یک مسئله فلسفی تبدیل و قابل تامل کردند. به عنوان نمونه ایشان، ایران‌شناسی فانتزی را تبدیل به یک ایران‌شناسی فلسفی کردند. ایران، وطن، دولت مدرن و مشکلات و موانع آن از جمله بحث‌هایی بود که ایشان در قالب پرسش‌های فلسفی مطرح کردند. ویژگی دیگر استاد طباطبایی ادبیات شفاف و روشن ایشان بود. بنده همیشه از ابیات تند و تیز و بی‌تعارف ایشان لذت می‌بردم و بسیار برایم جالب بود.

حجت الاسلام فیرحی تصریح کرد: در مقابل این ادبیات صریح، کسانی که سخنان ایشان را می‌شنیدند دو دسته شدند. دسته اول افرادی که طرفدار تفسیرها و برداشت‌های ایشان بودند و سعی می‌کردند این ادبیات را بسط دهند. دسته دوم افرادی بودند که به تدریج به مخالفت با دیدگاه دکتر پرداختند. به هر حال حاکم شدن فضای اندیشه پژوهی در آن دوران از نعمت حضور استاد بود و جنب و جوش زیادی را در دانشگاه ایجاد می‌کرد.

دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تهران گفت: اینکه یک اندیشمند جریان‌های موافق و مخالف را بریانگیزاند و به تامل فلسفی وادار نعمت بزرگی است. به نظر می‌آید اندیشه‌ها و اندیشمندان بزرگ در عین حالی که اثرهای با اهمیتی تولید می‌کنند با مشکلاتی هم مواجه می‌شود اما نکته‌ای که باید به آن توجه داشته باشیم این است که نباید اندیشه‌های یک اندیشمند را بریده بریده کنیم و با بخشی از آن موافقت و با بخشی از آن مخالفت کنیم. متأسفانه این اتفاق درباره ادبیات و ایده‌های دکتر طباطبایی رخ داده به این معنا که برخی بخش ایرانی‌گری صحبت‌های استاد را بسیار غلیظ می‌کنند ولی به بخش‌های دیگر آن توجه نمی‌کنند. این در حالی است که آثار استاد همگی شبیه یک پکیج و حلقه‌های به هم پیوسته هستند و تقسیم کردن آنها اندیشه دکتر طباطبایی را با چالش مواجه می‌کند.

ناسیونالیست نیستیم/ باید در علوم انسانی جدید مجتهد شویم

سید جواد طباطبایی در ابتدای صحبت‌های خود گفت:

ما با تداخل‌های عجیبی مواجه شدیم. یکی از این تداخل‌ها این است که در یک آن در دو اقلیم زندگی کنیم. در چنین شرایطی فقط انسان‌های اندکی می‌مانند و مسیر را تغییر می‌دهند. تاریخ هم همیشه به دست این اندک‌ها ساخته شده است. سید جواد طباطبایی هم جزو این اندک‌هاست.

وی افزود: طوفان به پا خواسته در غرب فرزندان ما را هم وارد آن کانون کرد. تصور کنید که در یک اقلیم و جغرافیا ریشه داریم و بعد قرار است که درون جغرافیای دیگری زندگی کنیم و از بسیاری از بزرگان فکر و فلسفه درس بگیریم اینکه با آنها باشی ولی ستون فقرات تفکرات نشکند و اصیل بمانی و بدانی کجای تاریخ ایستاده‌ای یعنی قلندر هستی و سیدجواد طباطبایی چنین قلندر و بزرگی است. در هیچ دوره‌ای، تاریخ زندگی بشر تا این حد شکننده نبوده است.

ملاصالحی در پایان اضافه کرد: سیدجواد طباطبایی آتلانتیس به پا خواسته در غرب را رصد کرد ولی فراموش نکرد که متعلق به کدام عالم و اقلیم است. او وقتی از ایران‌شهر سخن می‌گوید واقعا در درونش وجود دارد نه اینکه فقط بحث نظری بکند. توجه داشته باشید که اینجا مسئله ناسیونالیسم نیست بلکه مسئله گفتن واقعیت‌ها و دیدن خطرهاست. فیلسوف قلندر ما زیر دو آسمان زیسته و در دو سنت متفاوت زندگی کرده است یکی را فهمیده و دیگری را عمیق درک کرده است.

طباطبایی ایران‌شناسی فانتزی را به ایران‌شناسی فلسفی تبدیل کرد

حجت الاسلام داوود فیرحی دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تهران از سخنرانان این جلسه سخنان خود را با ذکر یک خاطره علمی آغاز کرد و گفت: یادم هست که در سال ۶۹ تا ۷۳ ایشان در دانشکده حضور داشتند و آن زمان ما دانشجوی لیسانس بودیم در همان دوران آوازه سید واد طباطبایی در دانشکده پیچیده بود و کتاب «درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران» ایشان منتشر شده بود. انتشار این کتاب نشان از تولد یک اندیشه بزرگ داشت و معلوم بود که قرار است این راه ادامه پیدا کند. در همان دوران سه گانه اول دکتر طباطبایی به بازار پژوهش عرضه شد و نشان از آن داشت که قرار است به تدریج کتابهای دیگری از ایشان منتشر شود.

وی افزود: یکی از انگیزه‌های من به عنوان طلبه که باعث شد رشته علوم سیاسی را ادامه بدهم حضور سیدجواد در دانشکده بود. هم بودن ایشان در دانشکده فرصت و نعمت بود هم نبودنشان چون فرصت پیدا می‌کردند که بنویسند. در همان زمان در دانشکده علوم سیاسی دانشگاه تهران گرایش‌های مختلفی وجود داشت؛ یکی



عمدتاً اروپا بر حوزه علمیه سوار نبود، یعنی بر پایه حاصل علمی حوزه علمیه نبود که دانشگاه شکل گرفت. اینجا گسست علمی شکل گرفته بود و دیگر حوزه علمیه نمی توانست به سوالات ما پاسخ دهد. طباطبایی با طرح این پرسش که چرا فارابی مهم است گفت: فارابی معلم ثانی است. نظر من این است که او مؤسس فلسفه اسلامی است. نظر دیگر این است که فارابی مؤسس فلسفه سیاسی در دوره اسلامی است. یعنی او کسی است که بر مبنای سنت یونان که به ایران منتقل شده بود کوشش کرد بحث فلسفی کند. او اولین و در عین حال آخرین بود.

وی ادامه داد: افلاطون مؤسس فلسفه سیاست در یونان بوده است و فارابی می گوید من پا در جای پای افلاطون می گذارم. فارابی به این دلیل مؤسس بود که پا در جای پای افلاطون مؤسس فلسفه سیاسی گذاشت.

وی گفت: من با ورودم به دانشکده حقوق و علوم سیاسی متوجه موضوعی شدم که هیچ دانشجوی علوم سیاسی خوانده آن موقع متوجه نشده بود. من در ابتدا حقوق خوانده بودم و هر علم دیگری مثل حقوق در مورد یک اصولی حرف می زد ولی چنین اصولی در رشته علوم سیاسی نبود. من احساس کردم عالم علم سیاست نمی تواند از دانشکده علوم سیاسی بیرون بیاید.

طباطبایی گفت: دکتر شیخ الاسلامی مقالات مرا در مورد هگل دیده بود و پیشنهاد داد که من را استخدام کند و گفت می خواهم درسی درباره قرن ۱۹ اروپا اضافه کنم و چون تو این را خوانده ای فکر کردم که به اینجا بیایی. اما پس از آن نجفقلی حبیبی رئیس دانشکده شد و با خود ۱۳ نفر را از تربیت مدرس آورد و همه کارهای قبلی تعطیل شد.

وی گفت: من بعد از چند سال متوجه شدم که فایده ای ندارد. ما می بایست بتوانیم در علوم جدید مخصوصاً در علم انسانی جدید به اجتهاد برسیم، ولی متوجه شدم این شدنی نیست.

وی گفت: پس از اینکه من از دانشگاه اخراج شدم و مدتی دکتر عارف به دانشکده آمد، بعد از شش ماه پیغام داد که پیش او بروم، من با اکرهه زیاد وارد دانشگاه شدم و او را دیدم. گفت که شکایت نکردی و ما نمی توانیم رسیدگی کنیم و من هم گفتم ادعایی ندارم که شکایت کنم. او هم به من گفت از نظر مدیریتی اگر تو شکایت نکنی من نمی توانم رسیدگی کنم. گفتم من هنوز تفهیم اتهام نشدم. شما باید به من نسبتی بدهید تا من اعتراضی بکنم. گفت می گویند که تو ملی گرا و لایبک و لیبرال هستی. من هم به جناب عارف گفتم کی خلاف این را گفتم که شما کشف کرده اید؟ به آقای عارف گفتم من اصراری ندارم برای بازگشت.

وی ادامه داد: در این حرف عوامانه بحثی وجود دارد که کسی که بیرون از دایره رایج نظام علمی ما صحبت کند، این مفاهیم را به او می چسبانند. آنها نه می دانند لیبرال چیست و نه می دانند ملی گرا چیست. ما در ایران ملی گرا نداریم و بحث من چیز دیگری بود. بحثی که من سعی کردم بگویم این بود که اگر بخواهند دانشگاه محل دانشی باشد که مال آن کشور باشد، باید نخست ایرانی باشد.

طباطبایی گفت: اگر نتوانید موضوع خود را مشخص کنید، نخواهید توانست علم تاسیس کنید. دانشگاه ایران وقتی می تواند دانشگاه در معنای درست خود باشد که یک موضوع مهم داشته باشد و آن ایران

را تحلیل کنیم تازه به این مرحله می رسیم که مختصات شروع تولید علم چیست.

وی افزود: باید به ایران به عنوان یک مشکل نگاه کرد نه یک مسئله. ایران به این اعتبار مشکل است که یک واقعیت خارجی پیچیده است. دلیل این که حرف های من فهمیده نمی شود این است که من در علوم انسانی رایج حرف نمی زنم و اگر به من ناسیونالیست گفته شود باید بگویم که من ناسیونالیست نیستم.

وی ادامه داد: بحث ما یک واقعیت تاریخی است که قبل از آنی که مفاهیم خودش را ایجاد کند واقعیت خود را ایجاد کرده است. در ایران ملت بود ولی کلمه ملت نبود. دولت و رنسانس بود ولی کلمه آنها نبود. این اتفاق مهم در تاریخ ما افتاده بود و اینها واقعیت های عینی هستند که باعث می شود از ایران نه به عنوان مسئله بلکه به عنوان مشکل صحبت کنیم. طباطبایی گفت: ایران به این معنا مشکل است که بی نهایت در مورد ایران می توان بحث علمی کرده و آن را تعمیق کرد. هنوز راز و رمز آنها برای ما به آسانی آشکار شدنی نیست.

وی افزود: علوم اجتماعی و مجموعه علوم انسانی در ایران چیزی هستند که می توان در مورد آنها گفت اگر برای من آب نمی شود ولی برای دیگران نان می شود.

طباطبایی گفت: اگر نتوانیم مجتهد در غرب شویم نخواهیم توانست مفاهیم آنها را تنقیح کنیم و مجتهدانه در مورد تاریخ خودمان به کار ببریم. لذا عصای دوم ما این است.

وی ادامه داد: دانشگاه ما باید بتواند مشکل ایران را با این دو عصا حل کند و منطقش را توضیح دهد. این دانشگاه اگر روزی بخواهد جهانی شود نه از طریق مقالات است بلکه باید جایی در تولید علم در جهان داشته باشد و آن مستلزم این است که شما بتوانید هم در مورد فارابی و هم در مورد دکارت و کانت اجتهاد کنید و این آغاز راه تولید علم است. اگر منطق تولید علم را متوجه نباشید امکان تولید علم وجود ندارد.

وی در پایان گفت: هدف من این بوده که منطق فهم خود را از نظام سنتی در ایران و تحول آن به دوره جدید از یک طرف و منطق تحول فکر در غرب را بتوانم در جایی به هم تنیده کنم.

است.

وی ادامه داد: بعضی از دانشگاه های انگلیس و فرانسه در ادامه نظام علمی قدیم است. اما در جاهایی که سنت دانشگاهی قدیم هم وجود داشته وقتی شرایط بحرانی پیدا می شد در مورد دانشگاه دوباره اندیشیده اند. این وضعیت در فرانسه اتفاق نیفتاد ولی در آلمان رخ داده که در آنجا فیلسوف دانشگاه داریم.

وی گفت: آن دانشگاهی که در آغاز قرن نوزدهم در آلمان تولید شد با نظام خود همخوان نبود و لذا دوباره نسبت به آن فکر کردند. تحول علم در کشور ما از نوع فرانسه و انگلیس نیست بلکه از بعضی جهات از نوع آلمان است. ما در شرایط بحرانی دانشگاه تاسیس کردیم و نمی توانیم در مورد دانشگاه بحث فلسفی نکنیم.

طباطبایی افزود: با وضعیت بحرانی علم و دانش در ایران و اینکه علم و دانش نمی تواند با مسائل اجتماعی ایران ارتباط بگیرد، در سال های طولانی که در خارج گذراندم - به این نتیجه رسیدم که حرف روسو است. دموکراسی چیزی نیست که یک روزه بیاید بلکه باید چوب های زیر بغل داشته باشد که بتواند بایستد.

وی ادامه داد: من متوجه شده بودم زیربنای نظام سنتی ما از بین رفته است. ما از دنیای جدید هم نتوانستیم هیچ چیزی به صورت مجتهدانه بگیریم. بعد از ۵ سال که ما دانشجوی به خارج فرستادیم هیچ زبانی را درست نیاموختیم. انگلیسی کمی یاد گرفتیم که ترجمه های ما نشان می دهد که پر از غلط است چرا که انگلیسی زبان عوام است. در این زبان هم نتوانستیم تحول بزرگی انجام دهیم. ما نصفی انگلیسی و نصفی فارسی بلدیم و این باعث شده راه به جایی نبریم. تولید علمی بسیار کمی داریم و دانشگاه در این زمینه تلاش نمی کند.

وی افزود: اول از همه باید بفهمیم فارابی چه می گوید. دوم اینکه بفهمیم کانت چه می گوید. این دو عصای دست ماست. آمدن ایدئولوژی و سیطره آن در نیمه دوم دهه ۴۰ و دهه ۵۰ در این جهت بود که ما نه فارابی و نه دکارت و نه کانت را فهمیدیم.

طباطبایی گفت: دو طرح مفصل من که به جایی نخواهد رسید این است که اولاً ایران چیست و دوم اینکه غرب چیست. اگر نتوانیم محل نزاع این دو

در نشست بایسته های دیپلماسی مذهبی مطرح شد؛

نیازمند فقه انضمامی و فقه تمدنی هستیم / ظرفیت های دیپلماسی مذهبی

نشست علمی حوزه و بایسته های دیپلماسی مذهبی در مواجهه تمدنی حوزه علمیه با جریان های اهل سنت به همراه نقد کتاب «طلس رهبران» کاری مشترک از پژوهشکده تمدن توحیدی و اندیشکده مرصاد، با حضور سه تن از اساتید حوزه و دانشگاه؛ حجت الاسلام سید ابوالحسن نواب، آیت الله علی دوست و حجت الاسلام رهدار برگزار شد. در ابتدای جلسه حجت الاسلام سید علی موسوی، رئیس اندیشکده مرصاد، انگیزه اصلی گردآوری کتاب طلّس رهبران را شناساندن جریان ها و رهبران متنفذ اهل سنت معرفی کرد و مسئله و مشکل جدی و آغازین فریقین را عدم شناخت از یکدیگر دانست. وی تألیف کتاب مذکور را کاری حوزوی و برای مخاطب حوزوی بر شمرد. در ادامه حجت الاسلام نواب رئیس دانشگاه ادیان به بیان نظرات خود در مورد کتاب طلّس رهبران پرداخت و ضمن ابراز



های اول و دوم است! سخنران و ناقد سوم، حجت الاسلام رهدار، پژوهشگر تمدن اسلامی و فقه سیاسی، کتاب را ابتکار و خلاقیتی ویژه دانست. وی در ادامه به نقد کتاب پرداخت و گفت: نقد اول این که مبنای نویسندگان در مواجهه با اسلام سنی مشخص نیست، در مواجهه با جهان بزرگ اهل سنت، مینا بسیار مهم است. کاش درختواره جریانهای فکری اهل سنت می آمد و براساس مسائل، جریانها مشخص می شدند و در نهایت نتیجه گیری می شد.

رئیس موسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی فتوح اندیشه نقد دوم را با طرح تقسیم دوگانه از جریانهای اسلام گرا ادامه داد و گفت: دو الگوی اسلام سیاسی و اسلام مدنی را در مقیاس اجتماعی داریم. اسلام سیاسی بر این باور است که اسلام قادر به اداره جوامع در عصر مدرن است و الگوی آن یک الگوی جامع و جهانی است که از جمله استلزامات آن قاعده حکومت اسلامی است. اسلام سیاسی از پایگاه حکومت جریان پیدا می کند و آن را شرط واجب می داند و برای آن قیام می کند، الگوی این اسلام، ایران است.

وی افزود: الگوی دیگر اسلام مدنی است که شاخص آن ترکیه است. این الگو تنها ادعای حکومت اسلامی ندارد، بلکه می گوید اسلام را باید از قاعده حرم اجتماع بسط داد، بلکه یک اسلام فردی منتشر کرد. اینها بر این باورند که اگر همه خود را ملتزم به اخلاق اسلامی بدانند سمفونی نهاییش می شود یک اسلام اجتماعی مدنی و همان مطلوب است.

رهدار ادامه داد: نویسندگان کتاب می توانستند این دو الگو را مطرح کنند و مشخص می کردند که به طور مثال ماموریت شان این است که اسلام مدنی سنی را به بحث بگذاریم، یک طبقه بندی ارائه می کردند و در نهایت برون داد این طبقه بندی را ارزیابی می کردند و در آخر با الگوی اسلام سیاسی که شاخصش ایران است مقایسه می کردند. اما این اتفاق در کتاب نیفتاده و کتاب خالی از نتیجه گیری است.

خاتمه سخن رهدار در مورد دیپلماسی مذهبی بود و دیپلماسی را به دو الگوی رسمی و عمومی تقسیم کرده و گفت: به دلیل مشکلات موجود در الگوی رسمی، بازیگران بین المللی به فکر دیپلماسی عمومی افتادند که غیر رسمی است. دیپلماسی در دول اسلامی با غیر اسلامی فرق دارد. در درون دول اسلامی دیپلماسی حوزوی در قبال شیعیان با دیپلماسی حوزوی در قبال اهل سنت فرق دارد.

نظریه پرداز تمدن اسلامی دیپلماسی را اقتضایی و بر اساس مصالح دانست که در آن باید متناسب با کانتکس عمل صورت بگیرد. وی گفت: از قم نمی توانیم برای تمام دنیا تصمیم بگیریم و فقه انضمامی و فقه تمدنی می خواهیم که لازمه اش نگاه جهانی حوزه است، اما در حال حاضر ذهنها جهانی نیست.

وی دلیل مصادره شدن بیداری اسلامی را عدم تسلط حوزه به زبان عربی دانست و پیشنهاد آخر وی این بود که عده ای از فضلا و مجتهدین حوزه یک سال درس و بحث رایج را کنار بگذارند و با اتوبوس دور دنیا را بگردند و بعد از آن به قم بازگردند و فتوا دهند.

جنگ روابط خوبی دارند چون مردم روابط را خوب حفظ کردند. اصل ترین و ماندگارترین دیپلماسی مذهبی، برقراری ارتباطات مردمی با ریشه های دینی است.

سخنران بعدی نشست آیت الله علی دوست بود که کلام را با نکاتی چند در مورد کتاب آغاز کرد. وی گفت: نکته اول اینکه کتاب عمدتاً گزارش و توصیف است که به طور غیر مستقیم به تحلیل هم می رسد. نکته دوم اینکه شش جریانی که در این کتاب توصیف شده است عمدتاً از دو مولفه متضاد استفاده کرده اند که رابطه تز و آنتی تز گونه ای با هم دارند، یک جریان بر توسعه و سهولت انگشت می گذارد، یعنی اسلامی که بر سهله و سخته بودن دین و شریعت تأکید دارد، همان چیزی که ما آن را اسلام رحمانی می گوئیم. قسمت دوم دقیقاً برعکس این است، جریاناتی که بر جهاد و خلافت اسلامی و برگشت به سلف تأکید دارند.

در ادامه استاد درس خارج حوزه علمیه قم مخاطبان خود را مراجع، اساتید، فقها و طلاب سطح خارج به بالا دانست و سخنان خود را با سه بایسته اساسی در بحث دیپلماسی مذهبی در مواجهه با اهل سنت یا هر جریان زنده دیگر پی گرفت و گفت: اول باید اصول فقه و فقهی در قامت مواجهه تمدنی و قادر بر ارتباط و تعامل در حوزه داشته باشیم، ما تراث خوبی داریم ولی وقتی هدف را مواجهه تمدنی در نظر بگیریم باید ارتباط برقرار کنیم و باید اصول فقه را تکمیل و ترمیم کنیم، باید فقه را در مواجهه تمدنی و دیپلماسی یک تکانی داد. باید فقه را از فقه تقابل به فقه تعامل کشاند و این وظیفه مراجع و اساتید و طلاب است. وی ادامه داد: دوم باید معارف دین را به صورت کلان به سه بخش معارف مذهبی و اسلامی و انسانی تقسیم کنیم. مثلاً با یک اهل سنت نمی توانیم با روایت امام صادق(ع) و امام باقر(ع) بحث کنیم و روایت ائمه جزء معارف مذهبی شیعه است. در کنار آن تمام آیات قرآن و سنت نبوی جزء معارف اسلامی است. معارفی نیز داریم که در متون اسلامی است ولی صرفاً برای اسلام و مسلمین نیست، می توانیم با تکیه بر این گفته های امام سجاد(ع) و امام علی(ع) مواجهه تمدنی با تمام انسان ها داشته باشیم این معارف باید دقیق تعریف و شکوفا و منتشر شود.

علی دوست افزود: سوم باید ابزار تبلیغ را آماده کنیم. امروزه مشکل تولید کمتر داریم. بایسته سوم تکمیل کننده بایسته

خوشحالی و احساس غرور از تألیف این کتاب در حوزه علمیه قم، این کتاب را از رویش های حوزه دانست و بعد از آن نکاتی چند در مورد کتاب بیان کرد. وی گفت: نکته اول اینکه: اگر ریشه یابی این کتاب نسبت به جریانها عمیق تر بود و به صورت شاخه وار بررسی می کرد بهتر بود، مثلاً جریان اخوان، در تمام جهان اسلام حضور پر رنگ دارد، سوریه نشان داده که اخوانی دارد، در ترکیه نیز اربکان، اردوغان اخوانی هستند، در افغانستان، تمام جریانات از جمله سیاف و ربانی و احمد شاه مسعود، با وجود تمام درگیری ها، همه اخوانی هستند، قاضی حسین احمد در پاکستان اخوانی است. اخوانی ها گسترده ترین جریان اهل سنت هستند.

این عضو مجمع جهانی تقریب خلاً دیگر کتاب را عدم طرح جریانات روشنفکری جهان اسلام دانست و جریان های سلفی و وهابی و آلبانی و القاعده و داعش را به نوعی پاسخ به جریان روشنفکری و جریان سکولار در جهان تحلیل کرد.

وی گفت: شخصیت های اصلی جریانات صوفیه مثل نقشبندیه، قادریه، تیجانیه و... در کتاب مطرح نشده اند. در کتاب اعتماد به منابع خارجی زیاد بوده است، غربی ها دنبال شخصیت سازی برای ما هستند، مثلاً آقای نایک، سر سید احمد خان جدید هست. اما این اشکالات در جریان این اقدام مبارک چیز قابل توجهی نیست.

در بخش دوم رئیس دانشگاه ادیان در مورد دیپلماسی مذهبی ایراد سخن کرد و آن را تعبیر دیگر از دیپلماسی مردمی بر شمرد و گفت: دین برای مردم قویترین و بنیادی ترین و اساسی ترین مسئله است که اساس و قاعده درست سیاست خارجی هم همین دین است، سیاست خارجی مبتنی بر کار دولتی و چهارچوب های رسمی جواگو نیست. دیپلماسی دینی یعنی برقراری ارتباط با افراد دیگر از طریق اساسی ترین مسئله که همان دین است و مبنای امام خمینی(ره) همین بود. ما هم اگر با دین مردم ارتباط برقرار کنیم اثرات فرهنگی و فکری و ارتباطی دارد. به طور مثال مبنای ارتباط ما با بوسنی بر اساس دین بود. ایران بر اساس دین به بوسنی ورود و به اسم دین از آنها محافظت کرد. وی ادامه داد: هر کاری کردیم برای مردم کردیم. مردم بوسنی به ایرانی ها دل بسته و ایرانی ها در بوسنی مورد احترام هستند. امروز ایران و عراق بعد از هشت سال

گفتاری از مزدک رجبی:

امکان مدرنیته ایرانی - اسلامی / در آستانه فهم غرب قرار داریم

چندی پیش مزدک رجبی، پژوهشگر حوزه فلسفه و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با موضوع «امکان مدرنیته ایرانی - اسلامی» در سالن اندیشه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به ایراد سخنرانی پرداخت. متن کامل این سخنرانی در ادامه می آید:



مواجهه فلسفی ما با جهان غرب یعنی با فهم و صورتبندی ویژه ای که غربی ها خود مدرنیته نامیدند، برای اولین بار در افکار فریدید مطرح شد ولی متأسفانه به آن کمتر پرداخته شده چون ایشان هم مانند سقراط عادت داشتند بیشتر سخنرانی کنند و ننوشتند. اگر چه این بی انصافی است که کاری با تامل بر مواجهه فلسفی با غرب در ایران معاصر انجام شود و بخشی از آن به فریدید اختصاص داده نشود. سخنرانی من با دو چهره ای آغاز می شود که هر دو متأثر از چشم انداز طرح شده توسط فریدید بوده اند؛ داریوش شایگان و رضا داوری اردکانی.

شاید نخستین نوشته مهم فلسفی در باب مواجهه با غرب و نیز شناخت خود، کتاب «آسیا در برابر غرب» شایگان است. البته اگر آراء نوشته نشده فریدید را در نظر بگیریم، به عبارتی می توان گفت فریدید پرسشگری در باب مواجهه بنیادین با غرب را طرح کرده ولی داوری و شایگان آن اجمال را بسط دادند. نکته عجیبی که درباره کتاب شایگان وجود دارد این است که اولین بخش آن به نیپیلیسم اختصاص دارد. وی در این بخش توضیح داده که جهان جدید چگونه به چیزی ختم شده که همان نیپیلیسم است و از این طریق به این موضوع می پردازد که ما فرار است چگونه این نیپیلیسم را تجربه کنیم. شایگان تجربه ما از نیپیلیسم را توهم مضاعف نامگذاری می کند. به این معنا که ما نیپیلیسم را تجربه نکردیم و مواجهه خودآگاه با آن نداشتیم، بلکه ظاهر آن را دیدیم و آنچه محقق شده توهم مضاعف است. به تعبیر ایشان همان قدر که غرب زدگی وضعیت وهم آور دارد، به همان اندازه بازگشت به خود هم حاکی از توهم مضاعف است. آنچه که من می فهمم این است که مواجهه فلسفی با فریدید و تادومش به دو شکل مختلف در آثار داوری و شایگان برای ما آشکار کرد که با غرب چونان کلیت، نیپیلیسم و یک تجربه تاریخی مواجهیم که تجربه ای یگانه است و ظاهراً حداقل در تعلق خاصی ادعای جهان شمول بودن داشته است. در آثار فریدید گوشزد می شود که گویی تاریخ غربی تقدیر ضروری و حتمی تاریخی ماست که این گونه به تاریخ غربی و جهان شمول پیوند زده شویم و خود را اینگونه بفهمیم و در آن تلقی یکه و جهان شمول از غرب نیز به بیان دیگر گویی تقدیر تاریخی همه تاریخ های دیگری است که پیش تاریخ تاریخ غرب هستند.

اگر بخواهیم نقد رادیکال غربی را ریشه یابی کنیم باید به قرن نوزدهم یعنی آثار نیچه، فروید و مارکس برگردیم؛ این سه نشان دهنده گسست از تفکر مدرن هستند که بسط آن بعدتر در قرن بیستم آشکار می شود. البته ما این گسست را در جریان های مختلف فکری و فلسفی می بینیم، به عنوان مثال در تفکر هوسرل و هایدگر که تاریخ متافیزیک غربی را نقد کرده اند یا در علوم انسانی در جریان پاسااختارگرایانه مانند فوکو و دریدا و در روانکاوی در آثار فروید و لاکان می بینیم. بنابراین گسستی که از آن حرف زدیم، در جریان های مختلف فکری معاصر ظهور داشته

از غرب داشت، تحقیق و پژوهش کرده اند. در آثار اخیر داوری اردکانی عنوان «توسعه نیافتگی» آمده است. داوری اردکانی در یکی از آثار خود توضیح داده است که چرا ما نسبتی با جهان توسعه نداریم و با وجود همه تلاش ها ما هنوز هم علم نداریم. توضیحش این است که ما نتوانستیم غرب زدگی فعال، توجه به این مطلب از دوستم دکتر محمد تقی طباطبایی است. یا همان توهم مضاعفی که شایگان از آن در آسیا در برابر غرب سخن گفته را جدی بگیریم.

تجربه تاریخی ما از غرب علامت و نشانه عدم فهم جهان غرب است. من فکر می کنم توضیح فهم میسر نیست مگر اینکه با مفهوم تکثر و تفاوت آشنا شویم. تکثر همان چیزی است که در همه جریان های جدی معاصر تفکر غربی رخ داده است. اگر تکثر، فهم شود هم وضعیت عدم فهم ما روشن می شود و هم می توان توضیح داد فهمی که از آن سخن گفته می شود، چیست. تکثر مرکز نقلی است که برای ما آشکار می کند تلقی یونیورسال از جهان غرب، کلان روایت از

جهان مدرن، دیگر میسر نیست. این تکثر و نفی تلقی یونیورسال از جهان مدرن زمینه را آماده می کند برای تجربه ای دیگر از غرب و جهان جدید برای دیگری که ما هستیم. توجه داشته باشید که هر دیگری مقابل با غرب نمی تواند «ما» باشد. محدود مایی در جهان هست و جهان ایرانی اسلامی یکی از این ما هاست.

یکی از توجهاتی که می تواند به ما نشان دهد وضعیت ما وضعیت در آستانه بودن فهم فلسفی جهان جدید است، تجربه زیبایی شناسانه معاصر، نما در شعر نو و کبارستی در سینما دو نمونه ای است که به ویژه در باب کبارستی بعدتر مفصلاً خواهم نوشت. این دو تجربه به ما نشان می دهد چگونه در جهان ما چیزی که در جهان غربی تجربه شده، به شکل دیگری در ما به گونه ای متکثر تجربه شده است و زیبایی دیگر و ویژه ای رخ داده است. به بیان دیگر تجربه انضمامی ما در سینما، البته در کنار تجربه سیاسی، اقتصادی، حقوقی و شکل زیست ما، نشانه هایی دارد که نشان می دهد ما در آستانه مقامی هستیم که فهم بنیادین غرب آرام آرام دارای افق می شود.

توجه داشته باشیم که محتوای این فهم پیدا کردن راه حل نیست و توضیح افق فهم به معنای ارائه راه نجات در مقابل سیطره جهان غربی نیست. محتوای فهم همان چیزی است که غرب شناسی و همان خودشناسی است. این فهم خودآگاه از غرب است و ما چاره ای نداریم جز اینکه در این جهان مشارکت کنیم. اگر غرب شناسی ممکن باشد به این معنا ممکن است که غربی که ما تجربه اش می کنیم به گونه دیگری تجربه می شود. غرب شناسی برای ما یعنی اینکه ما فارابی را می فهمیم در عین حال متافیزیک غربی هم برای ما فهم پذیر است. به بیان دیگر غرب شناسی برای ما چیزی متمایز از شناخت فارابی و ابن سینا و ابن عربی نیست، نه به معنای بازسازی آنها، بل به این معنا که تجربه زیسته ما از فارابی و ابن سینا و ابن عربی در افق جهان امروز را نشان می دهد. ما با آنها و علم و فلسفه و سیاست و قانونمندی و تجربه زیبایی شناسانه غربی هر دو چونان امکانات جهانمان مواجهیم به بیان دیگر در جهان ما فارابی و ابن سینا و ابن عربی مجدد زیست خواهند شد و این توأمان با غرب شناسی یعنی شناخت آن وجوه تجربه غربی از خود است.

است.

از همان ابتدا که پرسش از غرب مطرح می شود، دو شخصیتی که از آنها حرف زدیم به دو وجه توجه دارند؛ اول اینکه تلقی خاصی از تاریخ خاصی بوده که به ویژه برای ما ایرانیان به مخرب ترین شکل خودش به صورت شرق شناسی نشان داده شده است. به عبارت دیگر مخرب ترین مواجهه آگاهانه ما با جهان غرب که خیلی هم مخفی به نظر می رسد، مواجهه با ظهور شرق شناسی در جهان غرب است.

منظور هم از شرق شناسی چیزی است که ابتدا در قالب شرق جغرافیایی بود ولی بعداً بسط پیدا کرد و شرقی شد که دیگر شرق جغرافیایی نبود و حتی آفریقا و آمریکای لاتین را نیز شامل بود. سوالی که در اینجا مطرح می شود این است که اگر شرق شناسی برخاسته از یک تلقی یونیورسال از جهان غرب است، مواجهه ما با غرب باید چگونه باشد و ما چگونه باید غرب را بشناسیم؟ آیا برای من - در جهان ایرانی میسر است که جهان غرب را آن چنان که ایده آلیست های آلمانی و سپس شوپنهاور و نیچه تجربه کرده اند، تجربه کنیم؟ به گفته داوری اردکانی، اگر توسعه، تقدیر تاریخی ماست، زیرا تقدیر تاریخی وجود است و گریزی از آن نیست، یعنی ما قرار است به تمدنی جهانی بیوندیم که دیگر یونیورسال فهمیده نمی شود بلکه با تکثر می توان آن را فهمید آیا ما در این بست می توانیم غرب شناسی کنیم؟ غرب تجربه تاریخی یگانه ای است که تکرارناپذیر ولی فهم پذیر است. اگر پرسیده شود چگونه، باید بگویم برای ما غرب به گونه دیگری غیر از خود غربی ها تجربه پذیر است. منظورم از تجربه هم در اینجا فهم است. طرح و تحقیق من بررسی آنچه محقق شده، نیست چون در این باره افراد مختلفی نوشته اند. من درباره چیزی حرف می زنم که هنوز محقق نشده ولی در آستانه آن هستیم. مواجهه جدی فلسفی با غرب در آثار فریدید، شایگان و داوری نشان می دهد چیزی که من می گویم یعنی فهم غرب از نگاه و چشم انداز ما محقق نشده ولی در آستانه آن هستیم. البته که پژوهش ها و نوشته های زیادی در این باره وجود دارد ولی در بسیاری از آنها فهم فلسفی دیده نمی شود.

تلاش های هر سه بزرگوار نشان می دهد که آنها هم همواره تلاش کرده اند که درباره وضعیت ما وضعیت عدم فهم و اینکه با چه شرایطی نمی توان فهم درست فلسفی

گذری بر کارنامه فکری علی شریعتمداری / نظریه پرداز تعلیم و تربیت اسلامی



۲۰ دی ۱۳۹۵ در تاریخ تربیتی ایران به یاد خواهد ماند: روزی که استاد فقید دکتر علی شریعتمداری درگذشت. اندیشمندی که در عمر پر بار ۹۳ ساله اش کارنامه ای چشمگیر به جا گذاشته و گوشه ای از تاریخ تربیت در ایران را در دهه های اخیر شکل داد.

تحصیلات دکتر علی شریعتمداری

استاد فرزانه ای که در سال ۱۳۳۲ با احراز رتبه اول در رشته فلسفه و علوم تربیتی از دانشکده ادبیات دانشگاه تهران دانش آموخته شد و توانست سهمیه بورس را به دست آورد. وی در سال ۱۳۳۵ با استفاده از این شهریه آموزشی به آمریکا رفت و در دانشگاه میشیگان به ادامه تحصیل پرداخت. در سال ۱۳۳۶ موفق به دریافت مدرک کارشناسی ارشد در رشته آموزش متوسطه شد و در سال ۱۳۳۸ در رشته فلسفه و تعلیم و تربیت و برنامه ریزی درسی از دانشگاه تنسی دکترای خود را گرفت.

پس از این که دکترایش را گرفت با وجود این که استاد راهنمایش او را به ۱۵ دانشگاه آمریکا برای تدریس معرفی کرده بود، به ایران بازگشت و از سال ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۴ در دانشگاه شیراز دانشیار شد. سپس به دلیل کنشگری هایش در گود سیاست به زندان پهلوی رفت و از دانشگاه شیراز برکنار شد و به درخواست رئیس دانشگاه اصفهان در سال های ۱۳۴۴ تا ۱۳۵۸ استاد آن دانشگاه شد و در نهایت از سال ۱۳۵۸ در دانشگاه تربیت معلم تهران که امروز دانشگاه خوارزمی نام گرفته به استادی پرداخت. گفتنی است وی در سال های ۱۳۴۴ تا ۱۳۴۶ نیز استاد مدعو فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه ایندیانا آمریکا و همچنین در سال ۱۳۴۶ استاد مدعو فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه تنسی آمریکا بود.

از وزارت آموزش عالی تا ستاد انقلاب فرهنگی

از سوی دیگر وی در سال های ۱۳۵۷ و ۱۳۵۸ وزیر فرهنگ و آموزش عالی دولت موقت شد. از سال ۱۳۵۹ به فرمان امام یکی از هفت نفر عضو ستاد انقلاب فرهنگی گردید و از سال ۱۳۶۳ تا ۱۳۹۵ به عضویت شورای عالی انقلاب فرهنگی درآمد. وی همچنین از سال ۱۳۶۹ تا ۱۳۷۷ ریاست فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران را بر عهده داشت و در سال های ۱۳۷۷ تا ۱۳۹۰ رئیس گروه علوم انسانی این فرهنگستان بود.

جدای از مرور روندی که شادروان دکتر علی شریعتمداری در گود سیاست و مدیریت پشت سر گذاشت و خدمات وافری که چه پیش از انقلاب و چه پس از انقلاب انجام داد، اینک باید بیش از پیش کارنامه فکری او را بازگوید. دکتر علی شریعتمداری بیش از این که در نهاد تعلیم و تربیت ایران اثر بخش باشد، بر دانش تعلیم و تربیت در

علمی بودن و استقلال یا عدم استقلال و توصیفی یا تبیینی بودن علوم تربیتی مطرح بوده و هست و این تشتت آراء و اختلاف نظر در مورد طبقه بندی این علوم نیز وجود داشته و دارد و دلیل این اختلافات نیز در وهله اول پیچیدگی مسائل تربیتی و وسعت آن هاست.

دکتر شریعتمداری در مقام اندیشمندی که می کوشید علوم تربیتی را در ایران شکل و رشد دهد به این مناقشه ها توجه داشت. به ویژه در سال های انتهای دهه ۵۰ و ابتدای دهه ۶۰ که ایران به بازسازی دانشگاه و دانش رو آورد، او ناچار بود از سهم علوم تربیتی در بازتعریف رشته های دانشگاه پاسداری کند و پاسخ به این نیاز را فراهم سازد و بر همین پایه است که در فصل اول کتاب اصول و فلسفه تعلیم و تربیت می نویسد: «باید توجه داشت که تعلیم و تربیت غیر از روان شناسی است همان طور که مطالعات جامعه شناسی و مطالعات فرهنگی با تعلیم و تربیت فرق دارند... (اما) علاوه بر تحقیقات روان شناسی، جامعه شناسی و فرهنگی، نظریات مریبان بزرگ و فلاسفه تعلیم و تربیت مینا و اساس عمده کار مریبان را تشکیل می دهد. تحولاتی که در شئون مختلف تربیتی حاصل شده است، مقدم بر همه چیز، نتیجه آرا و نظریات مریبان بزرگ است. در اغلب موارد افکار این مریبان، روان شناسان و جامعه شناسان را به مطالعه درباره امور مختلف وادار نموده است.»

اکنون نیز همچنان این پرسش در ایران زنده است و پیش روی سیاست گذاران علم و به ویژه شورای تحول و ارتقای علوم انسانی قرار دارد. دانش تعلیم و تربیت از چه ساختار و گستره ای برخوردار است و از کدام طبقه بندی پیروی خواهد کرد؟

این پرسش به این دلیل جدی است که به گفته دکتر ایمانی، رئیس کارگروه تعلیم و تربیت شورای تحول و ارتقای علوم انسانی، برنامه جدید این رشته در دوره کارشناسی تحت عنوان یک رشته و با چهار زمینه مدیریت آموزشی، تکنولوژی آموزشی، کودکان با نیازهای ویژه و پیش دبستانی و

ایران اثر گذاشته و از این راه زمینه های بهبود و تحول در نهاد آموزش و پرورش را مهیا کرده است. خود وی نیز در این باره می گفت: «هن حس می کردم که رشته تعلیم و تربیت ضعیف است و مشکل جامعه ما مشکل تربیتی است.» او باور داشت مشکل جامعه ایران، ریشه در تربیت دوانده و مشکل تربیت، ریشه در دانش تربیت دارد و از همین رو است که تمرکزش را به موازات کوشش در نهادهای سیاست گذار علم همچون شورای عالی انقلاب فرهنگی و فرهنگستان علوم، از یک سو بر پژوهشگری و اندیشه ورزی و از سوی دیگر بر پرورش دانشجویان در این رشته می گذارد. دانشجویانی که امروز بسیاری از ایشان استاد شده اند.

هر چند مرور کامل کارنامه فکری و علمی وی مجال دیگری نیاز دارد و در این روزهای نزدیک به فوت وی چنین مهلت گشوده ای در اختیار نیست چرا که به کاوش های تاریخی نیازمند است اما به منزله درآمدی بر این گزارش اندیشه ای باید به چند نکته اشاره داشت:

۱- امروزه پرسش از مرزبندی رشته های دانش و نسبت هر رشته با رشته دیگر در سپهر دانسته ها و یافته های بشری، پرسش دشواری است که پیش روی پژوهش های مرتبه دوم درباره دانش قرار دارد. از جمله این که آیا دانش معناداری به نام علوم تربیتی وجود دارد؟ هر چند چنین وجودی با دیگر رشته های دانش در پیوند باشد اما آیا این دانش، وجود جداگانه ای خواهد داشت و امکان دارد که به هر اعتباری این دانش را از دانش های دیگر بازشناخت و جدا ساخت؟ دکتر علی محمد کردان در مقدمه کتاب معنی و حدود علوم تربیتی که از گاستون میالاره به فارسی برگردانده، این مناقشه را این گونه روایت می کند: «چنان که می دانیم در تعریف تعلیم و تربیت، نظریات مختلفی وجود داشته و دارد. درباره علمیت علوم تربیتی نیز نظرها مختلف بوده و هست و با تحول نظام های تربیتی، این نظرها نیز دگرگون شده و در آینده نیز ظاهراً خواهد شد» و ادامه می دهد: «مساله

دبستانی ارائه خواهد شد. روشن است که این تقسیم بندی رشته و گرایش بندی ها، دال بر یک نگاه ویژه نسبت به جنس این رشته و نیازهای کشور در این قلمرو است و از همین رو است که برنامه دکتر شریعتمداری هنوز زنده است و پرسش ها و یافته های وی جای کار دارد. پرسش جنجال برانگیزی دیگری که در حوزه علوم انسانی آشکار می شود، پرسش از بافت گرایمی و تاریخ مندی یافته های علوم انسانی است به این معنا که الگوها و نظریه ها در این حوزه از دانش بشری به چه میزان امکان شمول پذیری دارد و به چه اندازه در قید و بند زمان و مکان است؟ دکتر شریعتمداری به صورت روشن به این پرسش پاسخ داده و بر اساس همین پاسخ، برنامه پژوهشی خود را پیش می برد و یکی از برجسته ترین کتاب هایش را می نویسد. ایشان در سال ۱۳۶۴ کتاب اصول و فلسفه تعلیم و تربیت را نوشت و در آن گوشزد کرد: «اصول تعلیم و تربیت از نظر نگارنده، مفاهیم، نظریه ها و قواعد نسبتاً کلی است که در بیشتر موارد صادق است و باید راهنمای مریبان، معلمان، مدیران، اولیای فرهنگ و والدین دانش آموزان در کلیه اعمال تربیتی باشد». وی همچنین در مقدمه کتاب مریبان بزرگ، تاریخ اندیشه های تربیتی که از رابرت اولیچ به فارسی برگردانده است، اشاره می کند که تعلیم و تربیت نیاز مشترک انسانی است و می نویسد: «با مطالعه شخصیت آدمی و نیازهای مشترک انسان ها در جوامع گوناگون، این حقیقت آشکار می شود که تعلیم و تربیت واقعی در همه جا یکسان و تأمین کننده نیازهای اساسی انسان است. با این که مراکز آموزشی در کشورهای مختلف، در حدی گسترده، تحت تأثیر فرهنگ جامعه و نیازهای فردی و جمعی افراد قرار دارند، تربیت افراد در هر جامعه از اصولی مشخص پیروی می کند.»

او بار دیگر این باور را به این نحو تکرار می کند: «در تاریخ تعلیم و تربیت به مریبان بزرگی برمی خوریم که توانسته اند خود را از نفوذ زمینه های فرهنگی و نیازهای خاص جامعه خود رها سازند و درباره انسان و رشد او و نیازهای اساسی اش به بحث بپردازند.» همان گونه که آشکار است دکتر شریعتمداری چنین امکانی را روا می داند و فرو بسته نمی بیند و آثاری که نوشته است نیز بر اساس چنین رویکردی به نگارش درآمده اما با توجه به دو مقله خاتمیت و جامعیت در دین و نقش و کارویژه های که برای دین در نظریه پردازی در علوم انسانی در نظر می گیریم بازاندیشی به این پرسش ضرورت دارد تا به پیراش و الایش پاسخ هایی که تا کنون به آن داده شده است، دست یابیم. این پرسش هنوز برای برنامه پژوهشی تعلیم و تربیت اسلامی زنده است و باید بیش از پیش لوازم و

گذاشت که پیش فرض‌های روش‌شناختی پرشماری دارد و تا به امروز اثر پرسامدی در پژوهش‌های تربیتی ایران داشته است؛ از این رو نیاز است برگردیم و این سیاق از پژوهش را در درجه اول از جهت روش و در درجه دوم از جهت یافته‌ها بازگویم چرا که این راه در برابر ما باز شده است و باید امکان‌ها و فرصت‌ها و نیز تهدیدها و تنگناهای آن را برای نیل به نظریه اسلام درباره تعلیم و تربیت بازشناسیم.

۴- و کلام آخر این که انسان فراموش کار است و مانوس با غفلت، غفلت می‌کارد و ذهول برمی‌دارد و از همین رو گفته‌اند خاک سرد است و به راستی که این چنین است، همه در این میان دانشمندان به گرمای اندیشه‌ای که دارند و روشنگری‌هایی که بخشیدند به دور از سردی زمهریر فراموش کاری روزگار می‌گذرانند و یادشان زنده می‌ماند. ما آوا و آوازه اندیشمندان را در درازای تاریخ همراه با خود آورده‌ایم و دکتر علی شریعتمداری نیز یکی از بزرگ‌مردانی بود که گام‌نهمان و پیشروی در راه علم‌آموزی و فکرپروری را به ما نشان داد و اینک نوبت ماست که برنامه او را ادامه دهیم و تاریخ خویش را دفن نکنیم. یادش گرمای و راهش پر ره‌رو.

دهد تا بتواند از کمبودها و محدودیت‌های هر نظریه یا رویکرد نظری به دور بماند و از سوی دیگر از یافته‌ها و دستاوردهای آن نیز به دور نماند و بهره‌گیرد. این رویکرد پژوهشی را نه به‌ضرورت اما همواره، خطر التقاط تهدید می‌کند و از همین رو است که دکتر باقری در فصل رویکرد و روش پژوهش ترکیبی در کتاب رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت می‌نویسد: «این مخاطره عبارت از برآمختن ناهمگن پاره‌های مختلف و چه بسا متخالف نظریه‌هاست که خود ناشی از وجود لایه‌های زیرین و نامحسوس در پیکر نظریه‌های علمی است که به‌منزله مفروضات بنیادی آن‌ها محسوب می‌شود». این که آیا نوشته‌های زنده‌یاد دکتر علی شریعتمداری به این آستانه کشیده شده یا از چنین مرزوری دوری کرده، نیازمند فرصت دیگری است تا براساس مستندات و یک روش سنجش موجه به داوری آن‌ها نشست و در این نوشته فوری، وظیفه اخلاقی ما این است که از پیش‌داوری و قضاوت براساس یک فهم ارتکازی پرهیز کنیم هرچند فرضیه‌هایی را می‌توان پروراند. اما باید گفت که دکتر شریعتمداری گونه‌ای از نوشته‌ها و پژوهش‌های مقایسه‌ای را به جا

ایشان در این جهت به گونه‌ای از مطالعه تطبیقی اقدام کرد و بیش از هر حوزه دیگری، این مقایسه‌ها در زمینه فلسفه تعلیم و تربیت در کارهای او نمودار شد. برای نمونه در فصل فلسفه تربیتی اسلام از کتاب اصول و فلسفه تعلیم و تربیت می‌نویسد: «ذکر خصوصیات مکتب اسلام و اندیشه‌های فلسفی و عرفانی آن و همچنین بحث درباره جنبه‌های تربیتی این مکتب الهی در کتاب کوچکی مثل کتاب حاضر ممکن نیست و ما به اختصار و به‌منظور مقایسه اندیشه‌های اسلامی با پاره‌ای از مکتب‌های فلسفی بعضی از اصول و مبانی این مکتب و جنبه‌های تربیتی آن را مورد مطالعه قرار می‌دهیم». همچنین در فصل اول کتاب اصول و فلسفه تعلیم و تربیت درباره اصول تعلیم و تربیت می‌نویسد: «این اصول مبتنی بر تعالیم دینی و تحقیقات روان‌شناسی، جامعه‌شناسی فرهنگی و نظریات مریبان بزرگ و دانشمندان تعلیم و تربیت است». گو این که اصل، گزاره‌ای است که در نقطه تماس دین و فلسفه و دانش آشکار می‌شود.

این سنخ از پژوهش‌های تطبیقی که رو به قیاس دارد، گاه متوجه یافتن تفاوت‌ها است و گاه متوجه ساختن ترکیب‌ها، به این معنا که میان یافته‌های مختلف، ترکیبی انجام

سازو کارهای نیل به نظریه تربیت دینی را از این زاویه کاوید.

صورت‌بندی نظریه تعلیم و تربیت اسلامی

۳- از جمله زوایای دیگری که در آثار دکتر شریعتمداری هویداست، کوشش در راستای صورت‌بندی نظریه تعلیم و تربیت اسلامی است. وی در زمرة اولین اندیشمندان است که پس از انقلاب به نظریه اسلام درباره تربیت اندیشید و بر همین اساس در سال ۱۳۵۸ کتاب تعلیم و تربیت اسلامی را نوشت که تا کنون به بیست‌وپنج چاپ رسیده است. ایشان باور داشت: «در بحث راجع به تعلیم و تربیت اسلامی توجه به این حقیقت ضروری است که اسلام به‌عنوان یک نظام در هر زمینه، جنبه تربیتی دارد... اگر کسی بخواهد درباره تعلیم و تربیت اسلامی بحث کند باید مکتب اسلام را به‌طور کلی و از هر جهت بررسی کند و اشارات تربیتی را در هر زمینه استخراج کند». او در جایگاه دانش‌آموخته و استادی که با ادبیات علمی دانش تعلیم و تربیت، آشنایی به‌روزی داشت برای دستیابی به این نظریه دست به پژوهش‌های تطبیقی زد و از این جهت نیز از اولین تجربه‌های علوم تربیتی ایران است.

داوری اردکانی:

کاری جز نوشتن در زندگی ندارم / شعر و فلسفه باهم خویشاوندند

را به آنچه هستیم مقدم باریم. عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی تصریح کرد: پیش از برنامه امروز، مراسم اینجینی توسط افرادی چون دکتر جاسبی، مهدی محقق و... برابم برگزار شده بود. بنده در عین سیاست‌گذاری از برگزار کنندگان برنامه‌های این چنینی متقدم که بهتر است این اظهار لطف‌ها یکبار باشد. لازم نیست این همه مجلس و سمنار بی مصرف درست کنیم و حرف‌های تکراری بزینم. بهتر است این پول‌ها را در راه‌های بهتری هزینه و اعتدال را رعایت کنیم. اینکه بزرگان را عزیز بداریم خوب است به شرطی که این عزیز دانستن در رفتار و کردارمان هم باشد. اگر این مراسم به منظور احترام به مقام علم است خوب است که علم را در همه جای جامعه محترم بشمریم.

وی در پایان گفت: خدا را شاکرم که رعایت سن من و پرکاری من را می‌کنید. برخی به من می‌گویند چرا برای هر چیزی آنقدر می‌نویسی. باید بگویم من در زندگی کار دیگری جز نوشتن ندارم و از همین بابت از خدا شاکرم.

داوری اردکانی سخنان خود را با این بیت از شعر حافظ تمام کرد. شکر خدا که هر چه طلب کردم از خدا بر منتهای همت خود کامران شدم

در انتهای این مراسم از کتاب «گاه خرد» که حاصل گفتگو و پرسش و پاسخ تعدادی از اساتید با داور اردکانی است رونمایی شد. این اثر حاصل کوشش و گردآوری حسین کلباسی استری و ناشر آن نقد فرهنگ است.

حجت الاسلام دعایی، حجت الاسلام نقویان، محمدرضا تائبش و حسین نمازی، دبیر فرهنگستان علوم از دیگر سخنرانان این مراسم بودند. همچنین افراد برجسته دیگری چون محمدعلی حیدری، شهین اعوانی، نجفقلی حبیبی، ضیاء شهبای و نادر طالب زاده در این مراسم حضور داشتند.



اشعار ساده حافظ علاقمند شدم و می‌خوانم.

داوری اردکانی در ادامه غزل حافظ با مطلع رواق منظر چشم من آشیانه توست / کرم نما و فرود آ که خانه خانه توست را خواند و سپس گفت: همه صحبت‌هایی که امروز مهمانان درباره من کردند مایه سرفرازی من و همه از سر لطف و صدق است. واقعیت این است که من صادقانه فکر می‌کنم کشورم را دوست دارم و می‌خواهم بدانم کجا هستیم و قرار است به کجا برویم؟ پرسش از اینکه ما کجای تاریخ هستیم پرسش بی‌اهمیتی نیست. تاریخ محقق ما هستیم. بعدها می‌توانیم به خودمان رجوع و خودمان را تحلیل کنیم. ما توانایی برای آینده شدن داریم و آینده خود ما هستیم. اینکه بدانیم آیا آمادگی برای محقق شدن چیزی که در آینده قرار است بشود را داریم یا نه بسیار مهم است.

چهره ماندگار فلسفه اضافه کرد: آینده، معلوم و قابل تصرف نیست، ما قرار است آینده شویم و می‌توانیم متمکن زمان شویم. ما باید درباره آینده تامل کنیم و ببینیم چه می‌توانیم بکنیم. من روی واژه می‌توانم و چه می‌توانم بکنم خیلی فکر می‌کنم. فهم ما، توانایی ما و توانایی ما فهم ماست. البته این نباید باعث شود که علم انتزاعی

مراسم پاسداشت مقام رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم و چهره ماندگار فلسفه و مراسم رونمایی از کتاب «گاه خرد» در سالن همایش‌های کتابخانه ملی با حضور چهره‌های برجسته برگزار شد.

رضا داوری اردکانی، در این مراسم ضمن تشکر از حضار در این مراسم و ذکر این نکته که راضی به زحمت دوستان و واساتید نبوده است گفت: من یک معلم روستایی هستم و بدون تواضع بگویم همیشه شغل معلمی را دوست داشته‌ام. من هیچ وقت از آن دسته معلم‌هایی نبودم که برای حضور در کلاس مطالبی را از قبل آماده کنم و ارائه بدهم. یادم می‌آید که یکبار سر یکی از کلاس‌هایم دکتر محمدرضا بهشتی، که از شاگردان من بودند گفت: کلاس شما، کلاس درس نیست کلاس نکته‌هاست و من این گفته را مدح تلقی کردم و بسیار خوشحال شدم. مایه افتخار من است که در کلاس‌م نکته بگویم.

وی افزود: من فکر می‌کنم سادگی روستایی، من را مورد محبت شما قرار داده است. من از ۱۲-۱۳ سالگی با شعر و رمان بزرگ شدم. یکی از مهمانانی که امروز اینجا هستند و من هم توقع داشتم و هم توقع نداشتم که باشند آقای نقویان است. ارتباط و نقطه اشتراک من با ایشان انس با حافظ است. البته پیش از آن خواندن اشعار حافظ، خواندن شعر را با فردوسی آغاز کردم و حتی دوست داشتم چیزهایی درباره او و قصه رستم و سهراب بنویسم ولی هیچ وقت این اتفاق نیفتاد. از نظر من شعر و فلسفه با هم خویشاوندند و هر دو روی دو قله ایستاده‌اند.

رئیس فرهنگستان علوم در ادامه تصریح کرد: من سه دوره با حافظ مانوس بوده‌ام؛ اولین دوره، دوران جوانی و نوجوانی بود که اشعار رمانتیک حافظ را دوست داشتم. دومین دوره، دوره‌ای بود که تحت تاثیر فردید بودم و به اشعار پیچیده و مشکل حافظ توجه داشتم. دوره آخر هم که مربوط به زمان فعلی است، به

خسرو باقری عنوان کرد:

پراگماتیسم تبدیل واقعیت به موقعیت است / رابطه اسلام و پراگماتیسم



نشست «بررسی تطبیقی پراگماتیسم و اسلام» با موضوع نسبت فرهنگ و عاملیت آدمی، بررسی تطبیقی پراگماتیسم و اسلام با سخنرانی خسرو باقری استاد دانشگاه تهران و پژوهشگر فلسفه و تعلیم و تربیت در سالن شورا دانشکده علوم تربیتی دانشگاه تهران برگزار شد.

وی در ابتدای صحبتش ضمن نکوداشت یاد و خاطره دکتر شریعتمداری گفت: خوب است در همین جا از مرحوم شریعتمداری که امروز هم مراسم ختمش است یاد می‌کنیم چون ایشان تنها کسی بودند که برای اولین بار کتاب های «جان دیویی» را ترجمه کردند و با به وجود آمدن این جریان فکری تحول عظیمی در عرصه فکری و تعلیم و تربیت ایجاد شد.

باقری افزود: موضوع سخنرانی من گزارش سفری است که به آلمان داشتم. در آنجا در دانشگاه کاتولیک آیش تیت و یک کالج فلسفی در مونیخ درباره بحث فرهنگ و عاملیت در تربیت کار کردم. در ابتدای بحث لازم است بگویم که فرهنگ یک مفهوم کلان و واقعیت کلان در جامعه است. به عبارتی می‌توان گفت فرهنگ فضای فکری، ارزشی و علمی یک جامعه است و در این میان تربیت جریانی محدود در جامعه می‌باشد. بحث نسبت میان فرهنگ و تربیت بحث بسیار چالشی است و شاید بتوان گفت نسبت آنها مثل فیل و فنجان است و سلطه فرهنگ بر تربیت همیشه برقرار است.

وی اضافه کرد: هنگامی که یک کودک متولد می‌شود فرهنگی ندارد وقتی که به اندازه کافی تنومند و بزرگ شد می‌گویند بچه تربیت شده است. با این حساب، ما فرهنگ پذیری را تربیت کردن دانسته ایم و سؤال و چالشی که بوجود می‌آید این است که با وجود اختلافات فرهنگی بسیاری که وجود دارد چگونه می‌توانیم یک تربیت معقول داشته باشیم؟ چون خیلی‌ها در این باره می‌گویند تربیت یک امر نسبی است. در سخنرانی امروز، بنده می‌خواهم این موضوع را از دو منظر پراگماتیسم و اسلام بررسی بکنم. پراگماتیسم را اولین بار «جان دیویی» در حوزه تربیت مطرح کرد. سنگ بنای این فلسفه را هم تجربه تشکیل می‌دهد. تجربه در اینجا به معنی انسان در موقعیتی است که در آن قرار دارد. در پراگماتیسم واقعیت تبدیل به موقعیت شده است. حالا این موقعیت یا عادی است یا مشکل آفرین. عمل در پراگماتیسم یعنی تلاش برای تبدیل موقعیت مشکل آفرین به موقعیت عادی. در این زمینه جامعه و فرهنگ مظهر و زمینه ساز عمل جمعی است. باقری در ادامه ضمن تعریف تربیت اشاره کرد: تربیت یعنی کسب عادات فرهنگی و بازسازی آنها در صورت لزوم. معیار ابقا یا تغییرات عادات فرهنگی هم حل مشکل است یعنی در نهایت چیزی که قرار است از فرهنگ باقی بماند یا حذف شود به حل مشکل بر می‌گردد. «جان دیویی» تربیت را بازسازی تجربه می‌داند.

این استاد دانشگاه تهران همچنین اضافه کرد: فرد دیگری که در حوزه پراگماتیسم کار کرده، ریچارد رورتی است. او جزو نوپراگماتیست‌ها است و عقیده دارد تجربه عملی در قالب زبان استقرار می‌یابد. او بر زبان بسیار تأکید می‌کند و عقیده دارد تغییر موقعیت به معنای تغییر فیزیکی نیست. بلکه به معنای توصیف ما از امور است به دلیل این که با زبان و کلمات می‌توان موقعیت را تغییر داد. رورتی می‌گوید پراگماتیسم یعنی اینکه با «واقعیت چگونه است» کاری نداشته باشیم بلکه مهم این است که بدانیم چگونه می‌توان مشکل را حل کرد. بر اساس این نوع از

پراگماتیسم، عقل نظری به نفع عقل عملی کنار می‌رود و علم ترفندی از عمل می‌شود. همچنین در این میان وفای جمعی، معیار قبول و رد می‌شود. به عقیده رورتی انسان در پراگماتیسم یعنی موجودی که با موقعیت نسبت دارد نه با واقعیت.

این متخصص حوزه تعلیم و تربیت ادامه داد: در بحث رورتی، تربیت در مرحله اساسی دارد. اول فرهنگ پذیری که تا زمان دانشگاه ادامه دارد. دوم پالایش فرهنگ که در دانشگاه اتفاق می‌افتد. و جوجه مختلف این پالایش هم اینگونه است؛ پالایش بشدت زبانی است، عنصر هرمنوتیکی در پالایش وجود یعنی تبدیل فرهنگ ناآشنا به فرهنگ آشنا و در نهایت اینکه پالایش فرهنگ بسیار شاعرانه است و وجه استعاری دارد.

باقری در ادامه بحثش به موضوع نسبت فرهنگ با تربیت از منظر اندیشه اسلامی پرداخت و گفت: از منظر اندیشه اسلامی، الگوی انسان دانا تحت تأثیر یونان به اندیشه اسلامی راه یافت. در تاریخ اسلام، عاملیت انسان به دو گونه نفی و اثبات شد. معتزله به عاملیت و اختیار انسان باور داشتند اما اشاعره به این دو موضوع باور نداشتند. نزد فیلسوفان مسلمان عقل نظری و عملی پذیرفته می‌شود و واقعیت‌گرایی ملازم با اعتقادات صحیح دینی است. همچنین فرهنگ‌گرایی در اسلام بسیار قوی و این جزو اشتراکات پراگماتیسم در اسلام است. این غلبه فرهنگ‌گرایی به عاملیت رخ داده است به همین دلیل هم سنت خیلی گرامی داشته می‌شود اما این اندیشه اسلامی نیاز به بازنگری دارد.

این پژوهشگر حوزه فلسفه توضیح داد: بنده در ادامه به اقتضات این بازنگری اشاره می‌کنم. باید توجه داشته باشیم که حریم واقعیت در کنار موقعیت حفظ شود. همچنین عقل نظری در کنار عقل عملی بدون کاهش یکی به دیگری قرار بگیرد. این در حالی است که در گذشته بهای اصلی به عقل نظری داده می‌شد. خلاصه اینکه ما باید قبول کنیم که با یک سری واقعیت مواجهیم که برخی از آنها عملی و برخی نظری است. همچنین درستی افکار ما به صید واقعیت است و حل مشکل و فوای جمعی تنها یک علامه و نشانه است

ولی تنها نشانه نیست و قطعیتی در این باره وجود ندارد. به بیان دیگر، واقعیت در تلاش سازه‌گرایانه انسان و با آن صید می‌شود. انسان با عمل خود هویت خود را رقم می‌زند و همواره مسئول است. بنابراین عاملیت انسان تجویزی نیست. عمل هم، هم فردی است و هم جمعی، درست مانند هویت. ضمناً فرهنگ عاملیت انسان را نمی‌تواند هضم کند اما می‌تواند آن را جهت دهد. بنابراین تربیت، عمل فرهنگ در انسان نیست بلکه عمل مطلوب انسان در فرهنگ است. عمل مطلوب هم با نظر به واقعیت هستی و حضور در موقعیت مشخص می‌شود. بنابراین فرهنگ تغذیه‌کننده و تغذیه‌شونده با تربیت خواهد بود.

باقری در انتهای سخنانش، نتیجه‌گیری بحث خود را انجام داد و گفت: بر اساس موضوعی که بنده سخنرانی کردم تقابل عاملیت یا ساختار کاذب است چون انسان همواره عامل است. ما باید از عاملیت در ساختار حرف بزنیم. با قبول هر دو عنصر فرهنگ و عاملیت، رابطه تناوبی میان آنها قابل قبول نیست یعنی این گونه نیست که نخست انسان از فرهنگ پر شود و بعد نوبت به ظهور عاملیت برسد. عاملیت رابطه‌ای در هم تنیده با فرهنگ دارد. بر این اساس عاملیت انسان توصیفی است نه تجویزی، آنچه تجویزی است عاملیت مطلوب و یا تعامل مطلوب است و تربیت با عاملیت مطلوب و تعامل مطلوب سروکار دارد.

این استاد دانشگاه اضافه کرد: در پایان لازم است ذکر کنم که فرهنگ‌ها با عاملیت به شیوه‌های مختلف برخورد می‌کنند؛ با آنها را سرکوب می‌کنند یا آنها را مهار و با آگاهی کاذب آن را جهت‌دهی می‌کنند که اغلب هم منجر به تبعیت و نقد می‌شود. و یا اینکه رابطه دوسویه با عاملیت برقرار می‌کنند که منجر به بازسازی مداوم فرهنگ و تربیت می‌شود. مورد سوم و آخر همان شکل مطلوب است که ون خیلی هزینه بر است معمولاً اتفاق نمی‌افتد و ما معمولاً در دو گزینه اول گرفتار می‌شویم. این جلسه با پرسش و پاسخ میان حاضرین و سخنران تمام شد.

سعید بینای مطلق عنوان کرد؛

بازخوانی انتقادی جایگاه فلسفه یونان در تاریخ فلسفه

استاد فلسفه دانشگاه اصفهان افزود: پس دوباره باید بپرسیم که چرا باور فیچینو - سهروردی غالب نشد؟ چه زمانی و چه سالی یونان به سرآغازی فلسفه رسید؟ باید بپرسیم تفاسیر موجود در نظرشان سرآغاز گرفتن یونان به چه دلیل بوده است؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان دو گونه تفسیر ارائه داد: گروه اول تفاسیر درباره یونان به عنوان زادگاه فلسفه عقلانیتی را می‌جویند که با دکارت ادامه می‌یابد.

به گفته وی، گروه دوم اساساً فیلسوف هستند و از نظر فلسفی به این مسئله می‌نگرند. نیچه و هایدگر اساساً افلاطون را نقد می‌کنند و به زعم نیچه، افلاطون جهان را به دو نیمه تقسیم می‌کند. کما اینکه هایدگر به گونه‌ای دیگر او را نقد می‌کند. بنابراین سرآغاز دیدن یونان به معنایی که امروز دیده‌ایم، حاصلی جز فرو کاستن و وارونه کردن اندیشه‌های آن قوم ندارد. بنابراین به جای اینکه یونانیان را سرآغاز پدیده‌های بدانییم که شاید حاصل همه بشر باشد، بگذاریم که یونان به سرای خویش باز گردد و تعامل با دیگر اقوام در اندیشه داشته باشد و در واقع این رویکرد سومی است که من به آن اعتقاد دارم که در آن صورت تشابهات اندیشه‌های ایران و یونان مهم شده و به نوعی کارآیی خواهند داشت.

وی کتاب سید جواد فلاطوری را تلاشی برای مشخص کردن فلسفه اسلامی دانست و افزود: اما پرسش این است که چرا فلسفه اسلامی که به اعتقاد برخی از دوستان، دامنه و عمری فراتر از فلسفه مسیحی دارد، امروز موضع مشخصی ندارد و نمایندگان برجسته‌ای ندارد. آیا این برخاسته از فیلسوفان ما است یا از خود فلسفه است؟

استاد دانشگاه اصفهان در پاسخ گفت: مشکلی هم که من با این کتاب داشته‌ام، این بود که فلاطوری در کلیات سخن گفته و موردی بحث نمی‌کند و نکته دیگر اینکه مشروعیت کتاب آسمانی و نستیشان با فیلسوفان یونانی چیست؟ اینکه درون بودن، علت است و اینکه می‌گوید فیلسوفان یونان همه درون بودن را علت می‌دانستند؛ به این صورت نیست.

وی در ادامه با اشاره به خدا در تفکر فلاسفه یونانی گفت: در افلاطون، دمیورژر را می‌بینیم که بیرون از طبیعت هستی است و هستی را ایجاد می‌کند و محدودتر از علت فاعلی است. بنابراین ما نمی‌توانیم بگوییم که یونانیان فقط به علت درون بود قائل بودند. دو مرحله از شدن و بودن داریم که فلاطوری به آن حساس نیست. ایشان در جایی به روال طبیعی می‌گوید که همه چیز یکباره به وجود می‌آید؛ در صورتی که چنین چیزی در یونان باستان نداریم. همچنین بحثی که به صورت تدریج نزد یونانیان می‌گوید را در هیچ جای فلسفه یونان باستان نمی‌توان یافت، جز در علوم جدید و مدرن.

وی در پایان با اشاره به بحث زمان نزد یونانیان و آنچه که فلاطوری در کتابش مطرح می‌کند، گفت: زمان هایدگر و زمان یونانی، اینهایی نیستند که نمی‌توانید خاستگاه زمان هگلی را در یونان ببینید؛ آنگونه که فلاطوری می‌گوید. اتفاقاً این مستلزم این گونه فکر کردن، یعنی درون بود دیدن زمان است.



از جمله ایرانیان در اندیشه است. چگونه بپذیریم که مصریان، ایرانیان، بابلیان و ... نیاندیشیده‌اند؟ در آن صورت چه پاسخی به تالس حکیم بدهیم که در آب سرآغاز ممکن برای زایش هستی دید ولی ادعای این را نداشت که کاشف حقیقتی نو است. شاید می‌دانست که بابلیان هم چنین می‌پنداشتند. درباره صفر پیدایش چه بگوییم؟ کتاب «آموزه عهد عتیق» به ما چنین می‌آموزد که در آغاز آب بود. اگر از قرآن ونهج البلاغه هم بگذریم هراکلیت می‌گوید که «همه قوانین بشری از یک قانون یگانه الهی سرچشمه می‌گیرند»، پس او هم لوگوس را در انحصار یونانیان نمی‌داند.

وی تأکید کرد: افلاطون هم هنر اندیشیدن را منحصر به یونانیان نمی‌داند؛ در گفت و گوهای افلاطون گواهی‌هایی را در این باره می‌توان یافت. پس اگر تنها یونانیان اندیشیده‌اند، تشابهات بین اندیشه‌های ایرانیان و یونانیان نشانه چیست؟ آیا این نشانه این نیست که ایرانیان هم اندیشیده‌اند؟ پس تردید در مطلقیت اندیشه در نزد یونانیان به جاست و سوال این است که خاستگاه این نگاه انحصار طلبانه کجاست؟ به هر حال این انحصارگرایی هم پسند یونانیان نیست و در متون یونانی اثری از انحصار طلبی اندیشه در نزد یونانیان دیده نمی‌شود.

بینای مطلق در ادامه درباره نگرش دوم توضیح داد: ما فلسفه‌های یونان داریم و نه فلسفه یونان! فلاطوری در کتابش به این تنوع فلسفه توجهی نداشته و این در داوری او بی تأثیر نبوده است. در آن صورت، این اندیشه ناگزیر می‌شود که کدام اندیشمند یونانی سرآغاز فلسفه غرب است؟ چرا گذشتگان چنین دیدگاهی نسبت به سرآغاز نداشتند اما معاصران چنین باوری دارند؟ چرا پروکولوس در قرن ۵ یا فیچینو چنین نمی‌پنداشت؟ فیچینو به سیر فلسفه و حکمت قائل بود و سرآغاز فلسفه را نه در یونان که در هرمس می‌دانست. همانندی این باور با سهروردی قابل تأمل است.

نشست «تعاملات فلسفی ایران و یونان» با محوریت بررسی «دگرگونی بنیادی فلسفه یونانی در برخورد با شیوه اسلامی» اثر پروفیسور جواد فلاطوری ۲۸ دی ماه با حضور سعید بینای مطلق استاد فلسفه دانشگاه اصفهان، منوچهر صدوقی سها مدرس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و نصرالله حکمت استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی به همت پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری برگزار شد.

بینای مطلق در این نشست سخنرانی خود را با موضوع «بازخوانی انتقادی جایگاه فلسفه یونان در تاریخ فلسفه» ارائه کرد و گفت: اگر افرادی بخواهند در تاریخ فلسفه از فلسفه یونان دفاع کنند، آنها ایرانیان هستند چرا که اشتراکات زیادی با هم دارند. کتاب‌های تاریخ و فلسفه به ما می‌آموزند که یونان باستان سرآغاز پدیده‌های به نام تاریخ فلسفه غرب است. حال تا کجا می‌توان بر درستی این گزاره دل بست؟ یا اینکه برای آن تامیستی مستقل از تاریخ فلسفه غرب قائل شد. از پدیده تاریخ فلسفه غرب چه مراد می‌کنیم و تا کجا می‌توان از مجموعه به هم پیوسته‌ای با نام تاریخ فلسفه غرب یاد کرد؟ سخنان من تاملی بر این پرسش‌هاست.

وی در ادامه افزود: اگر به یاد آوریم که یونان باستان رقیب ایران بوده باید ببینیم که چه نگرش‌هایی درباره فلسفه یونان باستان حاکم بوده است؟ سه رویکرد درباره فلسفه یونان وجود دارد؛ رویکرد نخست یونان را سرآغاز مطلق فلسفه می‌شمارد، رویکرد دیگر یونان را به عنوان سرآغاز فلسفه غرب می‌داند، اما رویکرد سوم را در ادامه شرح می‌دهم.

استاد فلسفه دانشگاه اصفهان گفت: در پذیرش دیدگاه نخست، باید گفت این رویکرد خواهان انحصار اندیشه در نزد یونان باستان است. آیا یونانیان بر این باور هستند؟ در پاسخ به این سوال باید گفت که از نوشته‌های آن چیز دیگری بر می‌آید. وانگهی پذیرش این دیدگاه نادیده انگاشتن سهم اقوام دیگر

نصراالله حکمت:

تفکر یونانی و اسلامی فرق ماهوی دارند / فلسفه اسلامی ریشه هویت ماست



نصراالله حکمت استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی در نشست «تعاملات فلسفی ایران و یونان» با محوریت بررسی «دگرگونی بنیادی فلسفه یونانی در برخورد با شیوه اسلامی» اثر پروفسور جواد فلاطوری ۲۸ دی با حضور سعید بینای مطلق استاد دانشگاه اصفهان، منوچهر صدوقی شهنا مدرس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه و نصراالله حکمت استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی به همت پژوهشکده مطالعات فرهنگی و علوم اجتماعی وزارت علوم امروز عصر برگزار شد.

نصراالله حکمت در ابتدا با اشاره به اینکه یکی از مهمترین مسائل این مملکت همین بحث های فلسفی است که امروز می خواهیم درباره آن سخن بگوییم، گفت: به نظر من سخن درباره فلسفه اسلامی برای ما از انرژی اتمی بسیار مهمتر است چرا که انرژی اتمی یک تکنولوژی است که می توان آن را وارد کرده اما فلسفه اسلامی ریشه هویت و تفکر ما است و اگر ما ندانیم از کجا آمده ایم قطعاً نخواهیم دانست که به کجا برویم.

وی افزود: صحبت های من دو بخش دارد. ابتدا نکات اصلی درباره کتاب و اندیشه فلاطوری و در بخش دوم کاستی های آن را بیان می کنم. اندیشه اصلی کتاب بسیار شگفت انگیز است به ویژه اکنون که در تاریخ فلسفه ما بسیاری از مسائل مطرح نشده یا اینکه جرأت پرداختن به آن را نداشته و نداریم. این کتاب به من شهامت بیشتر داد که از پارادایم مسلط و حاکم بر تاریخ فلسفه یعنی آنچه مستشرقین نوشته اند قدمی فراتر بگذارم.

حکمت در ادامه با اشاره به اینکه کتاب تفاوت بنیادین فلسفه یونان با فلسفه اسلامی را بیان می کند، ادامه داد: یونانیان پرسشی درباره هستی عالم دارند. پرسش از مبداء نخستین به عنوان چه چیزی است، یعنی چه چیزی مبداء نخستین عالم است. از آنجایی که ذهن یونانی خلقت عالم را درک نمی کند بنابراین به دنبال یک مبداء درون بود است که از آنجا بسط اصلی پدید می آید.

وی در ادامه گفت: زمان نظام بخش و سامان بخش مبداء درون بود تمام تحولات عرصه هستی است و بنابراین هستی مبنای بیرون بود و خالق هستی ندارد که هر

فیلسوف یونانی آن را به شکل خاصی مطرح می کند. وی افزود: نقطه مقابل این تفکر، تفکری است که از قرآن نشأت می گیرد و از چه کسی آن پرسش می کند. از دیدگاه فلاطوری، این نحوه نگاه یونانی به زمان به عنوان چیزی که جریانات این عالم سلسله وار به هم متصلند که مبداء آن عالم است. خدای این عالم خلق از عدم کرده و زمان از نظر ایشان و از نظر قرآن یک مخلوق است. بنابراین نحوه نگاه قرآن به زمان و یونانیان کاملاً متفاوت است و این مبداء تفاوت بنیادین این دو فلسفه است. پیرو این نظریه اصلی فلاطوری نکات ظریفی مطرح است که در جای جای کتاب آنها را می توان دید.

حکمت در ادامه گفت: نقد وضعیت موجود تاریخ فلسفه اسلامی در کتاب مشهود است. ما امروز با وضعیت اسفبار تاریخ فلسفه اسلامی مواجه ایم. آنچه که امروز درباره فلسفه اسلامی در دانشگاه هایمان مطرح می شود کاملاً مغایر با واقعیت است. من در کلاس هایم تاریخ فلسفه ای که خودم در تلاش تدوینش هستم را تدریس می کنم. وی در ادامه با اشاره به اینکه فلاطوری در جای جای کتاب دیدگاه مستشرقین را نقد می کند، گفت: فلاطوری علاوه بر دیدگاه های مستشرقین به درستی برخی از تاریخ های فلسفه اسلامی مانند تاریخ فلسفه حنا الفاخوری و برخی دیگر از مورخین عرب متأثر از مستشرقین را نقد می کند. حکمت گفت: بسته به اینکه توقع ما از این کتاب چیست؟ دوری هایمان متفاوت می شود. اگر توقع مان این باشد که این کتاب گام نخست بوده بنابراین موفق است هر چند این گام شاید اندکی لغزان باشد اما اینکه جرأت را داشته بیانید و می خواسته نقطه آغاز برای فلسفه اسلامی اعلام کند کتاب موفق است. اما اینکه نظام فلسفی در این کتاب وجود دارد؟ شاید نباشد هر چند که فلاطوری ادعای آن را دارد که نظامی وجود دارد.

وی تصریح کرد: اساساً از درون قرآن، نظام قابل استخراج نیست و من اصلاً این را نمی فهمم چرا که نظام و سیستم سازی فکری امری مطلوب نیست و در واقع اشکال در آنجایی است که یک فیلسوف نظام فکری می سازد چرا که شکاکان این نظام فکری را در هم شکسته اند.

حکمت افزود: آن فیلسوفی که دست به نظام سازی می زند در واقع از پرسش خسته شده است و به نظرم افلاطون از زمانی دست به نظام سازی زد که از سقراط خسته شده بود و در واقع می خواهد نظام بسازد و به اعتقاد من همه اینها کاری غیر از فلسفه است.

وی همچنین با اشاره به تفاوت مدینه فاضله فارابی و مدینه افلاطون گفت: شهری که افلاطون می سازد برای این است که فیلسوف در آن اعدام نشود اما در واقع فلسفه اعدام شد. آنجایی که فلسفه نیست گناه نیست و در شهری که گناه نیست تفکر هم نیست. این عصیان است که همراه خود تفکر می آورد و این شیطان است که همراه خودش ضرورت تفکر را می آورد.

استاد دانشگاه شهید بهشتی در ادامه با اشاره به بحث زمان گفت: زمان، یکی از مسائل فلسفی است که در فلسفه یونان هم مطرح است و تفاوت دیگر آن با ادیان ابراهیمی در این است که در ادیان ابراهیمی خالق «کس» است اما در یونان «چیز» است.

وی افزود: ما اگر این رای را درباره زمان بپذیریم به این معنی است که در واقع زمان سامان بخش در یونان همه چیز را شکل می دهد اما نقد اصلی من به فلاطوری این است که اگر ما در جستجوی تفاوت بنیادین تفکر یونانی و اسلامی هستیم، باید بگوییم من معتقدم تفاوت ماهوی با هم دارند چرا که ابتدا باید مواجهه فیلسوف یونانی با آن فضایی که در آن قرار دارد و مواجهه فیلسوف اسلامی در فضایی که در آن قرار دارد را بیان کنیم.

حکمت در ادامه گفت: فیلسوف یونانی با سوسطایی مواجه است اما مواجهه فیلسوف اسلامی با پیامبر است آن اقتضای اقتدار عمل را می کند اما در این مواجهه باید عقل نقادی شود چرا که مبنای آن چیز دیگری است.

وی در ادامه با اشاره به نگاه فلاطوری به الجمع فارابی گفت: فلاطوری نگاهش به الجمع متأثر از پارادایم مستشرقین است و معتقد است که فارابی بین ارسطو و افلاطون جمع کرده است. این اثر تعلیم روش نقد متافیزیک یونان است. فارابی عقل را نقد می کند که فراتر از عقل برود در صورتی که کانت عقل را نقد می کند اما دوباره به عقل بر می گردد.

سید جواد میری:

شیوه خوانش فارابی در رویکرد داوری او را محبوس در گذشته نمی کند

فلسفه سیاسی برخوردار است مفهوم سازی می کنند ولی - مثلاً چارلز باترورث-دستگاه معنوی فارابی در «عصر معاصر» هیچ اهمیت نظری ندارد بلکه در سیر تاریخ اندیشه مورد مطالعه قرار می گیرد ولی اینکه فارابی چه اهمیتی می تواند برای مفاهیمی همچون «اضطراب وجودی»، «جامعه پرمخاطره» و ... داشته باشد در این رویکرد مورد اقبال قرار نمی گیرد. به زبان دیگر، فارابی به دلیل واقع شدن در عصر پیشامدرن نمی تواند در عصر مدرن محلی از اعراب باشد. البته «مدرنیته» در این خوانش به صورت یک محل واحد در نظر گرفته می شود و امکان «مدرنیته های متکثر» منتفی قلمداد می گردد. پس فارابی در فرم الفارابی اهمیت تاریخی در تمدن اسلامی داشت که امروز به تاریخ پیوسته است.

وی در پایان تصریح کرد: شیوه سومی از خوانش فارابی ممکن است و من فکر می کنم داوری در این قالب می تواند مفهوم سازی گردد و این رویکرد قابلیت ایجاد چرخشی در فهم ما از موضع و مقام ایرانی در پهنه معاصریت رقم بزند؛ نام این رویکرد را من استراتژی آلترناتیو گذاشته ام. در این خوانش از فارابی می توان برای مفهوم سازی در بستر پسا-یوروستریک بهره برد ولی این نیازمند بینشی مجتهدانه است که از روایت های یوروستریکی فاصله بگیریم. داوری فارابی و رابطه «دین» و «فلسفه» را نه در قالب های باستان شناسانه و نه در رویکردهای تاریخی (یعنی گذشته محور) خوانش نمی کند. به زبان دیگر، شیوه خوانش فارابی در رویکرد داوری او را محبوس در موزه یا گذشته نمی کند بلکه ما را در فهم خویش در بستر اکنون و از موضع و مقام ایرانی برای فرارفتن از سپهر جهان یوروستریکی یاری می کند و این گام کوچکی نیست و جامعه شناسی و سوشیال تئوری در ایران باید به این پرسش ها که در «گاه خرد» مطرح شده است به صورت جدی بیندیشد.



(on Alfarabis) اهمیت فارابی در یک قالب خطی در سیر اندیشه مدنظر است که از یونان آغاز و در غرب مدرن خاتمه می یابد. به زبان دیگر، اهمیت فارابی به عنوان یک «حلقه مرتبط کننده» بین هلاس و پاریس و آکسفورد و آمریکا-در چارچوب فلسفه انباشت تاریخ مطرح می گردد. این شیوه خوانش تاریخ که یوروستریکی نیز هست، فارابی را تا آنجا می پذیرد که به عنوان «میانجی» بین جهان هلنیسی و مسیحیت غرب توانسته است نقش ایفا کند و از آن پس هیچ Relevance (اعتباری) برای امروز اکنون و اینجا نمی توان متصور شد. پس فارابی چو الفارابیون نقشی چون نقوش باستان شناسی دارد!

میری ادامه داد: در نگاه دوم که من آن را گفتمان تاریخی خوانده ام، فارابی به صورت «الفارابی» به عنوان فیلسوفی مهم در تمدن اسلامی - بی آنکه او را تقلیل به یک میانجی در منطق فهم تاریخی بین یونان و مسیحیت غربی و جهان یوروستریکی دهند - که از اهمیت والایی در تاریخ اندیشه

مراسم پاسداشت مقام رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم و چهره ماندگار فلسفه و مراسم رونمایی از کتاب «گاه خرد» در سالن همایش های کتابخانه ملی با حضور چهره های برجسته برگزار شد.

سید جواد میری، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در این مراسم گفت: شکی در این نیست که فارابی نقش بسیار مهمی در تاریخ اندیشه جهان بازی نموده است. ولی آن چیزی که در مورد آن در بین اصحاب علوم انسانی اتفاق نظری وجود ندارد «ماهیت» این نقش پراهمیت است. به زبان دیگر، ما چگونه باید با این گفتمان های متفاوت درباره فارابی مواجهه کردیم، زیرا هر کدام از این مواجهه ها به نوعی بر روی تصویری که از فارابی و اهمیت آن برای ما در موضع و مقام ایرانی «اکنون» و «پنج» تأثیر ژرفی خواهد گذاشت. به نظر من فارابی را به صورت عمده می توان به سه گونه متفاوت خوانش نمود که صد البته به آنجا گوناگون ارتباطی بین این سه خوانش وجود دارد ولی خوانشی که با رویکرد فلسفی استاد داوری مرتبط است و پرسش های من در کتاب گاه خرد معطوف به آن بوده است؛ رویکردی سوم می باشد. اجازه دهید هر سه رویکرد را به صورت موجز در اینجا معرفی کنم و کوتاه نتیجه ای نیز بگیریم.

وی افزود: هنگامی که به ادبیات مربوط به فارابی نظر می کنیم با سه فرم مختلف رو به رو می شویم که در هر فرمی هم - به صورت نمادین - نام فارابی به گونه ای متفاوت نوشته شده است. ۱- فارابی در کسوت الفارابیوس، ۲- فارابی در کسوت الفارابی و ۳- فارابی در فرم ایرانی آن یعنی فارابی. به زبان دیگر، این سه فرم فقط به شیوه نگارش نام فارابی در زبان های لاتین، عربی و پارسی محدود نمی گردد بلکه همه استراتژی گوناگون در فهم «میراث فکری فارابی» نیز می باشند. در نگاه اول که من نام آن را گفتمان باستان شناسانه در رابطه با فارابی گذاشته ام (The Archaeological Discourse)

بیژن عبدالکریمی:

داوری اردکانی به ما یاد داد که فهم جهان یک امر دم دستی نیست

اندیشی و ایدئولوژی ک اندیشی است و تفکر و فلسفه اصیل در این میان تا حدود بسیاری غریب و غایب است. یا ما دل خوش به توجیه و دفاع از پاره ای نظام های اعتقادی و مجموعه ای از گزاره ها و باورهای نهادینه شده تاریخی به نام دین هستیم یا اراده ای هستیم معطوف به حفظ یا کسب قدرت. وفاداری به خود پدیدارها و تلاش به منظور خوداظهاری و خودآشنایی پدیدارها، یعنی همان چیزی که تفکر اصیل را از تفکر ناصیل و فلسفه را از تئولوژی و ایدئولوژی متمایز می سازد، از میان ما رخت بر بسته است. به همین دلیل، زبان چهره ای چون داوری که می کوشد به چارچوب های تفکر تئولوژیک و ایدئولوژیک تن ندهد، وفاداری خویش را به پدیدارها حفظ نماید، برای بسیاری آشفته و پریشان و حتی غریب و بیگانه است.

این نویسنده و پژوهشگر فلسفه در پایان تصریح کرد: تلقی من این است که ما مسئله نداریم بلکه بحران داریم و کمتر کسی این موضوع را جدی گرفته است. این درحالیست که ما برای فهم جهان احتیاج به مسئله داریم. از میان متفکران معاصر تنها کسی که به این موضوع توجه دارد که فهم جهان یک امر دم دستی نیست و احتیاج به تفکر دارد، دکتر داوری و آثار ایشان است.

و گمان (دوکسا) رایج و حاکم بر ذهن مردم مدینه بوده است. آثار و نوشته های داوری از یک مشکل اساسی و نابخودنی رنج می برد: اندیشه ها و نوشته های او تکرار مشهورات و مقبولات رایج و مورد پذیرش همگان و بس بسیاران نیست. کینه و بی مهری همگان و فهم متعارف با هر گونه تفکری که آنها را به پرسش و مهمیز نقد گیرد، از شاخصه های تفکیک ناپذیر تاریخ انسان و تاریخ فلسفه و تفکر است. بخش قابل ملاحظه ای از بی اعتنایی بل بی مهری و حتی کینه توزی نسبت به داوری حاصل تقابل تفکر با فهم متعارف است.

استاد دانشگاه آزاد اسلامی اضافه کرد: گفته شده است زبان داوری دشوار و فهم آن دشوارتر است و مسئولیت این نقصان را نباید بر عهده مخاطب و نا فهمی او گذاشت. می پذیرم زبان داوری دشوار است لیکن، تنها برای آنان که نمی خواهند به وی گوش سپارند. اگر ما نخواهیم به سخن صاحب تفکری گوش فرا دهیم، زبان وی هر قدر نیز ساده باشد، بر گوش های ما گران و نافهم خواهد آمد. گفته شده است داوری آشفته گوشت، آری، اما تنها برای آنان که ساده اندیشانه و خام اندیشانه چشم -انتظار یافتن پاسخ ها، راه حل ها و دستورالعمل های فوری، فوتی، دم دستی، بی چون و چرا، واضح، روشن و قطعی هستند. عبدالکریمی گفت: آنچه در میان ما رایج است تئولوژیک

مراسم پاسداشت مقام رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم و چهره ماندگار فلسفه و مراسم رونمایی از کتاب «گاه خرد» در سالن همایش های کتابخانه ملی با حضور چهره های برجسته برگزار شد.

بیژن عبدالکریمی، نویسنده و استاد فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی گفت: به اعتقاد اینجانب، پاسخ به این پرسش که «آیا شخصیتی چون رضا داوری را می توان فیلسوف یا متفکر برشمرد یا نه؟»، رقم زنده سرنوشت فردی و اجتماعی ماست؛ چرا که هر گونه پاسخی به این پرسش، مثبت یا منفی، مبتنی بر درکی است که ما از «سرشت فلسفه و تفکر» داریم و بی تردید، تلقی ما از چیستی و سرشت فلسفه و تفکر یکی از مؤلفه های بنیادین در تکوین حیات فکری و فرهنگی فردی، اجتماعی و تاریخی ماست. برآستی، آیا می توان داوری را فیلسوف یا متفکر دانست؟ خود وی در مصاحبه ای می گوید که در مرز میان فلسفه و ژورنالیسم قرار داشته است.

وی افزود: اهمیت، شأن و جایگاه داوری در میان ما بسته به اهمیت، شأن و جایگاه فلسفه و تفکر در میان ماست. لیکن، ما از فلسفه بسیار سخن گفته، در همان حال، از آن بسیار دوریم. فلسفه بالذات و از همان آغاز تاریخ خود ناکون، سخنی خلاف آمد عادت و در تقابل با فهم متعارف و همگانی و مغایر با ظن

منوچهر صادقی سها:

فلسفه اسلامی با این رشد تولد یافت / سه مغالطه در مورد فلسفه اسلامی

در تحلیل منتهی به بدیهیات بشود پس فلسفه اسمی خودش ناعقلانی است. درست است که فلسفه اسلامی مستند به دین است اما دین خودش عقلانی است پس اگر ما دستگاه فلسفی مستند به دین ایجاد نکنیم نتیجتاً عقلانی است. وی با اشاره به اینکه فلسفه اسلامی منتهی به سه دستگاه است و اینکه این دستگاه هیچ کدام اسلامی نیستند گفت: منکر آن نیستیم که کتاب جواهر الانواع یونانی است. فلسفه هم یونانی است اما اسلامیزه شده است. اما بنده فکر می‌کنم که این هم فلسفه اسلامی نیست. ما اگر بتوانیم از خود قرآن مبادی ای را استخراج کنیم و یک دستگاه بسازیم آن را می‌توانیم فلسفه اسلامی نامگذاری کنیم.

سهها افزود: این هر سه دستگاه هر سه فلسفه اند و فلسفه هم موضوع اش وجود است. نتیجتاً فلسفه ما هم موضوع اش وجود است و مسائل و اختلاف اساسی روی مبادی است که به نظر من مبادی اسلامی بسیار بالاتر و گسترده تر از عقل است. سهها در ادامه با اشاره به ادعای فلاطوری در اینکه این کتاب نخستین اثری است که به بحث استقلال فلسفه اسلامی از فلسفه یونانی می‌پردازد گفت: قطعاً اینگونه نیست و این اثر هم از لحاظ زمانی و هم از لحاظ دستگاهی در این زمینه نخستین اثر نیست و اصلاً دستگاه نمی‌سازد بلکه چند مسئله را بیان می‌کند. اما برترین حسن این کتاب در این است که موتوری است که می‌تواند افراد را به کار بیاندازد و از این لحاظ قابل تقدیر است.



اسلامی وجود داشته باشد، چون مستند به دین است پس کلام است و فلسفه نیست. هر سه مورد این محتوا واهی و دروغ هستند.

سهها در ادامه گفت: درباره اینکه فلسفه اسلامی با این رشد تمام شده است، این غلط است و این را به این دلیل می‌گویند چون این رشد شارح ارسطو است و همچنین چون صرفاً عقلانی بوده او را فیلسوف دانسته اند. در صورتی که فلسفه اسلامی با این رشد تولد می‌یابد و اگر با این رشد تمام می‌شد پس همه این سلسله‌های فیلسوف‌های بعد از او به چه معنا است؟ تا جایی که من می‌توانم شجره استادان خودم را تا این رشد بکشم.

وی در ادامه تصریح کرد: بحث دوم هم یک مغالطه است مگر نباید استدلالات

می‌خواهد آن را رد کند، ما چیزی به نام فلسفه اسلامی نداریم.

منوچهر صدوقی سهها سخنرانی خود را ابتدا با اشاره به اشکالی در کتاب فلاطوری آغاز کرد و گفت: اولین اشکال به عنوان این کتاب است چرا که آنچه که ابتدائاً به ذهن متبادر می‌شود این است که فلسفه یونان در یونان متاثر شده است. در صورتی که نویسنده می‌خواهد بگوید این فلسفه در اسلام دگرگون شده است.

وی در ادامه در پاسخ به این سوال که تعاملات فلسفه یونان با فلسفه اسلامی در چیست گفت: ما سه مسئله در تاریخ فلسفه مشاهده می‌کنیم. یکی اینکه می‌گویند فلسفه اسلامی با این رشد تمام شده است. دوم اینکه فلسفه اسلامی همان فلسفه یونانی است که از سمت راست نوشته می‌شود. سوم اینکه اگر فلسفه

نشست «تعاملات فلسفی ایران و یونان» با محوریت بررسی «دگرگونی بنیادی فلسفه یونانی در برخورد با شیوه اسلامی» اثر پروفیسور جواد فلاطوری با حضور سعید بینای مطلق، استاد فلسفه دانشگاه اصفهان، منوچهر صدوقی سهها، مدرس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و نصرالله حکمت، استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی در پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری برگزار شد. رضا ماحوزی در ابتدای این نشست توضیحاتی درباره چرایی برگزاری این نشست ارائه کرد و گفت: تمام تاریخ تمدن متأثر از یونان و پس از آن بوده است اما بحث سر سهم این اثرگذاری است. پروفیسور فلاطوری در کتاب «دگرگونی بنیادی فلسفه یونانی در برخورد با شیوه اسلامی» به این موضوع پرداخته و نشست امروز نیز این کتاب را بررسی می‌کند.

وی در ادامه گفت: ماهیت فلسفه اسلامی ضرورت تشکیل این جلسه است که آیا ما اساساً فلسفه‌ای داشته‌ایم یا خیر؟ این کتاب به نظر می‌آید بتواند نقطه آغازی باشد. بر اساس سخن فلاطوری در این کتاب فلسفه اسلامی دو مرحله دارد: در مرحله اولیه فلسفه اسلامی روح نو افلاطونی دارد و حرف جدیدی برای گفتن ندارد و عمده مطالبی که در این دوره بیان می‌شود تحت تأثیر اندیشه نو افلاطونی است اما در دوره این رشد این بنیادها مورد بازنگری قرار می‌گیرد و موجی ایجاد می‌شود. از نظر فلاطوری در فلسفه اسلامی اولیه بنا به خوانش آلمانی‌ها که فلاطوری



فرهنگی گفت: امروز لازم است بیشتر از گذشته همدلانه باهم گفتگو کنیم و در صدد شنیدن صدای همدیگر باشیم و بتوانیم مسائل فرهنگی متفکران برجسته را بررسی کنیم. وظیفه همه ماست که مهر و شفقت را پیشه کنیم چون فرهنگ ایران فرهنگ آشتی و سازگاری است. داوری اردکانی، متفکری است که از آثارش بوی مهر می‌آید و برای گفتگو روی گشوده دارد. به نظرم وقت آن رسیده که اهل فلسفه و فکر بیش از گذشته به نقش خود در آنچه پدید آمده فکر کنند.

مصلح در پایان گفت: سراسر کتاب داوری در این ۳-۴ سال اخیر بوی اندوه می‌دهد. آیا این اندوه را نشانه‌ای برای نزول برکات بدانیم؟ حکم وجود و تفکر، حکم امیدواری است. داوری اندوهناک ولی امیدوار است. «گاه خرد» بیش از همه حکایت دغدغه‌های متفکر معاصر ما دکتر داوری اردکانی است.

علی اصغر مصلح:

داوری اندوهناک ولی امیدوار است

استاد دانشگاه علامه طباطبائی ادامه داد: اگر ایران را یک واحد فرهنگی تلقی کنیم از نظر تفکر وضع بهتر و متمایز دارد اما باید بررسی کنیم متفکران ایرانی چه کردند؟ چه نسیتی باهم دارند؟ آیا متفکران ایرانی به مرحله‌ای رسیدند که با پذیرش اختلاف نظرهای یکدیگر و تنوع لزوم مشارکت و کنار هم قرار گرفتن را بپذیرند؟ به عقیده من امروز خرد جمعی در حال پریشانی است و ما در مفهوم ساختن شرایط خود دچار مشکل هستیم.

مصلح اضافه کرد: ما امروز در حالی احساس بحران می‌کنیم که فرهنگ جهانی در حال بحران است. به گفته دکتر داوری ما فرهنگ خود را در گذشته غرب جستجو می‌کنیم و زمان ما زمان بیگانگی است. چون افقی وجود ندارد. داوری متفکری کم نظیر است که صدها صفحه کتاب نوشته اما کمتر هیجان شخصی را در آثار او می‌بینیم. برخی به موضوع جایگاه در تفکر پرداخته اند پس ضروری است که بررسی داوری در مقام تفکر کجا ایستاده است؟ عضو گروه غرب‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات

مراسم پاسداشت مقام رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم و چهره ماندگار فلسفه و مراسم رونمایی از کتاب «گاه خرد» در سالن همایش‌های کتابخانه ملی با حضور چهره‌های برجسته برگزار شد.

علی اصغر مصلح، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی ضمن تشکر از زحمات کلیبایی بابت انتشار و آماده‌سازی کتاب گفت: آقای کلیبایی بیشترین سهم را در انتشار کتاب داشتند همچنین مقدمه‌ای که آقای عبدالکریمی برای کتاب نگاشتند بسیار بااهمیت است. این مقدمه نشان می‌دهد که فکر دکتر داوری در

حال تبدیل شدن به یک سنت قوی فلسفی است. وی افزود: کسانی که دکتر داوری را می‌شناسند، می‌دانند که وی از چنددهه پیش اساتید فلسفه را به تفکر درباره وضع فلسفه و تفکر دعوت می‌کرد ولی اغلب استادان مشغول تدریس و به این هشدار بی‌توجه بودند. داوری از همان ابتدا می‌آموخت که درباره وضع تفکر و فلسفه باید اندیشید و جزو نادر متفکرانی است که فلسفه را برای توصیف اوضاع ایران معاصر در نظر گرفته است.



قاسم پورحسن:

داوری یک فیلسوف حقیقی وبی وطن است

داشتم. وی افزود: امروز در سطوح مختلف از خرد و خردورزی می شنویم چگونه شده که همه از عقل سخن می گویند؟ عقل چیست؟ بنده سه دهه قبل با قلم استاد انس پیدا کردم و تا آخرین اثر ایشان یعنی «خرد سیاسی در زمان توسعه نیافتگی» همواره این سوال را داشتم که گمشده و مطلوب ما درباره خرد چیست؟ اگر عقل مطلوب گمشده ماست این کدام عقل و خرد است که ما به دنبال آنیم.

کلیاسی اشتری ادامه داد: داوری بیش از آنکه بیاموزد و جواب بدهد پرسش کرده است به همین دلیل هم به حق است اگر ایشان را متفکر بزرگ بنامیم. در دیباچه اثر هم نوشتیم که آنچه در کتاب آمده تنها بخشی از چیزی بود که بنده از محضر دکتر داوری یاد گرفتم و امیدوارم این سبک از نوشتن کتاب برای دیگر آموزگاران نیز به عنوان یک راه جدید برای تعاطی اندیشه رایج شود.

وی در پایان گفت: عده ای از من گلایه کردند که چرا پرسش های تعدادی از فیلسوفان و پژوهشگران را آوردی و چرا اعلام عمومی نکردی؟ واقعیت این است که اگر قرار بود برای این کار فراخوان عمومی و گسترده داده شود خیل عظیمی از شاگردان ایشان و اساتید می خواستند که سوالات خود را بپرسند و سخن بگویند و خب این امر نشدنی می شد. ضمناً در ابتدای کار قرار بود پرسش و پاسخ ها شفاهی باشد ولی در سفری که پاییز ۹۳ بنده به همراه استاد بودم، ایشان گفتند تمایل دارند که پرسش و پاسخ ها کتبی باشد. در نهایت هم انتشارات نقد فرهنگ مسئولیت چاپ و انتشار آن را به عهده گرفت البته ناشران خصوصی و دولتی متفاوتی اعلام آمادگی کردند ولی به دلیل اهتمام و دلسوزی که دکتر عبدالکریمی برای این مجموعه داشتند قرار شد مسئولیت چاپ را انتشارات نقد فرهنگ به عهده بگیرد.

پورحسن، استاد دانشگاه علامه طباطبائی، داوری اردکانی را یک فیلسوف بی وطن نامید و گفت: فیلسوف حقیقی و بی وطن کسی است که تفکر جهان شمول دارد و همه انسان ها را به آن دعوت می کند.

مراسم پاسداشت مقام رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم و چهره ماندگار فلسفه و مراسم رونمایی از کتاب «گاه خرد» در سالن همایش های کتابخانه ملی با حضور چهره های برجسته برگزار شد.

قاسم پورحسن درزی استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی ضمن فیلسوف بی وطن خواندن دکتر داوری گفت: داوری اردکانی حدود یک دهه است که فیلسوف بی وطن است. درست است که هر فیلسوفی صاحب وطن است ولی زمانی که اندیشه اش بخواهد همه انسان ها را سهمیم کند فیلسوف بی وطن می شود. فیلسوف حقیقی و بی وطن کسی است که تفکر جهان شمول دارد و همه انسان ها را به آن دعوت می کند.

وی افزود: سوال من در «گاه خرد» این بود که تلقی ما از سنت یونانی و اسلامی چیست؟ به عقیده من، ما بازخوانی درستی از این مواجهه نداریم. داوری هم در نوشته هایش به این موضوع معترض است و قائل به چرخش معرفتی فیلسوفان مسلمان نسبت به فیلسوفان یونانی نیست. او درباره فارابی با ظرافت اندیشیده ولی قائل به گسست معرفتی بنیادین نیست.

استاد دانشگاه علامه طباطبائی ادامه داد: داوری جزو نخستین فیلسوفان کشورمان است که درباره امکان فلسفه تطبیقی اندیشیده است. گرچه ایشان علاقه مند رویکرد پدیدارشناسی درباره این فلسفه هستند ولی باید قائل به گذار هم باشند.

حسین کلیاسی اشتری، استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی و گردآورنده کتاب «گاه خرد» گفت: «گاه خرد» مجالی است برای سخن گفتن و به سخن آمدن درباب خرد. عنوان این کتاب هم ناظر به مجالی است که بنده در محضر دکتر داوری

محمد رضا بهشتی:

اندیشمند مبدع، اسیر اصطلاحات نیست



مراسم پاسداشت مقام رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم و چهره ماندگار فلسفه و مراسم رونمایی از کتاب «گاه خرد» در سالن همایش های کتابخانه ملی با حضور چهره های برجسته برگزار شد. محمد رضا بهشتی، استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران و مدیر گروه فلسفه فرهنگستان هنر به عنوان اولین سخنران این مراسم گفت: «گاه خرد» پرسش های کتبی عده ای از پرسشگران و پاسخ های دکتر داوری اردکانی به آنهاست. من هم در این کتاب سه پرسش از استاد کرده ام. پاسخ های ایشان در سراسر کتاب ناشی از دغدغه فلسفی نسبت به مسائل جامعه است و آهنگی دغدغه مند دارد. پرسش ها همگی ناظر به تحولات فکری، فرهنگی و اجتماعی در جهان معاصر و جامعه کنونی است.

وی افزود: این کتاب نشان می دهد که یک اندیشمند چگونه از سر درمندی و دغدغه مندی به موضوعات می نگرد. فلسفه از زندگی آغاز می شود و به زندگی هم برمی گردد. فلسفه ای که از زندگی آغاز نشود جان و طراوت خود را از دست می دهد.

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران ادامه داد: در سرآغازهای فلسفه در یونان آنچه که اندیشمندان بزرگ را به تکاپوی عظیم واداشت تنزل ارزش ها بود. در آن زمان ارزش ها همه یکسان شده بودند و انسان معیار همه چیز شد. در چنین شرایطی دیگر بد و خوب و درست و نادرست از هم قابل تشخیص نیست. تقسیم بندی پرسش های تاریخ اندیشه باستان عبارتست از: پرسش از کجایی، پرسش از کی ای، پرسش از چیستی و پرسش از چرایی. هم افلاطون هم ارسطو سرآغاز فلسفه را حیرت دانستند بنابراین فلسفه تا وقتی فلسفه است که با تحیر و پرسش همراه است. فلسفه یک تلاش است، تلاشی برای از آن خود ساختن. اما به محض اینکه فکر کند که به پاسخ های نهایی رسیده دیگر فلسفه نیست.

بهشتی اضافه کرد: افلاطون سه نقد بر سوفیست ها کرد: اولین نقد او بر این بود که آنها می گفتند حقیقت آن چیزی است که به تملک در می آید. دوم اینکه آنها معتقد بودند حقیقت چیزی است که می توانیم آن را در اختیار دیگران قرار دهیم و سوم هم اینکه می گفتند حقیقت چیزی است که می توانیم در ازای آن مالی طلب کنیم. این درحالیست که حقیقت به ملکیت کسی در نمی آید و خب وقتی در اختیار کسی نیست دستمزدی هم نمی شود گرفت. فیلسوف جستجوگر است و لحن پیامبرانه و پیشگویانه ندارد. اگر بخواهد به این سمت برود دیگر فیلسوف نیست. فیلسوف ملتزم به اندیشه و دائم در حال طرح پرسش های نوست.

مدیر گروه فلسفه فرهنگستان هنر تصریح کرد: اندیشمند مبدع اندیشه نظام مند ندارد و از او نمی توان توقع اصطلاحات شسته و رفته داشت. اندیشمند مبدع اسیر اصطلاحات نیست چون اگر اینگونه باشد از فلسفه دور می شود. آنچه که من در دکتر داوری یافتیم تلاش ایشان برای اندیشه جستجوگرانه است. او سوالات خود را دغدغه مند می پرسد و دغدغه مند هم دنبال پاسخ است. به عقیده من ایشان شمه ای از راهیابی حقیقت را پیش چشم ما آورده است.



گفتگو

امجد آخوند نظری در گفتگو با مهر:

نظر ابن تیمیه خلاف اجماع اهل سنت است

محمد مظهری



امجد آخوند نظری فرزند یار محمد نظری بنیانگذار حوزه علمیه عرفانی از روستای قره بلاغ بخش کمالان شهرستان علی آباد کتول از استان سرسبز گلستان است. در ایام میلاد پیامبر اسلام و هفته وحدت سفری به مناطق ترکمن نشین در شمال ایران داشتیم تا حال و هوا و مراسم های برادران اهل سنت در این منطقه را از نزدیک ببینیم. در دیداری که با یکی از چهره های برجسته اهل سنت یعنی امجد آخوند نظری فرزند بنیانگذار حوزه علمیه عرفانی در روستای قره بلاغ داشتیم گفتگوی دوستانه ای درباره اندیشه ها و مراسم اهل سنت ترکمن داشتیم که در ادامه می آید:

|| درباره تاریخ این حوزه و سال تشکیل آن توضیح بفرمایید؟

حوزه عرفانی سال ۱۳۳۰ تأسیس شد و الان حدود ۶۵ سال می شود بیش از نیم قرن و بانی آن آخوند یار محمد نظری بود که سال گذشته درگذشته است. این حوزه در این ۶۵ سال به فعالیت فرهنگی، دینی و مذهبی پرداخته است.

|| در این حوزه چه تعداد طلبه دارید؟ و عمده فعالیت های تان چیست؟

حدود ۲۶۰ طلبه داریم و این حوزه بزرگترین حوزه اهل سنت شمال کشور محسوب می شود. طلاب در اینجا به تحصیل علوم دینی می پردازند. همچنین ادبیات عرب از جمله صرف و نحو هم آموخته می شود و پیش از آن باید طلاب ختم قرآن کرده باشند. البته این به معنای حفظ قرآن نیست بلکه منظور ختم قرآن به شکل روخوانی با رعایت قواعد تجوید است تا مشکلی به لحاظ قرائت قرآن نداشته باشند. حافظان قرآن هم در این حوزه شرکت می کنند ولی حفظ قرآن شرط ورود به این حوزه نیست.

در اینجا فقه حنفی به طلاب تدریس می شود چرا که این حوزه علمیه مختص اهل سنت است که در اصول پیرو ابوحنبل و مابعدیه است و در فروع بر مذهب امام ابوحنیفه است که طلاب در مراحل متوسطه فقه و ادبیات را به شکل مبسوط تر می خوانند و سپس معانی و بیان و بدیع و ابن فاریض و منطق، اصول دین، تفسیر و اصول حدیث و در آخر هم اصول فقه را می خوانند و در طی ده سال این مراحل را طی کرده و تبدیل به یک کارشناس دینی می شوند.

|| در حوزه شمال کشور چند حوزه علمیه مخصوص اهل سنت داریم؟

تعداد زیادی داریم که بزرگترین شان حوزه علمیه عرفانی در قره بلاغ است. تعداد مساجد هم زیاد است چون اهل سنت به نماز خیلی اهمیت می دهند و بالاخره نماز جزء فرایض دینی است و نماز جماعت سنت موكده است و برخی از محققین احناف هم خواندن نماز جماعت را واجب می دانند و برای همین مساجد را در فواصل نزدیک به هم می سازند البته باید حداقل ۲۵۰ تا ۳۰۰ متر باید فاصله داشته باشند تا به مساله مسجد ضرار بر نخورند. یعنی فاصله ها را رعایت می کنند تا بحث جماعت ضایع نشود.

|| آیا در این حوزه علاوه بر دروس و مباحث فقهی به مسائل عرفانی هم پرداخته می شود؟

بله همینطور است. چون دین متشکل از ایمان است و اسلام است و احسان. ایمان جوهر اصلی دین است چون اصحاب کرم فرموده اند «تعلما الايمان ثم تعلمنا»

کنید. «ذروا» امر است یعنی ترک کنید و این امر هم برای وجوب است.

گناهان ظاهری مثل قتل و سرقت، زنا و غیبت و گناهان باطنی مثل کبر، ریا و منیت و حب دنیا است. یعنی خداوند امر کرده هر دو را ترک کنیم. در آیه دیگری می فرماید «ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن» به فواحش ظاهری و باطنی نزدیک نشوید. این نهی هم نهی تحریم است. صراحتا با لفظ حرام در قرآن ذکر شده «قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن» یا رسول الله بگو که خداوند گناهان ظاهری و باطنی را حرام گردانید. بنابراین عرفان حتما لازم است. ما می گوئیم نماز جزء ارکان دین است و پس از ایمان قرار دارد و در قرآن هم آمده «اقم الصلوة لذكرى» یعنی دستور فرموده نماز را برای یاد من برپا دارید. در نماز جمعه هم قرائت کردیم «قد اقلح المومنون الذين هم في صلاتهم خاشعون» یعنی کسانی که در نمازشان خاشع باشند و خشوع حاصل نمی شود اگر تزکیه و تصفیه نباشد یعنی صیقل قلب لازم است. «لا بذكر الله تلمنن القلوب» یعنی با یاد خداوند دل ها آرام می گیرند.

در حدیث شریف است «لا وان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد و اذا فسدت فسد القلب كله، ألا و هي القلب. در بدن انسان تکه گوشتی است که اگر اصلاح شود همه بدن اصلاح می شود و اگر فاسد شود همه بدن فاسد می شود که آن قلب است. البته این قلب، قلب صنوبری است و در این قلب صنوبری قلب ملکوتی قرار دارد. اما این اصلاح شدن به علم نیست چون اصلاح و تزکیه و تربیت فقط با علم حاصل نمی شود و حتما باید یک مرشد حاذقی باشد که مورد تمسک قرار گیرد و از آدابش مستفیض شد و این مرشد باید آینه تمام نمای شریعت باشد تا بتواند در انسان تاثیر داشته باشد.

|| در حال حاضر مقام و مرتبه مرشدی دارید؟

مرشدی مقامی است که رسیدن به آن خیلی دشوار است. شرط اولش این است که متبحر در علوم باشد یعنی مثل دریا باشد. مرشد ما شیخ محمد عثمان سراج الدین نقشبندی است. ایشان اصالتا عراقی بودند و در ایران هم در کردستان سندهج ارشاد می کردند و پدر بنده خلیفه

القرآن» یعنی اول ایمان را فرا گرفتیم بعد قرآن و مسائل احکام را. لذا دین ایمان است و احکام و است و عرفان است یعنی داشتن صیقل قلب برای رسیدن به حالت حضور.

|| این عرفان تا چه حد جدی است؟ آیا جزء دروس شما هست؟

بله جزء دروس است. اینجا شاخصه حوزه علمیه قره بلاغ این است که طلاب همزمان با فراگیری علوم علمیه مسائل عرفانی را هم می آموزند. مثلا کتاب های حجت الاسلام امام غزالی تدریس می شود مثل «منهاج العابدین» و «طریقه محمدیه» و کتب عرفانی دیگر در کنار عرفان عملی و سیرو سلوکی که دارند.

|| عرفان شما متاثر از چه مکاتب و شخصیت هایی بوده است؟

سلسله نقشبندیه بیشترین تاثیر را داشته است، چون عرفانی که در ترکمن صحرا مطرح است بر گرفته از طریقه نقشبندیه است که به شاه نقشبند بهاء الدین نقشبندی بخارایی می رسد که ایشان هم از خواجه عبدالخالق غجدوانی و یوسف همدانی و ابوعلی فارمدی و ابوالقاسم جرجانی و نایزید بسطامی می رسد که بعد با امام جعفر صادق متصل می شود و سپس به سلمان فارسی و ابوبکر و حضرت رسول می انجامد.

|| این گرایش شما به عرفان ممکن است با دیدگاه برخی مکاتب اهل سنت که تصوف را تکفیر می کنند تعارض داشته باشد.

بعضی از رفتارهایی که متصوف دارند اگر مخالف شریعت باشد مورد تایید نیست. از نظر ما عرفانی که معایر دین باشد مورد است ولی عرفانی که در خدمت شریعت و دین باشد این مورد نظر است.

برخی از افعال و رفتار نادرست متصوفه اگر منظور است از نظر ما هم مردود است اما اینکه تصوف را به طور مطلق رد کنند مورد قبول نیست زیرا صیقل قلب لازم است چون حق تعالی در قرآن می فرماید و «ذروا ظاهر الاثم و باطنه» یعنی گناهان ظاهری و باطنی را ترک



می کردند. حتی می بینیم که بعد از وفات حضرت رسول صلوات الله علیه در جنگ پمامه در برابر مسیلمه کذاب شعار مسلمانان «یا محمداه» بود، یعنی با نداری یا محمد سپاه اسلام قوت می گرفت. در قرون بعدی هم همینطور.

|| اما برخی می گویند ندای «یا محمد» شرک است.

توسل، استعانت و استغاثه مورد اتفاق ائمه اربعه اهل سنت است، حالا در قرن هفتم یا هشتم این تیمیه مرتکب یک خلاف اجماع اهل سنت شده که به نظر ما معتبر نیست و توسل و استغاثه در شریعت هست نه به هر حال این حدیث است و فعل صحابه است و اینها تربیت یافتگان مکتب رسول خدا بوده اند. این من و شما نیستیم بلکه بزرگان گفته اند. یعنی «السابقون الاولون من المهاجرین و الانصار والذین اتبعوهم یا حسان رضی الله عنهم ورضوا عنه». به هر حال اینها مقام شان بالاست. و در مورد توسل احادیث زیادی داریم و توسل، استعانت و استغاثه مورد اتفاق ائمه اربعه اهل سنت است، حالا در قرن هفتم یا هشتم این تیمیه مرتکب یک خلاف اجماع اهل سنت شده که به نظر ما معتبر نیست و توسل و استغاثه در شریعت هست. مولود خوانی هم قدمت زیادی دارد شاید پنج یا شش قرن. در این منطقه مولود خوانی به واسطه استاد عبدالقادر آخوند داغستانی که در زمان کمونیست ها از داغستان روسیه مهاجرت کرد به ایران آورده شد و می توان گفت در ترکمن صحرا مولود خوانی قدمتی هشتاد یا نود ساله دارد. ما کتابی داریم به نام «شرف الأنام» تألیف سید محمد میرزا که در مولد پیامبر قرائت می کنیم که شامل قرآن، دعا، صلوات و کلمات طیبه و معجزات حضرت رسول می شود.

|| مهم ترین اعیاد و مراسم اهل سنت در ایران چیست؟

ما دو عید داریم، عید فطر و عید قربان که با شور و شوق زیادی برگزار می شود. همچنین شب قدر داریم که ۲۷ رمضان برگزار می شود و نیز شب برائت در ۱۵ شعبان به عنوان نوشته شدن سرنوشت یکساله و با خواندن سوره یس در آن شب مراسم می گیریم. و پر بارترین مراسم ما پس از عیدین مراسم مولد پیامبر است.



ایشان بودند. و از آداب طریقتی که ایشان گفتند از جمله ذکر قلب و رابطه را ما انجام می دهیم.

|| ایرانی ها چه نقشی در تدوین کتب مهم اهل سنت و خدمت به جهان اسلام داشته اند؟

این فضل خداوند بوده که اسلام به ایران آمد و ایمان را در جانشان دمید و ایرانی ها خدمات شایانی به جهان اسلام کردند به طوری که امروز می توانیم سرمان را بالا بگیریم و افتخار کنیم. ما بزرگانی مثلی قاضی بیضاوی داریم در بیضا در استان فارس، سید شریف جرجانی که مرقدشان در شیراز است یا سیبویه که از بزرگان صرف و نحو است یا کسانی که در ری مدفون است یا امام اعظم نعمان بن ثابت که مجتهد ماست اصالتا ایرانی است. به هر حال بزرگان زیادی داریم مثل فخر رازی، خوارزمی و مولوی و سعدی.

|| ارتباط برادران اهل سنت با شیعیان در منطقه شما چگونه است؟

الحمدلله روابط ما حسنه است. در مراسم همدیگر در عروسی ها و مراسم عزرا و اجتماعات مختلف شرکت داریم. همچنین در سطح علما رابطه خوبی بین شیعه و سنی برقرار است مخصوصا با نماینده ولی فقیه در منطقه.

|| موضع برادران اهل سنت در برابر حرکت ها افراطی در منطقه به نام دفاع از اهل سنت و اسلام چیست؟

به هر حال حسن و قبح همه چیز با معیار دین سنجیده می شود نه افعال افراد. هر فعلی که ما انجام می دهیم اگر مطابق دین نبوده و قائم به فرد و هوای نفس باشد مردود است و برای همه مشخص است که این اعمال خارج از دین است. مثلا در نظر بگیریم مسیحیان یا کلیسایی که در حکومت اسلامی بودند قرن ها با صلح و صفا در کنار مسلمانان زندگی کرده اند و ما حتی اجازه تخریب کلیسا را نداریم چه رسد به مسلمان. جای تعجب اینجاست که برخی از این حرکت ها که در کلیپ و رسانه ها منتشر می شود کلمه توحید را بر زبان قربانی جاری می کنند و سپس می کشند. اگر اینها کافر بودند با گفتن این کلمه مسلمان شدند پس شما که این افراد را پس بر زبان راندن کلمه توحید می کشید چه هستید؟ این حرکتها در واقع مضحک و خلاف دین است و ضربه بزرگی است بر پیکره دین و اسلام و اینها کمر اسلام را خمیده کرده اند. گمان نمی کنم حتی افراد مخالف دین هم چنین جنایت هایی مرتکب شده باشند و به دین چنین ضربه زده باشند. لذا ما این حرکت ها را مردود، غیر اسلامی و غیر انسانی می دانیم.

|| آیا شباهتی بین افراط گرایان و خوارجی که در احادیث آمده نمی بینید؟

شاید از آنها هم بدتر باشند. اینها مخالف دین هستند و فقط تخریب می کنند. اگر به غزوات حضرت رسول دقت کرده باشیم همه خارج از شهرها بودند اما اینها جنگ ها را به داخل شهرها کشانده اند و همه آبادی ها را خراب کرده اند و به زن و کودک و حتی حیوانات هم رحم نکرده اند. شاید مغول هم چنین جنایاتی نکرده باشد.

|| برخی در بیرون از ایران تبلیغ می کنند که شیعیان قرآنی متفاوتی از قرآن اهل سنت دارند که از خودشان اختراع کرده اند. شما به عنوان یک عالم اهل سنت ایرانی که با برادران شیعه ارتباط دارید چه پاسخی می دهید؟

اینها دروغ محض است. قرآن هایی که در تهران و قم چاپ می شود مورد استفاده ما اهل سنت قاریان ما هست و خط عثمان طه که یک خط بین المللی در ایران هم رعایت می شود و این ادعاها به کل بی اساس است.

|| آیا اهل سنت ایران کتب دینی خاص خود را می توانند منتشر کنند؟

کتابهای ما چاپ می شود و در این زمینه مشکلی نداریم و حتی وزارت ارشاد به ما تسهیلات هم می دهد و در نمایشگاه بین المللی کتاب های اهل سنت از دیگر کشورهای اسلامی در اختیار علاقمندان قرار می گیرد الحمدلله کتابهای ما چاپ می شود و در این زمینه مشکلی نداریم و حتی وزارت ارشاد به ما تسهیلات هم می دهد و در نمایشگاه بین المللی کتاب های اهل سنت از دیگر کشورهای اسلامی مثل سوریه، لبنان و پاکستان در اختیار علاقمندان قرار می گیرد.

|| در هفته وحدت چه مراسم هایی دارید؟

مراسم سنتی مولود خوانی را از سال ها قبل داریم. ماه ربیع سالروز تولد نبی الرحمه است و برای همین جهت بزرگداشت یاد خاطره حبیب الله و یادآوری سیره معطر آن حضرت ومجاهدت هایی که جهت پرورش انسان و تعالی روح انسان انجام داده اند سخنرانی ها و اجتماعات خوبی برگزار می شود.

این ها بهانه ای است برای تقویت دین و محبت به خدا و رسول و تقویت صفا و صمیمیت. پس از صدر اسلام اصحاب و تابعین (که به سلف صالح معروف است) در قرون فاضله خاطرات حضرت رسول را یادآوری

برای ایران جهت تعامل با اهل سنت در جهان اسلام عمل کند و می توان از همینجا بنای تمدن بزرگ اسلامی برای آینده شکل می گیرد. اما اگر اختلافات تبدیل به اصل و محور شود تبدیل می شویم به عراق و سوریه که هر روز شاهد جنگ ویرانی هستند و راه حل هم این است که از اول بنشینند و برای وحدت شان راهکار پیدا کنند.

فتوای مقام معظم رهبری در تحریم اهانت به نمادها و مقدسات اهل سنت را چقدر مهم و مؤثر می دانید؟

مقام معظم رهبری در رأس امور هستند. ایشان ولی امر هستند و مسائل سیاسی را هدایت می کنند. موضع ایشان عالمانه و شجاعانه بود و مشقت هایی که ایشان تحمل می کند طاقت فرسا است. ما برای ایشان دعای خیر می کنیم که سلاطین مختلف فکری و سیاسی را تحمل می کنند و با تدبیر حکیمانه ایشان است که چنین همبستگی و وحدتی در ایران وجود دارد. این نظر ایشان قطعا برگرفته از اولای فراسر ایشان و ثنایا از دین و روح قانون اساسی ایران است. اگر منویات ایشان درباره عدم اهانت به همسران پیامبر در رسانه ها رعایت شود فضای وحدت در ایران بیش از پیش تقویت خواهد شد.

و آزاده هم داریم و فکر می کنم در ترمن صحرا بیش از ناصد شهید اهل سنت داشته باشیم.

راه مبارزه با تفرقه انگیزی بین مذاهب اسلامی را چه می دانید؟

وحدت به معنای یگانگی است اما صرفا با گفتن حرف چیزی درست نمی شود. شعار وحدت فقط می تواند مقدمه باشد لذا ما نیازمند تحمل کردن یکدیگر و احترام گذاشتن به عقاید هم و اهانت نکردن به هم هستیم. باید بپذیریم که اهل سنت و شیعه عقاید خاص خودشان را دارند و باید مورد احترام باشند و اگر ما اینها را باور کنیم و تحمل کنیم وحدت حاصل می شود والا وحدت به معنای یگانگی در اعتقاد و اینکه فکر کنیم همه باید سنی باشند یا همه باید شیعه باشند امکان ندارد. لذا در گام اول نیاز به سعه صدر داریم و سپس باید اختلاف نظر را بپذیریم مثل پنج انگشت یک دست که تفاوت دارند اما هر انگشتی یک کار انجام می دهد. این اختلاف سلیق و اندیشه می تواند نقطه قوتی برای مجموعه نظام و کلیت ملی ایران باشد. ایران می تواند نمادی از یک کشور با تنوع فرهنگی و نشاط فرهنگی باشد که منجر به نشاط جامعه می شود. در جامعه ما اکثریت اهل شیعه اند و اقلیت اهل سنت هستند و این اقلیت می توانند به عنوان فرصتی

آیا این درست است که برادران اهل سنت ترکمن به زیارت امام رضا علیه السلام هم می روند؟

به هر حال زیارت مستحب است. زیارت حضرت رسول مثلا جز مستحبات بزرگ است. حدیثی داریم «انی نهیتکم عن زیارة القبور الا فزوروا فانها تذکر الأخره». یعنی برای یادآوری آخرت زیارت کنید. زیارت بزرگان هم یادآوری آخرت است هم کسب فیض از روحانیت و معنویت ایشان ولذا در فقه ما مستحب است.

مشارکت اهل سنت این منطقه در جنگ تحمیلی چه مقدار بوده؟

دفاع از وطن و از دین جزء فرایض و از نوامیس خمسه است. یعنی جزء پنج ناموسی است که انسان مسلمان باید داشته باشد. همانطور که دفاع از دین جهاد محسوب می شود «من قتل دون ماله و اهله فهو شهید». هر کس در دفاع از مال و اهل خود جهاد کند و بمیرد شهید است. در آن زمان هم رژیم بعث به پشتیبانی استکبار می خواست نظام نوپای اسلامی در ایران را از بین ببرد و ما هم در کنار برادران شیعه وظیفه خود دانستیم در دفاع از این سرزمین مشارکت داشته باشیم. از همین روستای قره بلاغ پنج نفر شهید و یک نفر مفقود الاثر داده ایم و تعدادی جانباز

خسروپناه در گفتگو با مهر:

پاپ احساس نزدیکی فرهنگی بسیاری با ایران دارد



حجت الاسلام خسروپناه، رئیس موسسه حکمت و فلسفه در خصوص دیداری که با پاپ در دهمین دور گفتگوهای دینی ایران و واتیکان داشت گفت: پاپ نسبت به ایران احساس نزدیکی فرهنگی بسیاری دارد.

به گزارش خبرنگار مهر، عبدالحسین خسروپناه، رئیس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه چندی پیش در دهمین دور گفتگوهای مسلمانان و مسیحیان که در ایتالیا برگزار شد، حضور یافت.

وی در خصوص نتایج دیدارها و گفتگوهای این سفر به خبرنگار مهر گفت: امروزه در دنیایی هستیم که که گروه اندکی از مسلمانان خشونت را به شدت در جوامع بشری رواج می دهند و بر آن اصرار می ورزند. بدتر آنکه این خشونت ها را رسانه ای و به آن افتخار می کنند. مثل اینکه اخیرا در موصل این افراد خشونت طلب عده ای از مردم را گرفتند و زنده زنده پوستشان را کردند و وقایع دیگری از این قبیل.

رئیس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه افزود: این گروه از افراد خشونت طلب انواع و اقسام خشونت های غیرشرعی خود را بنام اسلام تمام می کنند و سعی دارند چهره منفوری از اسلام نشان دهند در حالی که اسلام دین صلح و وحدت است.

وی ادامه داد: اینکه عده ای از افراد خشونت طلب با حرکتی که مطابق میلشان نباشد مخالفت می کنند و دست به خشونت می زنند حرکتی بسیار ضد انسانی، ضد اخلاقی و ضد دینی است. مجموعه این تفکرات من را به این موضوع واداشت که به فکر تهیه مقاله ای با موضوع عوامل معرفتی و غیرمعرفتی خشونت تهیه کنم.

خسروپناه افزود: در خصوص دیداری هم که با پاپ داشتم باید بگویم که ایشان نسبت به ایران احساس نزدیکی فرهنگی بسیاری دارد و از حضور هیئت مسلمانان به این دور از گفتگوها تشکر ویژه نمود.

رئیس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه تصریح کرد:

در این مراسم بسیار مورد استقبال واقع شد و افراد حاضر در جلسه سئوالات فراوانی در خصوص آن از بنده کردند. مثلا اینکه آنها دوست داشتند بدانند که آیا همه گروه های سنتی تمایلات خشونت آمیز دارند یا خیر. اتفاق خوبی که در این دوره از گفتگو ها می افتد این است که نگاه بسیار مثبتی نسبت به ایران و تشیع به وجود می آید به طوری که کاردینال توران معاون پاپ همیشه با نگاه مثبت به ایران می نگرد و معتقد است که ایران و تشیع ایرانی به جهت عقلانیت و اعتدال از یک سبک زندگی مسالمت آمیز برخوردار است.

بنده ۴ سال پیش هم که به این همایش رفته بودم گفتگویی با اعضای انجمن فلسفه ایتالیا که در شهر ناپل است انجام دادم و قرار شد برنامه های مشارکتی بین ما و آنها برگزار شود اما در سفری که اخیرا داشتم متوجه شدم این انجمن فلسفه به دلیل برخی از مشکلات از جمله کمبود بودجه تعطیل شده است. در خصوص سایر فعالیت ها، مذاکرات و همکاری ها هم در این سفر باید بگویم هر اتفاقی که بخواهد در این زمینه بیفتد باید از طریق سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی هماهنگ شود.

وی در پایان گفت: خوشبختانه موضوع ارائه مقاله بنده

MEHR NEWSAGENCY
Photo: Younes khani

رئیس مرکز مطالعات دینی دانشگاه آرانکازاس در گفتگو با مهر:

فروپاشی اقتصاد جهانی از دلایل تشدید موج اسلام‌هراسی است

جلال حیران‌نیا

ریشه‌های اسلام‌هراسی در غرب به زمانی باز می‌گردد که مسیحیت تمامی قاره اروپا را فرا گرفته بود. مسیحیت به عنوان مذهبی یکتاپرست، شناسایی هر گونه ادعای مطرح شده از سوی ادیان دیگر را رد کرده و خود را تنها دین راستین می‌دانست. لذا نه تنها در مورد اسلام‌هراسی، بلکه هر دین و اعتقاد دیگری به جز مسیحیت را مردود می‌دانست. در گفتگو با پروفسور «کلایتون کراکت» به بررسی دلایل تاریخی اسلام‌هراسی پرداخته ایم که در ادامه آمده است.

کلایتون کراکت رئیس مرکز مطالعات دینی دانشگاه آرانکازاس مرکزی آمریکا است. «الهیات سیاسی رادیکال: دین و سیاست بعد از لیبرالیسم» و «دین، سیاست و زمین: مادی‌گرایی جدید» از جمله آثار کراکت به شمار می‌رود.

ریشه‌های اسلام‌هراسی در غرب چیست؟

اسلام‌هراسی دلایل متعددی دارد که از آن جمله می‌توان به لزوم شناسایی و معرفی دشمن جدید از سوی آمریکا و اروپای غربی اشاره کرد. در بخش عمده‌ای از تاریخ مسیحیت، اسلام همواره به عنوان یک دشمن خارجی شناخته شده در حالی که یهودیت نقش دشمن داخلی را بازی می‌کرده است.

«گیل آندیدار»، پروفسور دانشگاه کلمبیا در کتاب مهم خود با نام «یهود، عرب: تاریخ یک دشمنی» (چاپ انتشارات دانشگاه استنفورد، ۲۰۰۳) این تاریخ

را مورد بحث قرار می‌دهد. پس از وقوع هولوکاست در جنگ جهانی دوم، یهودیت به جریان اصلی تاریخ اروپا پیوست، چنانچه اسرائیل به یکی از توابع اقماری استعمار نوین آمریکا طی جنگ سرد بدل شد و همین موضوع منجر به گرایش بسیاری از ملل عرب به سمت شوروی شد.

از جنبه اقتصاد سیاسی چه دلایلی برای اسلام‌هراسی متصور است؟

فاکتور دیگری که در اینجا باید به آن اشاره کرد، ذخایر نفتی است که عمدتاً در عربستان سعودی متجمع شده و البته در عراق، ایران و کویت نیز وجود داشته و توسط لوله‌ها به بنادر منتقل شده تا از آنجا به آمریکا و اروپای غربی منتقل گردد.

پس از وارد شدن شوک به اوپک در سالهای ابتدایی دهه ۷۰ میلادی و در جریان جنگ شش روزه، آمریکا به دنبال مستحکم کردن روابط خود با عربستان سعودی برآمد و با این کشور به توافق رسید تا بهای نفت را به دلار پرداخت کرده و بر روی سایر ارزها مالیات وضع کند. توانایی سعودی‌ها در اشباع کردن بازار با نفت ارزان، اقتصاد شوروی را در دهه ۸۰ میلادی از پای درآورد.

نیاز به کنترل نفت در عراق در دوران مقاومت صدام حسین در برابر آمریکا پس از جنگ ایران - عراق منجر به وقوع دو جنگ خلیج فارس در اوایل دهه ۹۰ و اوایل دهه ۲۰۰۰ میلادی شد.

پروفسور سید حسین نصر اسلام‌شناس معروف معاصر معتقد است موج اسلام‌هراسی موقت است و اسلام‌هراسی جریانی

قوی در غرب نیست. نظر شما چیست؟ اسلام‌هراسی زنده و سرپاست و مانند شبی برای آمریکایی‌ها و اروپایی‌های ترسیده و بیگانه‌هراسی ناشی از محدودیت‌های جهانی و قراردادهای مبتنی بر اقتصاد نئو لیبرال است.

در اروپا، این بیگانه‌هراسی بیشتر در ارتباط مستقیم با مهاجرین مسلمان است، در حالی که در آمریکا نشأت گرفته از مهاجرین لاتین و اسپانیولی است که همراه با مسلمانان هدف رفتارهای نژادپرستانه قرار می‌گیرند.

یکی از موضوعاتی که باعث اسلام‌هراسی در سالهای اخیر در اروپا و آمریکا شده تقویت گروه‌های دست راستی در این کشورهاست. دلایل تقویت این گروه‌ها چیست؟

همانطور که «کارل پولانی» در کتاب مهم خود با نام «دگرگونی عظیم» توضیح می‌دهد، فروپاشی اقتصاد جهانی منجر به ظهور جنبش‌های فاشیستی و دیگر جنبش‌های حامی فاشیست‌ها شد که بسته به کشورهای مختلف، شکل‌های مختلفی هم داشتند.

جنبش‌های پوپولیستی عناصر بومی پرستی، ملی‌گرایی، نژادپرستی و نوبنیادگرایی را با هم پیوند زد. انتخاب اخیر دونالد ترامپ نشانه‌ای از این فرآیند است. چراکه اکثر مردم هنوز از بحران (اقتصادی) جهانی سال ۲۰۰۸ خلاص نشده‌اند و حتی ثبات به دست آمده پس از آن هم کاملاً مصنوعی است. متأسفانه، من از این می‌ترسم که اسلام‌هراسی تا جایی ادامه پیدا کند که به انگیزه‌ای قوی برای مردمی بدل شود که بهره‌کشی از آگاهی نسبت به اسلام به عنوان یک مجموعه‌ای دارند که در طول تاریخ و مفاهیم معاصر شکل‌های گوناگونی به خود گرفته است.



آیت الله مصطفوی در گفتگو با مهر:

طبیعیات ابن سینا مغفول مانده است / چرا فلسفه شیخ الرئیس اسلامی است

نوبدیدکتاپرست



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Majid Asgarpour

آیت الله سید حسن سعادت مصطفوی، امروزه در مجامع علمی به عنوان یک حکیم سنیوی شناخته می شود و تسلط فراوانی بر اندیشه های ابن سینا دارد. کلاس های درس وی همواره مشتاقان فلسفه و حکمت اسلامی از داخل و خارج از دانشگاه را به خود جذب کرده است. وی علاوه بر تدریس حکمت در دانشگاه امام صادق (ع) و برخی مراکز دانشگاهی دیگر، در حوزه های علمیه قم (مدرسه علمیه دار الشفاء) و تهران (مدرسه علمیه مروی) نیز به تدریس اشتغال دارد.

آیت الله مصطفوی معتقد است از مباحث طبیعیات ابن سینا مغفلت شده، در حالی که طبیعیات ابن سینا برای حل بسیاری از مشکلات امروز مانند افسردگی نیز قابل استفاده است.

متن زیر مشروح گفتگوی مهر با این استاد حوزه و دانشگاه در مورد اندیشه های ابن سینا است:

|| در ابتدای بحث خوب است تحلیلی بر آثار و سیر تطورات شیخ الرئیس ابن سینا داشته باشیم. او در نسبت با ارسطو و فارابی چه خصوصیات منحصر به فردی داشته است؟

شیخ الرئیس رحمه الله علیه از شخصیت های بسیار ارزنده است چه در گذشته و چه در حال حاضر و آثار ایشان باید مورد بررسی دقیق قرار بگیرد. ما به ابن سینا می گوئیم معلم. ما سه معلم داریم. به ارسطو می گوئیم معلم اول. یعنی ارسطو مجموعه ای از حکمت و فلسفه آن روز را به وجود آورد و آن را در مقام تعلیم هم به درستی پیاده کرد. ما به کسی معلم می گوئیم که آنچه می داند بتواند به خوبی به دیگران منتقل کند. بعضی هستند خیلی می دانند اما توانایی انتقال آن را ندارند. ما اینها را معلم نمی دانیم.

بعد از ارسطو معلم دوم، فارابی است. فارابی از فلاسفه بزرگ ماست که متاسفانه خیلی از آثار او از بین رفته است. فارابی هم آنچه را که از حقایق به آن رسیده بود را منتقل کرده بود. اصل فلسفه یعنی علم به حقایق اشیاء علی ما هی علیها. یعنی انسان علم پیدا کند به واقعیت اشیاء، آن طوری که هستند. منتهی چقدر؟ علی قدر طاقت البشریه. ما که نمی توانیم به حقایق به صورت مطلق علم پیدا کنیم. خیلی از حقایق هست که به مرور زمان مشخص می شود. حتی ماها خیلی از چیزها را می دانیم که مثلا ۱۰ سال بعد نظرمان عوض می شود. لذا به قدر طاقت بشری علم پیدا می کنیم.

فارابی که از جمله حکمای ماست، خیلی از مطالب را بیان کرد، چه در امور زندگی مردم، چه در خصوص اداره شهرها و... یعنی چه کارهایی انجام بدهیم که یک مدینه فاضله ای ایجاد کنیم. متاسفانه در آتش سوزی ای که در کتابخانه نوح سامانی شد، خیلی از آثار او از بین رفت.

فارابی کار خیلی مهم کرده است و آن اینکه اینکه به وحی توجه کرده است. در حالی که ارسطو اصلا به وحی توجهی نکرده است. فارابی معتقد بوده است که یک دستگاه ماورایی است که بشر به آن نرسیده است و آن وحی است و با وحی خیلی از مسایل را می توان فهمید. وحی هم به مردان الهی و پیغمبران اختصاص دارد. ممکن است به غیر پیغمبران هم وحی شود، اما وحی خاص با ملاحظات خاص فقط به پیغمبران صورت می گیرد.

خداوند راهنمایی می کند و راه و رسم زندگی او به همه یاد داده است. به پرنده او آموخته است که چگونه زندگی کند. یعنی در نهاد آن ها قرار داده است. شما می بیند گوسفند هنگامی که گرگ را می بیند فرار می کند. چه کسی با او گفته فرار کند و گرگ دشمن اوست؟! قطعاً کار خداست. خلق کل شیء ثم هدی (طه ۵۰).

وقتی فرعون از حضرت موسی (ع) پرسید که خدایی که تو می گویی، کیست؟ می گوید: ربنا الذی خلق کل شیء ثم هدی. خدای ما کسی است که هر چیزی را آفریده، راه و رسم زندگی را به او آموخته. هدی یعنی او را راهنمایی کرده که چگونه زندگی کند. چه در دریاها و چه در خشکی، این حیوانات خیلی خوب بلدند که کارهای خود را انجام دهند. واقعا چه کسی به آن ها یاد داده است؟

بنابراین خداست که خالق همه چیز است. همه چیز را او آفریده است. شیخ الرئیس می گوید خداوند خالق همه چیز است. خدا خالق است و می داند که موجودات اثر او هستند و تمام موجودات به واسطه به خدا منتهی می شوند و خدا هم می داند این موجودات اثر او هستند. بهترین مثل خود ما هستیم. نفس و روح ما، تمام اعمالی که در بدن ما انجام می گیرد، می داند که چه اتفاقی می افتد در حالی که نمی دانیم.

لذا این دو اصل که هم خداوند خالق است و هم این که به هم چیز عالم است. حال این دو اصل شیخ الرئیس یا خود به آن رسیده یا اینکه با توجه به مضامین دینی به آن رسیده است. شیخ الرئیس به اینها اعتقاد دارد.

بعد ما می گوئیم حکمت شیخ الرئیس حکمتی اسلامی است. در اسلام اساس ما این است که خداوند عالم به همه چیز است و دوم خداوند خالق همه چیز است و آفریننده همه چیز نمی تواند کسی باشد جز اینکه قدرت او بر همه چیز جاری باشد. پس خداوند هم عالم است و هم خالق و هم قادر بر همه چیز.

شیخ الرئیس در طبیعیات خیلی اظهار نظر کرده است. مثلا یک موجود چگونه به وجود می آید. یا سنگی را هوا پرتاب میکنیم چگونه بالا می رود و چگونه پایین می آید

این عقیده ای که ما در اسلام داریم و اینها در فلسفه

شیخ الرئیس علاوه بر همه اینها دو خصوصیت ویژه داشته است: اول اینکه اطلاعات طبی فوق العاده ای داشته است. کتاب طب او حدود ۴۰۰ سال در اروپا جزء متون درسی بوده است و دوم اطلاعات خوب او نسبت به مسائل فلسفی است. او دید بسیار عمیقی در مسایل فلسفی داشته و بسیاری از مسایل را حل و فصل کرده است.

|| چرا فلسفه ابن سینا را فلسفه اسلامی می دانیم؟

این نکته که ما به فلسفه ابن سینا می گوئیم اسلامی به این جهت است که در اسلام دو چیز خیلی مهم است: یکی علم خداست. یعنی خداوند به همه چیز علم دارد. لا یعزب عن علمه مثقال ذره فی الارض و لا فی السماء (یونس ۶۱) یعنی به اندازه سنگینی ذره ای از علم خداوند پنهان نیست. خدا به همه چیز علم دارد و دوم قدرت خداوند است. خداوند بر هر چیزی تواناست. هیچ چیزی از دایره قدرت خداوند خارج نیست.

این دو مورد یعنی علم خداوند و قدرت خداوند در اسلام شاخص هستند. شیخ الرئیس مسئله علم خداوند را به خوبی باز کرده است. یعنی تحقیقاتی که او در علم خداوند دارد کسی تاکنون نداشته است و او خداوند را عالم به همه چیز می داند. او شاید با استفاد از متون اسلامی به این دو شاخص رسیده است. یعنی متون اسلامی او را وادار کرده که در این مسیر فکر کند و نظریه بدهد.

او خداوند را ثابت می کند و می گوید خدایی ثابت است که به همه چیز علم دارد. اما این خدا، آیا خالق همه چیز است؟ ارسطو خدا را خالق همه چیز نمی داند. ارسطو در برهان حرکت می گوید چون متحرک، محرکی لازم دارد. آخر الامر به محرکی می رسیم که بقیه را به جنبش وادار می کند ولی خودش به خود می اندیشد. یعنی بحث خلقت و خالق را مطرح نمی کند.

|| شیخ الرئیس بحث دیگری مطرح می کند و می گوید خلقت لازمه ذات حق است. «الله نور السماوات و الارض» این به چه معناست؟

در مورد الله نور السماوات روایت داریم که تمام موجودات را

شیخ الرییس به نحو اکمل اثبات شده است. لذا حکمت شیخ الرییس را اسلامی می‌گوییم. حتی طبیعیات وی را نیز اسلامی می‌گوییم. الهیات اثبات خدا است. اما شیخ الرییس در طبیعیات خیلی اظهار نظر کرده است. مثلا یک موجود چگونه به وجود می‌آید. یا سنگی را هوا پرتاب میکنیم چگونه بالا می‌رود و چگونه پایین می‌آید. شیخ الرییس می‌گوید این کار قوه طبیعی است. قوه طبیعی وقتی است که مجبور کردیم سنگ را بالا ببریم و سنگ نیز در مبارزه با این قوه است و سنگ بالا می‌رود و هنگامی که این قوه ضعیف شد سنگ پایین می‌آید. این طبیعیات این سینا متاسفانه در حوزه‌های ما متروک شده است. می‌گویند به چه دردی می‌خورد اما امروز به طبیعیات این سینا توجه دارند. طبیعیات این سینا مورد توجه کشورهای دیگر قرار گرفته است. این طبیعیات بسیار ارزشمند است و موضوعاتی که از نظر ما مشکل است در طبیعیات این سینا قابل حل است. مثلا یکی از موضوعاتی امروز برای ما مشکل است، افسردگی است و خیلی در درمان آن با مشکل مواجه هستند اما در طبیعیات این سینا برای افسردگی و علت آن راه حل ارائه می‌کند. ما با پیشرفتی که داشتیم چرا نتوانستیم این مشکل را علاج کنیم؟ شاید اگر توجه خاصی به این طبیعیات داشتیم این مشکلات را کمتر داشتیم.

در نهایت فلسفه ابن سینا فلسفه پویا و عمیقی است که در همه زمان‌ها قابل استفاده است و آن بر سه اصل استوار است: اول خدا را خالق همه چیز می‌داند، دوم خداوند را عالم به همه چیز می‌داند و سوم همه چیز از او به وجود آمده است. حالا بعضی چیزها با واسطه و بعضی بدون واسطه.

|| بحث دیگری که ابن سینا دارد این است که ذات اقدس احدیت به طور کلی یک صفت بیشتر ندارد. لطفاً در این خصوص توضیح دهید.

این صفاتی که می‌گوییم، تعبیرات ما هست و الا خداوند یک صفت بیشتر ندارد و آن یک صفت، غنی علی الاطلاق است. خداوند بی نیاز مطلق است. چون خدا هستی مطلق است. خدا جز هستی چیزی نیست و هستی است که با نیستی همراه نیست، پس ما هم هستی داریم ولی با ما و اگرهایی همراه است. مثلا کودک بسیاری چیزها را ندارد و به مرور پیدا می‌کند. پس ما هستی داریم ولی مخلوط با نیستی هاست.

خداوند یک صفت بیشتر ندارد و آن یک صفت، غنی علی الاطلاق است

بنابراین ذات اقدس احدیت هستی مطلق است لذا غنی علی الاطلاق است و بی نیاز مطلق است مولوی شعری دارد که می‌گوید: ما عدم هائیم هستی‌ها نما تو وجود مطلق و هستی ما.

اما ذات اقدس احدیت هستی مطلق است. در این هستی نیستی نیست. اما ذات ما هستی مطلق نیست.

پس خداوند یک حقیقت بیشتر نیست. همه چیز را می‌داند و فقط ما باید خود را در معرض فیض خداوند قرار دهیم و فیض خداوند نیز دایمی است. او به ما نیاز ندارد ولی ما به او نیاز داریم. مثلا خورشید می‌تابد. خورشید نیازی به ما ندارد اما ما به خورشید نیازمندیم. پس ما وظیفه داریم خود را در معرض این فیض قرار دهیم. والا فیض خدا دائمی است.

در دعای کمیل آمده است «اللهم انی استلک برحمتک التی وسعت کل شیء» خدایا از تو می‌خواهم رحمت تو را که همه چیز را در بر گرفته است، رحمت واسعه یعنی به همه هستی داده به همه روزی داده و...

یکی از مسایلی که ابن سینا همانند فارابی روی آن تکیه دارد مسئله وحی است. ما معتقدیم که بسیاری از امور از طریق وحی به ما می‌رسد. ابن سینا حتی طعنه می‌زند به کسانی که منکر امور دینی هستند که از پیغمبران می‌رسد، می‌گوید اینها فیلسوف نیستند متفلسف هستند. ادعای فلسفه دارند و الا فیلسوف هیچ چیزی را در عالم منکر نمی‌شود. چه از طرف پیغمبران باشد یا از دیگران. این جمله از ابن سینا معروف است که می‌گوید کل ما قرا سمعک فذره فی بقعه الامکان ما لم تضده قائم البرهان، هر چیزی که شنیدی را رد نکن و این را در جایگاه امکان بگذران تا وقتی که دلیلی بر رد آن پیدا نکردی.

|| به نظر شما تاثیر شیخ الرییس بر فیلسوفان دیگر چگونه بوده است؟

عقاید شیخ الرییس بر تمام فیلسوفان بعدی تاثیر گذاشت چرا که بحث علم خدا... از ناحیه شیخ الرییس بر فلاسفه بعدی اثر گذاشت. یعنی هر موقع می‌خواستند استدلال کنند می‌گفتند شیخ الرییس در فلان کتاب این طور استدلال کرده است. لذا امروز مسایل فلسفی را وقتی می‌خواهند مطالعه و توضیح دهند تعالیمی است که از شیخ گرفته شده و استدلالات همان استدلالات شیخ است و من استدلال‌های بیشتری ندیدم.

البته ملاحظه یک سری استدلال‌هایی را دارد که بیش تر از منظر عرفان اقامه شده است و شیخ هم با اینگونه استدلال‌ها مخالف بوده است. شیخ معتقد است فلسفه چون عقلی محض است، نباید مسایل عرفانی و شهودی را وارد آن کنیم. چون فلسفه با استدلال و برهان کار می‌کند ولی عرفان شهودی است.

فلسفه کاری می‌کند که بین من و شما مشترک است. همانطور که شما عقل دارید من هم دارم. اما شهود اشتراکی نیست. شما به مقامی از معرفت رسیدید یک سری مسایل را درک می‌کنید اما نمی‌توانید آن‌ها را به من منتقل کنید. شهود شما برای شما خوب است. لذا شیخ الرییس از ورود به فلسفه از منظر عرفان مخالف بوده است. عرفان و فلسفه دو باب جدا هستند. البته ملاحظه در مباحث خود از شیخ الرییس استفاده زیادی کرده است. اما اینکه ادعا می‌کند یکسری مسایل را شهود می‌کنیم و آن غیر از مسایلی است که برایش برهان آوردیم پاسخ این است که ما رد شهود نمی‌کنیم اما قابل انتقال نیست. فلسفه جایی برای مذاکره و گفتگو بر اساس اشتراکات است و وقتی که اشتراکی نیست چطور می‌توان گفت و گو کرد؟

|| شرایط و دوران ابن سینا چگونه دورانی بوده است؟

دوران شیخ الرییس دوران بدی بوده است. دوران جهل و نادانی که با فلسفه مخالف بوده‌اند. حتی کتاب‌های ابن سینا را قریه الی الله آتش می‌زدند. یکی از علمای آن زمان هنگام مرگ می‌گوید خدایا من به دین تو معتقدم و از ابن سینا بیزارم و مرد. ابن سینا زمان بدی داشته است.

حتی در زمان امام خمینی (ره) هم اینگونه بود. امام می‌گوید در مدرسه فیضیه پسر مصطفی از کوزه آب خورد بعد گفتند کوزه را آب بکشید نجس شده است چون پدرش فلسفه تدریس می‌کند. این طور بدبینی بوده است. البته بدبینی هنوز ادامه دارد اما ضعیف شده است.

اما وقتی امام آمد اوضاع عوض شد و فلسفه آزاد شد. در دوران‌های قبل کتب فلسفه را می‌سوزانند و چقدر آثار ابن سینا بر اثر همین کشته نظری‌ها از بین رفته است. مثلا کتاب لواحق ابن سینا که کتابی قطور است که شیخ الرییس در آن تمام اقوال فلسفه گذشته و حال زمان

خودش را جمع کرده بوده است، این کتاب در زمان حمله سلطان مسعود به اصفهان از بین رفته است و ما نشانی از آن نداریم.

کتاب حکمه المشرقیه شیخ که در آنجا ثابت کرده که حکمت ابتدا از مشرق به مغرب رفته است. یونانی‌ها و افلاطون بسیاری مسایل را از شرقی‌ها گرفته‌اند. افلاطون بسیاری از مسایل را از اعتقادات زردشتیان گرفته است. ابن حکمه المشرقیه گم شده است و نشانی از آن نداریم. البته اوایل انقلاب طبیعیات آن پیدا شد و بعضی که صاحب منصب بودند با کج سلیقه‌ی به جای نشانی آن را فروختند. در دوران‌های قبل کتب فلسفه را می‌سوزانند و چقدر آثار ابن سینا بر اثر همین کشته نظری‌ها از بین رفته است

شیخ الرییس حتی تفسیری داشته که آن هم در دسترس نیست. البته تکه‌های از آن برجای مانده است. مثلا تفسیر سور حمد آن باقی مانده است. اما مجموعه آن در دسترس نیست.

|| رابطه شیخ الرییس با حکومت‌ها چگونه بوده است؟

شیخ با حکومت‌ها مخالف نبود، چون معتقد بوده حکومت باید در دست فیلسوف باشد و فیلسوف باید حاکم باشد. سهروردی می‌گوید علاوه بر فیلسوف بودن باید رابطه غیبی با مبدا اعلی یعنی خدا داشته باشد. لذا می‌گویند حکومت زیر نظر فیلسوف باشد. لذا هنگامی که تقسیم می‌کنند می‌گویند برای مملکت داری حکمت نظری لازم داریم و برای پیاده کردن آن به حکمت عملی نیازمندیم و حکمت عملی سه چیز لازم دارد: اول اخلاق یعنی خلقیات بد را دور کنیم دوم سیاسته الممن یعنی شهرها را چگونه اداره کنیم.

می‌گویند که یک فیلسوف باید اینها را بداند. بنابراین اینها نه تنها با حکومت مخالف نیستند بلکه داعیه این را دارند که باید حکومت را تشکیل بدهند یعنی اینکه باید در راس حکومت یک فیلسوف باشد. فقط ایرادی که می‌توان گرفت این است که داعیه داری تشکیل حکومت از کجا می‌آید که اینها می‌گویند این فیلسوف است که حقایق عالم را می‌داند و می‌داند در اجتماع باید چه کاری انجام دهد.

سوم تدبیر المنزل است؛ یعنی چه کار کنیم در زندگی شخصی به مشکل نخوریم. ما الان سیاست تدبیر منزل نداریم. لذا شما می‌بینید تعداد زیادی بدبختانه زندگی می‌کنند. آمار طلاق بسیار بالاست. اگر واقعا تدبیر منزل داشتیم این طور نمی‌شد.

لذا فیلسوف نه تنها ادعا دارد که مخالف حکومت نیست بلکه می‌گوید حکومت باید دست ما باشد تا با فکر و اندیشه بتوانیم اجتماعات را تشکیل بدهیم و اخلاق خود را بسازیم و جایگاه خود را که در آن زندگی می‌کنیم چگونه اصلاح کنیم. مثلا در آبارتمان چگونه زندگی کنیم که مزاحم دیگران نباشیم.

واقعا اگر می‌آمدیم با اصول فلاسفه قدیم شهرها را اداره می‌کردیم زندگی ما بهتر می‌بود. البته غرب هم اینطور است. آنجا قانون را به سختی و با زور اجرا می‌کنند. لذا اگر قانون را رها کنند، مردم آنجا تربیت اخلاقی نشده‌اند، اگر قانون نباشد به جان هم می‌افتند.

|| شارحین ابن سینا روی چه موضوعاتی بیشتر کار می‌کردند؟

اینها بیشتر بر روی مسایل الهیات کار کردند. بحث مبدا و معاد و دین... کار کردند. انصافا خیلی خوب کار کردند و آثار زیادی از آنها باقی مانده است اما در طبیعیات کاری نشده است.

در گفتگو با مهر عنوان شد؛

اهل تسنن ایران به کشور تعصب دارند / تألیف کتاب عکس مساجد اهل سنت

محمد مظہری



اهل سنت ایران در کنار شیعیان دارای مساجد، مدارس و حوزه های علمیه خاص خود هستند. این در حالی است که برخی رسانه های تفرقه پراکن، مدعی اند در جمهوری اسلامی ایران فاقد آزادی مذهبی و محروم از امکان داشتن مدارس دینی می باشند.

در همین راستا مصاحبه ای با حجت الاسلام نور علی دیلم، معاون فرهنگی و امور روحانیون دفتر نمایندگی ولی فقیه در امور اهل سنت شمال کشور انجام داده ایم تا به بررسی وضعیت اهل سنت شمال ایران بپردازیم که در ادامه از نظر می گذرد؛

|| لطفا در ابتدا مرکز بزرگ اسلامی کشور را معرفی بفرمایید.

این مجموعه از اوائل انقلاب تحت عنوان «مراکز بزرگ اسلامی کشور» شکل گرفت که در منطقه ما نام «مرکز بزرگ اسلامی شمال کشور» را گرفت. همچنین مرکز بزرگ اسلامی غرب را هم داریم که در کردستان است و در سیستان هم دفتر نهاد رهبری را داریم. البته ما عنوان دیگری هم داریم یعنی «دفتر نمایندگی ولی فقیه در امور اهل سنت استان های گلستان و گیلان» که زیر نظر دبیرخانه برنامه ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت است و سیاست های کلی آن در شورای نمایندگان ولی فقیه استان ها تعیین می شود.

یکی از توجهات ویژه ای که نظام به اهل سنت داشت این بود که مدیریت حوزه هایشان بر عهده خودشان باشد و کاری که ما در مراکز بزرگ اسلامی انجام می دهیم جنبه نظارتی و حمایتی داشته باشد و برای همین در دبیرخانه ما شورای برنامه ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت با حضور علمای خود اهل سنت تشکیل شد.

یکی از توجهات ویژه ای که نظام به اهل سنت داشت این بود که مدیریت حوزه هایشان بر عهده خودشان باشد از هر استانی بزرگ اهل سنت را به عنوان عضو در این مجموعه شورا دعوت می کنند و حکم چهار ساله می دهند تا این علما کنار هم نشست و موضوعات مربوط به جامعه اهل سنت از مدارس و مساجد گرفته تا سیاست های کلی را با مشورت بین خودشان مصوب کنند تا در استان ها اعمال شود.

لذا خود اهل سنت و بزرگانشان در تصمیم گیری و تصمیم سازی ها مشارکت دارند و این مصوبات در استان ها بدون هیچ مشکل و مانعی پذیرفته می شود چرا که مردم هم کلام علمایشان را حجت می دانند.

|| اساساً نگاه شما در این مجموعه به اهل سنت چگونه است؟ اهل سنت را برای ایران اسلامی فرصت می بینید یا تهدید؟

اولاً اگر نگاه الهی و قرآنی داشته باشیم هیچ تفاوتی بین انسان ها نمی بینیم. اما در مجموعه کشوری تنوع قومیت ها و هم اقلیت های مذهبی را فرصتی برای بروز تنوع فرهنگی می دانیم که از یکسو اشتراکات دینی و فرهنگی داریم و از سوی دیگر اینها نسبت به این آب و خاک عرق و تعصب دارند. مفهوم وطن شیعه و سنی نمی شناسد؛ چه در سیستان و چه در گلستان یا هر جای دیگری از ایران باشد. لذا تنوع فرهنگ ها و مذاهب این فرصت را برای ما فراهم می آورد که در کنار هم برای آبادانی ایران و تقویت اسلام

کتاب عکس هایی از کل مساجد استان هایی که اهل سنت دارند وجود دارد و این کتاب به زبان انگلیسی و ترکی و عربی هم برای خارج از ایران ارسال شده است. این کار توسط دبیرخانه برنامه ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت انجام شده است و گام بعدی انتشار کتاب مساجد برای استان ها بوده است که از طرف نمایندگی ولی فقیه در امور اهل سنت استان های گلستان و گیلان (مرکز بزرگ اسلامی شمال کشور) مشخصات و عکس امامان جماعت یک هزار و ۵۲۱ مسجد اهل سنت شمال کشور و آدرس این مساجد در این کتاب به چاپ رسیده است.

|| آیا اهل سنت در ایران آزادی انتشار کتاب های دینی خاص خود را هم دارند؟

بله. برای نشر و تألیف کتاب باید در گام اول از طریق اداره ارشاد مجوزها اخذ شود. در استان گلستان از همان اول انقلاب تا چند سال پیش مرحوم حاج آخوند محمد طلایی از روحانیون اهل سنت بود که به همراه برادرش انتشارات داشت، اما در سال های اخیر به دلیل مشکلات مالی تعطیل شد.

کتاب فروشی هم داریم مثلاً در گنبد محل خاصی برای خرید کتاب اهل سنت وجود دارد و در نمایشگاه کتاب هم استقبال خوبی از کتاب های ویژه اهل سنت وجود دارد و ما هم هر ساله با اتوبوس تعدادی از ایشان را به نمایشگاه می بریم و برخی دیگر خودشان می روند. همین امسال در نمایشگاه کتاب گرگان حضور خوبی داشتند. همچنین کتاب های اهل سنت که در راستای وحدت و تقریب مذاهب باشد مورد حمایت قرار می گیرد.

|| ارتباطات و پیوندها و نحوه همزیستی میان شیعیان و اهل سنت در این منطقه چگونه است؟

بحمدالله می توانیم بگوییم استان گلستان نماد وحدت واقعی است، نه تنها در ایران بلکه در جهان اسلام. در این استان همه کنار هم مشغول زندگی هستند و مشکل خاصی وجود ندارد. علت هم وجود علمای با بصیرت و آگاه شیعه و سنی است که توانسته اند با روشنگری و آگاهی بخشی به مردم نقش سازنده و مهمی در این راستا ایفا کنند.

تلاش کنیم. در همین راستا باید اشاره کنم که یکی از دستورات مستقیم رهبر معظم انقلاب این بوده که تمامی خدماتی که به حوزه ها و طلاب شیعه داده می شود به طلاب اهل سنت هم ارائه شود.

تمام ائمه جمعه و جماعات، طلاب، مدرسین و مدیران اهل سنت با تأییدیه ما و پس از مراجعه به مرکز خدمات حوزه های علمیه از خدمات بیمه تکمیلی برای خودشان و خانواده شان بهره مند هستند و هم چنین از تسهیلات وام و ... استفاده می کنند و همچنین شهریه مختصری هم به مجموعه مدیران و ائمه جماعات پرداخت می کنیم.

|| گستره و پراکندگی برادران اهل سنت در شمال کشور به چه شکل است؟ چه تعداد مساجد و حوزه های علمیه برای اهل سنت وجود دارد؟

ما سه استان شمالی داریم؛ در گیلان شاید حدود سه درصد از مردم آنجا اهل سنت باشند که اکثر در زرین شهر، اسلام و تالش و تا نزدیکی های اردبیل هستند. در مازندران یک منطقه بندر امیر آباد هست که حدود چهار پنج روستای اهل سنت دارد که همگی دارای مسجد هستند و اما ثقل و مرکزیت اهل سنت بیشتر در استان گلستان است.

مجموعاً و با محاسبه گیلان می توان گفت چیزی در حدود صد و ده مدرسه علمیه اهل سنت تحت پوشش مرکز بزرگ اسلامی داریم، البته این ساختار این مدارس از قدیم الایام بدین شکل بوده که در کنار مساجد دو یا سه اتاق به عنوان دارالقرآن یا مکتب خانه و یا مدرسه می ساختند. در این میان شاید حدود بیست مدرسه از این مدارس دارای بنیه و ساختمان قوی باشند. اما در باب ائمه جماعات و مساجد، چیزی در حدود هزار و چهارصد مسجد برای اهل سنت در این مناطق وجود دارد.

*اما در برخی کشورهای عربی طوری تبلیغ می شود که گویا در ایران اهل سنت از هیچ مسجد و مدرسه دینی برخوردار نیستند. ما دو قدم برای مقابله با تبلیغات مسموم و شبهاتی که برخی در عربستان و کشورهای حاشیه خلیج فارس نشر می دهند برداشته ایم. یکی اینکه کتاب عکس مساجد اهل سنت را با استفاده از عکاسان حرفه ای تألیف کردیم. در این

لذا به لحاظ خطرات افراط گری یا پیوستن به گروه‌های تکفیری در این منطقه مساله ای نداشته ایم، البته ما هم همیشه در حال رصد هستیم، در عین حال که فضا را مثبت و خوب ارزیابی می کنیم، اعتقاد داریم دشمن همیشه دست روی نقاط مثبت کشور ما می گذارد و برای همین ما باید به فکر پیشگیری هم باشیم.

|| ارتباط بین علمای شیعه و سنی چطور است؟

مجموعه ما ارتباط خوبی با سازمان تبلیغات اسلامی دارد. غیر از مراسم های دهه فجر و هفته وحدت، نشست های مشترک و دوره های بصیرت افزایی برای علمای سنی و شیعه داریم که به شکل تلفیقی برگزار می شوند. به ویژه همایش علیه تکفیری ها با حضور سیصد نفر از علمای شیعه و سنی برگزار شد.

|| رویکرد علمای اهل سنت ایران نسبت به تشیع را چگونه ارزیابی می کنید؟ آیا در میان اهل سنت ایران گرایشی به جریان های افراطی وجود دارد؟

واقعیت این است که همه از جمله برادران اهل سنت صداقت جمهوری اسلامی و مخصوصا رهبر معظم انقلاب را لمس کرده اند و همیشه بر نعمت امنیت تاکید دارند. در حالیکه در کشورهای اطراف ما جنگ و خونریزی است، در ایران به دلیل وجود یک رهبر آگاه و مسؤوولین دلسوز امنیت کم نظیری حاکم است، لذا این شرایط باعث شده روحیه اعتدال و همدلی بین اهل سنت شکل گرفته و در کنار دیگر مذاهب و ادیان خود را در حفاظت از وحدت و امنیت ایران سهیم بدانند.

|| برنامه های شما برای هفته وحدت امسال چه بوده است؟

امسال با توجه به همزمانی هفته وحدت با برگزاری اجلاس شهیدای استان گلستان، یک یادواره شهدای اهل سنت دهم آذرماه در آق قلا گرفتیم که جمعیتی متشکل از بیش از سه هزار برادر و خواهر شیعه و سنی از سراسر استان در آق قلا حضور پیدا کردند. در ادامه کنگره شهدای روحانی را داشتیم، ما شش شهید روحانی اهل سنت داریم که چهار نفر آنها در جنگ به شهادت رسیدند و دو نفر هم در حادثه منا.

یکی از شهدای برجسته روحانی اهل سنت در جنگ، ابوبکر اونق بود که از ابتدا همراه با انقلاب بود و سابقه مبارزه با رژیم پهلوی را در کارنامه خود داشت. وی در سن ۲۴ سالگی در سال ۱۳۶۱ طی عملیات بیت المقدس و تلاش برای آزادسازی خرمشهر، در جاده خرمشهر - آبادان به درجه رفیع شهادت نائل آمد.

همچنین از آنجا که قرآن را حبل متین و مایه وحدت مذاهب اسلامی می دانیم، هر شب از ایام هفته وحدت را در یکی از مساجد اهل مراسم قرآنی از جمله قرائت و حفظ قرآن به همراه تواشیح و سخنرانی برگزار کردیم و نیز برخی از علمای اهل سنت را به کنفرانس وحدت اعزام کردیم. از سوی دیگر علمای اهل سنت را برای برنامه های خاص مثلا در صدا سیما معرفی می کنیم. از جمله دو نفر از علمای اهل سنت استان گلستان در یک شبکه قرآنی حضور پیدا کرده و پیرامون زیارت امام رضا(ع) و پیاده روی و همچنین وحدت اسلامی صحبت کردند.

|| به عنوان یک کارشناس امور دینی که مسؤولیت هم بر عهده دارید، راهکار تقویت وحدت و جلوگیری از تفرقه افکنی بین مذاهب اسلامی را چه می دانید؟

روشنگری و تمسک به اشتراکات مخصوصا قرآن که مورد اتفاق همه مسلمین به عنوان نسخه شفابخش است. قرآن ما را به اصلاح ذات البین، وحدت و همدلی و دوری از تفرقه دعوت می کند. مورد دیگر، سنت رسول الله و سیره آن حضرت است که بر اتحاد مسلمانان تاکید دارد. همچنین باید زندگی و سیره بزرگان دین را مطالعه کنیم، چه بزرگان و ائمه اربعه اهل سنت و چه ائمه معصومین شیعه.

ما جایی سراغ نداریم که امامان ما در برخورد با مذاهب دیگر ناسزا گفته باشند یا تندی نشان داده باشند و حتی از امام صادق(ع) تا امام حسن عسکری(ع) دستور داریم که «صلوا فی مساجدکم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنازتهم» یعنی در مراسم هایشان شرکت کنید در تشییع جنازه هایشان شرکت کنید، از بیمارانشان عیادت کنید و در مساجدشان نماز بخوانید. اینها دستورات ائمه معصومین است.

اما برای کاستن از اختلافات ما باید ابتدا با مبانی فکری و عقیدتی هم آشنا شویم. خیلی از اختلافات به دلیل عدم آگاهی نسبت به عقاید همدیگر است. به عنوان مثال در یکی از کتب فقهی اهل سنت به نام الفقه علی

المذاهب الأربعة آمده ازدواج با شیعیان اشکال شرعی دارد، چراکه شیعیان پس از انعام نمازشان می گویند: «خان الامین». یعنی جبرائیل امین خیانت کرد. داستان از این قرار است که صاحب کتاب تصور می کند شیعیان معتقدند که حضرت جبرائیل قرار بود وحی را بر حضرت علی(ع) نازل کند ولی به اشتباه کلام خدا را بر حضرت محمد(ص) نازل کرد. پس طبق روایت این کتاب بعد از سلام نماز گفته می شود «خان الامین». این داستان کذب و خیالی می شود منبای شرعی یک فقیه برای تحریم ازدواج با شیعیان و متاسفانه پخش هم می شود.

دشمنان ما از جمله وهابیت بسیاری از دروغ هایی را که ما هم از آن بی اطلاعیم به نام عقاید شیعیان پخش می کنند. مثلا مدعی هستند توسل و زیارت در شیعه که مورد اتفاق عموم اهل سنت هم هست، شرک است و بنابراین شیعیان مشرک هستند. لذا هر چه روابط بین شیعه و سنی نزدیک تر شود و با عقاید هم بیشتر آشنا شوند این توطئه ها ناکارآمدتر خواهد شد.

مساله بعدی احترام به عقاید یکدیگر است. ما باید بر اشتراکات پافشاری کنیم و در موضوعات اختلافی از جمله موضوعات تاریخی و مباحث تخصصی باید دقت کرد که در محافل و جمع های تخصصی مطرح شود. مشکل امروز ما این است که مسائل اختلافی به کف جامعه آمده و بین عوام مطرح می شود و به دلیل عدم قدرت تمییز افراد غیر متخصص پای توهین به مقدسات مذاهب باز می شود. لذا این مسائل تخصصی باید در محیط های علمی مورد بحث و مناقشه قرار گیرد.

از طرف دیگر هم دشمن مترصد فرصت است تا پروژه تفرقه اندازی را پیش ببرد و برای همین وحدت مسلمانان را هدف گرفته. دشمنی که از طریق مقابله مستقیم و جنگ نتوانست ما را به زانو در آورد و دید که شیعه و سنی در کنار هم قرار برای دفاع از آب و خاکشان در کنار هم گرفتند. ما بیش از ده هزار شهید اهل سنت در کل کشور داریم. لذا روی بی اطلاعی عوام و تندروی های برخی جریان های متعصب و منحرف شیعه و سنی سرمایه گذاری کردند تا آتش تفرقه را بین مسلمانان شعله ور کنند. در اینجا وظیفه علما آگاهی بخشی به مردم نسبت به نقشه های دشمن است، دشمنی که با اصل اسلام مشکل دارد و برایش شیعه و سنی فرقی نمی کند.



قائمی نیا در نقد شبستری مطرح کرد-۲:

مدعای شبستری حتی با ظاهر آیات پذیرفته نیست



بعد ایشان شروع به تفسیر آیه از منظر خودش می‌کند، می‌گویند آیه دلالت می‌کند بر اینکه فهم پیامبر (ص) تفسیری و در واقع نوعی هرمنوتیکی به عالم است، منظور از آیه یعنی آن گونه که اشیا ظاهر می‌شوند، آیه را به معنی «ارشاینون» آلمانی می‌گیرد که داده‌ها به گونه خاصی ظاهر می‌شوند.

آیه دیدن موجودات به این معنا نیست که آیه هستند بلکه به این معناست که برای پیامبر (ص) آیه دیده می‌شوند و چنین نمود داده می‌شوند و آیه را به یک معنای نمودی و به نوعی دیده شدن برمی‌گرداند، بنابراین وقتی پیامبر (ص) ادعا می‌کند اینها آیات هستند یعنی آنها را به عنوان نمودهای خدا تجربه می‌کند یعنی همان نکته‌ای که قبلاً اشاره کردم اینجا خودش را نشان می‌دهد یعنی موجودات این گونه تفسیر می‌شوند و موجودات به عنوان آیه تفسیر می‌شوند، البته آیه بودن با آیه دیده شدن فرق دارد.

سوال این است آیا از نظر پیامبر (ص) همه موجودات آیه هستند؟ ادعایش این هست که آیه دیده می‌شوند، شبستری تلاش می‌کند تا نشان دهد، خیر! آیه دیده می‌شوند نه اینکه آیه هستند، ادعای «فکچوال» ندارد، پیامبر (ص) فقط می‌خواهد نشان دهد من موجودات را آیه می‌بینم، تمام نزاع به نظر ما به این بر می‌گردد که آیا این ادعاها واقعی هستند یا ادعاها پدیدارشناختی؟

|| نقد شما بر این دیدگاه ایشان چیست؟

به نظرم این ادعا علاوه بر اینکه تحلیل نادرستی است بلکه آیه چنین معنایی هم ندارد، آیه دلالت پدیدار شناختی ندارد و منظور از آیه این نیست که یک امری بر من چنین خود را نشان می‌دهد، بلکه آیه معنای نشانه شناختی semiotic دارد، یعنی خلطی که بین معنای پدیدارشناختی با نشانه شناختی صورت گرفته است. آیه این است که موجودات دلالت خاصی دارند و وقتی آن موجودات عالم را می‌بینیم اینها به مثابه نشانه‌های حق تعالی هستند، یعنی دلالت‌هایی دارند و به عنوان نشانه باید اینها را دید و مستقیم نباید آنها را ببینیم.

آیه دلالت پدیدار شناختی ندارد و منظور از آیه این نیست که یک امری بر من چنین خود را نشان می‌دهد، بلکه آیه معنای نشانه شناختی semiotic دارد، یعنی خلطی که بین معنای پدیدارشناختی با نشانه شناختی صورت گرفته است.

معنایی که شبستری می‌گوید کلام پیامبر (ص) می‌تواند باشد در این صورت معانی مختلفی پیدا می‌کند و معنایی که پیدا می‌کند در حقیقت تصویر دینی پیامبر (ص) از مردن است، اگر این باشد دیگر این ادعاها واقعی نیستند و به نگرشی که پیامبر (ص) دارد برمی‌گردد، یعنی به این برمی‌گردند که این امور برای پیامبر (ص) چگونه ظاهر شده اند. به نظرم نکته مهمی است و آسیب اصلی این نظریه به این برمی‌گردد که آن قوت و قدرت واقع‌گرایی را از کلام پیامبر (ص) و قرآن می‌گیرد و کلام پیامبر (ص) را در حد کلامی که نوعی نگرش و تفسیر است کاهش می‌دهد. چند نکته مهم را نباید از دیده دور داشت: اولاً: ظاهر آیات قرآن خلاف این ادعا را نشان می‌دهد. ظاهر قرآن نشان می‌دهد که پیامبر واقعیت‌هایی را انتقال می‌دهد، نه این که تفسیر خود پیامبر را به دیگران انتقال می‌دهد. ثانیاً: از منظر زبان‌شناختی نگاه کنید افعال گفتاری (speech acts) که در قرآن به چشم می‌خورد حاکی از این نکته است که پیامبر (ص) ادعا می‌کند که کلام خدایا را ارائه می‌دهد نه تفسیر خودش را. مثلاً: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَاطِيعُوا اللّٰهَ وَرَسُولَهُ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (انفال ۱/۷) و نظایر آن که در قرآن بسیار زیاد هستند و بر افعال گفتاری مختلفی دلالت دارند، بر این نکته دلالت دارند که با تفسیر رو به رو نیستیم.

ثالثاً، اصلاً چگونه از ظاهر سخن کسی می‌توان چنین چیزی برداشت کرد که تفسیر خود را پیش می‌کشد؟ آکه خود شخص تصریح نکند یا با قراین خاصی این نکته را نشان دهد، ظاهر کلام ادعای واقعی است نه تفسیری، ظاهر کلام برداشت هرمنوتیکی را نمی‌کند. توجه بفرمایید سخن این است که خود کلام بر خلاف این دلالت دارد، مگر این که شما با قراین در برخی موارد این مطلب را اثبات کنید یا با دلایل بیرونی دیگر چنین چیزی را اثبات کنید.

|| به برخی از نکاتی که آقای شبستری با آنها این مطالب را اثبات کند، اشاره می‌کنید؟

نکته اول به این برمی‌گردد که عالم در این نگاه همه و نگرشی که پیامبر (ص) نسبت به عالم دارد تبدیل به آیه می‌شود، عالم در این نگرش و نیز همه موجودات آیه هستند و پیامبر (ص) می‌گوید که ما با آیات الهی مواجه هستیم.

متفکران اسلامی، وحی را کلام خداوند می‌دانند 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 تأثیرپذیری از محیط و فرهنگ زمانه به نگارش درآورده 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 کارایی ندارد. فقط آنچه از این کتاب برای انسان امروزی مفید است، برخی از دستورات اخلاقی و عبادی آن می‌باشد که انسان را در مسیر سلوک توحیدی قرار می‌دهد.

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

قائمی نیا در بخش اول گفتگو ضمن دعوت به مناظره آقای شبستری در محافل علمی، دانشگاهی، حوزوی یا صدا و سیما، رسانه‌ها و ... گفت: تحلیل‌های شبستری تحلیل‌های نادرست و ناقصی هستند. ملازمه‌هایی هم که در میان شواهد خود گفته است، ادعای اینکه قرآن کلام پیامبر باشد را ثابت نمی‌کند.

|| ادعای اصلی آقای شبستری این است که قرآن حاوی نوع تجربه تفسیری و دینی از جهان است، یعنی پیامبر (ص) تجربه‌ای دارد که در ضمن آن نسبت فهمی، تفسیری و دینی با جهان پیدا کرده است و در واقع جهان را از منظر خودش توضیح و تفسیر می‌کند. ایشان بعد از این ادعا تا آخر، مقاله نکاتی را از مطالب مختلف قرآن می‌آورند تا نشان دهند که قرآن در حوزه‌های مختلف دارد، تفسیر می‌کند. شما چه نقدهایی به این ادعا دارید؟

اولین نقد و سؤال من راجع به همین تفسیر پیدا می‌شود. سوال این است آیا آن چیزی که پیامبر (ص) ادعا می‌کند و مطالبی که راجع به جهان ارائه می‌دهد و راجع به افعال انسان و راجع به آخرت و نیز درباره نسبت موجودات و نیز خداوند همه اینها که ایشان تلاش کرده دسته‌بندی می‌کند آیا صرفاً تفسیرند یا واقعیتی را نشان می‌دهند؟ چیزی که از ادعای ایشان به دست می‌آید این است که این امور همگی به تفسیر مربوط می‌شوند و هیچ ادعای واقعی را شما نمی‌توانید به قرآن نسبت دهید و هر چیزی که هست تبدیل به تفسیر می‌شود.

سؤالی هم اینجا مطرح می‌شود که آیا این فهم مطابق واقع است یا خیر؟ اگر پیامبر (ص) می‌گوید: عالم آیه است، آخرت وجود دارد و صدها گزاره دیگر، آیا اینها فقط دعوت به تفسیر است یا از واقعیتی حکایت می‌کنند؟ به نظر ما این معایب دامگیر ادعای ایشان هست و اگر حرف‌های ایشان را جدی بگیریم هر چیزی نگرش و تفسیر پیامبر (ص) می‌شود نه اینکه یک مضمون واقعی داشته باشد، انتقال از کلام خدا به کلام پیامبر (ص) چنین لازمه‌ای دارد که در واقع اگر کلام خداوند باشد با واقعیت ارتباط می‌یابد ولی اگر کلام پیامبر (ص) باشد صرفاً تفسیر می‌شود.

اما پیامبر(ص) می‌خواهد بگوید این راهی است که خداوند می‌خواهد و عبادت باید این‌گونه باشد و نه اینکه صرفاً به شکل جامعه خود کارها را سامان دهد و این ادعای شبستری صادره به مطلوب است و بسیاری از مطالبی که ایشان بر آن تاکید می‌کند این نکات به نظر ما صادره به مطلوب است و ادعای ایشان در ضمن این حرفها تکرار شده است.

|| از مواردی که ایشان از قرانت نبوی از جهان تاکید می‌کند بر احوال وجودی انسان است ابعادی که اگر بیستانیسیال هستند مانند دعا، ابتهاج، توکل، توبه و امثال اینها.

این موارد را عرفاً طوری دیده‌اند و به تجربه خاصی مربوط می‌شوند و اینها ادعاهای ایشان را تأیید نمی‌کند و ایشان صادره به مطلوب دارد و هم به شکل‌های مختلف موارد را تفسیر می‌کند. اینکه ایشان تاکید بیش از حدی می‌کند بر اینکه فهم و تفسیر و نمود واقعیتی بیش نیست و شاید نقد مهمتری را که می‌توان مطرح کرد این است که آیا همه شما صحبت می‌کنم یا هر کسی با جمع دیگری صحبت می‌کند. آیا معنایش این است که من صرفاً نگرش خود را نشان می‌دهم و هر چیزی که ما می‌گوئیم تفسیر و فهم و نمود است و یا خیر در موارد زیادی انسان‌ها نزاع اصلی‌شان برمی‌گردد به اینکه ادعاهای واقع‌نما هستند؟ این به نظر می‌آید اساس نادرستی باشد که هر چیزی به تفسیر برمی‌گردد اصلاً تفسیر جایی معنا پیدا می‌کند که ما به واقعیتی هم رسیده باشیم یعنی تفسیر بدون آن ادعاهای واقعی بی‌معناست. اینکه هر چیزی را ما انسانها صرفاً تفسیرمان را راجع به آن بگوئیم اشتباه است. اگر فرض کنید که این سخن نادرست را بپذیریم که قرآن تفسیر پیامبر(ص) است بالاخره هم نمی‌توان گفت که همه چیز نگرش پیامبر(ص) شد. بسیاری از جاها ادعاهای فکچوال وجود دارد.

اگر در مقام ارتباط انسان‌ها آنجایی که انسان‌ها با هم ارتباط کلامی برقرار می‌کنند این ارتباط صرفاً انتقال دادن تفاسیر باشد، هیچ ارتباط زبانی ای امکان‌پذیر نخواهد بود. تفاسیر ما بر پایه آن ادعاهای واقع‌نمایانه ما فکچوال هستند. آنهایی که با واقعیت درگیر می‌شوند، یعنی انسان‌ها در ارتباطات زبانی‌ها با روی واقعیت‌ها می‌گذارند و این معنایش این نیست که همیشه واقعیت را می‌گویند، بلکه در بسیاری از جاها تلاش می‌کنند به آن واقعیاتی که رسیده‌اند تفاسیر خودشان را هم براساس آنها بیان کنند.

این ادعا که هر چیزی تفسیر است ادعای باطلی است. ما چگونه تفاسیر را از زبانی می‌کنیم؟ خود ما هم تفاسیری بیش نداریم. عالم ارتباط انسانی عالم رویارویی تفاسیر می‌شود. برخی از فلاسفه تحلیلی مانند «دیوید سنن» Davidson نکته خوبی را در این مورد مطرح کرده‌اند. ارتباط زبانی پایه در واقعیت دارد. دو نفر وقتی با هم ارتباط زبانی برقرار می‌کنند بر اساس ادعاهای واقع‌نما نسبت به جهان پیش می‌روند. ممکن نیست همه چیز تفسیر باشد، و الا هیچ ارتباط زبانی صورت نمی‌گیرد.

|| بر فرض که کلام ایشان را راجع به پیامبر(ص) بپذیریم این اثبات نمی‌کند که همه مطالبی که ایشان آورده درست باشد؟

ادعای ایشان از اساس باطل است و نوعی نسبت عجیب و غریبی است؛ یک نسبیت مفهومی conceptual relativism است که انسان‌ها صرفاً از پشت تفاسیر خود واقعیت‌ها را می‌بینند و تفاسیر خود را از عالم به یکدیگر انتقال می‌دهند و به خود عالم آن‌طور که هست دسترسی ندارند و این مشکل اساسی است که مقاله درگیر آن است. ادامه دارد...



برای مرحله قیامت، حشر و امثال اینها مانند یوم الحشر، یوم القیامه و به کار برده است. ایشان مدعی است که این اصطلاحات تفسیر پیامبر(ص) از آینده است. نظر شما درباره این دیدگاه ایشان چیست؟

اینها یکسری ادعاهای حقیقی هستند که پیامبر(ص) راجع به آخرت و سرنوشت انسان دارد. راجع به احکام معاملات و عبادات که ایشان می‌خواهد اثبات کند که اینها هم به تفسیر پیامبر(ص) از عالم برمی‌گردد، ایشان ادعا می‌کنند که تمامی این احکام از اینجا صادر شده که مبتنی بر یک فهم تحلیلی از روابط واقعی و اجتماعی است زیرا داوری درباره روابط انسانها با یکدیگر یا با خدا، همیشه نسبت به خدا معنا پیدا می‌کند.

این ادعای ایشان است که در واقع چرا این احکام مبتنی بر تفسیر پیامبر(ص) هستند چون از جامعه‌ای به جامعه دیگر تفاوت پیدا می‌کند، نکته مهم اینکه پیامبر(ص) تفسیر خاصی را نمی‌خواهند ارائه دهند و در مقامی نیست که در این جامعه این‌گونه و در جامعه‌ای دیگر طور دیگری تفسیر دهد، بلکه فراتر از اینهاست. تأکیدی که پیامبر(ص) دارد این است که باید این‌گونه دید نه اینکه از جامعه‌ای به جامعه دیگر تفاوت کند و نکته‌اش این است که عبادت درستی که خداوند می‌خواهد این است و معاملات هم همین‌طور.

اما قضیه معاملات با عبادات فرق می‌کند، در اینجا حرفشان مشکل دارد. معاملات یک صورت عمومی دارد که در میان تمام جوامع مشترک است، دین آنها را امضاء می‌کند مثلاً قضیه بیع در همه جوامع وجود دارد و دین آن را امضاء می‌کند. بسیاری از معاملات، امضایی هستند گرچه عبادات صورت‌شان فرق می‌کند ولی تأکیدی که پیامبر(ص) دارد خواسته خداوند این است که شما اینگونه باشید و اینگونه عبادت کنید و معاملات تان هم این‌گونه باشد. اینکه صرفاً جامعه‌ای با جامعه دیگر فرق می‌کند اصل بحث است، یعنی حتی خود پیامبر(ص) هم وقتی به جامعه جدید می‌روند می‌دانند که در جامعه‌ای به گونه‌ای و در جامعه دیگر به شکل دیگری عبادت می‌کنند و معاملات هم این‌طور هستند.

آیه در قرآن کاملاً معنای نشانه شناختی دارد، نه معنی پدیدارشناختی. اصلاً به نظر ما پدیدارشناختی به هیچ وجه با معنای آیه همخوانی ندارد. اینکه شما بگوئید موجودات برای من آیه جلوه می‌کنند یا آنها را آیه تفسیر می‌کنم. آیه کاملاً معنای نشانه شناختی دارد. اگر آیه معنای پدیداری داشته باشد با یک پارادکس رو به رو می‌شویم؛ برای شما آیه جلوه می‌کند نه برای من. اما معنای نشانه شناختی بر این نکته دلالت دارد که همه موجودات نشانه‌ها و کدهای خاصی نسبت به حق تعالی هستند و نیاز به کدخوانی (decoding) مناسب دارند. کار پیامبر(ص) یاد دادن کدخوانی مناسب پدیده‌ها است.

بعد ایشان تلاش می‌کند تا موارد زیادی از این موارد را نشان دهد که در قرآن، آسمان و زمین و غیره را چگونه می‌بینند؟ موارد زیادی را ذکر می‌کند به حدی که مقاله ایشان اطلاع و مواد زائدش زیاد است و اصل مطلب گم می‌شود و ادعای اصلی را اثبات نمی‌کند.

به ابعاد مختلفی از نگرش پیامبر(ص) اشاره می‌کند، بینشی که قرآن راجع به طبیعت و آسمان و سرنوشت انسان و آیات مختلف را متذکر می‌شود. ایشان ادعا می‌کنند همه این آیات فهم تفسیری پیامبر(ص) را از سرنوشت انسان نشان می‌دهد و می‌گویند: من سرنوشت انسان را اینگونه تفسیر می‌کنم.

مطلب اساسی اینکه گزاره‌های اساسی که در قرآن آمده به این برمی‌گردد که لب لباب این مغالطه‌ای که در طول مقاله به طور مرتب تکرار می‌شود، ادعایی که در قرآن آمده است شما این ادعاها را واقع‌نما ببینید، **factual** (واقعی یا ناظر به واقع) ببینید یا **phenomenological** (پدیدارشناختی) ببینید. ایشان ادعا می‌کنند که نه پیامبر(ص)، عالم را آن‌گونه که بر خودش ظاهر شده و سرنوشت انسان را آن‌گونه که بر خودش ظاهر شده در واقع نشان می‌دهد. اتفاقاً ظاهر آیات قرآن این نکته را نشان می‌دهند که پیامبر(ص) ادعاهای ناظر به واقع مطرح می‌کند نه ادعاهای پدیدارشناختی.

|| یکی از مواردی که آقای مجتهد شبستری بر روی آن تاکید می‌کند نام‌هایی است که قرآن

لاله افتخاری در گفتگو با مهر:

محتوای علوم قرآنی کمک زیادی به اشباع دانش بشری می کند



|| با توجه به گسترش و نیازهای علمی جدید چگونه می توان علوم اسلامی را با علم مدرن پیوند داد؟

در قرآن کریم آمده است که اگر کسی به این کتاب الهی رجوع کند درهای آسمان ها که در های علم و دانش است بسویش گشوده می شود لذا می توان گفت با مراجعه به علوم قرآنی و دینی مان می توانیم نکات علمی، ظریف، دقیق و بروزی را برای استفاده در زندگی بدست بیاوریم.

محتوای علوم قرآنی بطور جدی کمک زیادی به اشباع دانش بشری می کند و مخصوصا از این علوم در ارتقا سطح علوم انسانی بهتر و پررنگ تر می توانیم کمک بگیریم و با توجه به اینکه این کتاب آسمانی از سوی خالق آمده که او بشر را آفریده لذا این کتاب در تمامی امور انسانی حرفی برای گفتن دارد. علوم دینی و اسلامی بایستی به عنوان مبنای علوم انسانی قرار می گیرند تا بتوانند پاسخگوی نیاز بشر باشند و گرنه نگاه ناقصی خواهد بود که جوابگویی برای نیازهای آدمی نخواهد داشت.

|| برای مراجعه بیشتر به علوم دینی و بهره گیری از این علوم ارزشمند در علوم انسانی چه کارهایی می توان انجام داد؟

برای این منظور حوزه و دانشگاه باید استحکام بیشتری پیدا کنند و شورای عالی انقلاب فرهنگی و مراکز دینی و فرهنگی باید به سمت اسلامی شدن دانشگاه ها بروند تا بتوان به این اهداف دست یافت.

همزمان به عنوان مرجعیت دینی هم حساب می شدند و در زمان امام رضا (ع) هم اینگونه بود و وجود مبارک خودشان و همچنین شاگردانی که تربیت کردند به عنوان مراجع دینی برای مردم آن زمان حساب می شدند. در زمان زمامت امام هشتم شیعیان مجموعه بیانات، خطبه ها و مناظره هایی که می کردند در سایر جهان اسلام مورد توجه بود.

بسیاری از علوم مخصوصا علم شیمی در زمان زمامداری ائمه اطهار (ع) شکوفاتر شد، همچنین علوم صرف و نحو هم که با نزول قرآن به راه افتاده بود، به شکل جدی پا گرفت و پرداختن به آن در دستور کار بسیاری از علمای آن زمان قرار گرفت. بنابراین خدمات زیادی را اسلام در عرصه علمی به کل بشریت علاوه بر مسلمانان داشته است.

|| دانشمندان و محققان ما به چه اندازه به سنت اسلامی در تولید علم توجه داشته اند؟

در جاهای مختلف این فعالیت ها با فراز و نشیب های زیادی همراه بوده است و گاهی توجه بیشتر و یا کمتر می شده است و با نظر به اینکه اولیا امور چگونه در این زمینه ها کار کرده اند و افراد و اساتید آن زمان چگونه توانسته اند شاگرد پروری کنند، تفاوت هایی داشته است. از کربلای رازی، ابن سینا، ابن خلدون و خیلی دیگر از دانشمندان از جمله عالمانی هستند که در آن زمان در رشد علمی و شکوفایی مسلمانان تأثیرات بسزایی داشته اند و به چنانیای خدمت رسانی کرده اند.

بسیاری از علوم مخصوصا علم شیمی، در زمان زمامداری ائمه اطهار (ع) شکوفاتر شد، همچنین علوم صرف و نحو هم که با نزول قرآن به راه افتاده بود، به شکل جدی پا گرفت و پرداختن به آن در دستور کار بسیاری از علمای آن زمان قرار گرفت. بنابراین خدمات زیادی را اسلام در عرصه علمی به کل بشریت علاوه بر مسلمانان داشته است. این جملات بخش هایی از سخنان لاله افتخاری، نماینده سابق مجلس شورای اسلامی و استاد حوزه و دانشگاه درباره نحوه تأثیر علوم اسلامی بر علوم انسانی است که مشروح این گفتگو را در ادامه می خوانید؛

|| اسلام و سنت اسلامی به چه اندازه برای تولید علم پسند است؟

دانشمندان اسلامی نه تنها به پیشرفت و نوآوری در یک علم بلکه به توسعه و تکمیل اطلاعات همه جانبه در تمامی علوم زمان خود می پرداخته اند، تا بسیاری از علوم پایه پای هم تقویت و شکوفا شوند و اصلاحاتی در جامعه ایجاد شود و این حرکت روبه جلو و توانمند علمی نقطه عطفی برای جامعه بشری از قدیم تا کنون بوده است.

علم و فناوری و ارج نهادن به دانش آن هم در فضایی که دانش مورد بی مهری قرار گرفته بود، از سوی مسلمانان قابل ستایش است. برای مثال درباره بها دادن ائمه به علم و دانش می توان به کلاس های درس و نظریه پردازی امامان باقر و صادق علیهم السلام اشاره کرد که

یک پژوهشگر اندیشه معاصر:

«علی حرب» مدرنیته را نافی سنت نمی داند / سه گانه «حرب» برای نجات از عقب ماندگی



|| لطفاً یک معرفی اجمالی از علی حرب بفرمایید و اینکه چه جایگاهی در جهان عرب دارد.

علی حرب متولد دهه ۴۰ میلادی است. در جنوب لبنان در یک خانواده شیعی متولد شده. خودش در کتابی که به عنوان زندگی نامه نوشته شده، به بخشی از ویژگی های شخصی خودش و بخشی از نحوه تکوین و پرورش فردی و اجتماعی اش اشاره دارد و نحوه تلقی اش از مذهب، نوع ارتباطش با پدرش و اطرافیانش، نحوه نگاهی که به جهان داشته را بیان می دارد. نکته جالب این کتاب این است که وی بسیار بی پرده صحبت می کند و به بیان مباحثی که معمولاً اندیشمندان به زبان نمی آورند وارد می شود.

از این جهت من ایشان را شبیه روسو دیدم در کتاب «اعترافات»، روسو هم در کتاب اعترافات خیلی صریح اتفاقاتی را که در کودکی برایش افتاده بیان می کند حتی بعضی مسائل که گفتن شان حساسیت هایی ایجاد می کند را بیان می کند. علی حرب هم در کتاب «خطاب الهویه» که زندگی نامه و سیر تحولات فکری و معرفی اش را بیان می کند، بدون پرده صحبت می کند. آن طور که خودش می گوید: پدرش خیلی به تربیت مذهبی اعضای خانواده تقید داشت و سعی می کرد آنها را با معارف و مضامین مذهبی بار بیاورد. جایی اشاره می کند که پدرم صبح ها ما را با صدای اذان بیدار می کرد. ولی می گوید از ابتدا همیشه بین من و پدرم تضادها و تقابلهایی بود و نمی توانستم بعضی از حرف هایش را قبول کنم. نمی توانستم بعضی از مفاهیم پذیرفته شده و مسلم در ذهن او را برای خودم هضم کنم.

ایشان در این حال و هوا بالاخره تحصیلاتش را در رشته فلسفه در دانشگاه آمریکایی بیروت پی می گیرد. تا آن جا که من ایشان را می شناسم و در کتاب هایی که راجع به ایشان نوشته شده خواننده ام متوجه نشدم که دکتری را کجا گرفته اند، هیچ وقت خودش هم اشاره نمی کند. ولی با فلسفه آشناست و با فلسفه غرب هم آشنایی دارد. بعضی جاها هگل را نقد می کند، مقاله مستقلی در نقد کانت دارد. با او گلاویز می شود و او را نقد می کند و می گوید شرط امکانی که کانت دارد خود شروط امکانش را نادیده گرفته. یک وقتی به هوسرل میرسد و نهایت مطلق فکری او را تأکید بر ماهیات محضه که سخنی نه چندان نو است معرفی می کند. با اینکه خودش می گوید من متأثر از نیچه هستم ولی بعضی وقت ها با نیچه هم درگیر می شود و ایده ی «ابرمرد» او را به باد سخره می گیرد. در مجموع معلوم است که وی آثار فوکو، کواین، رورتی، دریدا و بیشتر فلاسفه غرب را خوانده و با آن ها آشنایی دارد.

حرب در نوشتارش خیلی آکادمیک عمل نمی کند و طوری آن ها را بیان میکند که تقریباً همه فهم باشند. این مسئله گاهی حسن است و گاهی عیب دیده می شود. اینکه برای عامه مردم قابل فهم است نکته مثبتی است اما بعضی وقت ها آن هایی که رویکرد آکادمیک دارند خیلی به کارهای حرب اهمیت نمی دهند و می گویند این بیشتر ادبیات ژورنالیستی دارد. (فعلاً فضای تکوین فکری و

هایی دارد. به منظومه ملاهادی دیده ام در کتاب هایش ارجاع می دهد. در مجموع آبشخور فکری دوگانه ای دارد. از یک طرف ابن عربی را خوب مطالعه کرده و دیده ام به فتوحات خیلی اهتمام دارد و حتی فصول. از یک طرف هم بخشی از رشدش در فضای فکری فرانسوی و اتفاق افتاده، به طور خاص در فضای ساختارگرایی و پساساختارگرایی فرانسوی. اینطور شخصیت دوگانه ای دارد. روند فکری اش نشان می دهد که بعضی وقت ها به سمت فرهنگ و سنت بومی و اسلامی می چرخد و گاهی به سوی فرهنگ فرانسوی. در این مسیر نقدهایش هم دوگانه است گاهی نقدهایش را متوجه فرهنگ فرانسوی و غربی می کند و گاهی هم نقدهایی متوجه فرهنگ بومی و اسلامی می کند. ولی در مجموع خودش به سمتی می رود که یک مدل فکری ارائه دهد.

بیشترین حضور حرب در فضای فکری جهان عرب در کشور الجزایر است این هم به این واسطه است که بعضی از شاگردان حرب که الجزایری بودند راجع به حرب کتاب و مقاله می نوشتند. چند تا کتاب و پایان نامه در دانشگاه های الجزایر راجع به حرب نوشته شده.

یکی از شاگردان ایشان دکتر شوقی الزین که نمی دانم مستقیم شاگردش بوده یا نه متأثر از ایشان است. این آقای دکتر شوقی در فرانسه درس خوانده است. متفکر جوانی است که تازه وارد فضای فکری شده و تقریباً صاحب پروژه است و در ترویج آرای حرب خیلی تأثیر دارد و حتی یکی از کتاب های ایشان را به زبان فرانسوی ترجمه کرده، کتاب «حدیث النهایات» گویا در یکی از دانشگاه های فرانسه متن درسی یکی از مقاطع تحصیلی هم هست.

در فضای فکری ما در ایران تقریباً کسی حرب را نمی شناسد. اولین کاری که راجع به حرب هست مصاحبه ای بوده با ایشان راجع به تیپ شناسی روشنفکران و کار دیگری هم شده که مقاله ای بود راجع به نظریه اجتماعی ایشان که من برای همایش ملی علم اجتماعی مسلمان نوشتم و منتشر شده دیگر کاری در ایران راجع به وی نشده.

اجتماعی ایشان را بحث می کنیم) ایشان مدت زیادی در فرانسه زندگی کرده و با فضای فکری آن ها آشنا شده با فیلسوفان مطرح و رایج دهه ۷۰ میلادی فرانسه حشر و نشر داشته و از آن ها متأثر بوده.

در آن دهه لویی اشتراوس، فوکو و دریدا دارای حضور فکری پر رنگی هستند. این ها کسانی هستند که در دهه ۷۰ و حتی ۸۰ میلادی تأثیر زیادی در فضای فکری فرانسه و حتی در خارج از مرزهای فرانسه داشته اند. اگر آمریکا را از نظر فکری و سیاسی ابرقدرت جهان در دهه هفتاد بدانیم به لحاظ فکری همیشه متأثر از فضای فکری فرانسه بوده. به لحاظ اقتصادی، سیاسی و نظامی آن ها پیشتازند اما به لحاظ فکری متأثر از فضای فکری فرانسه هستند و حتی همین امریکایی ها برخی از شخصیت های دهه ۷۰-۸۰ فرانسه را رشد دادند و افکارشان را پرورش دادند و منتشر کردند.

خود حرب در نوشته هایش دارد که من اوایی که به فرانسه رفتم فضای فکری و فرهنگی آنجا بسیار برایم خوشایند بود. حس می کردم عامل فلاکت و عقب ماندگی کشورهای اسلامی همان فرهنگی است که دارند، نگاهی است که به پدیده ها و زنان و پیشرفت دارند. فضای فرانسه مرا به سمتی می برد که به فرهنگ و آداب و رسوم خودم پشت کنم و ارزش های فرهنگ فرانسوی خیلی برایم خوشایند جلوه می کرد. نحوه آزادی و حضور زنان در فرانسه و حضورشان در بعضی مکان های خاص را می رفتم و می دیدم و برایم بسیار جالب توجه بود.

تا اینکه ایشان در تطورات فکری زیادی که داشته به فرهنگ بومی خودش متمایل می شود. در مجموع علی حرب به لحاظ فکری وضعیتی دوگانه دارد، از یک طرف متعلق به سنت فلسفی خود ما هست، متعلق به فضایی است که فارابی و صدرالمتألهین در آن حضور دارند و حتی مدت ها کتاب های فارابی را در دانشگاه امریکایی بیروت تدریس می کرده و من در نوشته های ایشان دیدم ارجاعاتی به کارهای ملاصدرا هم دارند و با برخی اندیشمندان ایرانی خاص مثل داریوش شایگان و ... آشنایی

اینکه می گویند از یک طرف پست مدرن است و از سوی دیگر وابسته به سنت اسلامی را باز کنید و بفمایید از چه جنبه هایی به این طرف گرایش دارند و در چه مسائلی به آن طرف؟

عبدالکبیر خطیبی یک اندیشمند مغربی است، یک اصطلاحی دارد که می گویند: رویکرد من نقد دوگانه است، هم نقد غرب و هم نقد سنت بومی و اسلامی. سرمایه این نقد چه می تواند باشد؟ بخشی را از سنت می گیرد و بخشی را از دنیای جدید. در مورد علی حرب به نظرم این طور اتفاق می افتد که همیشه ماده ایشان از سنت اسلامی است ولی صورتش را از مفاهیم و روش ها و رویکردهای دنیای جدید می گیرد. معمولا شیوه پروژه فکری ایشان این است که سعی می کند با آن ابزار این ماده را خوانش کند. این به معنای بی اعتنایی کامل به این ماده اسلامی نیست، اتفاقا می خواهد بگوید در شرایط جدید باید دو طرف را نقد کنیم هم سنت بومی و اسلامی و هم فضای فکری و فرهنگی غرب مدرن را، ولی در عمل این اتفاق می افتد که ایشان مفاهیم و ابزارها را از دنیای جدید می گیرد و ماده اش یک ماده اسلامی است.

برای مثال، ایشان وقتی به فرهنگ اسلامی و بومی خودش رجوع می کند، این عربی و میراث تصوف خیلی برایش جالب جلوه می کند. چه برخوردی با آن می کند؟ مفاهیم و اساسی دریدایی و بخشی از تبارشناسی و دیرینه شناسی فوکو را بر این ماده تصوف و میراث عرفانی بار می کند و یک خوانش جدیدی از این میراث تصوفی ارائه می دهد. اینجاست که می گویم ایشان هم از دو طرف استفاده می کند و هم دو طرف را نقد می کند. معمولا این طور خوانش منجر به قداست زدایی و عرفی سازی میراث می شود. برای مثال نظریه فیض فارابی راجع به بحث معنا و علم است و اینکه صورت های معرفتی از عالم بالا توسط مفیض الصور به فاعل شناسا ارائه می شود، ایشان سعی می کند از نظریه فیض یک خوانش مدرن ارائه دهد که نظریه را از روح خود خالی می سازد و چیزی به نام نظریه فیض باقی نمی ماند. یعنی رابطه طولی که در بحث افاضه صور و تولید معنا هست باقی نمی ماند و فقط از لاشه اش استفاده می کند، از مفاهیم و استدلال هایش.

با اینکه خود حرب در جاهای گوناگون اعلام می کند به هیچ طرف فکری وابستگی ندارم و خودم را اسیر هیچ طرفی (نه بومی و نه غربی) نمی کنم اما اینگونه اتفاق می افتد که میراث بومی را با یک ابزار مدرن خوانش می کند، از این جهت نظر من این است که خوانش های ایشان منجر به پوشیدن یک لباس نامتناسب به این میراث و حتی گاهی ذبح این میراث می شود.

گویا علی حرب چرخش های فکری هم داشته است. لطفا در این باره توضیح بفرمایید.

قبل از ورود به این سوال باید بگویم حرب به لحاظ انتساب جریانی و گفتگمانی کجاست؟ چطور در این جریان قرار گرفته و در این جهان چه تحولات و چرخش هایی داشته؟ علی حرب و همفکرانش را جزء دسته فیلسوفان اختلاف تعریف می کنند. فیلسوف اختلاف فیلسوفی است که رویکرد دیونوسوسی دارد، مثل نیچه. در یونان باستان دو خدا در ضمن خدایان دیگر بوده اند؛ یکی آپولون و دیگری دیونوسوس. آپولون خدای نظم و قانون و قاعده بوده و دیونوسوس خدای شراب و تغزل و بی نظمی و خیال.

به نظر فیلسوفانی مانند نیچه میراث فکری، اخلاقی، عقلائی و تمدنی که این دو هزار سال شکل گرفته، حول

رویکرد آپولونی شکل گرفته. حتی می گویند اخلاق مسیحیت حول همین رویکرد شکل گرفته. اخلاقی که به دنبال یک نظم است و از بی نظمی گریزان است. به عبارت نیچه ای، اخلاق دنبال این است که بر دستان ابرمرد زنجیر زده و او را در قالب منظمی دریاورد و جلو خلاقیت و بروز اراده اش را بگیرد.

در رویکرد آپولونی فیلسوفان به دنبال منظم کردن اندیشه اند. یعنی اختلافات اندیشه را کنار بزنند و به چیزهایی مشترک برسند که این امر در سنت کلاسیک فلسفی مشترکات می شود که مثلا همان ماهیات می شوند. این ماهیت در حقیقت با اخذ مشترکات حاصل میشود. شما وقتی ماهیت داشتی می توانی اصل تاسیس کنی. آنگاه باید آن را با موارد خاص خود در زمان های دیگر تطابق دهند، یعنی منطق متناسب با این اصول تطابق است و لذا نظریه صدق منطق ارسطویی تطابق است.

اما فیلسوفان دیونوسوسی و فیلسوفان اختلاف دنبال اخذ مشترکات نیستند بلکه دنبال اخذ اختلافات هستند و نکته ای که اینجا دارند این است که می گویند ساخت واقعیت یک ساخت تفاوتی، تمایزی و اختلافی است، نمی شود به واقعیت با اخذ مشترکات دسترسی یافت. از این جهت دیگر نباید دنبال منطق ماهیت و تطابق باشید، یک منطق متناسب با این رویکرد را باید تولید کنید. بعضی می گویند منطق کثرت، منطق تحویلی. خود حرب دوست دارد بگوید «منطق تحویلی». علی حرب خودش را جزو فیلسوفان اختلاف می داند و نظر دیگراندر باره وی هم همینطور.

فیلسوفان اختلاف معمولا خصوصیات دارند مثلا خیلی منظم نمی نویسند. نوشته هایشان خیلی انسجام ندارد و مثل فیلسوفان کلاسیک نیستند که یک کتاب را از اول تا آخر بنویسند. معمولا یک پراکنده نویسی هایی دارند، اهل قاعده نیستند. مثل نوشته های نیچه که هیچ سبک و سیاقی و متد تعریف شده ای ندارند و یک گزیده گویی هایی است، ولی خوب بار معرفتی دارد. علی حرب در این فضا بیشترین اشتراک را با فضای فکری جدید در دریدا می بیند.

یکی از ریشه های فکری دریدا نیچه است. در دهه های که در فرانسه بوده، دریدا بروز و ظهوری داشته و از این جهت خیلی به رویکرد دریدا نزدیک می شود. این نزدیکی صرفا ریشه های غیر بومی نداشته است. ایشان از طرفی علاقمندی خوبی به میراث تصوفی و عرفانی دارد و حس می کند می تواند این میراث را در لباس جدید باز تولید کند. فکر می کند فلسفه اختلاف نیچه و اساسی دریدا این اجازه را به او می دهد که این لباس را در یک طرح جدید و نوینی باز تولید کند. مشابهت هایی را در این دو رویکرد می بیند و فکر می کند می شود این ها را با هم جمع کرد. در اینجا کاری که می کند این است که ابزار و شیوه و رویه را از غرب مدرن می گیرد و ماده بومی را باز تولید و باز تعریف می کند و می خواهد ارائه جدیدی از آن داشته باشد که معمولا یک خوانش عرفی ساز است.

اینکه می گویند از یک طرف پست مدرن است و از سوی دیگر وابسته به سنت اسلامی را باز کنید و بفمایید از چه جنبه هایی به این طرف گرایش دارند و در چه مسائلی به آن طرف؟

چرا. سنت را ابزار می کند. ولی نمی شود گفت کاملا ابزار سازی است. ایشان به دنبال این است که به زعم خودش این سنت را یک طوری زنده نگه دارد و برای دنیای جدید هم آماده کند. ایشان در جایی می گویند هیچ کسی نمی تواند از بعضی اصول و ثوابت صرف نظر کند. بخشی از این اصول و ثوابت همان خزینه فرهنگی و دنیای معانی و نمادهایی هستند که انسان از میراث خودش به ارث می برد.

وی می گوید این ها ثوابت هستند و در اندیشه اش امور ثابت را می پذیرد. این جزء تناقضات است، شما وقتی

پست مدرن باشی بعضی امور ثابت را نمی توانی بپذیری. ولی حرب میگوید همیشه باید دنبال این باشیم که اصول ثابت را در شرایط بهتری قرار دهیم و سعی کنیم به این اصول با تعاریف جدیدی که از آن ها ارائه می دهیم و دفاع های جدیدی که از آن ها می کنیم برای شرایط جدید اجازه بروز و ظهور بدهیم. اگر اصول و ثوابت که خزینه فرهنگی و سرمایه نمادها و معانی است به یک شکل تعریف و ارائه شود باعث جمود می شده و سبب می شود خود این ثوابت قفل هایی بر ذهن و زبان ما شوند و راه پیشرفت ما را سد کنند.

کمایکه یکی از اتهاماتی که ایشان به اصول گراها و بنیادگرایان جهان اسلام می زند این است که این ها نمی خواهند این اصول و ثوابت را در شرایط جدید باز تعریف کنند. این ها همان تعریف ارائه شده در شرایط گذشته را از آن ها دارند و از این جهت هیچ وقت نمی توانند در فضای جدید یک شرایط مطلوبی داشته باشند همیشه حالت عقب گرد دارند. با این وضعیت با ریشه های تصوفی و دریدایی و فضای پاسااختارگرایی فرانسوی شروع به باز تولید و نوشتن و تعریف یک پروژه فکری می کند. ایشان می گویند اسم پروژه من نقد نص و نقد متن است. می گویند این بر نقد عقلی که جابری می گویند برتری دارد. به دلایلی نمی پردازم ولی ایشان می گویند دنیای عرب با من وارد مرحله نقد نص شد و با جابری وارد نقد عقل شد.

مرحله اول فکری ایشان واقعا نقد نص است. با فیلسوفان غرب و منتقدان داخلی درگیر می شود. البته با همه جریانها و افراد تمام رویکردها درگیر می شود. در این کارزار رویکرد و اساسانه خودش را که یک نسخه بومی از آن ارائه می دهد به کار می گیرد. اینجاست که هوسرل و هایدگر و دریدا را نقد می کند. نیچه و کانت و هگل را نقد می کند. از داخلی ها جابری، حسن حنفی، طه عبدالرحمن، صادق جلال عزم، محمد عماره، محمد شحرور و... را نقد می کند. حتی گاهی دیده ام دکتر عبدالکریم سروش را هم نقد می کند چون بعضی نوشته هایش به زبان عربی ترجمه شده.

به هر حال مرحله اول فکری اش مرحله نقد متن است. در این مرحله علی حرب یک متفکر خلاق، نقاد و دارای یک دیسپلین مشخص است و نوشته هایش معمولا آهنگین و فخیم است، طنینی در آن ها هست و بسیار شیرین است. همه این مرحله فکری و اندیشه ای اش را یک مرحله درخشان می بینند.

ما کاری به ارزشیابی محتوایی و صحت و سقم آن نداریم ولی مرحله درخشانی بوده. وی در این مرحله نقادی است که سعی می کند به اصولی که اعلام کرده پایبند باشد، همیشه از اختلاف و تفاوت دفاع می کند، چون این ها جزء میانی فکری اش هستند و وضعیت پست مدرن هم وضعیت منطقی شدن اختلاف و تفاوت هاست. ایشان در این وضعیت از آن دفاع می کند و با منطق ماهیت و منطق تطابقی ضدیت دارد ولیکن همیشه سعی می کند صداهای ناشنیده را به شنیدن بیاورد. سعی می کند جاهایی که متفکر به آن وارد نشده و آن را مسکوت گذاشته استنطاق کند. سعی می کند وارد حیطه هایی شود که جزء جغرافیای فکر محسوب نمی کردیم و ممنوع بوده که کسی برود و در آن جا معانی را کشف و صید کند. حرب این طور متفکری است.

در مرحله دوم ایشان وارد مرحله نقد فعل می شود. در نقد فعل ایشان رویکرد عملی افراد و موسسات و نهادها را نقد می کند. از نقد نص به نقد کنش و فعل می آید. در این مرحله علی حرب از آن روش عملی که دارد به تریج خارج می شود. اندکی شبیه روزنامه نگارها عمل می کند و از بعضی از آن اصول و مبانی علمی که دارد آرام آرام صرف

که بین مفاهیم اسلامی و مدرن یکسانی ایجاد کنند؟

به نظرم به خصوصیتی بر می گردد که میراث عرفانی و تصوفی ما به لحاظ تاریخی داشته. در این سنت قضاوت نهایی نمی شود، جبهه گیری های سفت و سخت انجام نمی شود. یک روحیه تکرگرایبی در این بخش از سنت اسلامی ما وجود دارد. یعنی در این میراث میتوانید ببینید کافر و مومن و زندق و فیلسوف و فقیه همه با هم می توانند بنشینند و حرف بزنند و مودت بوززند.

اولی به لحاظ معرفتی نگاه سراسر قدسی ای که اهل تصوف به عالم داشتند خیلی با نگاه مدرن زاویه دارد.

درست است. صوفی ما یک نگاه مقدس دارد. تصوف ما یک نگاه قدسی است و تصوفی است که یک طرفش خدای متعال است، حقیقت مطلق است. این در مقام فکر و نظر است اما در مقام عمل این نحوه نگاه که روحش فنا شدن و خود را ندیدن و دوری جستن از تقسیم و تجسیس است، در عمل یک جهت گیری مدارا جویانه به صوفی ما داده و این در تاریخ قابل رصد است. معمولا صوفی ها بیشترین مدارا را با دیگری داشته اند، ولو دیگری مشرک، مخالف و ... و این در سنت گذشته ما وجود داشته. بخشی از آن به این برمی گردد که این ها تقریبا تمام قضیه را به حقیقت مطلق واگذار می کنند و برای تصمیم گیری ها اراده ها و طبقه بندی های شخصی خیلی اعتبار قائل نمی شوند. به نظرم این نحوه مدارای اجتماعی و تکرگرایبی اجتماعی حتی گاهی به تکرگرایبی معنایی که در آن نحوه نگاه به معنا و طریقت وجود دارد هم کشیده میشود.

نکته مهم در این باره این است که آیا یک صوفی واقعی (اگر اصلا در تاریخ وجود داشته باشد)، می تواند همه را در مقام حقیقت به رسمیت بشناسد؟ این قابل دفاع نیست. اگر یک صوفی قائل به حقیقت شد و حقیقت را قابل دریافت دانست و برای رسیدن به آن تلاش کرد، در یک مساله بخصوص الا و لابد باید مخالف آن حقیقت را به رسمیت نشناسد. این در بحث معرفتی است. ما در تصوف خودمان انحرافات داشته ایم. برخی افراد بی تفاوت بوده اند که بنای درگیر شدن با شرایط موجود را نداشتند و میکوشیدند به هر نحو ممکن با شرایط بسازند. چقدر صوفی ساختگی و جعلی داریم همه صوفی هایی بودند که به فضای مدارای اجتماعی دامن می زدند و گاهی این مدارای اجتماعی را به مدارا و پلورالیسم در حقیقت می کشاندند که منطقا قابل دفاع نیست.

اما گاهی متصوفه ما چون این نگاه را دارند که عالم تجلی خداست، عالم محضر خداست، عالم همه آیه های خداست، با این سعه وجودی به عالم نگاه می کردند، یعنی یک روحیه کلی گرایانه بر میراث صوفی ما بار بوده که همه عالم و اشیا را مظهر خدا می دانسته. حتی نگاهش به زندق هم متفاوت با نگاه دیگران بوده. از این جهت نحوی از مدارا همیشه در میراث صوفیه ما قابل رصد است. در شرایط جدید هم همین است. دنبال یک تسامحی هستند و یک شرایط جدیدی که بتوانیم در یک مسامحه هم سنت خودمان را حفظ کنیم، به این معنا که راه بروز و ظهورش در دنیای جدید را پیدا کنیم، و هم اینکه با دنیای جدید تعامل و مصالحه کنیم. بخشی از جریانات قائل به مصالحه و تعامل با دنیای جدید همیشه نیم نگاهی به همین میراث صوفیه دارند.

اعلی حرب برای نجات مسلمین از عقب ماندگی چه راهی را پیشنهاد می کند؟

حرب سه گانه ای را ترسیم می کند. این سه گانه در

پدیدار شناسی داشته باشد و دقیقا علی حرب همین است. واسازی دریدایی را می پذیرد و به دنبال جای پای برای آن در سنت است و بهترین جا پا را در درون سنت تصوفی ما و مخصوصا در میراث ابن عربی می یابد.

رویکرد الهی و قدسی ای که عرفان و تصوف ما دارد با رویکردی که واسازی دریدا دارد چطور می تواند مقایسه شود؟ این ها جای بحث دارد. ولیکن ایشان می گوید میراث اسلامی ما پشتتاز است. مقلوه دیفرانس یک از اساسی ترین مفاهیم دریدا است. دیفرانس همان تفاوت و تعویق است یعنی معنا همیشه با یک سازوکار تفاوتی تولید می شود و همیشه هم به تعویق می افتد یعنی دهان معنا همیشه باز است و خواهد آمد. ایشان در باره این مفهوم می گوید مرجه ما همین کار را کردند و ارجاع دادند. در بحث قضاوت بین امام علی و معاویه گفتند ما ارجاع می دهیم به قیامت. دقیقا این قضیه همان ارجاع است و به زبان بی زبانی میگوید انسان ها نمی توانند بر یک معنا قبض و سیطره پیدا کنند و لذا معنا احاله و ارجاع پیدا می کند. یا برای مثال در بحث دیکانستراکشن یا همان تفکیک می گوید ما این را در میراث خودمان داشته ایم. مثلا اگر شما حرف را خوب به یک ناموز بیان کنید می گوید فک حروف، یعنی جدا از هم و شفاف قرائت کنید. می گوید تفکیک این است که بیابید در سطح معنا و معانی را هم از هم تفکیک و باز کنید. تکه تکه باز کنیم تا بدانیم شفافیت ها و تیرگی هایش کجاست و کجایش تاریک است و به آن ورودی نشده. لذا در این میراث هم می شود تفکیک پیدا کرد. یکی از چیزهایی که رویکرد دریدا بر آن مبتنی است بحث دوگانه هاست. دوگانه هایی مثل کفر و ایمان، کافر و مسلمان، روح و جسم، دنیا و آخرت، تقوا و فسق و فجور. چطور؟ در رویکرد عرفانی ما قضاوت های حاسم و نهایی بین این دو پدیده نمی کردند. این دوگانه ها را با حالت تسامح می نگرستند و می گفتند مرز بین کفر و ایمان خیلی هم مشخص نیست نباید یکی را کاملا کافر و دیگری را کاملا مسلمان دانست.

یعنی این دوگانه ها در میراث تصوفی خودمان معنا را شناور نگه می داشتند و نهایی نمی کردند. مثلا اگر فقیهیی بود که رویکرد تصوفی داشت خودش را کافر هم می دانست چه برسد به اینکه کسی را تکفیر کند. صوفیه ما کسی را تکفیر نمی کنند و سعی می کند با هر وضعیتی بسازند. در سطح اعلی مدارای اجتماعی را می پذیرند و این امر به شناور گذاشتن این دوگانه ها بر می گردد. یعنی بین آن ها قضاوت نهایی نمی کنند که چه کسی مسلمان است و چه کسی کافر. چه کسی خودی است و چه کسی غیر خودی. نگاهی با سعه صدر و مسامحه افراطی به این دوگانه ها دارند. ما این را در دریدا داریم. یک کاری که دریدا برای رسیدن به اهداف واسازی و دیکانستراکشن می کند برداشتن مرز تاریخی بین این دوگانه ها است. دوگانه جسم و روح، دوگانه انسان و طبیعت، دوگانه کفر و ایمان، دوگانه انسان و خداوند و... دیکانستراکشن یا واسازی با آن مکانیسم احاله و ارجاع و تعلیق و تفاوت این دوگانه ها را به هم می ریزد و شناور می کند. به نظر حرب ما این را در میراث تصوفی و عرفانی خودمان داریم. علی حرب فکر می کند بین این دو مشابهت هایی است و می خواهد جای پای برای آن در میراث خودمان پیدا کند.

عمده کسانی که خواستند میان اسلام و مدرنیته سازگاری ایجاد کنند صوفی بودند.

مثلا گولن، یا در نهضت علمای اندونزی یا طاهر القادری در پاکستان چنین رویکردی دارند. به نظر شما این مساله دلیله منطقی دارد که بیشتر صوفیان وارد این فضا می شوند

نظر می کند و این در تحلیل هایی که در دوره نقد فعل دارد خیلی روشن خودش را نشان می دهد.

البته شاید خودش دفاع کند و این گونه ادبیات را در راستای پروژه فکریش معرفی کند، اما به نظرم نتیجه کار حرب در این دوره درخشان نیست. در وضعیت فعلی یعنی در چند سال اخیر تا کنون که حالت افراطی مرحله نقد فعل است ایشان به نحوی دارد خودزنی فکری و سیاسی می کند. به یک انتحار فکری سیاسی رسیده.

در حدی که مقایسه نوشته های این مرحله سوم (نقد فعل افراطی و متعصبانه) با تولیدات فکری مرحله اول اصلا قابل مقایسه نیست، نه عمق دارد و نه بار معرفتی، نه یک روش شناسی قابل دفاع دارد و نه داده هایی که استفاده می کند داده های صحیحی است. حتی تحلیل هایی که سر این داده ها می گذارد تحلیلهایی است که با ادنی تاملی فرو می ریزند.

یکی از ویژگی های تصوف نگاه سراسر قدسی به عالم است، علی حرب چطور این را با نگاه پست مدرنش جمع می کند؟

یکی از کارهایی که پست مدرن ها کردند مراجعه به بخشی از قلمروهاست که دنیای مدرن آن ها را به رسمیت نمی شناخت. مثلا مراجعه به اسطوره ها، شهود و خزینه های فرهنگی اقوام مختلف. این کاری است که دوره پست مدرن کرده. ولی چطور به این ها فرصت بروز و ظهور می دهد؟ نکته مهم این است که پست مدرنیته هم می خواهد یک خوانش این جهانی از این مقولات ارائه دهد. و این طوری نیست که این ها را در همان قداست و اختصاصاتی که خود این قلمروها تعیین کرده اند بپذیرد. اگر فیلم تروی را ببینید، دقیقا یک روایت سکولار از یونان باستان است. در این فیلم روایت ایلیاد و جنگ تروی است. خدایگانی که در این فیلم به تصویر کشیده شده اند، تمثالات اشخاص آن دوران بوده اند که به هر حال در آن دوران یک گوشه هایی از تعالی در آن ها وجود داشته و فرا روندگی داشته اند. خلق یا اتصال به این ها با یک روش عقلی نبوده ولی همان روش تخیلی و تمثلی که در برابر این الهه ها وجود داشته یک طوری آن ها را غیرزمینی جلوه می دادند.

در این فیلم این خدایگان خدایانی کاملا این جهانی و بدون اشاره ها و ابعاد غیرزمینی هستند و کاملا سعی می کند یک روایت سکولار از آنها ارائه دهد. پست مدرنیته هم همین است. وقتی به تصوف و عرفان مراجعه می کند درست است که به آن اجازه ظهور و بروز می دهد ولی چه ظهور و بروزی؟ ظهور و بروزی که با مفاهیم دنیای جدید خوانش شده. یعنی اگر تصوف را از فیلتر و صافی مفاهیم و نگرش های پست مدرن عبور دهید یک وضعیت این جهانی پیدا می کند و مراجعه ای که علی حرب هم به میراث تصوف دارد هر چند برای زنده نگه داشتن این میراث است اما به چه قیمتی؟

اینکه شما بیایی بعضی مفاهیم این حوزه ها را مثل لاشه هایی به کار بگیری و از آن استفاده کنی آیا زنده نگه داشتن این سنت محسوب می شود یا تخریب آن؟ اینکه خواهی جای پای برای رویکردهای جدید در سنت خودت پیدا کنی و آن ها را به نفع دنیای جدید صادره کنی دفاع از سنت است؟

متفکرین مسلمان وقتی یک نگرش مدرن را می پذیرند به دنبال جای پای آن در میراث سنتی و اسلامی خودشان می گردند. کسی که فلسفه تحلیلی را پذیرفته دنبال جای پای از این میراث می گردد که مطابق و همخوان با فلسفه تحلیلی باشد. یکی پدیدار شناسی مدرن را پذیرفته سعی می کند دنبال جای پای بگردد که تناسبی با

همه کارهای ایشان دیده می شود، سه گانه تفسیر، تائیل و تفکیک، این سه گانه مبتنی بر مبانی ای است و راهکارهایی هم نیاز دارد و منجر به تقسیم بندی جدیدی از شرایط جدید جهانی می شود

حرب سه گانه ای را ترسیم می کنند. این سه گانه در همه کارهای ایشان دیده می شود. سه گانه تفسیر، تائیل و تفکیک. این سه گانه مبتنی بر مبانی ای است و راهکارهایی هم نیاز دارد و منجر به تقسیم بندی جدیدی از شرایط جدید جهانی می شود. وی می گوید من استراتژی تفکیک دریدا را در این قالب بومی می کنم. هر متنی نیاز به تفسیر دارد و تا جایی تفسیر راه گشاست. گاهی باید از ظاهر متن عبور کرد و برخلاف ظاهر آن نظر کرد که به این تائیل گفته می شود و البته گاهی لازم است و لذا تائیل استراتژی کسانی است که دنبال تغییرند.

اما تفکیک استراتژی بسیار نیرومندی است، خودش را کجا نشان می دهد؟ شما بعد از تفسیر و تائیل باید بیابید خلاء های متن را نشان دهید و جاهایی را که متن مسکوت گذاشته بر ملا کنید. سازو کار تولید متن را بیابید آن چه را متن نمی گوید از آن استنتاج کنید. گاهی بعضی چیزها ممنوع است گاهی ممنوع است. تفکیک به دنبال باز کردن قفل ممنوعات است. چیزی که ممنوع است به لحاظ منطقی ممنوع است اما ممنوع آن چیزی است که سازو کارهای اجتماعی، قدرت و نفوذ اجتماعی بعضی گفتمان ها اجازه پرسش گری راجع به آن ها را نمی دهد. این ممنوعات است. این استراتژی سه گانه یک مبانی لازم دارد. یکی از مبانی مهمی که ایشان برای این استراتژی سه گانه ترسیم می کند «منطق تحویلی» است. حرب می گوید من نسخه عربی و اسازی دریدا را منطق تحویلی می گویم. این منطق منطقی است که فلسفه اختلاف آن را می طلبد. رویکرد ضدیت با صدق تطابقی آن را می طلبد. رویکرد دیونوسوسی آن را می طلبد. منطق تحویل و صرف و تائیل است. می گوید شما به هر واقعه و هدفی که می رسید آن را نهایی ندانید. ساخت خود این واقعه و هدف اختلاف و تفاوت است. باید آن را خوانش کنید. با مفاهیم خود و نگرشی که دارید می توانید آن را به چیزی تبدیل کنید. حالا یا به یک چیز بی جان و غیر پویا یا به یک پدیده پویا.

یعنی همه چیز بسته به این است که چه خوانشی انجام می دهید؟ یک خوانش مرده و میت یا خوانش حی و پویا. در این نحوه نگاه ما آن سخن نیچه را خیلی روشن می بینیم که «جز تفسیرها

هیچ وجود ندارد». «جز روایت ها هیچ وجود ندارد». حرب می گوید واقعه نهایی نیست و ساختش بر تفاوت و اختلاف است. بسته به اینکه چه روایتی از آن ارائه داده و تحویلش برید و چه طور صرف کنید و تغییرش بدهید می توانید در وضعیت بهتر یا بدتر قرار بگیرید.

وی ناظر به نحوه خوانش و واقعتهای موجود در قلمرو جهان اسلام و در ارزیابی اندیشمندان مسلمان می گوید آنها یا اصولیان هستند یا مدرنرها و یا ما بعد مدرن ها. به عبارت دیگر یا اهل اسلمه (اسلامی سازی) هستند یا اهل انسنه (انسانی سازی) یا اهل عولمه (جهانی شدن). ما الان با یک سه گانه روبرو هستیم. عده ای که قائل به برگشت به میراث گذشته تاریخی هستند که در جهان اسلام آن هایی می شوند که به دنبال اسلمه هستند و می خواهند شرایط جدید را اسلامی و سازگار با معیارهای آن کنند. بعضی ها اهل انسنه هستند یعنی همان مدرن ها. یکی از ریشه های اصلی مدرنیته انسان گرایی است. در جهان اسلام مدرن ها دنبال انسانی سازی و انسان

گرایی هستند و می خواهند به نحوی از میراث یک روایت انسانی ارائه دهند مثل کاری که حسن حنفی می کند. او در پروژه فکری اش به دنبال یک آنتولوژی مقلوبه است. خودش دقیقا می گوید که آنتروپولوژی دقیقا همان آنتولوژی مقلوبه ماست. چیزی که در این میراث به نام خداوند تولید شده در حقیقت برای انسان بوده، ما الان باید این الهیات را وارونه کنیم که می شود همان آنتروپولوژی مقلوبه.

اما پست مدرن ها دنبال عولمه هستند. ایشان می گوید انسان جدیدی در حال شکل گیری است که مطابق با شرایط عولمه است. نه انسنه و نه اسلمه هیچ یک در شرایط جدید جواب نمی دهند. نکته قابل توجه اینکه به نظر حرب مدرنیته نفی سنت نبود بلکه باز تعریفی از سنت بود در یک لباس جدید. انسنه هم دنبال نفی سنت نیست. مثلا حسن حنفی میراث را نفی نمی کند. فقط آن



دانید و با منطق تطابق از هویت هایتان دفاع و محافظت می کنید و در برابر هویت های دیگر اسلحه دست می گیرید، در شرایط جدید هیچ وقت توان حفظ هویت های خودتان را ندارید و می بینید آن هایی که در شرایط جدید به دنبال حفظ هویت های بومی به نحو یاد شده هستند به حرکت های افراط گرایانه و بعضی وقت ها فاشیستی تبدیل می شوند که هر روز مفلوک تر از روز قبل عمل می کنند. شما اگر خواستید خصوصیت خود را حفظ کنید باید خلاقانه در دنیای جدید آن را تمرین کنید. آن خصوصیت و خاص بودن و بومی بودن را باید بتوانید خلاقانه در دنیای جدید به مقتضای منطق تحویلی که یک منطق تکثر گرایانه و غیر ثابت که دائما در حال تغییر و صرف و تحول است حفظ کرده و به آن جامه عمل ببوشانید.

نتیجه اینکه رویکرد حرب عولمه است. البته می گوید عولمه یا جهانی شدن را نباید یک چیز نهایی بدانیم چون قرار شد در منطق ایشان هیچ چیز نهایی نباشد، ساخت واقعیت یک ساخت اختلافی و تفاوتی است. می گوید فکر نکنید عولمه یک چیز نهایی است عولمه هم یک امکان و فرصت است، یک فرصت مناسب است برای اینکه بتوانید مفاهیم پویا، سازو کار پویا، یک منطق پویا را به کار بگیرید و خودتان را در شرایط جدید اثبات کنید. باید ضمن تاکید بر خصوصیت جهانی هم ببینید. شما اگر توانستید خصوصیت خود را در مجموعه کل جهان حفظ کنید موفق بوده اید نه اینکه بخواهید این هویت را به صورت ایزوله در آورده و لرزان لرزان بر سر محافظتش بایستید و بخواهید در برابر تحديات ارزش ها و رویکردهای جدید آن را حفظ کنید. این فایده ندارد. در نتیجه ایشان به یک پروژه «بومی- جهانی» می رسد و می گوید همان طور که شما بومی فکر می کنید باید جهانی هم فکر کنید همان طور که در جغرافیای معرفت بومی دغدغه دارید باید در جغرافیای معرفت جهانی هم دغدغه داشته باشید. اگر بخواهید موفق باشید باید جهانی فکر کنید، درباره مشکلات جهانی در وضعیت جدید فکر کنید، مشکلات جهانی مشکلات یک هویت و یک فرهنگ و یک سیستم نیستند بلکه مشابه هستند.

این فضای هوشمند و مجازی جدید مشکلات را همه گیر کرده، مصادرات و سرنوشتها را همه گیر کرده، به قول ایشان مصالح و مصادرات در هم تنیده شده اند. شما نمی توانید سرنوشت خودتان را جدای از سرنوشت دیگران ببینید، این فضا و این

جهان یک انسان جدید هم می خواهد که هویت خودش را یک هویت ترکیبی و پیوندی تعریف کند. شما نمی توانید به هویت محض امریکایی یا هویت محض ایرانی قائل باشید. هویت ها پیوندی شده اند. متناسب با این شرایط شما باید راهکاری داشته باشید تا بتوانید در شرایط جدید خودتان را تطبیق دهید.

|| اگر اجازه دهید وارد اندیشه سیاسی و مواضع سیاسی ایشان بشویم.

مواضع سیاسی علی حرب بیشتر در دوره نقد فعل است. بخش زیادی اش هم در دوره نقد فعل افراطی است. مواضع سیاسی حرب هر چه به جلو می آید با مبانی اش فاصله پیدا می کند.

مواضع سیاسی ایشان بیشتر در دوره نقد فعل است. بخش زیادی اش هم در دوره نقد فعل افراطی است. مواضع سیاسی حرب هر چه به جلو می آید با مبانی اش فاصله پیدا می کند. یکی از مبانی ایشان تاکید بر اختلاف

را برای شرایط جدید باز تولید می کند. حرب می گوید ما طرفدار نفی دستاوردهای قبلی سنت نیستیم ولی شرایط جدید شرایط دیگری است و انسان جدیدی در حال شکل گیری است. انسانی که هویتش پیوندی است و باید با یک عقل ترکیبی ببینید، با یک منطق تحویلی کار کند. با یک سازو کار متناسب با نفی قبض بر معنا کار کند. انسان جدید نمی تواند به تنهایی ادعای قبض بر معنا کند. انسان جدید انسانی است که در شرایط کاملا شبکه ای قرار گرفته است یعنی انسانی که در فضای به عبارت خودش سبرانی (سایبری) تنفس می کند، فضای دیجیتال، فضای مجازی، فضای هوشمند و...

می گوید انسان این فضا با انسان فضاهای قبلی کاملا متفاوت است. این انسان از مکان بریده است و در یک شبکه هوشمند زندگی می کند. استراتژی این انسان باید منطبق تحویلی باشد. شما باید خصوصیت و بومی بودن را در شرایط جدید خلاقانه تمرین کنید. شمایی که بر اصول و ثوابت تاکید می کنید و خودتان را برگزیده می

یک کینه ای نسبت به انقلاب اسلامی دارد. دلیلش به لحاظ جامعه شناختی چیست؟

بخشی از اینطور مواضع ایشان به مباحث جامعه شناسی معرفت برمی گردد. در بحث جامعه شناسی معرفت نقش زمینه ها را در اندیشه می بینیم.

با انقلاب اسلامی ایران، بخشی از اعراب و بخشی از اهل سنت احساس کردند که هویت شیعی احیا شده و قدرت گرفته و آن ها در حاشیه قرار گرفته اند. هرچند که بخش عظیمی از اهل سنت جهان اسلام با پیروزی انقلاب اسلامی احساس خوشحالی کردند، همراهی کردند و به نحوی پیروزی انقلاب اسلامی را در راستای احیای جهان اسلام دانستند، اما آن هایی که رویکرد دیگری داشتند به این سمت رفتند که تحلیل دیگری از این واقعه ارائه دهند و انقلاب ایران را باعث به حاشیه رانده شدن اهل سنت و اقتدار تشیع ببینند. بنظر من علی حرب متأثر از آن جریانهای است که این طور تحلیل های ناهمدلانه از انقلاب اسلامی کردند.

مساله قابل توجه در این باره این است که حضور و موفقیت انقلاب اسلامی در لبنان بسیار چشمگیرتر از جاهای دیگر بوده و حرب چون بنای بر مخالفت گذاشته هر روز که موفقیت ها را می بیند بیشتر جری می شود و سعی می کند خودش را زاویه دارتر و مخالف تر نشان دهد. تا حدی که گاهی به نوعی انتحار و خودکشی معرفتی دست می زند. یعنی اگر شما با چیزی مخالف بودید و موفقیت های بیشتر او را دیدید بیشتر حس طرد نسبت به او پیدا می کنید. البته عوامل دیگری هم در این جهت گیری ها هست که تمایل ندارم اشاره کنم...

اوایل که با علی حرب آشنا شدم ایشان را آدمی علمی دیدم و برخورد با ایشان علمی بود. چند سال روی کارهای ایشان مطالعه کردم و هرچه به جلو آمدم ایشان را غیرعلمی تر دیدم و هر روز از ایشان ناامیدتر شدم. حتی یک خاطره ای بگویم: روزی به کتاب فروشی ای رفته بودم که یک عراقی آن را اداره می کند. او خیلی با فضای ایران آشنا نیست و ارتباطی هم با حکومت ندارد. آدم بی طرفی است. همین که داشت سیگارش را پوک می زد گفت: «این علی حرب از آن رویه اصلی اش که داشت کار علمی می کرد دور شده، آدمی شبیه روزنامه نگاران شده». من دیدم که آن عراقی که به فضای فکری فرهنگی ایران دل بستگی خاصی ندارد متوجه شده بود که حرب چیدنا دارد روزنامه نگارانه مطلب می نویسد و می گفت از این قضیه ناراحت است. دیگران هم می توانند همین برداشت را بکنند. من خودم از کسانی هستم که به این برداشت رسیدم. جوتلر که می آیم مثلاً در کتاب «الارهاب و صناعت» یا کتاب های دیگرش، هر روز آدم بیشتر به این معنا پی میبرد.

ای کاش حرب پروژه نقد نصحر را ادامه می داد. با ندهایی که ما به آن پروژه داریم، باز فکر می کنم تاثیر گذاری آن ها خیلی بیشتر بوده تا اینکه بیايد و خودش را بنحوی ذبح کند. نتیجه این طور تغییر رویه ها این می شود که دیگر کسی با ایشان همچون یک متفکر بی طرف برخورد نکند. من شخصا به کارهای جدید ایشان جهت دار نگاه میکنم. فکر می کنم اگر حرب به رویه علمی و معرفتی قبلی اش برگردد بیشتر سودمند باشد. خوب است اشاره کنم در اوایل وی به دردیابی بودن متهم میشد، اما نفی میکرد و میگفت: من خودم هستم، «علی حرب». نه دردیابی ام نه فوکویی و نه کانتی. از دستاوردهای این ها استفاده می کنم اما خودم خودم هستم. بزرگی اسم ها مرا نمی گیرد. با این وصف وضعیت فعلی برای وی وضعیتی هدایت شده و به نحوی اقتادن در مباحث سیاسی غیراصولی و غیرواقعی است.

گاهی تحلیل هایی که ایشان ارائه می دهد تحلیل هایی پیش پا افتاده و بیشتر شبیه شایعه است؛ یعنی به ادنی تاملی این تحلیل ها فرومی ریزد. مثلاً یک بحثی راجع به امپراطوری ایرانی دارد. در ابتدا می گوید هویت شیعی یک هویت خاصی است و حول ایرانی ها شکل گرفته و مسایلی از این دست. بعد می گوید ایران به دنبال شیعه کردن کشورهای منطقه نیست، بلکه به دنبال احیای امپراطوری گذشته خود است

گاهی تحلیل هایی که ایشان ارائه می دهد تحلیل هایی پیش پا افتاده و بیشتر شبیه شایعه است؛ یعنی به ادنی تاملی این تحلیل ها فرومی ریزد. مثلاً یک بحثی راجع به امپراطوری ایرانی دارد. در ابتدا می گوید هویت شیعی یک هویت خاصی است و حول ایرانی ها شکل گرفته و مسایلی از این دست. بعد می گوید ایران به دنبال شیعه کردن کشورهای منطقه نیست، بلکه به دنبال احیای امپراطوری گذشته خود است. یکی از ادله اش این است که فردی در مجموعه نظام ایران که جزء شخصیت های اصلی نظام هم نیست گفته ما می خواهیم امپراطوری ایرانی را احیا کنیم. حرب بخشی از تحلیل خود را مبتنی می کند بر صحبت های این یک نفر. در حالی که این شخص بعداً خودش اصلاح کرد، همه تکذیب کردند بر صحبت ایشان را محکوم کردند. رویه یک فیلسوف که بر یک داده غیر مطمئن قرار نمی گیرد! فیلسوف کسی است که بتواند بر اساس داده های قوی و محکم و نیرومند تحلیل هایی ارائه دهد که قابل دفاع باشند.

ایشان می گوید ایرانی ها اصلاً عرب ها را به رسمیت نمی شناسند؛ نمی بیند که وقتی می خواهند از کشورهای عربی نام ببرند نمی گویند «دول العربیه»، بلکه می گویند کشورهای هم جوار. این از آن روحیه ضد عرب ایرانی ها برمی خیزد!! در حالی که ما همه می دانیم این طور نیست. در رسانه های ما همیشه امارات متحده عربی می گویند. کشورهای خلیج فارس می گویند. اعراب، کشورهای عربی و ...

گاهی هم تحلیل هایی که وی ارائه می دهد مشتمل بر اطلاعات غیر صحیح است. مثلاً می گوید درگیری های سال ۸۸ ایران بخاطر انتخابات پارلمان بود! چندین صفحه تحلیل ارائه می دهد راجع به قضایای ۸۸ و متوجه نیست که بخاطر انتخابات ریاست جمهوری بوده! گاهی اطلاعاتش این طور است. وقتی می خواهد فضای توسعه ایران را تحلیل کند، جانبدارانه و با سیاه نمایی کار می کند. میگوید ایرانی ها هر روز فقیرتر میشوند، ثروت هایشان به هدر می رود، انقلاب اسلامی آن ها را ایزوله کرده و گام مثبتی برای آن ها برنداشته، ایرانی ها در داخل محرومند در حالیکه حکومت مداخله های بین المللی می کند و ...

ملاحظه میشود تحلیل هایش غیردقیق و کلی گویانه است. اگر کسی دستاوردهای انقلاب اسلامی را نگاه کند این گونه تحلیل نمی کند. معمولاً هر حکومت و انقلابی یک موفقیت ها و یک ناکامی هایی دارد. اما اینکه کلی گویی کنید و بگوئید که کاملاً موفق بوده یا کاملاً شکست خورده نشان میدهد تحلیل شما علمی و عینی نیست و این طور تحلیل ها هم شایسته شخص فیلسوف نیستند. فیلسوف باید تمام ابعاد مسئله را ببیند هم سیاهی ها را ببیند و هم سفیدی ها را. هم خوبی ها را ببیند و هم بدی ها را. این فیلسوف است. کسی که روحیه علمی دارد. والا اگر همه چیز را سفید یا سیاه دیدید مطابقتی با مثنی و روحیه علمی و فلسفی ندارد.

با اینکه ایشان شیعه است و در خانواده مذهبی بزرگ شده و برادرشان یکی از شهدای بزرگ حزب الله است، با این حال می بینیم

بود. تاکید بر اختلاف یعنی به رسمیت شناختن هوامش و حواشی. به رسمیت شناختن و دفاع از مظلومین، طرد شدگان و به حاشیه رانده شدگان. اگر این منطق شما بود باید همیشه به این منطق پایبند باشید. این همان به رسمیت شناختن اختلاف فکری است. اما وقتی تحلیل های ایشان از وضعیت فعلی جهان اسلام را نگاه کنید با این منطق متفاوت است.

انصارالله یمن یمنی هستند، محرومیت کشیده در یمن هستند، طرد شده حاکمیت بوده اند، جزء هامش و حاشیه جغرافیای یمن بوده اند. چطور می شود که ایشان در این سازوکار با آن منطق و آن مبانی می آید کاملاً بر علیه انصار الله موضع گیری می کند؟ جزء تناقضات است. از عملیات «عاصفه الحزم» یا طوفان قاطعیت به سختی دفاع می کند. کسی که دنبال اختلاف است و منطق اختلاف دارد چطور قبول می کند که کشوری با ارتش مجهز به یک گروه اقلیتی که طرد شده و حاشیه ای هستند حمله کند؟ این جزء تناقضات است. ایشان چنان از عملیات عاصفه الحزم یاد می کند که هیچ کس در مجموعه جهان اسلام این طور دفاعی از این عملیات عربستان و متحدینش نکرده.

برای مثال همیشه وی وقتی به بحث ولایت فقیه و حرکت ولایی ایرانیان می رسد با حالت نفی و طرد و انکار با آن مواجه می شود. این با منطق اختلاف نمی خواند. بالاخره حرکت انقلابی ایران که بر مدار ارزش های اسلامی بود یک مدار حرکت جدیدی در جهان بود. چطور انقلاب ایران برای فوکو خوشایند بود؟ چون این حرکت جدیدی بود و از ناحیه حاشیه بود و در ساختار جغرافیای قدرت جهانی قرار نمی گرفت. حال چطور حرب با بی مهری و حالت انکار با آن برخورد می کند؟ راجع به بحث حزب الله هم همین گونه است. تحلیل هایش راجع به حزب الله لبنان گاهی تحلیل هایی غیر قابل دفاع است. حرب منتقد ایالات متحده است، ولی وقتی بحث تقابل ایران با ایالات متحده طرح می شود ایشان موضع دیگری پیدا می کند. درباره تحلیلهای سیاسی ای که ارائه می دهد هر انسان منصفی متوجه جهت دار بودن آنها می شود؛ چه تحلیل هایی که راجع به ایران دارد چه تحلیل هایی که راجع به حزب الله یا انصارالله یمن و یا عراق دارد.

خودش در یک بافت حاشیه ای بزرگ شده است.

منطقاً به لحاظ فکری ایشان باید از حواشی دفاع کند. غیر قابل قبول است برای کسی که مثنی فلسفی و فکری دارد بیايد و ناگهان یک آدم ژورنالیستی بشود که جهت دار بحث میکند.

در عربستان سعودی دموکراسی نیست، رعایت حقوق اقلیت ها در آن نیست. حقوق شهروندی مدرن در آنجا مراعات نمی شود. من ندیده ام ایشان نسبت به عربستان سعودی که بخش بسیار مهمی از مجموعه جهان عرب است، انتقادی داشته باشد. وقتی بعد از مرگ ملک عبدالله بحث انتقال قدرت در عربستان پیش آمد، حرب از نحوه انتقال قدرت در عربستان تجلیل کرد. در این باره ارزش های دموکراسی، ارزش های اختلاف و چند صدایی هیچ یک برایش مطرح نبود.

در باره نگاه وی به مدل اسلامی که در ترکیه است هم همین بحثها وجود دارد. موضع گیری او درباره ترکیه متزلزل است. گاهی ترکیه و نحوه توسعه و نگاهش به اسلام را می ستاید و آن را در برابر ایران قرار می دهد و بعضی وقت ها که ترکیه در مقابل عربستان قرار می گیرد مواضع ایشان هم متزلزل می شود!

یک مفسر قرآن در گفتگو با مهر:

تفسیر راهنما، راهنمایی برای محققان و مفسران است



دیواری ندارد که ایلینس وارد آن می شود؟ در صورتی که در روایات داریم که سر سوزنی زشتی وارد بهشت نمی شود. لذا به نظر می رسد که مقصود، ظهور ملکات منفی بالقوه انسان بوده است. همانطور که می دانید در ضرب المثل ما «هرچه در عالم است در آدم است». بنابراین آدمی مجموع زیباییها و زشتیها است و الی طبق آیه اِنِّی جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً از آغاز خلقت آدم مقصود ظهور خلافت الهی بر زمین است، یعنی از نخست برای ماندن آدم و حوا در بهشت این آفرینش صورت نگرفته است. بلکه مرحله انتقال بوده است.

وی در ادامه گفت: به طور خلاصه این تفسیر یک اثر زیبا و قابل ستایش، اما در مقطع زمانی خاص برای استفاده پژوهشگران تهیه شده و قصد آن تفسیر قرآن نبوده بلکه به قصد راهنمایی محققان و مفسران نگاشته شده است.

وی در پاسخ به این پرسش که آیا روش یا شیوه خاصی برای کار کردن محققان با این اثر وجود دارد، گفت: خیر، در حقیقت استفاده کامل از این اثر برای محققان و مفسران غیرمقدور است، به این دلیل که این کتاب به این صورت نیست که جمع آیات کل قرآن در یک موضوع مانند توحید یا معاد ذکر بشود، بلکه آیه به آیه از ابتدای قرآن هر موضوعی که به نظر می رسیده که در یک آیه مطرح است زیر همان آیه نام برده شده است.

لذا کار محقق بسیار سخت می شود چرا که برای تعیین آیاتی که موضوع خاص مانند توحید، معاد در آن است محقق ناچار است کل این اثر را مطالعه کند. از آنجایی که صاحب اثر قصد تفسیر نداشته بلکه قصد تعیین موضوعات مطرح شده در آیات را داشته، لذا در این اثر هیچ بحث اعتقادی، کلامی، فلسفی، عرفانی و ... مطرح نیست. اما به هر حال اثری است که در زمان خودش به قصد خدمت انجام شده و انشاء الله از باقیات صالحات ایشان به حساب می آید و مشکور و مأجور در نزد حق است.

به معنای فرود آمدن از بالاست. یا روایت اسرائیلی ای که حتی در نقاشی های توراتی هم دیده می شوند که آدم و حوا را در باغی لخت نشان می دهند که خود را با برگ های درختان پوشانده اند. پر واضح است که در متون معرفتی و تفاسیر کلامی و فلسفی ما باطن و معقول این آیات نمادین مورد بحث و بررسی قرار می گیرد. والا اینکه اگر خوردن از آن درخت ممنوعه موجب می شود که عورت های بدن های خود را ببینند، ساده ترین سوال این است که مگر جز این دو در بهشت کسی بوده است؟ و مگر زن و شوهر نبوده اند؟ یعنی اینکه توجه به ظاهر در این آیات امری کاملاً غیر معقول است. علی الخصوص با توجه به روایت زیبای اهل بیت (ع) که فرمودند: «ما شجره طیبه ایم و پیروانمان شاخه ها و برگ های این شجره هستند.» لذا در متون معرفتی ما برگ، اشاره به ملکات انسانی دارد و شاید یکی از معانی دیدن عورت، اشاره به ملکات بالقوه و زشت خویش است که باید توسط ملکات بالقوه و ملکات زیبا پوشانده شود.

این مفسر قرآن ادامه داد: یا در موضوع ورود ایلینس به بهشت آدم و حوا، ساده ترین سوال این است که مگر بهشت در و

تفسیر موضوعی راهنما به همت مرحوم آیت الله اکبر هاشمی رفسنجانی است که فیش برداری های آن در زندان پهلوی انجام شده است. درباره این تفسیر موضوعی با دکتر عادل نادرعلی، استاد دانشگاه رازی کرمانشاه و صاحب تفسیر روایی مطلع الانوار، گفتگوی کوتاهی انجام داده ایم.

نادرعلی در ابتدا گفت: در عالم تفسیر از صدر اسلام تاکنون روش های تفسیری گوناگونی هم در میان اهل سنت و هم شیعه رایج بوده است. مثلاً روش روایی مانند تفسیر عیاشی و تفسیر قمی در شیعه و تفسیر الدر المنفور سیوطی و طبری در اهل سنت. روش دیگر، روش تفسیر کلامی است، مانند تفسیر التبیان و تفسیر مجمع البیان در شیعه و تفسیر زمخشری و بیضاوی در میان اهل سنت. البته هم کلامی اشعری وجود دارد مانند تفسیر امام فخر رازی و هم تفسیری معتزلی مانند زمخشری و بیضاوی وجود دارد.

وی گفت: روش دیگر، تفسیر فلسفی است مانند تفسیرهای منسوب به ابوعلی سینا و صدر، در تفسیر کلامی از تفسیر تستری، یا تفسیر بیان السعاده سلطان علی شاه می توان نام برد. این اثر که الان پیرامونش سخن می گوئیم، یعنی تفسیر راهنما، اثر مرحوم هاشمی رفسنجانی، در هیچ کدام از این مکاتب و روش های تفسیری نمی گنجد. از باب اینکه بر این باورم که مولف آن قصد تفسیر قرآن نداشته، بلکه مقصود آن تهیه مواد اولیه برای محققان و مفسرانی است که بعداً قصد کار در این زمینه را دارند. لذا همانگونه که صاحب اثر در مقدمه عنوان می کند، گروهی زیر نظر ایشان اقدام به این کار می کنند. دوم اینکه در زمانی این اثر نوشته می شود که در حقیقت نرم افزارهای امروزی وجود نداشته است. لذا به نظر می رسد که این اثر در یک مقطع زمانی خاص می توانسته است مورد استفاده محققین قرار بگیرد. اما امروز با این نرم افزارهای پیشرفته تقریباً از حیز انتفاع بیرون است.

مؤلف تفسیر روایی مطلع الانوار افزود: روش نگارش این اثر به این گونه است که از اول قرآن تا انتها آیه یا آیاتی ذکر می شود، سپس با توجه به مفردات و لغات آیه موضوعاتی را که به نظر نویسندگان می آمده که ممکن است که در این آیات مطرح باشد، نام می برند. علاوه بر این با استدلال و با استفاده از روایات تفسیری باز مطالب مورد بحث آن آیه یا آیات تذکر داده می شود. لذا در حقیقت

قصد این اثر تفسیر نیست، بلکه قصد آن تعیین موضوعات احتمالی مطرح شده در آن مجموعه آیات است. حتی در قسمت روایاتی که به آنها استدلال می شود هیچ گونه بحثی نه در سند، نه در متن و نه در فقه الحدیث آن روایت مطرح نیست. لذا بسیار دیده می شود که روایتی ذکر می شود که از روایات موضوعه است.

نادرعلی در ادامه یادآور شد: مثلاً در آیات خلقت آدم و حوا و ماجرای اخراجشان از بهشت، به روایتی استناد می شود که بهشت آدم و حوا یکی از باغات زمین است. حال اینکه متاسفانه به کلمه خروج و هبوط توجه نمی شود که هبوط



گفتگوی تفصیلی با شهریار زرشناس؛

چرا به ایدئولوژی حمله می شود؟ / نئولیبرالیسم، آرمان گرایی را متهم به ایدئولوژیک بودن می کند

محمدالیاس قنبری



ایدئولوژی های مدرن، محصول فلسفه های مدرن اند. ایدئولوژی ساحت عمل گرایی و باید و نبایدهاست. برخی از اندیشمندان و اهالی فلسفه همواره گوشزد می کنند که ایدئولوژی را نباید با فلسفه اشتباه گرفت و ایدئولوژی نباید خود را در جایگاه فلسفه بنشانند. این سخن از آن رو که اهل اندیشه خود را موظف به پاسداری از مرزهای فلسفه و تفکر می دانند، قابل درک است اما آیا اینکه از فلسفه و ایدئولوژی دوگانه ای در تقابل بسازیم، ناشی از این است که ایدئولوژی دم دستی ترین «دیگری» برای فلسفه است؟ و آیا این دوگانه سازی با سرکوب و سرزنش ایدئولوژی هر گونه عملگرایی و کنشگری آرمانگرایانه را با اتهام ایدئولوژیک بودن به محاق نمی برد؟

از سوی دیگر برخی ایدئولوژی ها مانند لیبرالیسم همواره جریانات مخالف و منتقد خود را به ایدئولوژیک بودن متهم و ایدئولوژی بودن خود را انکار می کنند.

برای اینکه نسبت صحیح میان فلسفه و ایدئولوژی نمایان شود، باید مفهوم ایدئولوژی مورد مذاقه بیشتری قرار گیرد. از این رو طی گفتگویی تفصیلی با شهریار زرشناس، عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و نویسنده کتاب «سنجش ایدئولوژی های مدرن» به بررسی مفهوم ایدئولوژی و روند تطورات مفهومی آن پرداخته ایم.

زرشناس معتقد است: ایدئولوژی مجموعه ای از دستورالعمل ها و فرمول ها و راهبردها و برنامه های معطوف به عمل است که در حوزه های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی مطرح می شود. وی با اذعان به اینکه ایدئولوژی محصول فلسفه مدرن است، می گوید: به جای نفی ایدئولوژی باید مفهوم «طریقت سیاسی اجتماعی اسلامی» را که برگرفته از متن دین است جایگزین کنیم.

|| امروزه واژه ایدئولوژی یا ایدئولوژیک بودن گاه برای سرزنش و تحقیر استفاده می شود. از طرف دیگر برخی اندیشمندان ایدئولوژی را دامی برای فلسفه می دانند. قبل از اینکه درباره نسبت فلسفه و ایدئولوژی سخن بگوییم برای آغاز بحث بهتر است مروری داشته باشیم بر پیدایش واژه ایدئولوژی در غرب و اینکه این مفهوم چه روندی را تا به امروز طی کرده است.

ما باید واژه و معنای ایدئولوژی را مشخص کنیم چون یک خلط معنایی و مفهومی ایجاد شده و این محل بحث را تغییر داده و ابهام ایجاد کرده است. وقتی از ایدئولوژی حرف می زنیم دقیقاً از چه حرف می زنیم؟ زمانی ما به ریشه لغوی و مفهوم اصطلاحی این واژه می پردازیم، اینجا یک معنا ظهور می کند. زمانی نیز به معنای افواهی آن که به خصوص در سال های دهه ۵۰ و ۶۰ در کشور ما رایج بود، مد نظر است. در این معنای افواهی، ایدئولوژی بیشتر مترادف آرمان بود.

اما اجازه بدهید اشاره ای به مفهوم تخصصی ایدئولوژی داشته باشیم که اساساً واژه ایدئولوژی چگونه در غرب مدرن در قرن هجدهم ظهور کرد و چه سیری را طی کرد در این رهگذر به سوال شما هم می توان پاسخ داد که ایدئولوژی

شکل ابداع می شود.

اما سیر معنایی این واژه تغییر می کند یعنی زمانی که سال ۱۷۹۹ ناپلئون کودتا می کند، او اگرچه فرزند انقلاب فرانسه است و در مسیر حرکت سرمایه داری و خواست های استعماری بورژوازی فرانسه حرکت می کند اما برخی باورهای لیبرالی را که در انقلاب فرانسه و به خصوص در جهان بینی روشنگری خیلی مهم بوده کنار می گذارد. برای همین گروهی از اعضای آکادمی رسمی علوم فرانسه که دوتراسی هم عضو آن است، مقابل ناپلئون قرار می گیرند. ناپلئون برای اینکه آنها را تحقیر کند، به آنها واژه ایدئولوگ را اطلاق می کند. یعنی این واژه را به عنوان استهزا و تمسخر به کار می برد. اینجا اوایل قرن نوزدهم و سال های ۱۸۰۶ و ۱۸۰۷ واژه ایدئولوژی بار تحقیری پیدا می کند.

این سیر مفهومی ادامه می یابد تا سال ۱۸۴۶ میلادی که مارکس کتاب معروف ایدئولوژی آلمانی خود را می نویسد. آنجا مارکس وقتی در مورد ایدئولوژی حرف می زند معنایی منفی مد نظر اوست. او در مفهوم ایدئولوژی آلمانی می گوید که ایدئولوژی مثل یک تاریخانه ای برای فکر بشر است که حقیقت را معکوس می کند، چطور در عکاسی وقتی به تاریخانه می روید تصویر نگاتیو و منفی است؟ او می گوید وظیفه ایدئولوژی پوشاندن حقیقت است.

جوهر حرف مارکس این است که ایدئولوژی دستگاهی مفهومی یا مجموعه ای سیستماتیک از تئوری ها و مفاهیم است که طبقه حاکم آن را مطرح می کند تا تصویر خود از جهان و واقعیت ها را به همه گروه ها و طبقاتی که تحت سلطه این طبقه هستند بقبولاند.

از نظر مارکس این تصویر واقعی نیست و حقیقت را می پوشاند و قرار است ماهیت استعماری و ظالمانه مناسبات را بپوشاند. مارکس ایدئولوژی را به سمت یک سیستم و دستگاه فکری می برد که دقیقاً از مجموعه ای از تئوری ها و مفاهیم تشکیل می شود. اینجا خود را ایدئولوژیک نمی داند و در نگاه خودش می خواهد از ایدئولوژی عبور کند. *در واقع مارکس حرف خود را واقعیتی علمی می داند و

چه نسبتی با فلسفه دارد.

اولین بار واژه ایدئولوژی در نیمه اول قرن هجدهم در سال ۱۷۴۳ میلادی توسط یک فیلسوف پوزیتیویست به نام دوستوت دوتراسی ساخته می شود. من کتابی تحت عنوان «سنجش ایدئولوژی های مدرن» دارم که در آنجا این واژه را مفصل توضیح داده ام.

دوستوت دوتراسی از فیلسوفانی بود که به دوره روشنگری تعلق داشت و به شدت معتقد بود که علم مدرن می تواند همه چیز را توضیح دهد و همه مسائل را حل کند. او از افرادی بود که در جریان انقلاب فرانسه با انقلابیون همراهی کرد و مدتی زندانی شد. او معتقد بود به همان طریقی که علم مدرن پدیده های فیزیکی و شیمیایی را مورد بحث قرار می دهد، با همان روش و رویکرد که رویکردی پوزیتیویستی است می توانیم جریان ظهور اندیشه ها و تطور آنها را بررسی کنیم. (قرن هجدهم قرن شیمی است و شیمی مدرن ظهور می کند و غلبه پیدا می کند و قرن هفدهم را می توان قرن فیزیک مدرن دانست.)

دوتراسی مدعی بود که چون تاریخ را اندیشه ها می سازند پس ما می توانیم از این طریق مسیر تاریخ را بفهمیم. چیزی شبیه آنچه که مثلاً یک قرن بعد آگوست کنت می گوید که جریان تاریخ، جریان سیر اندیشه است و مراحلی را برای اندیشه در نظر می گیرد. یک قرن قبل تر از کنت، دوتراسی با نگاهی پوزیتیویستی اندیشه ها را محوری می داند و می خواهد علمی بسازد که اندیشه ها را مورد بحث قرار دهد. لذا واژه ایدئولوژی به همین معنی است و خاستگاه واژه ایدئولوژی اینجاست. در واقع **logy** به معنی شناخت از همان **logic** به معنی منطق گرفته شده است که مقصود آنها منطق مدرن و تلقی علمی (**scientific**) است. **idea** هم که به معنی عقیده است. یعنی وقتی می گوید ایدئولوژی، یعنی علم شناخت ایده و افکار. چرا که او معتقد است به این طریق می توانیم همه چیز را بشناسیم.

اینها حتی در علوم انسانی از مدل فیزیک و شیمی الگو برداری می کردند یعنی فکر نمی کردند که چطور می خواهند ایده ها را با روش های تجربی بشناسند. واژه به این

باستان چنین چیزی ندارند. ایدئولوژی محصول فلسفه مدرن است.

|| با همه این مقدمات، تعریف شما از ایدئولوژی چیست و از نظر شما ایدئولوژی چه نسبتی با اندیشه و عملگرایی دارد؟

حال به این می‌رسیم که خود ایدئولوژی را تعریف کنیم و بگوییم دقیقا چیست؟ ایدئولوژی به اعتقاد بنده مجموعه ای از دستورالعمل‌ها و فرمول‌ها و راهبردها و برنامه‌های معطوف به عمل است که در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی مطرح می‌شود.

|| این شبیه تعریف شهید مطهری نیست؟ اصلا این خود تعریف ایدئولوژی است.

|| شهید مطهری می‌گوید هر مکتبی یک جهان بینی دارد و یک ایدئولوژی. جهان بینی هست‌ها و نیست‌های آن است و ایدئولوژی بایدها و نبایدها است.

اصلا ایدئولوژی همین است. ایدئولوژی مجموعه دستورالعمل‌هاست. دستورالعمل‌هایی که دقیقا از دل یک تفکر بیرون می‌آید. حال می‌تواند از دل فلسفه بیرون بیاید و یا به نظر من می‌تواند از دل دین بیرون بیاید.

|| آن دستورالعملی که از دل دین بیرون می‌آید چه نام دارد؟

من دیگر به آن ایدئولوژی نمی‌گوییم. من در کتاب «سنجش ایدئولوژی‌های مدرن» واژه‌ای ساختم که به آن طریقت سیاسی اجتماعی اسلامی می‌گوییم؛ یک چیزی شبیه به طریقت که در عرفای مبارز ما هم وجود داشت. ما عرفای مجاهد و مبارزی داشتیم که حکومت تاسیس می‌کردند. ما در تاریخ خود عرفای برجسته انقلابی داشتیم. همچنان که غربی‌ها هم دارند. توماس مونسستر عارف است. در غرب هم یک مشت عارف مذهبی مسیحی که انقلاب می‌کنند داشتیم.

در دهه ۳۰ ما تحت تاثیر فضای حزب توده بودیم و در دهه ۵۰ و ۴۰ شمسی تحت تاثیر آگزیستانسیالیست‌ها و مارکسیست‌ها بودیم و همه اینها به ایدئولوژی باور داشتند. شما راست‌ترین آدم آگزیستانسیالیست مانند کامو را نگاه کنید، نمی‌خواهد از تعهد و آرمانگرایی رها شود و وظیفه مبارزه را کنار بگذارد.

می‌توانیم ایدئولوژی را در این معنا که دستورالعمل‌های سیاسی و اجتماعی است، مستقیما از عقل مدرن گرفته می‌شود و ذیل آن است و غایبات آن را دنبال می‌کند، در این معنا کاملا غربی مدرن بگیریم و بگوییم از دل فلسفه مدرن درآمده است.

از دهه ۱۹۶۰ به بعد جریان آرمانگرایی و تعهد گسترش پیدا کرد. آرمانگرایی در غرب مدرن به خصوص در قرن ۱۹ و ۲۰ به صورت ایدئولوژی ظاهر شد. بورژوازی قرن هجدهم انقلابی بود و نیازمند این بود که فئودال‌ها و اشراف را سرنگون کند و با باقیمانده سیطره حکومت کلیسا بجنگد. بورژوازی قرن بیستم نوعا ضد انقلابی است چون کامل حاکم است و نمی‌خواهد اوضاع تغییر کند. احساس می‌کند هر نوع آرمانگرایی و ستیز و تعهد گرایی به ضد او تبدیل می‌شود و به درستی این را می‌فهمد.

در سراسر قرن بیستم بورژوازی با برخی از روشنفکران داخلی خود که داعیه تعهد و آرمان دارند مثل رومن رولان و... در می‌افتد مخصوصا که تمایلات سوسیالیستی از خود نشان می‌داند، از آن طرف هم مجموعه‌ای از آرمانگرایی در جهان سومی‌ها را می‌بیند که اینها ایدئولوژی‌های غربی را گرفته‌اند و آن را بازتولید می‌کنند و روایت‌های بومی می‌سازند و علیه منافع نظام سرمایه داری جهانی می‌

تعریف مارکس است و نه تعریف ناپلئون است. بلکه تعریفی جدید است که از اوایل قرن نوزدهم مطرح می‌شود. در این تعریف به نظر من مضمون واقعی ایدئولوژی خود را نشان می‌دهد که ایدئولوژی مجموعه‌ای از دستورالعمل‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و برنامه‌هر طبقه است برای به دست آوردن قدرت و پیشبرد اهداف و تأمین منافع خود.

اینجا می‌توانیم بگوییم که نسبت ایدئولوژی با فلسفه چیست؟ جز در فلسفه مدرن امکانی برای طرح مسئله ایدئولوژی در هریک از معانی که ما دیدیم وجود ندارد. اولاً خود واژه ایدئولوژی در قرن هجدهم می‌آید و دقیقا کسانی آن را می‌آورند که به یک گرایش و رویکرد فلسفی خاصی در فلسفه مدرن معتقدند یعنی پوزیتیویست‌ها. مسئله بعدی ظهور طبقات مدرن است. اجتماعات و جوامع ماقبل مدرن، چه پولیس‌های یونانی و چه امپراتوری روم باستان و چه جماعت‌های قرون وسطایی را ببینیم و چه به شرق بیایم، طبقه در مفهوم اقتصادی-اجتماعی مدرن کلمه وجود ندارند. لایه بندی‌های اجتماعی و فاصله بین فقیر و غنی در یک مراتبی، استثمار و... داریم.

|| طبقه نداریم یا خودآگاهی طبقاتی نداریم؟

مسئله این است که طبقه با مفهوم خودآگاهی طبقاتی پیوند دارد. به قول هگل طبقه اگر طبقه در خود باشد، طبقه نیست. ایدئولوژی است که طبقه را از طبقه در خود به طبقه برای خود تبدیل می‌کند. نکته دیگر این است که اساسا ساخت جوامع ماقبل مدرن آنقدر لایه بندی و پیچیدگی و تکثر ندارد. اساسا قبل از دوره مدرن انسان اقتصادی، صورت نوعی انسان نیست. انسان مدرن است که حیوان اقتصادی است و برای او مسائل اقتصادی انگیزه اصلی اند. اقتصاد در غرب مدرن زبرینا می‌شود و در همه تاریخ زبرینا نیست. به نظر من اشتباه مارکس این است که اقتصاد را در قرن مدرن می‌بیند و به همه تاریخ تعمیم می‌دهد. ما واقعا نمی‌توانیم صورت نوعی پولیس یونانی را با امر اقتصادی توضیح دهیم به خصوص وقتی می‌بینیم که در آنجا معاش چه نقشی دارد و چه مفهومی دارد و اصلا انسانیت در یونان چگونه تعریف می‌شود. انسانیت انسان در یونان قائل به عضویت در پولیس است. اینها را نمی‌توانیم به صرف اقتصاد توضیح دهیم. اما انسان مدرن کاملا انسان اقتصادی است.

این انسان در رقابت‌های اقتصادی‌ای ظاهر می‌شود که آن رقابت‌ها طبقه‌ها را می‌سازد. نمی‌خواهم بگویم که در گذشته لایه بندی و قشر بندی نداشتیم، می‌خواهم بگویم طبقه در مفهوم مدن کلمه نداشتیم. ویر و سومبارت هم به همین را می‌گویند.

اساسا ایدئولوژی به طبقه تعلق دارد. تا قبل از ۱۹۶۰ و قبل از موجی که نئولیبرال‌ها علیه ایدئولوژی به راه می‌اندازند، ایدئولوژی مفهوم مذمومی نیست.

وقتی ما نگاه می‌کنیم از سال ۱۹۰۰ تا ۱۹۶۰ ایدئولوژی در ادبیات سیاسی و حتی ادبیات مکتوب فحش نیست. کسی نمی‌خواهد ایدئولوژی را به عنوان ناسزا به کار ببرد. کسی نمی‌خواهد بگوید من نمی‌خواهم ایدئولوگ باشم. متفکران برجسته و یا روشن فکران آن دوره مثل راسل، سارتر و... اکتیویست هستند. اساسا از قرن هجدهم وقتی جریان روشنفکری در غرب ظهور می‌کند، اگرچه واژه ایدئولوژی در آن زمان زیاد رواج ندارد ولی اینها همه ایدئولوگ هستند. ولتر، رسو و... چه کسانی هستند؟ شما می‌توانید برای رسو شانی از تفکر فلسفی قائل باشید ولی ولتر را نمی‌توانید فیلسوف بدانید. او کاملا یک اکتیویست سیاسی و یک پدیده جدید است و ایدئولوژی دارد ولی فلسفه آنچنانی ندارد. البته ایدئولوژی از دل فلسفه بیرون آمده است.

فلسفه اومانیستی است که موجودی به نام ایدئولوژی به وجود می‌آورد. فلسفه غرب قرون وسطی و فلسفه غرب

نظام فکری طبقه حاکم را ایدئولوژی می‌نامد. دقیقا. منتهی مثل پوزیتیویست‌ها و مثل دوتراسی scientific نگاه نمی‌کند. گرایش پوزیتیویستی در اندیشه مارکس وجود دارد اما یکسره پوزیتیویست نیست. مارکس یک جاهایی به قول خودش به ماتریالیسم خشک می‌تازد. یعنی ماتریالیسم مارکس از نوع ماتریالیسم هولباخ و کابائیس نیست. کابائیس بیولوژیست قرن نوزدهمی است که می‌گفت من به روح باور ندارم چون وقتی چاقوی جراحی را به دست می‌گیرم و بدن را می‌شکافم روحی نمی‌بینم. اینها پوزیتیویست صرف هستند. مثلا هولباخ یا لامتری اساسا مدل فیزیک و بر مبنای قاعده‌هایی که در فیزیک کلاسیک وجود دارد بشر را همان گونه می‌بیند. لامتری کتابی دارد به نام بشر به مثابه ماشین.

مارکس اینگونه نیست. گرایش‌های پوزیتیویستی در او وجود دارد اما ماتریالیسم او اینگونه نیست. چون اساسا مارکس به موضوعات مابعدالطبیعه و نسبت ماده و روح نمی‌پردازد. کانون توجه مارکس اقتصاد و رابطه آن با تاریخ است. ماتریالیسم مارکس بیشتر آن چیزی است که خودش به آن ماتریالیسم تاریخی می‌گوید. مارکس اصلا ماتریالیسم دیالکتیک را آثار خود به کار نبرده است. از دیالکتیک حرف زده اما ماتریالیسم دیالکتیک ابداعات بعدی است که به خصوص انگلس آن را به کار برده است. بخش فلسفی مابعدالطبیعه مارکسیسم را انگلس می‌سازد.

|| در نهایت مارکسیسم خود تبدیل به ایدئولوژی می‌شود.

بله. البته داعیه مارکس این نیست. مارکس معتقد است که اندیشه‌ها جهت گیری طبقاتی دارند. معتقد است ایدئولوژی، آن آگاهی کاذبی است که طبقه حاکم اقتصادی می‌خواهد به دیگر طبقات القا کند. اگر توجه کنید در کتاب ایدئولوژی آلمانی، او شاگردان هگلی و تمام آنها را که به نوعی دارند بورژوازی را ترویج می‌کنند مورد حمله قرار می‌دهد. تحت عنوان اینکه اینها نمایندگان ایدئولوژی آلمانی اند. این کتاب بعدا دیگر مورد توجه مارکس قرار نمی‌گیرد و حتی چاپ نمی‌شود و خود انگلس می‌گوید ما آن را به دست نقد چونده موش‌ها سپردیم. بعدها در قرن بیستم این کتاب چاپ می‌شود. در این مبحث نگاه مارکس منفی است یعنی قائل به این نیست و خیلی از این حرف نمی‌زند که طبقه محروم هم می‌تواند ایدئولوژی داشته باشد.

مارکس معتقد است ایدئولوژی، آن آگاهی کاذبی است که طبقه حاکم اقتصادی می‌خواهد به دیگر طبقات القا کند این مفهوم جدید از ایدئولوژی که آن را دو بخش می‌کند و می‌گوید هم ایدئولوژی طبقه حاکم و هم طبقه محکوم از کجا می‌آید؟ این از برنشتاین است. برنشتاین و به خصوص لنین، در جریان اندیشه مارکسیستی، تلقی را عوض می‌کنند و قائل به ایدئولوژی خوب و بد یا ایدئولوژی طبقه محروم و حاکم می‌شوند.

تلقی‌ای که برنشتاین و بعدها لنین و... ارائه می‌دهند، ایدئولوژی را عبارت می‌کند از مجموعه‌ای از دستورالعمل‌ها و سیستمی از مفاهیم و تئوری‌ها، که رویکردهای اقتصادی و اجتماعی طبقات مختلف را نمایندگی می‌کند. بنابراین هر طبقه‌ای می‌تواند ساخت یا بافت ایدئولوژیک خود را داشته باشد. درست مثل تلقی‌ای که بعدها از روشنفکری مطرح می‌شود. شما نوع نگاه آنتونیو گرامشی را نگاه کنید، مفهوم روشنفکر ارگانیک گرامشی چیست؟ این است که هر طبقه، یک نماینده فکری و سخنگوی تئوریک دارد که منافع و خاستگاهش را بیان می‌کند. آن روشنفکر ارگانیک ایدئولوژی دارد.

تلقی‌ای که برنشتاین و بعدها لنین و... ارائه می‌دهند، ایدئولوژی را عبارت می‌کند از مجموعه‌ای از دستورالعمل‌ها و سیستمی از مفاهیم و تئوری‌ها، که رویکردهای اقتصادی و اجتماعی طبقات مختلف را نمایندگی می‌کند

این تعریف از ایدئولوژی دیگر نه تعریف دوتراسی است و نه

نیستیم که لیبرال‌ها این کار را کرده باشند بلکه نئولیبرال‌ها کرده‌اند. یعنی لیبرال‌های کلاسیک که در قرن هجده و نوزدهم ایدئولوگ‌اند و منکر ایدئولوژی نمی‌شوند. حتی سوسیال‌دموکرات‌های نیمه اول قرن بیستم اینگونه نیستند.

نئولیبرال‌ها مسئله اصلاح نقطه به نقطه یا اصلاح ریز را مطرح می‌کنند. شما اگر مناظره بین پوپر و مارکوزه و بحثی که در مورد مهندسی اجتماعی اصلاحات گام به گام و ذره و ذره دارند را ببینید، پوپر می‌گوید نیازی نیست که ما کلیت ماجرا را به هم بریزیم، ما می‌توانیم در هر موردی اصلاحی جزئی بکنیم و این یعنی اینکه سیستم را حفظ می‌کنند. مفروض او این است.

اینها تعریفی از ایدئولوژی ارائه می‌دهند که آن را مجموعه‌ای از اندیشه‌های متصلب، متعصبانه، بسته، عاطفی و جزم‌اندیش نشان می‌دهند. رجوع کنید به تعریفی که داریوش شایگان در کتاب «انقلاب دینی چیست» از ایدئولوژی ارائه می‌دهد.

مضمون آن تعریف این می‌شود که هر نوع حرکتی که بخواهد شما را به تغییر دعوت کند و بخواهد آرمانی را برای یک دگرگونی بنیادین به شما بدهد و هر نوع حرکتی که بخواهد با بدنه اجتماعی برای بسیج آن نزدیک بشود و بخواهد این تغییر را ایجاد کند، معادل ایدئولوژی می‌گیرد.

نکته بعدی این است که اگر ما به تعریف اصلی ایدئولوژی که گفتیم مجموعه‌ای از دستورالعمل‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است که از عقل مدرن درآمد، نئولیبرالیسم هم کاملاً ایدئولوژی است. نئولیبرالیسم وقتی برنامه خصوصی‌سازی و تعدیل و دولت کوچک را مطرح می‌کند، همه این برنامه‌ها ایدئولوژیک است با این تفاوت که آنها آرمان‌گرایی به عنوان زیر و رو کردن را مطرح نمی‌کنند و جز به جز در افق وضع موجود حرکت می‌کنند.

لذا نئولیبرالیسم یک صورت ایدئولوژیک است، منتهی مسئله آنها این است که تعریف ایدئولوژی را به سمت آن دسته از ایدئولوژی‌هایی می‌برند که بیشتر می‌خواهند حرکت‌های انقلابی و آرمان‌گرایانه بکنند و آنها را تحت عنوان بی‌خردی مورد حمله قرار می‌دهند.

از سال‌های دهه ۱۹۶۰ که این مباحث در غرب مطرح می‌شود دهه ۴۰ ماست. شما دقت کنید دهه ۴۰ و دهه ۵۰ ما این حرف‌ها در کشور ما نیست و از اواسط دهه ۱۹۸۰ درست جریان نوظهور نئولیبرالی در داخل کشور ما که محور آن عبدالکریم سروش است، این حرف‌ها را مطرح می‌کنند.

اولین بار که سروش در سال‌های ۶۹ و ۷۰ مجال پیدا می‌کند و آن نقاب نقای را بر می‌دارد در سخنرانی‌هایی مانند فریه‌تر از ایدئولوژی و بحث‌های او در مورد شریعتی و... این حرف‌ها را مطرح می‌کند و این موج می‌آید و یکسره از زرادخانه نئولیبرال‌ها استفاده می‌کنند. زرادخانه‌ای که از سال‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۸۰ تولید شده است. آن زرادخانه ناتوی فرهنگی است.

هوشنگ گلشیری به عنوان نماینده نوعی ادبیات فرمالیستی یا تکنیک‌گرایی یا به قول بنده تکنیک‌زده در سال‌های دهه ۴۰ یک جریان منزوی است که حتی بدنه روشنفکری ایران آن را جدی نمی‌گیرد چون آن زمان گرایش رئالیستی حاکم است. همین آدم در دهه ۱۳۶۰ به بعد به الگوی اصلی ادبی ما تبدیل می‌شود. نه فقط بر کلیت جریان ادبیات روشنفکری ایران غلبه می‌کند حتی از بچه‌های مذهبی هم تغذیه می‌کند و کلی از آدم‌های حزب‌اللهی و بچه‌های نویسنده حوزه هنری را هم به سمت خود می‌برد. باید توجه کرد که ادبیاتی که ایدئولوژی‌زادی می‌کند چه چیزی را توجیه می‌کند؟ وضع موجود را توجیه می‌کند، پس خودش کاملاً ایدئولوژیک است.



در دل نئولیبرالیسم حل می‌شوند. نمی‌خواهم بگویم که اندیشه پست مدرن نوعاً و کلاً اندیشه‌ای نئولیبرالی است، این حرف درست نیست. اما می‌خواهم بگویم نئولیبرال‌ها خیلی خوب توانستند بر وجهی از اندیشه پست مدرن تکیه کنند و آن را مصادره کنند.

من این مسئله را در دریدا، لیوتار، و... می‌بینم که بسیار خوب توانستند از آنها بهره ببرند.

مقدمات فلسفی سارتر هیچ نوع جایی برای تعهد نمی‌گذارد ولی نتیجه‌ای متعهدانه از آن می‌گیرد. این تناقض فکری اوست ولی بالاخره ولی نتیجه‌ای متعهدانه می‌گیرد. ولی در پست مدرنیست‌ها با جریانی مواجه هستید که معنا و تعهد و آرمان را در ادبیات و اندیشه انکار می‌کنند. اینجاست که ایدئولوژی مورد حمله قرار می‌گیرد.

|| شما معتقدید که جریان بورژوازی وقتی حاکم می‌شود و تئوری لیبرالیسم و نئولیبرالیسم بسط پیدا می‌کند، می‌فهمد که ایدئولوژی در معنای آرمان‌گرایانه و تعهدگرایانه به نسدت به ضرر اهداف و منافع لیبرالیسم عمل می‌کند ولی غافل از این است که خودش هم با تعاریفی ایدئولوژی است و ایدئولوژی یک بودن خود را مخفی می‌کند. پرسش این است که اینها چطور خود را ایدئولوژیک نمی‌دانند؟

من معتقدم که طبقه سرمایه‌داری در قرن هفدهم و هجدهم هنوز موجود بودند انقلابی باشند چون نیاز داشتند. لازمه انقلابی بودن این است که شما ایدئولوژی داشته باشید و دعوت به تغییر بکنید. اگر شعارهای آنها را ببینید، حرف از صلح دائم، رفاه فراگیر، پیشرفت و غلبه بر مرگ و... می‌زنند.

در قرن بیستم اینها همه چیز را گرفته‌اند و احساس می‌کنند هر نوع تغییری و هر نوع دگرگونی را دیکتاتور ضد اینهاست. بنابراین به خصوص موج جهان سوم را می‌بینند و خیلی وحشت زده می‌شوند. لذا مجبورند این را عوض کنند و به آرمانگرایی تحت عنوان ایدئولوژی حمله می‌کنند چون ایدئولوژی در غرب نماینده آرمان‌گرایی بوده است.

لیبرال‌های کلاسیک که در قرن هجدهم و نوزدهم ایدئولوگ‌اند و منکر ایدئولوژی نمی‌شوند ولی وقتی همه چیز را در اختیار می‌گیرند، احساس می‌کنند هر تغییری بر ضد آنهاست لذا به آرمانگرایی تحت عنوان ایدئولوژی حمله می‌کنند اینجاست مسئله موج نئولیبرالیسم پیش می‌آید. من قائل

جنگند. از چه گوارا و کاسترو بگیرد تا آسیای جنوب شرقی و ویتنام و... که همه جای دنیا این تکان‌ها را می‌خورد. اینها مجبور می‌شوند که به سمتی بروند که اساساً منکر هر نوع ایدئولوژی و آرمانگرایی شوند.

جریانی از دهه ۱۹۶۰ به بعد پدید می‌آید که نمایندگان اصلی این جریان کسانی‌اند که بعدها می‌بینیم چهره‌های اصلی و ایدئولوگ‌های نئولیبرالیسم هستند و اتفاقاً رویه‌ای که در ادبیات ایجاد می‌کنند رویه‌ای است که کاملاً با مزاج نئولیبرالیسم ادبی سازگار است.

از دهه ۱۹۶۰ دانیل بل، هانا آرنه، تا حدی پوپر، آریلیا برلین و... ایدئولوژی را مورد حمله شدید قرار می‌دهند و مفهوم آن را تغییر می‌دهند. می‌گویند ایدئولوژی عبارت است از دستگاه فکری متصلب، جزم‌اندیشانه، بیشتر بر رویه احساسی و عاطفی انسان‌ها تکیه دارد و جنبه‌های خردگرایانه ندارد و بیشتر تهییج می‌کند و آدم‌ها را به سمت ناکجاآبادی که غیرقابل تحقق است دعوت می‌کند. دقیقاً آئیم‌های منفی به ایدئولوژی می‌دهند. همزمان با این، ادبیاتی که می‌خواهد آرمانگرا باشد و پیام داشته باشد، حتی در مفهوم رئالیستی مدرن کلمه مورد حمله قرار می‌گیرد.

ادبیات غربی در قرن نوزدهم چه در رئالیسم بالزاک و چه در رئالیسم چارلز دیکنز و حتی در ناتورالیسم زولا با آنهمه تعلقات یهودی که داشت یا در ادبیات قرن بیستم در فرانسوا موریاک، سارتر، کامو، رومن رولان و... وجهی دارد که وجوه مبارزه، تعهد و تغییر وضع است. از دهه ۱۹۶۰ شما می‌بینید که ادبیاتی تحت عنوان رمان نو شکل می‌گیرد. ادبیاتی که آلن رب‌گریه نماینده آن است. بعد از آن ناتالی ساروت، ساموئل بکت و تا حدی مارگريت دوراس نماینده آن است. این ادبیات اساساً تعهد گریز است. رمان نو آمد تا از ادبیات تعهد‌زادی کند و به موازات حرکتی است که در عرصه تئوری می‌خواهد ایدئولوژی را مورد حمله قرار دهد. رمان نو آمد تا از ادبیات تعهد‌زادی کند و به موازات حرکتی است که در عرصه تئوری می‌خواهد ایدئولوژی را مورد حمله قرار دهد.

این ماجرا برای دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ غرب است. از اواخر دهه ۶۰ امثال سارتر به حاشیه می‌روند، راسل می‌میرد و سارتر کاملاً گوشه نشین شده و مورد بی‌توجهی است. جریان‌هایی ظهور می‌کنند که با اندیشه پست مدرن هم خیلی همگنی دارند. نقطه مفهوم مرکزی اندیشه پست مدرن انکار هرگونه معنا و آرمان است. اینها خیلی خوب

که فیلسوف همیشه اجمالاً ببیند. در مورد رنسانس اول مثال هایی زدم که بعد جلوتر ببایم.

یکسری متفکر مانند پادوایی، پیکودلا میراندولا، مارسلیو فیچینو، پیر دوسوا، یوهانس تاولر، یوهانس اکهارت، تامس مور و... اینها همه متفکران رنسانس اند که به گونه مختلف دارند و وجه مختلف غرب مدرن و این انسان مدرن را می بینند. هنوز عالم مدرن ساخته نشده است، البته نخستین سرمایه دارها و نخستین جلوه های بازرگانی و اقتصاد پولی آمده است. برای اینکه آن مدنیت شکل بگیرد، این اجمال باید جلوتر بیاید و به تفصیل در بیاید. این اتفاق چه زمان رخ می دهد؟ از قرن هفدهم است که تحولات اجتماعی رخ می دهد و کم کم غرب مدرن را بسط می دهد. ما با آدم هایی روبرو می شویم که دو وجهی هستند؛ مثل کانت که وجه پر رنگ فلسفی و یک وجه کم رنگ ایدئولوژیک دارد یا مثلاً مارکس که وجه ایدئولوژیک پر رنگ و وجه فلسفی کم رنگ تری دارد.

تعداد زیادی آدم داریم که نمی توان اسم آنها را فیلسوف گذاشت و روشنفکر هستند اما در افق همان تفکرند. آنها معماران تحولات اجتماعی، نظام های سیاسی و انقلاب ها هستند. اگر اینها نباشند اصلاً مدرنیته رخ نمی دهد. پس می توانیم بگوییم ایدئولوژی از دل تفکر مدرن در آمده است اما تفکر مدرن یکسری شاخه و گرایش دارد که به تبع آن یک سری ایدئولوژی بیرون آمده که این ایدئولوژی ها با هم تراحم دارند.

|| برداشتی که من دارم این است که اهالی فلسفه نگران این هستند که افسار ایدئولوژی رها نشود و همچنان این افسار در دست فلسفه بماند. به نوعی از قدرت تخریب گری ایدئولوژی می ترسند. آن عمل گرایانی اگر عقبه فلسفی خود را فراموش کنند ممکن است تبعاتی ایجاد کند که اهالی نظر از آن نگرانند. افرادی اوایل انقلاب این نگرانی را کمتر داشتند. اگر در کتاب های آنها در دهه ۶۰ نگاه کنید اصلاً فلسفه را پایان یافته می دانند، البته این حرف هایدگر است و خیلی های دیگر هم گفته اند. اما کسانی از سال های ۷۲ و ۷۳ به بعد قدری نگران شدند. آنها خشک اندیشی ها و افراط گری ها و خشونت ها و به خصوص تفکر گریزی هایی دیدند که نگران شدند. تدریجاً آمدند و آن مقدار فاصله خود با فلسفه را تبدیل به دلدادگی کردند. فلسفه تبدیل به صدق تفکر شد. فلسفه به عنوان خود تجسم تفکر اهمیت پیدا کرد.

|| ایدئولوژی مدرن حاصل فلسفه مدرن است. چگونه می توان از موضع دفاع از فلسفه با ایدئولوژی به ستیز برخاست؟

مسئله این است که اصلاً ایدئولوژی مدرن از دل فلسفه مدرن در آمده است. شما وقتی ایدئولوژی مدرن را می کوید، باید توجه کنید که فلسفه مدرن سر منشا آن است. شما چگونه می توانید فاصله بین فلسفه مدرن و ایدئولوژی مدرن را منکر شوید؟ ایدئولوژی های اصلی مدرن مانند لیبرالیسم، سوسیالیسم مارکسیستی، سوسیال دموکراسی، نتولیبرالیسم، فاشیسم، فیمینیسم، نازیسم، ناسینالیسم، آنارشیزم و... همه اینها را می توان نشان داد که از دل کدام قسمت از تفکر فلسفی در آمده است.

|| شما می گوید دلبستگی عده ای به فلسفه باعث شد که فلسفه را عین تفکر در نظر بگیرند؟

افرادى مانند آقای دکتر داوری قدری ناامید و سرخورده شدند. من از احوالات شخصی آنها و گفتگوهای خود با آنها می گویم. افرادی از سال های ۷۲ و ۷۳ به بعد از وضع

تحول باشد. با فلسفه یک عالمی محقق می شود؛ مثلاً با فلسفه مدرن عالم مدرن محقق می شود، ولی اینکه این تحقق عینیت پیدا کند و از اجمال به تفصیل در بیاید، نیازمند این است که اندیشه ها و مفاهیم اجمالی باز شوند و عینیت پیدا کنند و در این بسط بتوانند وضع جدید را به جای وضع قدیم بنشانند. همانطور که در اندیشه ما نیازمند این هستیم که از اجمال به تفصیل برویم و اهل اجمال نمی توانند همان کاری را انجام دهند که اهل تفصیل انجام می دهند، همانطور در بدنه اجتماعی هم همینگونه است.

عالم مدرن برای تحقق خود نیازمند نیروهایی بود که ما آنها را روشنفکر می نامیم. این نیروها قبلاً نبودند. مجموعه هایی مثل ژورنالیست ها و رمان نویس ها و کسانی که نمایندگانی هستند که تفکر مدرن را به میان توده ها می برند و حتی موسس حکومت ها هستند و رهبران سیاسی اند. شما به چهره هایی مثل تامس پین یا بنیامین فرانکلین نگاه کنید، اینها آدم هایی هستند که عمیقاً تفکر اومانیستی دارند اما یک فیلسوف خانه نشین نیستند. ممکن است جوهر تفکر کانت، انقلابی تر از بنیامین باشد اما آن کسی که این اندیشه را به عینیت می برد و حکومت تشکیل می دهد و انقلاب رهبری می کند بنیامین است نه کانت. این به این معنی نیست که ما کانت نمی خواهیم و یا کانت بی اهمیت است. حرف من این است که تحقق یک عالم به حلقه های متعددی نیاز دارد.

|| تفاوت طریقت دینی که شما مطرح می کنید با ایدئولوژی مدرن چیست؟

باید توجه داشت که آرمان گرایانی دینی که ما تحت عنوان طریقت سیاسی و اجتماعی مطرح می کنیم با ایدئولوژی های مدرن فرق دارد ولی در آرمانگرا بودن، در نوعی تعهد، در دعوت به نوعی مبارزه و تعهد مشترک اند. گفتیم ایدئولوژی مجموعه ای از دستورالعمل های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است که از متن عقل مدرن و فلسفه مدرن در آمده پس غایب آن هم همانجاست.

در دهه ۵۰ متفکران ما مانند مرحوم شریعتی و شهید مطهری این کار را می کردند که ایدئولوژی را به دو گونه ایدئولوژی اسلامی و ایدئولوژی غیراسلامی تقسیم می کردند. اگر مسئله واژه ایدئولوژی است و اگر تنزیه زبانی بخواهیم صورت دهیم چرا اصلاً از واژه ایدئولوژی استفاده کنیم که ریشه آن به عقل مدرن باز گردد؟ ما می توانیم یک واژه جدید خلق کنیم با عنوان طریقت سیاسی اجتماعی و بگوییم که این طریقت از دل فلسفه اومانیستی بیرون نمی آید و غایب مدرن را جستجو نمی کند و هم ارز ایدئولوژی های مدرن هم نیست چون ایدئولوژی مدرن نوعاً سکولار است. در صورتی که ما در طریقت سیاسی اجتماعی دنبال چیزی هستیم که سکولار نیست.

ما چرا فکر نکنیم که آموزه های اسلامی و قرآنی و به طور کلی اندیشه اسلامی قابلیت این را دارد که به مجموعه



|| از نظر شما این نسبت فلسفه و ایدئولوژی است؟

دقیقاً، فلسفه اجمال ماجراست. وقتی عالم مدرن ظهور می کند، جلوه هایی از این عالم مدرن را در آرای یکسری متفکر در رنسانس می بینیم. در آدمی مثل ویلیام اوکامی که یک فیلسوف است و مرگ او تقریباً در آغاز رنسانس است، در او هسته هایی از سکولاریسم و نگاه جدیدی به سیاست و نوعی تلقی نومیالیستی که در دل آن اندیشه تجربی در می آید، وجود دارد.

فرد دیگری مثل مارسلیه پادوایی که در ۱۳۴۳ میلادی مرده است، در او حرف هایی است که یک قرن بعد در قالب اندیشه های مدرن مطرح می شود.

|| یعنی فلسفه آبستن حرف هایی است که بطور تفصیلی در ایدئولوژی ها ظهور می کند؟

من می خواهم همین را بگویم. فیلسوف در ابتدای تاریخ یک اجمال و یک وضعی را می بیند و آن را بیان می کند. بعد این بسط پیدا می کند. البته این به این معنی نیست

ای از دستورالعمل ها و فرمول ها تبدیل شود که ارجاع آن هم به تفکر مدرن نیست و رجوع آن به عقلانیت اسلامی و تفکر اسلامی است و اسم این را طریقت سیاسی اجتماعی بگذاریم و روی آن بحث کنیم. بهترین نمونه آن هم مکتب امام خمینی است. مکتب امام یک روایت آرمانی مبتنی بر طریقت سیاسی اجتماعی از اسلام است.

|| دکتر داوری ما را بر حذر می دارند از اینکه فلسفه در دام ایدئولوژی بیفتد. ایشان می

گویند جایگاه و شأن فلسفه باید حفظ شود و خلط شدن فلسفه و ایدئولوژی خطرناک است ولی به نظر می رسد یک نتیجه گیری های نادرستی از دغدغه های امثال دکتر داوری اردکانی می شود. نظر شما درباره این دوگانه سازی فلسفه و ایدئولوژی چیست و دغدغه اهالی نظر از خلط نشدن فلسفه و ایدئولوژی را چگونه تحلیل می کنید؟

فلسفه نمی تواند مستقیم ناظر به عمل و ایجاد تغییر و

می کند و این را قبول ندارد. او می گوید من معتقد به انقلاب اسلامی هستم و به حسن و حسین اعتقاد دارم و از شریعتی حرف می زند. اما انتهای حرف او دفاع از وضع موجود و تئولیرالیسم است.

حمله به ایدئولوژی به چه معنی است؟ شما با ایدئولوژی مشکل دارید، خب آرمان گرایی انقلابی یا طریقت سیاسی اجتماعی اسلامی را بیذیرید، باید یک منظومه فکری ناظر به عمل معطوف به شرایط داشته باشید.

|| به نظر تان این پذیرش وضع موجود، ناشی از نوعی جبر گرایی در فلسفه است؟ مثل اینکه اگر ما بخواهیم تغییری در عالم رخ دهد باید منتظر خداوندی باشیم که این کار را کند و لازم نیست اینقدر عمل گرا باشیم؟ شاید جبر گرایی منجر به مقابله با عمل گرایی شده است؟ اینکه قائل باشیم که مدرنیته حاصل تجلی اسمی از اسما خداوند مانند اسم مصل است و برون رفت از آن لازمه ظهور اسم دیگری در تاریخ است.

بنده قائل به این نیستم. اگر اینها جبر گرایی داشته باشند

غرب «حرف انقلابی نمی زند اما سخن از یک تقابل دارد. انقلاب اسلامی نشانه ای از همین تقابل بود. شایگانی که در آن کتاب آنهمه دل برای گاندی می سوزاند برای اینکه بگوید راه گاندی پیروز نشد و راه مائو پیروز شد، اگر راه گاندی راه آسیایی بود، راه امام خمینی راه آسیایی نبود؟ چرا با راه امام خمینی همدلی نمی کند؟

چون آقایان دیدند که انقلاب به درد نمی خورد، زمین های آنها را گرفت، روسری بر سر زن ها کرد و شریعت اسلامی آورد و آنها نخواستند. لذا محمل ها عوض شد. شایگان می گوید هر نوع انقلابی گری، ایدئولوژیک بودن است. عده دیگری نیز این حرف را زدند.

فرد متفکری که منتقد علوم انسانی بود به تأیید علوم انسانی رسیده است. در حالی که در دهه ۶۰ آشکارا علوم انسانی را مورد حمله قرار می دهد و تندترین و رادیکال ترین انتقادها را مطرح می کند. اما الان می گوید اگر علوم انسانی را رها کنیم یعنی توسعه را رها می کنیم و اگر توسعه را رها کنیم یعنی به قرون وسطی برمی گردیم. اصل ماجرا انقلابی گری است. متفکری که نظراتش به مرور زمان تغییر کرد، خود به صراحت به من گفت من یک لیبرال و از یک لیبرال توقع انقلابی گری نداشته باشید.

موجود ناامید شدند. آنها به دنبال یک انقلاب دینی بود و فکر می کردند این انقلاب دینی وضع عالم را دگرگون خواهد کرد. از این سال ها به بعد این تصور برای آنها پیش آمد که سیاست زده ها و سیاستمداران عرصه امور را به دست گرفته اند و اصلا کاری به اهل نظر و تفکر ندارند و راه خود را می روند.

به این ترتیب آنها دوباره یک نوع دلدادگی به فلسفه پیدا کردند. اجازه تجدید چاپ به برخی آثار خود نمی دهند و در تجدید چاپ هم مقدمه را بر می دارند و چند مقاله را حذف می کنند و اسم کتاب را نیز عوض می کنند. کتابی مانند «فلسفه در بحران» که مجموعه مقالات و مطالب دهه ۶۰ است در سال های بعد از ۷۳ تبدیل به کتاب «فلسفه در دام ایدئولوژی» می شود.

حمله به ایدئولوژی به چه معنی است؟ شما با ایدئولوژی مشکل دارید، خب آرمان گرایی انقلابی یا طریقت سیاسی اجتماعی اسلامی را بیذیریدمقدمه این کتاب حدود هشتاد صفحه بود که دقیقا به وضع موجود و فشاری که در دهه ۶۰ به آنها وارد شد اشاره می کند. این فشار عمدتا از ناحیه سروش آمد که فردی مثل آقای داوری معتقد بود آنها پشت یک ایدئولوژی سنگر گرفته اند و با تکیه بر آن ایدئولوژی و سیاست زدگی دارند تفکر را می کوبند. آقای داوری ستیز بین هایدگر و پوپر را یک ستیز واقعی نمی دانست. ایشان معتقد بود هایدگر متفکر است و پوپر ایدئولوگ است و اینها از منظر ایدئولوژی، در جهت غایبات سیاسی که دارند، در حال نابود کردن تفکر هستند.

نقاب نفاق سروش در دهه ۶۰ و شاگردان او خیلی غلیظ بود و پشت یکسری شعارهای دینی سنگر گرفته بودند. این نقابی بود که اصلا نمی شد آن را کنار زد. آنها از سال ۷۱ به بعد خودشان نقاب خود را کنار زدند.

من خاطرات زیادی دارم از علمایی که در سال های ۶۸ و ۶۹ وقتی به محضر آنها می رفتیم و با آنها درباره سروش حرف می زدیم می گفتند ابروی مومن را نریزید و این حرف ها چیست که درباره او می گوید! حتی کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت چاپ شده بود. لذا دغدغه اولیه فردی مانند آقای داوری این است.

بعدها که جلوتر می آیم آقای داوری احساس می کند ما بحران تفکر داریم. ایشان به جای اینکه بخواهد بحثی در مورد تفکر دینی داشته باشد دوباره به فلسفه دل می بندد و به این نتیجه می رسد که ما الان نیازمند فلسفه ایم.

|| اگر دکتر داوری معتقد بود امثال سروش دارند از سنگر ایدئولوژی به اساس تفکر حمله می کنند، چرا اینگونه به نظر می رسد که ایشان اساسا کل ایدئولوژی را در مقابل فلسفه قرار می دهند؟ می توان ایدئولوژی ای که سروش پشت آن است را بر ملا کرد، چرا اساسا ایدئولوژی را زیر سوال می برند؟

تعلقات انقلابی و رادیکالی برخی در دهه ۷۰ کم می شود. آقای داوری جریان رادیکالی که می خواهد مدرنیته ستیزی کند و با سروش درگیر شود و اتفاقا بعضی از اندیشه های خود را از آقای داوری گرفته اند را بدتر از سروش می داند. آقای داوری به من گفت که من مدرنیته ستیزی که با مدرنیته لیبرالی سروش در می افتند را بدتر از سروش می دانم و معتقد است هر دو تفکر گریز و تفکر ستیز هستند.

|| اگر کسی وامدار تفکر باقی بماند و در عین حال بتواند شأن تفکر را در عین ایدئولوژیک بودن و عملگرایی در خود حفظ کند، چه اشکالی دارد؟

این درد گریز از انقلاب است. چرا شایگان در سال های حدود ۶۲ در خارج از کشور کتاب «انقلاب دینی چیست» را می نویسد؟ درست است که شایگان در «آسیا در برابر



علوم انسانی را نیز نباید تأیید کنند. نباید مدل های توسعه را دنبال کنند.

این به نوع نگاه شما باز می گردد که آیا این اسم به پایان رسیده یا نه؟ همه این آقایان به این باور هستند که این اسم با قرن بیستم به پایان رسیده است. در نزد خیلی از اندیشمندان قرن بیستم مدرنیته تمام شده است؛ یعنی مدرنیته به تمامیت رسیده است. مدرنیته منشا اثر و افق گشا نیست و شما باید افق دیگری را دنبال کنید. این حرف هایدگر و حرف خیلی از اینهاست. وقتی در چنین وضعی دوباره بر همه مشورات فکری مدرن تکیه می کنید نشان می دهد که انقلابی نیستید و با انقلابی گری مشکل دارید.

من این رویکرد را اندیشه ای نمی دانم بلکه به منش و موقعیت و جایگاه این افراد وصل می کنم که اینها انقلابی نیستند. اینکه گفتم اخته می شود به این دلیل است. شما آرمان گرایی را از یک انسان نمی توانید بگیرید.

مگر می شود انسان تعهد نداشته باشد؟ متفکر و نویسنده هم به عنوان یک انسان تعهد و جهت دارد. وقتی شما جهت دارید یعنی آرمان دارید یعنی به سمت چیزی می روید و از چیزی دور می شوید.

|| از یک فلسفه، رویکردهای متفاوتی ادامه پیدا می کند. به عنوان مثال از تفکر فردی نخله های مختلفی به وجود آمده است. این تکثر در نسبت با ایدئولوژی هم وجود دارد.

شما در تمام جریان های فلسفه مدرن نگاه کنید در ذیل گرایش های آن همین است. از دل هگل لیبرال بیرون آمده و هم طرفدار هیتلر در آمده است. عبارتی از راسل داریم که جنگ استالینگراد، جنگ هگلی های چپ و راست است. توجه کنید که اندیشه وقتی به ساحت ایدئولوژی وارد می شود، با منافع اقتصادی و طبقه و وضع عینی و اجتماعی ... پیوند می خورد. آن گاه طبقات با هم مخلوط می شوند. چون عالم مدرن فقط تفکر و فلسفه ندارد و طبقه اجتماعی هم دارد. اندیشه در قالب ایدئولوژی با منافع طبقات مختلف پیوند می خورد.

|| شما در جلسه ای با آقای عبدالکریمی گفته اید اگر ما ایدئولوژی نداشته باشیم اخته می شویم، منظور شما از این حرف چه بوده است؟ منظورم آرمان است. آقای عبدالکریمی هر نوع انقلابی گری و هر نوع رادیکالیسم و هر نوع آرمان گرایی را رد می کند و انتهای حرف ایشان تئولیرالیسم است. با اینکه ایشان انکار

گفتگو با محمد منصور هاشمی

فلسفه و ادبیات؛ تعامل و تقابل ها



تا امروز در طول تاریخ ادامه پیدا کرده است. مثلاً نسبت این دو در فرهنگ خودمان موضوع خیلی جالبی است که جای کار دارد و متأسفانه به آن چندان توجهی نشده است. مثلاً در فارسی با اینکه تأملات مهمی درباره زبان دارد ادبیات پررنگ نیست، اما به این سینه که می‌رسیم ادبیات نه فقط به صورت شعر که به صورت داستان‌های تمثیلی خودش را نشان می‌دهد. گویی ظرف مفاهیم فلسفی برای این سینه کافی نیست.

به سهروردی که می‌رسیم قضیه خیلی واضح می‌شود. او بخش بسیار قابل توجهی از اندیشه‌هایش را نمی‌تواند در قالب مفاهیم فلسفی بیان کند و به نوشتن داستان‌های تمثیلی رو می‌آورد. اگر خیال کنیم سهروردی حرف‌های «حکمه‌الاشراق» را در قالب داستان‌های تمثیلی بیان کرده تصور و تلقی نادرستی از نسبت صورت و محتوا داریم. صورت و قالب، صرف ابزار نیست و خودش محتواست. نمی‌شده است و نمی‌شود «حکمه‌الاشراق» را در قالب حکایات تمثیلی بیان کرد و یا بالعکس. اندیشه و بیان همزادند و سنخیت دارند.

|| در ابتدای فلسفه‌های جدید غربی چه‌طور؟ آیا ادبیات آنجا هم حضور دارد؟

بله، این تقابل و تعامل ادامه پیدا کرده و هر دو جنبه هست. از طرفی سعی شده هر چه بیشتر به صورت هندسی و ریاضی و منطقی به مفاهیم فلسفی توجه شود و از طرف دیگر اساساً قالب‌های بیانی جدید برای بیان اندیشه به وجود آمده است. مثلاً مونتینی را در نظر بگیریم. به معنایی شاید بتوان او را نخستین فیلسوف دوره جدید دانست که بنیاد شکاکیت را برای فلسفه‌های جدید و امثال دکارت به ارث گذاشته است. در او جنبه ادبی بسیار برجسته است و او قالبی را پدید آورده که پیش از وی سابقه نداشته است، یعنی قالب جستارنویسی (essay) را با ویژگی‌های خاصی که دارد و در آن زمان قالبی بوده است نو برای بیان اندیشه‌ها و تجربه‌های نو. بعد از او فرانسویس بیکن اهل علم تجربی هم از همین قالب برای بیان اندیشه‌های اخلاقی و اجتماعی و سیاسی‌اش بهره برده است. بیکن در کنار فیلسوف-دانشمند بودن ادیب درجه یکی هم هست.

بود مثلاً «نقد عقل محض» کانت نباید تا این حد مهم می‌بود. هرچند حتی همان کتاب هم خالی از تلاش برای بلاغت و اثرگذاری نیست. در حقیقت آثار فلاسفه روی یک طیف قرار می‌گیرد که یک سرش از ادبیات دورتر است و سر دیگر آنقدر به ادبیات نزدیک است که مرزی با آن ندارد.

بگذارید مثلاً «جمهور» افلاطون را در نظر بگیریم. آیا می‌شود انکار کرد که بخش عمده‌ای از اهمیت این رساله به سبب ساختار ادبی آن است؟ ساختار گفتگویی چندصدایی‌ای که صرف نظر از موافقت و مخالفت ما با مواضع سقراط/افلاطون به آن حیات همیشگی بخشیده است. در «جمهور» تراسیم‌اخوس هم راحت حرفش را می‌زند.

به نظرم «جمهور» دقیقاً به همین دلیل از «قوانین‌نوامیس» خواندنی‌تر و به یاد ماندنی‌تر است. گفتگوهای دومی شادابی و واقع‌نمایی گفتگوهای اولی را ندارد و نقش فرم و ساختار در آن کم‌رنگ شده است. اگر از خواندن برخی رساله‌های افلاطون لذت می‌بریم فقط به واسطه لذت بردن از مفهوم‌پردازی‌های فلسفی نیست، بلکه از قدرت ادبی آنها هم داریم لذت می‌بریم. آیا می‌شود انکار کرد که بخش عمده‌ای از اهمیت رساله جمهور افلاطون به سبب ساختار ادبی آن است؟

|| در واقع افلاطون که می‌گوید فلسفه، رویارویی حضوری با ایده است از این ادعا که هنر، تصویربرداری غیر حضوری و غیر مستقیم است، مبرا نیست.

افلاطون خوش‌ذوق‌تر و باهوش‌تر از آن بوده که واقعا ادبیات و هنر را کنار بگذارد. درباره نظریه‌اش و این که بحث او ناظر به کدام دسته از شعر است و مانند اینها هم بحث‌های مختلف هست، ولی به هر حال حتی اگر فرضاً نظریه فلسفی‌اش را در این باره خیلی افراطی هم تفسیر کنیم باز نمی‌توانیم انکار کنیم که خودش در عمل اهل ادبیات و هنر است و از توانایی‌هایش در این زمینه بهره وافر برده است.

این ماجرای نسبت فلسفه و ادبیات از همان زمان افلاطون

مرز میان فلسفه و ادبیات و به عبارتی متن فلسفی و ادبی آنچنانکه در بدو امر به نظر می‌رسد مرز واضحی نیست. این دو در برهه‌های مختلف تاریخی نسبت به هم همگرایی‌ها و واگرایی‌هایی داشته‌اند و امروزه به نظر می‌رسد دوباره شاهد نزدیکی آنها هستیم. درباره تعامل‌ها و تقابل‌های فلسفه و ادبیات با محمد منصور هاشمی، نویسنده و پژوهشگر فلسفه و اندیشه معاصر ایران و عضو هیأت علمی بنیاد دائرةالمعارف اسلامی به گفتگو نشستیم.

از محمد منصور هاشمی تا به حال کتاب‌هایی چون «دین اندیشان متجدد»، «هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید»، «اندیشه‌هایی برای اکنون»، «صیرورت در فلسفه ملاصدرا و هگل» و «خدا و بشر» به انتشار رسیده است. «نقد و تحلیل و گزیده داستان‌های صادق هدایت» و «همچنین «زنگ هفتم» که حاوی هفت داستان کوتاه است از جمله آثار این نویسنده و پژوهشگر است.

|| برای آغاز گفتگو می‌توان درباره روندی که فلسفه و ادبیات یا فلسفه و هنر نسبت به یکدیگر در طول تاریخ داشته‌اند، صحبت کنیم.

اگر بخواهیم تاریخی بحث کنیم طبعاً باید از یونان باستان شروع کنیم، یعنی از سرآغاز فلسفه. فلسفه در فرهنگی به وجود آمد که مهد ادبیات درخشانی بود، سرزمین «پلیاد» و «اودیسه»، سرزمین شاعرانی -خواه واقعی و خواه افسانه‌ای- مانند هومر و هزیود و البته سرزمین نمایشنامه‌نویسان شگفت‌انگیزی مثل سوفکل و اشیل و اورپید و آریستوفان. فلسفه در چنین بستری تکوین یافته و از سویی متأثر از آن و از سوی دیگر در رقابت با آن است.

افلاطون با آن محاورات زنده-از سویی خود بخشی از آن سنت ادبی است و از سوی دیگر چنانکه همه می‌دانیم با شاعران و اهل ادبیات چندان هم‌دلی نداشته و آنها را محترمانه از آرماتش‌پرش بیرون می‌گذاشته. البته درباره ماجرای افلاطون و شعر و ادبیات تفسیرها و بحث‌های فراوان هست که عجاتا به آنها اشاره نمی‌کنم. غرضم تأکید بر همان تعامل و نیز تقابل دوجانبه فلسفه و ادبیات از همان آغاز است. چنانکه وقتی سال‌ها پیش از موضع‌گیری‌های افلاطون، آریستوفان داشت کم‌دی خواندنی‌اش «برها»-را در نقد سقراط و شوخی با او می‌نوشت ادبیات داشت فلسفه یا فیلسوف را نقد می‌کرد.

وقتی از یونان صحبت می‌کنیم نباید زمینه تاریخی را فراموش کنیم. سوفسطاییان از سویی اهل استدلال بودند و از سوی دیگر مرد خطابه. شاید با مسامحه بشود این‌طور گفت که در مواجهه با سوفسطاییان انگار فلسفه بیشتر نقد خطابه و توهم‌دانشی که ایجاد می‌شده بوده و ادبیات نقد استدلال‌هایی که به جایی نمی‌رسیده است. به هر حال برای ساده کردن بحث چه بسا بتوان این جور گفت که دعوی فلسفه، عقلانیت است و فراتر رفتن از محدودیت‌های روانی و اجتماعی و تاریخی و از این قبیل، در حالی که ادبیات ماجرای همین محدودیت‌هاست، توجه به آنها و روایت آنها.

|| وقتی این را می‌گویید انگار مرز بین فلسفه و خطابه یا فلسفه و ادبیات، مرز واضحی است.

نه، در واقعیت مرز واضحی وجود ندارد. این مرز را فقط می‌توان بر اساس ساختن نوعی نمونه ذهنی (تیپ ایده‌آل) بر مبنای مفروضات ترسیم کرد، و گرنه عملاً بخشی از بهترین آثار فلسفی دنیا آثاری است برخوردار از فصاحت و بلاغت ادیبانه. فقط نکته اینجاست که شرط موفقیت اثر فلسفی این فصاحت و بلاغت نیست، چون اگر این‌طور

اما مثلاً در دکارت این جنبه ادبی کم است. جنس فلسفه‌اش هم اقتضای سر و کار داشتن با ادبیات و هنر را ندارد (کاملاً خلاف مونتئی). البته دکارت هم نویسنده بسیار خوب و توانایی است که روشن و موثر و هوشمندانه می‌نویسد. متأسفانه چون ما معمولاً کارهای خود فیلسوفان را نمی‌خوانیم و مثلاً سر کلاس فلسفه دکارت به گزاره‌هایی درباره امتداد و حرکت و از این قبیل تقلیل می‌یابد، قابلیت‌های غیر قابل انکار این فیلسوفان در نوشتن مغفول می‌ماند و نادیده گرفته می‌شود.

|| در حالی که آنها در درجه اول نویسنده اند و در غرب هم آنها را به عنوان نویسنده می‌شناسند.

قطعاً این جنبه هم مهم است و موثر بوده. واقعیت این است که کسی که نویسنده خوبی نباشد به این راحتی‌ها به عنوان فیلسوف مطرح نمی‌شود. بسیاری از این فیلسوفان جزء ادبیات فرهنگ خودشان هستند. الزاماً کارشان خلاقیت ادبی و هنری نیست اما زبان و بیان‌شان جزء سنت زبان و فرهنگ‌شان شده است.

در هر حال آن قرابت و رقابت فلسفه و ادبیات تا همین الان هم ادامه پیدا کرده است. بعضی فیلسوفان فعلی مرزی بین ادبیات و فلسفه نمی‌بینند و بعضی می‌کوشند این مرز را هر چه بیشتر پررنگ کنند. شاید باز با مسامحه بشود این طور گفت که هر چه دایره عقلانیت را تنگ‌تر بگیریم جای برای ادبیات کمتر می‌شود و هر چه این دایره را وسیع‌تر بگیریم و تکثر پذیرفته شده در آن بیشتر شود جای برای ادبیات بازتر می‌شود.

|| این سخن شبیه حرف فوکو است که می‌گوید عقلانیت مدرن صداهایی را مسکوت می‌کند تا خودش را به کرسی بنشاند.

به قول هگل هر اثباتی متضمن نفی و هر نفی‌ای متضمن اثبات است. وقتی بر چیزی تأکید می‌کنیم چیز دیگری محدود یا کم‌رنگ می‌شود. ماجرای تأکید بر شکاکیت یا عقلانیت هم به همین ترتیب است و به معنایی تاریخ فلسفه تاریخ همین کشمکش است. در دوره باستان سوفسطایی‌ها هستند بعد افلاطون و ارسطو طالب یقین. در دوره جدید مونتئی هست بعد بیکن و دکارت. هیوم هست بعد کانت. در فلسفه معاصر هم به همین نحو، مثلاً اندیشه فوکو هست در نقد سیطره عقلانیت و هابرماس هست برای جستجوی عقلانیت.

|| برگردیم به بحث ادبیات و فلسفه. فیلسوفان معاصر نسبت‌شان با ادبیات چه طور است؟

مثل همیشه طبعاً فضا یکدست نیست. از طرفی فیلسوفانی را داریم که خودشان اهل ادبیات خلاق‌اند و از نمونه‌های هم‌دوره ما مثلاً امبر تو اکو و ژولیا کریستوا را می‌شود نام برد که هر دو رمان هم نوشته‌اند و از طرف دیگر فیلسوفان فراوانی هم هستند که اهل خلاقیت ادبی نیستند. درباره نسبت ادبیات و فلسفه هم اختلاف نظر هست، فیلسوفی مثل ژاک دریدا اصلاً مرزی میان فلسفه و ادبیات قائل نیست و دیگرانی بر تفکیک این دو تأکید می‌کنند. فیلسوفی مثل هیدگر برای شعر شأنی برتر از فلسفه قائل می‌شود یا ریچارد رورتی برای رمان، در حالی که برخی اصلاً شأن چندانی برای شعر و داستان قائل نیستند. در میان فیلسوفان سنت تحلیلی هم همین وضع هست. بعضی از آنها حتی کارهای خلاق ادبی هم نوشته‌اند، در میان آنها هم که اهل خلاقیت ادبی نیستند باز بعضی مثل مارتا نوسبام اهمیت آثار ادبی را با جدیت متذکر می‌شوند. این را هم بگویم که بهترین فیلسوفان تحلیلی هم نویسندگان بسیار خوبی هستند، مثلاً راسل یا کواین را به خاطر بیابوریم که چقدر بلیغ و موثر می‌نویسند.

در واقع بخواهم جمع‌بندی کنم باید بگویم خلاقیت ادبی (مثلاً رمان یا نمایشنامه‌نویسی یا شاعری) کاری است در عرض فلسفه، فیلسوفی ممکن است اهل این خلاقیت باشد یا نباشد و به هر حال این نوع خلاقیت‌های ادبی ربط مستقیمی به فلسفه ندارد. خودش یک فرم است برای بیان، جدای از فرم فلسفه.

از جنبه دیگر فیلسوف ممکن است به ادبیات و خلاقیت ادبی به مثابه موضوعی برای تفکر یا وجهی از وجه آشکار شدن وضعیت‌های انسانی توجه کند و درباره آن ببیند که این جنبه جزء کار فلسفی فیلسوف قرار می‌گیرد؛ ادبیات به این معنی سرمایه فرهنگی فیلسوف و موضوعی برای وسعت بخشیدن به اندیشه‌اش است، مثل کتابی که ژیل دلوز درباره مارسل پروست نوشته است و بالاخره ادبیات به صورت فصاحت و بلاغت و ساختار و صورت محکم در قالب مقاله و رساله امری است که فیلسوف با آن مستقیماً درگیر است و چنانکه اشاره کردم اغلب فلاسفه مهم نویسندگان بسیار خوبی هم هستند.

|| اساساً اینکه افلاطون می‌گوید مواجهه هنرمند با ایده، غیر مستقیم است از کجا آمده است؟ می‌گوید هنرمند به صورت خاکی نظر دارد که خود روگرفتی از ایده اصلی در عالم مثل است. چرا چنین تصویری راجع به هنرمند دارد؟ چه بسا که هنرمند مواجه حضوری تری با عالم داشته باشد.

افلاطون یک سلسله مراتب عمودی وجودی دارد و متناسب با آن یک سلسله مراتب عمودی شناخت، همان طور که در سلسله مراتب وجودی اصل مثل است، در سلسله مراتب شناخت هم اصل شناخت مثل است. عالم محسوس که محل تغییر و تحول است مرتبه پایینی از عالم هستی است و شناخت متناظر با آن هم ارج چندانی ندارد. لازمه این نگرش در کنار درکی که او از کار هنرمند در مقام مقلد داشت همان ارزش‌دوری خاص اوست. اما طبعاً هم می‌شود در آن سلسله مراتب تفکیک کرد هم در ارزش‌دوری‌اش، چنانکه این کار را در طول تاریخ متفکران مختلف به شیوه‌های متفاوت کرده‌اند.

|| بالاخره برای اینکه ادبیات شأنی پیدا کند ناگزیر هستیم از درافتادن با سرزنشی که افلاطون نسبت به شعر و ادبیات داشته است. همانطور که در ابتدا هم اشاره کردم مفسرانی کوشیده‌اند بر اساس آثار افلاطون نشان بدهند نظر او درباره شعر یکسره هم منفی نبوده است. اما اصلاً فرض کنیم نظرش یکسره منفی بوده است و صرفاً شعر و ادبیات تهییجی را در آرمانشهرش می‌پذیرفته و راه می‌داده است. این مشکل آرمانشهر افلاطون و هر آرمانشهر دیگری است که جایی برای تکثر آدمها و تفاوت سلاقی و علایق و اندیشه‌های آنها در نظر نمی‌گیرد. در یک جامعه متکثر متمدن نظر افلاطون هم به عنوان یک نظر محترم است و البته به نظر من و شما می‌تواند کاملاً نادرست هم باشد.

|| برویم به سراغ همان واگرای و همگرایی فلسفه و ادبیات. همانطور که گفتید به نظر می‌رسد اینها یک دوره‌هایی به هم نزدیک هستند یک دوره‌هایی از هم دور هستند، یک دوره‌هایی همدیگر را بیرون می‌کنند یک دوره‌هایی همدیگر را جذب می‌کنند. در واقع می‌توانیم بگوییم که تاریخ اندیشه و تاریخ تفکر فقط تاریخ فلسفه نیست. ادیبان هم در این تاریخ سهم داشتند. ادبیات هم معرفت‌بخشی می‌کند، منتها نقش ادبیات در معرفت‌بخشی توسط فلسفه انکار می‌شود. به

نظر من اهمیت این بحث از همین ناشی می‌شود که به اینجا برسیم که فلسفه و ادبیات را نمی‌شود جایگزین هم کرد و نمی‌شود هیچ‌کدام را هم به نفع دیگری کنار گذاشت.

تاریخ اندیشه‌های بشر تاریخ همه اندیشه‌های بشر است و حتماً وسیع‌تر است از صرف تاریخ فلسفه محض. البته چنانکه گفتیم اهل فلسفه هم الزاماً نقش معرفت‌بخش ادبیات و هنر را انکار نکرده‌اند. در جامعه ما هنوز گاهی نوعی نگاه سنتی حاکم است که به موجب آن به دنبال اشرف علوم می‌گردیم؛ این از آن مهمتر است، آن یکی از این و به همین ترتیب. این نگاه با گرفتاری‌های روانشناختی هم پیوند می‌خورد و نتیجه‌اش می‌شود اصرار بر اینکه کاری که من می‌کنم مهم‌ترین کار دنیاست. این خیالات و تصورات را باید کنار گذاشت.

موضوعات و مسائل بشری مختلف است و بسته به اینکه موضوع و مسأله چه باشد حوزه خاصی از معرفت بشر متناسب با آن موضوع و مسأله اهمیت می‌یابد. روشن است که مثلاً اگر دغدغه من شناخت «فرد» باشد و شناخت افراد جامعه، خواندن رمان خیلی به من کمک می‌کند. ما به تعداد رمان‌هایی که خوانده‌ایم زندگی کرده‌ایم. فلسفه هم وقتی می‌خواهم مثلاً بحث مفهومی کنم کمک می‌کند و سایر علوم انسانی هم هر کدام به جای خود، جامعه‌شناسی به جای خود و روانشناسی هم به جای خود.

از طرف دیگر بگذارید این را هم بگویم که فکر کردن همواره فکر کردن به چیزی است. ما در خلأ فکر نمی‌کنیم. فکر در خلأ نیست. فیلسوف همانطور که مثلاً به ذهن فکر می‌کند یا به زبان، یا به تاریخ فلسفه، می‌تواند به ادبیات و هنر و علوم طبیعی و انسانی و دستاوردهای آنها هم فکر کند. فیلسوف برای فکر کردن نیاز به فرهنگ و فرهیختگی و دانش دارد. کسانی که این نوع کنجکاوی‌ها را ندارند حتی اگر عنوانشان رسماً استاد فلسفه و فیلسوف باشد صرفاً کارمند اداری دیارتمان‌های فلسفه‌اند و تکنیسین. فیلسوف به معنای درست کلمه، یعنی اندیشمند و متفکر، حتماً یک بعدی و تنگ‌نظر نیست.

|| شما در مقاله‌تان درباره «رمان و فلسفه» اینگونه نوشته‌اید که رمان هم کاشف از حقیقت است، همان مدعایی که فلسفه دارد. سر این حرفی نیست که ادبیات هم کاشف از حقیقت است، حرف این است که ادبیات تعهدی برای کشف حقیقت برای خودش قائل نیست. یعنی تعهد واقع‌نمایی برای خودش قائل نیست. ادبیات رسالت خودش را این نمی‌داند که واقع‌نمایی بکند. گرچه واقع‌نمایی هم می‌کند. به نظر من شاید بشود بگوییم بله علم صراحتاً متعهد به واقعیت است، فلسفه متعهد به حقیقت است، اما هنر و ادبیات تعهدی ندارند که واقعیت و حقیقت را نشان بدهند، ضمن اینکه به طور ویژه ادبیات جایی است که زبان در آن محوریت و موضوعیت دارد. یعنی ادبیات جایی نیست که در آن زبان مصرف بشود زبان در ادبیات تولید، احیا و بازسازی می‌شود. ادبیات اگر تعهدی هم دارد مستقیماً معطوف به خود زبان است. اما در فلسفه و در علم این زبانی که در ادبیات بازسازی و احیا می‌شود مصرف می‌شود. به نظر من این تعهد به واقع‌نمایی و تعهد به زبان را شاید بتوان به عنوان شاخصی برای تمییز ادبیات و فلسفه دانست. ادیب در درجه اول می‌خواهد اثر خواندنی تولید کند و زیبا بنویسد، متفاوت بنویسد، جذاب بنویسد. به

نظر داشت که فلسفه از حیث بیانی از ادبیات منفک نیست. هر نوشته‌ای - حتی در حوزه علم - اگر صرفاً به صورت فرمول‌های ریاضی - منطقی نوشته نشده باشد با زبانی نوشته شده که با ادبیات پیوند تنگاتنگ دارد.

مانند همان مثالی که خودتان در سخنرانی تان درباره ادبیات و فلسفه گفته بودید، گفته بودید مفهوم «شبکه باور» که کواپن استفاده می کند یا «روینا و زیر بنایی» که توسط مارکس به کار می رود استعاره است.

بله، دقیقاً اینها استعاره است و البته از این حیث اشکالی هم بر آنها وارد نیست. استعاره هم جزء وسائط اندیشیدن است و از جمله توانایی‌های ذهن ماست. فقط باید وقتی آن را به کار می‌بریم واقف باشیم به استعاره‌بودنش، یعنی باب بحث را نبندیم. در حقیقت برای شناخت دنیا همانقدر که داشتن و پروردن ذهن منطقی لازم است، داشتن و پروردن تخیل هم لازم است. بدون تخیل حتی در حوزه علوم تجربی هیچ نظریه‌ای پدید نمی‌آید و هیچ مدلی ساخته نمی‌شود.

*همین تخیلی که شما اشاره کردید آیا نمی‌تواند یک وجه ممیز هنر و فلسفه باشد؟ عنصر خیال در هنر موضوع محوری است.

وزن و میزان و نحوه کاربردشان بسته به موضع و محل قاعدتاً متفاوت است، اما حرف همین است که این طور نیست که مرز قاطعی وجود داشته باشد و بشود گفت در ادبیات و هنر تخیل اهمیت دارد و در فلسفه و علم نه. برای همین است که از صرف تفکر انتقادی و تحلیلی به معنی خشک کلمه چیزی در نمی‌آید، برای تالیف و حتی تحلیل خلاقانه تخیل لازم است. اجازه بدهید یک مثال بزنم. داونچی را در نظر بگیرید؛ داونچی دانشمند است یا هنرمند یا صنعتگر؟

همه و هیچکدام.

چرا؟ برای اینکه این آدم از طرفی نبوغ هنری دارد از طرف دیگر روحیه علمی. نقاشی‌های او الان برای ما هنر است اما کشف پرسپکتیو برای او چیزی از مقوله علم بوده است. او داشته چیزی را درباره واقعیت و بازنمایی آن کشف می‌کرده است، با روحیه علمی، نقاشی برای او مسیر شناخت جهان بوده است. جایی که فیزیک و آناتومی در آن پیوند می‌یافته. ذوق زیبایی‌شناختی او را فقط به صورت انتزاعی می‌شود از تاملات علمی و نظری‌اش جدا کرد.

در عالم واقع شاهکارهایی مثل «باکره مقدس و قدیسه آن» و «شام آخر» و «مونالیزا» حاصل به هم رسیدن توانایی‌های مختلف‌اند. از تشریح بدن گرفته تا شناخت نور و مناظر و مریا و البته قدرت مشاهده سکنات و حرکات و رفتارها؛ نبوغ او همین نقطه اتصال دانش و تخیلش است. بگذریم، می‌خواستم بگویم تخیل نمی‌تواند عنصر کاملاً جداکننده ادبیات و هنر از فلسفه و علم باشد.

چرا در دوره مدرن تفکیک و مرزبندی میان فلسفه و ادبیات بیشتر به چشم می‌خورد؟

در دوره‌ای این تصور به وجود آمده بوده است که تخیل باعث گمراه شدن ما می‌شود و تنها مسیر شناخت دنیا مسیری هندسی و ریاضی و مکانیکی است. مثلاً فلسفه دکارت چنین فلسفه‌ای است. دغدغه دکارت جلوگیری از بروز خطا در شناخت ماست که به جای خود دغدغه بسیار مهمی هم هست و شاید بشود گفت توجه جدی به آن یکی از نقاط افتراق فلسفه‌های جدید از قبلی‌هاست.

با کانت و بحثش درباره شاکله‌سازی عملاً نقش تخیل در شناخت دوباره دیده می‌شود و بعد مثلاً رمانتیک‌های آلمان اصلاً تاکیدشان بر نقد عقلانیت خشک است. یک جور همیشه این ماجراها به صورت دیالکتیکی

اما قرائت‌ها و روایت‌های موجه متکثر و متفاوت وجود دارد. فلسفه و ادبیات و علم و هنر منشورهای شناخت حقیقت‌اند. اینکه اگر ما به یک چیز از پنج زاویه نگاه کنیم آن را پنج جور می‌بینیم، نفی حقیقت نیست، شناخت آن است.

مسئله نسبت زبان و ادبیات چه می‌شود؟ ادبیات زبان را تولید می‌کند، اما علم و فلسفه چنین استفاده‌ای از زبان نمی‌کنند.

درباره این هم جای تأمل و بحث هست. اول از همه باید بپرسم آیا غیر از این است که تفکر و به کاربردن زبان تقریباً یکی‌اند؟ وقتی داریم فکر می‌کنیم چه می‌کنیم جز استفاده از زبان یا به عبارت دقیق‌تر زبان‌ورزی؟ بنابراین اگر ادبیات زبان را غنی می‌کند امکانات اندیشیدن ما را بیشتر می‌کند. مهمتر اینکه در علم و به ویژه در فلسفه هم از زبان استفاده خلاقانه می‌شود. فلسفه اصلاً کار کردن با مفاهیم است، خلق و تحلیل و ایضاح و نسبت‌سنجی مفاهیم. فلسفه مفهوم‌پردازی است. همه فلسفه‌های بزرگ نظام‌های مفهوم‌پردازی خلاقانه است.



بله فلسفه مفهوم‌سازی می‌کند. ادبیات هم همین کار را می‌کند. ضمن اینکه ادبیات مواد خام را هم برای مفهوم‌سازی فلسفی در اختیار فلسفه قرار می‌دهد.

در ادبیات مفهوم‌سازی «هم» می‌شود کرد، اما نحوه پرداختن ادبیات به امور، الزاماً با مفهوم‌سازی نیست و مهمتر اینکه تحلیل و سنجش مفاهیم و ایضاح حدود و ثنور منطقی آنها هم در حوزه ادبیات قرار نمی‌گیرد. بسته به اینکه منظورمان از ادبیات کدام گونه باشد و چه صورت خلاقانه‌ای از ادبیات را در نظر داشته باشیم با ظرفیت‌های متفاوتی برای مفهوم‌سازی مواجه‌ایم. مفاهیم در شعر کارکردی دارند متفاوت از فلسفه. در رمان همینطور. وقتی در رمانی شخصی‌نظرش را راجع به موضوعی می‌گوید نظر آن شخصیت در آن رمان است نه نظر نویسنده. معمولاً این را مثال می‌زنم که وقتی در «برادران کارامازوف» می‌خوانیم «اگر خدا نباشد هر کاری مجاز است»، این برخلاف تصور معمول نظر داستایوسکی نیست، نظر ایوان کارامازوف است. نظر دیمتری و آلیوشا هم نیست، وقتی می‌گویم رمان قصه افراد است نظرم به همین جنبه است. طبعاً مثلاً در این قالب نحوه استفاده از مفاهیم متفاوت است از مقاله فلسفی. صرف نظر از این قضیه قالب‌های مختلف و امکانات و محدودیت‌هایشان، این را هم چنانکه گفتید باید در

قول فرمالیست‌ها آشنایی‌زداپانه بنویسد. شما موافقید با اینکه چنین تمایزی را برای این دو قائل بشویم؟

درباره مطالب جالبی که گفتید ملاحظاتی مختلفی می‌شود مطرح کرد. بگذارید از آن ماجرای واقع‌نمایی شروع کنم. آیا مثلاً ادبیات سوررئالیستی یا ادبیات رئالیسم جادویی واقعیتی را آشکار نمی‌کنند؟ به نظر من از یک چیز مهم پرده برمی‌دارند و جنبه‌های مختلفی آن را - در کنار خیلی چیزهای دیگر - آشکار می‌کنند: واقعیت ذهن و روان آدمی را. گاهی فراموش می‌کنیم یکی از واقعیت‌های شناختی و هیجان‌انگیز دنیا همین ذهن ماست، روان ماست، با همه توانایی‌هایش، محدودیت‌هایش، ترس‌هایش و جسارت‌هایش، یأس‌هایش و آرزوهایش و امیدهایش.

ولی ادبیات به آن حقیقت تعهد ندارد. ما الان به خاطر نگاه جامعه شناختی و فراگیر شدنش از ادبیات انتظار این را داریم که به ما تحلیل اجتماعی هم بدهد و الا هیچ وقت نگاه این

نبوده که من بروم با بررسی متون کلاسیک، اجتماعیات استخراج کنم. این نگاه الان غالب است. ادبیات دابشی این نبوده که بیاید مثلاً جامعه خودش را در آن زمان برای آیندگان به تصویر بکشد.

همه نکته من این است که اصلاً لزومی هم ندارد چنین تعهدی داشته باشد. ادبیات، ادبیات است، به خودش تعهد دارد، چنانکه فلسفه و علم هم همینطور. ایدئولوژی نیستند و به چیزی غیرخودشان تعهد ندارند. یک جامعه‌شناس ادبیات، مثلاً لوسین گلمن، ممکن است متنی ادبی را بخواند و از آن تفسیری اجتماعی به دست بدهد. این صرفاً یک تفسیر و یک روایت است. دیگری هم می‌تواند متن را از منظر دیگری تحلیل و بررسی کند. ادبیات خودش حقیقت و واقعیت است، صرف ابزار بیان اینها نیست.

وقتی سروانتس داشت «دن کیشوت» را می‌نوشت خودش نمی‌دانست دارد یکی از مهمترین کارهای ادبیای مدرن را می‌نویسد. آگاهانه یا ناآگاهانه و در حقیقت قاعدتاً بر تکیه از اینها فکر کرده بود نقیضه رمان‌های پهلوانی را بنویسد، چه بسا پایانی را بر آنها. همان پایان شد آغاز ادبیای جدید و به قول فوکو ادبیای جدید از وقتی شروع شد که دن کیشوت از خانه‌اش پا به بیرون گذاشت و دنیا را شناخت. در واقع حقیقت در منشور شناخت‌های ما به صورت‌های مختلف آشکار می‌شود. هر قرائت و روایتی موجه نیست

ادامه پیدا می‌کند و تعمیق می‌یابد. بعد از اینها باز پوزیتیویست‌ها هستند از سوئی و مثلاً فلاسفه قاره‌ای از سوی دیگر. این را هم بگویم که آنچه گفتیم در عرصه فلسفه بود و گرنه اتفاقاً طلایه‌داران دنیای جدید در رنسانس کمتر اهل فلسفه به این معنا بوده‌اند و هنر رنسانس ماندگارترین میراث آن است. یا مثلاً قالب بسیار مهمی مانند رمان در قرن شانزدهم و اوایل تجدید پدید آمده یا بعضی نمایانم‌نویسان درخشان در دوره تجدید بوده‌اند، مثل شکسپیر که هم‌دوره بیکن است. دنیای جدید را نباید به صرف فلسفه جدید و آن هم چند فیلسوف خاص در دوره‌هایی خاص تقلیل داد. همانطور که گفتیم تاریخ اندیشه‌های بشر تاریخ همه اندیشه‌های بشر است. در نظر بگیریم که مهم‌ترین متفکران روسیه در قرن نوزدهم نه فیلسوفان‌شان که رمان‌نویسان‌شان هستند و به عبارت دیگر مهم‌ترین صورت تحقق تفکر روس‌ها در آن دوره در قالب آثار داستانی گوگول و تولستوی و داستایوسکی و تورگنوف و چخوف و گنجاروف بوده است.

|| به نظر می‌رسد که معادل نسبت فلسفه و ادبیات و همگرایی و واگرایی و رقابتشان در غرب، برای ما شاید تقابل فلسفه و عرفان بوده باشد.

این هم بوده یعنی میانشان هم تقابل بوده هم تعامل. البته فقط عرفان هم نبوده؛ خاقانی که قصیده غرا می‌گفت علیه فلسفه که «فقل اسطوره ارسطو را بر در احسن الملل منهید» عارف نبود، یا نویسند «تاریخ الوزرا» که درباره فلاسفه نوشته «طبع این جماعت سردتر از مزاج مرگ است». در سنت ما هم مثل سنت قرون وسطای مسیحی، مخالفان، فلسفه را که البته آن زمان شامل علوم زیادی می‌شده در مقابل دین می‌گذاشته‌اند. اما همانطور که همه می‌دانیم الزاماً هم چنین تقابلی نبوده و فیلسوفی مثل ابن‌سینا نه فقط تقابلی میان دین و فلسفه نمی‌دیده که عقل و خیال و فلسفه و عرفان و ادبیات را هم یکسره جدا نمی‌کرده است. هم چنانکه متکلمی مثل خواجه نصیر هم تقابلی میان دینداری‌اش با فکر فلسفی را رویکرد عرفانی نمی‌دیده است. بعداً هم که اساساً عرفان خیلی در فلسفه ما تنیده شده است، مثلاً در حکمت متعالیه ملاحظه. شعرای ما همیشه ارج و قرب زیادی داشته‌اند، همین الان هم سخنان اهالی فلسفه را گوش می‌کنید می‌بینید که مولانا را مدح می‌کنند یا وقتی می‌خواهند برای حرف‌شان استناد بیآورند حافظ می‌خوانند. گویا شعر و شعرا همواره ارج و قرب داشته‌اند.

بله، شعر در سنت و فرهنگ ما بسیار مهم است و در میان هنرهای مختلف بیش از همه با آن انس داریم. البته در همین سنت‌مان هم می‌بینیم ناگهان شاعری به قدرت انوری به شعر توهین و آن را تحقیر می‌کند. از طرف دیگر در بسیاری فرهنگ‌های دیگر هم شاعران بزرگ بوده‌اند و همین الان هم هستند. فقط چون شعرا اصولاً ارتباطی ناگسستگی با زبان دارد طبعاً به اندازه هنرهای دیگر از فرهنگی به فرهنگ دیگر نمی‌تواند برود و این هم در اینکه ما خیلی شعر را خاص خودمان بدانیم تأثیر داشته است.

این نکته را هم بگویم که اینکه یک بیت شعر میان ما کار چندین و چند استدلال را می‌کند نقطه ضعف ماست. مقولات مختلف را نباید خلط کرد. بحث منطقی و تحلیل مفهومی و استدلال قواعد خودش را دارد. اما به هر حال از این ملاحظاتی که بگذریم همانطور که گفتید شعر جزء برجسته‌ترین نقاط خلاقیت و بروز تفکر و جهان‌بینی ما ایرانی‌ها بوده است و جالب است که در مواجهه‌مان با تجدید هم به گمان من بخشی از موفق‌ترین و خلاقانه‌ترین دستاوردهای ما در شعر پیدا می‌شود، در شعر نیما و شاعران بزرگ پس از او.

|| می‌شود گفت همین نحوه‌های متفاوت خلاقیت و صورت‌بندی‌های مختلف مسأله‌هاست که باعث می‌شود تاریخ اندیشه مدام دستخوش انقلاب‌های پارادایمی باشد.

هر زمانه‌ای گویی سوال‌های خودش را دارد و هر سوالی هم نحوه بیان مناسب خودش را. متفکر هر دوره کسی است که نوعی حساسیت و بینش برای شناخت سوال و صورت‌بندی آن دارد؛ بسته به اینکه پرسش و مسأله چه باشد ممکن است فیلسوف یا شاعر یا نقاش یا اقتصاددان و از این قبیل در زمره متفکران یک دوره قرار بگیرند. فرض کنیم مسأله ما نقد دوره مدرن از منظر دغدغه‌های وجودی باشد، قاعدتاً برای صورت‌بندی این مسأله هنر مدرن می‌توانست کارآمد باشد چنانکه فی‌الواقع هم بخش مهمی از هنر مدرن ناظر به همین امور است. وقتی زمانه و شرایط و مسأله‌ها عوض می‌شود و عده‌ای از متفکران دست‌نگاه مفهوم‌پردازی و بینش و نگرش جدیدی را ایجاد می‌کنند و آنها رواج می‌یابد به نظر می‌رسد که تغییر و تحول بزرگ و در حد تغییر پارادایم بوده است.

|| برخی ادعا می‌کنند همیشه هنر پیش قدم بوده در فهم تغییرات عالم و شاخک‌های هنر همواره سریع‌تر تغییر و پرسش زمانه را ادراک کرده است.

به معنایی حرف کم و بیش درستی به نظر می‌رسد. مثلاً درباره همان دوره تجدید که صحبت کردیم هنرمندان قطعاً تقدم تاریخی دارند. هنرمند شاید حتی ناخودآگاه کاری می‌کند که بعداً آگاهانه درباره‌اش مفهوم‌پردازی می‌کند. آن جنبه ناخودآگاهانه که به آن اشاره کردم از این جهت برایم مهم است که ما گاهی به فرق هنر و تبلیغات توجه نمی‌کنیم. هنرمند تبلیغات‌چی نیست. شاعر و رمان‌نویس و نمایشنامه‌نویس و سینماگر و نقاش اندیشه‌های را در ظرفی نمی‌ریزند تا آن را تأثیرگذار بیان کرده باشند. آنها با ترکیبی از آگاهی و ناخودآگاه تجربه‌هایی در فرم‌هایی می‌کنند و این فرم‌ها و آثار – که می‌توان آنها را به صورت‌های گوناگون تفسیر و تحلیل کرد – به خودی خود موضوعیت دارد و نوعی سلوک و جستجو بوده است.

ما اگر همین موضوع را در نظر داشته باشیم، هم خیلی سوءفهم‌ها درباره قالب‌های جدید که با آنها کمتر انس داریم – مثل رمان و تئاتر و سینما – رفع می‌شود، هم خیلی از شبه‌مسأله‌هایمان درباره ادبیات و هنر خودمان. اگر به نحوه ادراک هنرمند و همچنین اقتضات قالب‌ها و فرم‌های مختلف توجه داشته باشیم نمی‌پرسیم منظور حافظ درباره فلان موضوع دقیقاً چه بوده است یا چرا رباعیات منسوب به خیام با کتاب‌های فلسفی مثالی او سازگار نیست. وقتی منظور حافظ را در قالب نثر ایدئولوژیک بیان کردیم دیگر اصلاً درباره شعر در حال حرف زدن نیستیم. همانطور که وقتی سعی می‌کنیم بر اساس رسائات فلسفی خیام رباعیات را بخوانیم یا بالعکس در حال خلط فرم‌ها و مقولات مختلفی هستیم که هر یک تنها به جای خود معنی دارد.

|| یک اشاره‌ای هم در یکی از مقالات‌تان داشتید به بحث کاتارسیس و شورمندی در مواجهه با اثر ادبی. به نظر من در مواجهه با یک متن فلسفی و نظری هم این هیجان اتفاق می‌افتد، نمی‌شود گفت وجه ممیز ادبیات این است که شما را تهییج می‌کند و شور و اشتیاق خاصی برمی‌انگیزد ولی حکمت و فلسفه خیلی خشک و منطقی و دو دو تا چهار تا پیش می‌رود.

کاتارسیس که می‌شود و الایش ترجمه‌اش کرد، اصطلاحی است که ارسطو در «بوطیقا» از آن استفاده کرده برای توضیح اثر احساسی شعر و هنر. بنابراین این اصطلاح را بهتر است

ناظر به همان معنایی که ارسطو مراد کرده به کار ببریم. اما با اصل حرف‌تان موافقم و از قضا در سخنرانی‌ای که قبلاً به آن اشاره کردید من هم گفته بودم به گمانم لذت بردن را نمی‌شود وجه ممیز ادبیات و فلسفه دانست. من شخصاً از خواندن یک اثر فلسفی خوب واقعا لذت می‌برم.

|| این را هم گفته بودید که روایتگری هم وجه ممیز نیست. در مورد اینکه علم و فلسفه و هنر و ادبیات در کار روایت‌گری و روایت‌پردازی‌اند توافق داریم. همان قدری که ادبیات روایت‌گری می‌کند، فلسفه هم روایت‌گری می‌کند اما شاید بشود گفت که اینها در نحوه روایت‌گری‌شان تفاوت‌هایی دارند؛ ارسطو در بووطیقا راجع به هنر خیلی بحث می‌کند مثلاً می‌گوید ما چند گونه می‌توانیم تقلید کنیم. هنر می‌خواهد از یک واقعیت بیرونی تقلید کند و چیزی ارائه بدهد علم هم می‌خواهد این کار را بکند، علم هم می‌خواهد دنیا را نگاه بکند و یک روایت منسجمی از این دنیای مغشوش در بیاورد و به ما نشان بدهد ولی این روایت با آن روایت تفاوت‌هایی دارد. به نظر من این موضوع جالبی می‌تواند باشد که روایت‌پردازی هنری و ادبی با روایت‌پردازی علمی و فلسفی چه تفاوت‌هایی دارد؟

بگذارید از اینجا شروع کنم که ظاهراً مرز بین ادبیات و فلسفه روایت هم نیست، یعنی مثلاً وقتی شما «پدیدارشناسی روح» هگل یا «کلمه‌ها و اشیاء» فوکو را می‌خوانید به معنایی دارید روایتی را می‌خوانید در حالی که در حال خواندن کتابی فلسفی هم هستید. شاید بشود فرق این روایت‌های فلسفی را با مثلاً رمان در این دانست که اینها روایت مفاهیم‌اند، روایت ماجرای روح در تاریخ، روایت طبقه‌بندی اشیاء در دوره‌های مختلف؛ اما نه روایت یک روح یا طبقه‌بندی یک فرد خاص.

روایت‌های فلسفی ناظر به مفاهیم کلی‌اند. به معنای عام کلمه در علم هم روایت هست، فقط اجازه بدهید به اختصار بگویم که معنی این سخن این نیست که همه روایت‌ها هم‌ارزند. واقعیت را جورهای مختلف روایت می‌کنیم اما در هر مقوله‌ای محک‌هایی هم هست و همه روایت‌های از واقعیت به یک اندازه واقعی نیست و لازم نیست مثل برخی فیلسوفان رادیکال باورهای جادوگر فلان قبیله را درباره شیمی یا نجوم یا پزشکی به اندازه نظر متخصص فعلی این رشته معتبر بدانیم.

|| گفتید که کار فلسفه مفهوم‌سازی است. از طرفی تداعی یک نوع اشاره غیرمستقیم به مفاهیم است. وقتی من فیلمی می‌بینم یا رمانی می‌خوانم و به فکر فرو می‌روم در حالی که فیلم و رمان فلسفی هم نباشد، این رمان تداعی‌کننده مفهومی است که ذهن را پرت می‌کند به تعمق در آن مفهوم. آیا این عنصر تداعی می‌تواند ویژگی خاص ادبیات و هنر باشد؟ یعنی بگویم ادبیات و هنر به جای اینکه مفهوم را خیلی صریح بگذارند جلوی ما با تداعی این کار را انجام دهند؟

باز چند تا ملاحظه دارم. اول اینکه من چنانکه پیشتر نوشته‌ام با تعبیر فیلم فلسفی و رمان فلسفی و مانند اینها مسأله دارم و این تعبیر را از سر مسامحه می‌دانم. دوم اینکه واژه «تداعی» دلالت‌های خاصی دارد؛ یعنی در فرایندی روانشناختی از برخورد با چیزی مثلاً یاد چیز دیگری بیفتیم و چیزی در ذهن‌مان زنده شود (مثل شیرینی مادران در «جستجوی زمان از دست رفته» پروست). بنابراین تداعی را قاعدتاً نمی‌شود الزاماً در مورد مواجهه شدن با اثری ادبی و

هم‌زمانی لازم است.

کاملاً درست می‌گویید، حتماً لازم است. هم برای رسیدن به آن هم‌زمانی همدلی لازم است و هم بالعکس. غرض از این تعابیر برجسته کردن تفاوت‌هاست. به هر حال در ادبیات امکان درک و فهم موقعیت دیگری بیشتر است و در فلسفه امکان دانستن موضوعاتش و بحث درباره آن. من و شما نه مسیحی ارتدکس هستیم و نه روس‌گرا، ولی وقتی داستایوسکی می‌خوانیم درد آدم‌هایش را می‌فهمیم و لمس می‌کنیم، وقتی فلسفه جورج ادوارد مور را هم می‌خوانیم از موضعش مطلع می‌شویم و استدلالش را می‌توانیم دنبال کنیم و با او موافق یا مخالف باشیم؛ با آثار داستایوسکی بیشتر همدلی را تجربه می‌کنیم با کار مور هم‌زمانی را.

*متأسفانه خیلی از اهالی کلاسیک فلسفه در ایران ترجیح می‌دهند کتاب نخوانند، فیلم ببینند و قششان را با این چیزها هدر ندهند. اما اگر اهالی فلسفه ما رمان نخوانند چه درکی از عالم جدید دارند و چطور می‌خواهند به مسائل این عالم فکر کنند؟ به نظر شما آیا می‌شود فیلسوف بود و ادعای تفلسف داشت و نسبتی هم با هنر و ادبیات و رمان نداشت؟ آیا یک میزانی از فرهیختگی عمومی برای همه و به ویژه اهالی دانش و فلسفه لازم نیست و کسی که وارد فضای علم و هنر دانشگاه می‌شود نباید از یک حداقلی از فرهیختگی برخوردار باشد که این مستلزم بیگانه نبودن با سینما و هنر و ادبیات است.

اگر کار فیلسوف فکر کردن است و فکر کردن هم همیشه فکر کردن به چیزی است، پس فیلسوف باید چیزی بلکه چیزهایی بداند و ابعاد مختلف آن را بشناسد تا بتواند درباره‌اش فکر کند. «هاکس مولر» جمله‌ای دارد درباره دین‌شناسی که درباره سایر شناخت‌ها هم به نظرم کاملاً درست است، می‌گوید شناخت یک کدام، شناخت هیچ کدام است. علم در مقایسه شکل می‌گیرد و هر چه بیشتر بدانیم امکان مقایسه بیشتری داریم، امکان شناخت بیشتر و تفکر عمیق‌تر. حتی تخصص در حقیقت فرایندی دیالکتیکی است میان شناخت یک چیز، شناخت چیزهای

|| در آن گفتار راجع به «ادبیات و فلسفه» هم جمع‌بندی‌تان این بود که فلسفه برای هم‌زمانی و ادبیات برای همدلی است.

بله، این را هم برای روشن‌تر کردن تفاوت کارکرد متن ادبی و فلسفی گفته بودم. وقتی ادبیات می‌خوانیم چه اتفاقی می‌افتد؟ یک کار باستانی مثل «انتیگونه» سوفکل را در نظر بگیرید. خاوه‌ری هست (انتیگونه) که برادرش کشته شده است و طبق رسوم حتماً باید او را دفن کرد. حاکمی هم هست (کرون) که گفته است کسی حق ندارد آن کشته را دفن کند و هر کس چنین کاری کند خودش اعدام خواهد شد. خاوه‌ری باید میان اجرای سنت و احترام به روح برادرش و قانون شکنی و مرگ خودش انتخاب کند. از آن طرف هم حاکم هست که برای برقراری نظم جامعه و امنیت آن، چیزی گفته است و باید پای حرفش بایستد، در حالی که واقعا دلش نمی‌خواهد مجازات‌های تراژیک بعدی را رقم بزند. حق با کیست، انتیگونه که می‌خواهد برادرش را طبق سنن دفن کند یا کرون که می‌خواهد ثبات را در جامعه برقرار کند؟ اگر جای هر کدام و در موقعیت آنها بودیم چه می‌کردیم؟

این اثر یک تراژدی است و به طور معمول تصور می‌شود در تراژدی تقدیر حاکم است؛ ولی دقیقاً که نگاه کنیم تقدیر چیزی نیست جز موقعیت‌های پیچیده‌ای که از انتخاب‌های ما به وجود می‌آید، ارزش و جذابیت آثار تراژیک هم در همین است. ادبیات کمک می‌کند از منظر افراد مختلف و موقعیت‌های متفاوت دنیا را بنگریم و بفهمیم. به عبارت دیگر امکان همدلی میان آدم‌ها را گسترده‌تر می‌کند. فلسفه به ما اجازه می‌دهد با هم بحث کنیم، کارکردهای گوناگون مفاهیم و دلالت‌های متفاوت‌شان را بفهمیم و سوءتفاهم‌های ناشی از ابهامات و ادراکات سطحی را رفع کنیم؛ به عبارت دیگر کمک‌مان می‌کند به هم‌زمانی برسیم.

|| ولی بالاخره میزانی از همدلی برای شکل‌گیری آن

هنری مطرح دانست.

سوم اینکه به هر حال فکر کردن سر و کار داشتن با مفاهیم است و وقتی به در و پنجره خانه‌مان هم فکر می‌کنیم با مفاهیم سر و کار داریم. اما تصور می‌کنم در حقیقت منظورتان این است که اثر ادبی-هنری تفسیرپذیر است یا به عبارت دقیق‌تر تفسیرپذیرتر است از فلسفه و علم (چون در واقع اینها هم به عنوان متن مثل هر متنی تا حدی تفسیرپذیر است). به این معنی حرف‌تان کاملاً درست است. آثار ادبی-هنری تفسیرپذیرند و هر چه تاریخ بر آنها می‌گذرد و بیشتر اهمیت می‌یابد بیشتر هم تفسیر می‌شوند. منتقد خلاق و به‌دردبخور ادبیات و هنر کسی است که بتواند نشان دهد چرا یک اثر ارزشمند است، یعنی باید بتواند دست‌کم یک خوانش و تفسیر جالب و بدیع از آن اثر پیش چشم ما بگذارد.

|| در یکی از سخنرانی‌هایتان برای بیان تمایز میان فلسفه و ادبیات، مثال میکروسکوپ و تلسکوپ را زدید درباره این مثال هم کمی توضیح بدهید.

در گزارم درباره «مان و فلسفه» که الان در کتاب «اندیشه‌هایی برای اکنون» هم منتشر شده از این تمثیل استفاده کرده بودم برای روشن‌تر کردن مطلب. فرض کنید بگویم «وجود انسان زمان‌مند است»، انگار دارم از فاصله‌های نجومی یا تلسکوپ ستاره‌های دنباله‌دار را رصد می‌کنم و درباره‌اش چیزی می‌گویم. حال فرض کنید برداریم «جنگ و صلح» یا «آناکارینا» را بخوانیم و صفحه به صفحه گذر زمان را بر ناتاشا و پی‌یر و آنا نه فقط ببینیم که حتی حس کنیم. در یک رمان خوب انگار فرد یا افرادی را گذاشته‌ایم زیر میکروسکوپ و تمام جزئیات را مشاهده و بررسی می‌کنیم. البته صرفاً تمثیل است برای ارتباط برقرار کردن با مطالبی که در «مان و فلسفه» می‌گفتم و در مثل جای مناقشه نیست، شاید به عبارت دقیق‌تر هست!





دیگر، شناخت عمیق‌تر آن چیز اولی و به همین ترتیب، الان خیلی‌ها در همه دنیا فلسفه می‌خوانند و حتی فلسفه کار می‌کنند بدون اینکه اهل تفکر باشند. همانطور که قبلاً هم گفتیم از نظر من اینها کارمندان اداره فلسفه‌اند، ممکن است ارتقا رتبه و درجه هم تا آخرین مدارج اداری پیدا کنند، اما می‌آیند و می‌روند و فراموش می‌شوند و نسل بعدی‌شان جای آنها را می‌گیرد و الی آخر. اما به هر کدام از متفکران و فیلسوفان جدی و مهم در همین نظام فعلی که نگاه کنید می‌بینید چه مایه دانش و فرهیختگی و شناخت از انسان در کارهایشان تنیده شده است.

نظام دانشگاهی ما که البته دیگر فاجعه‌ای است و آنچه داریم اصلاً دانشگاه نیست، در بهترین حالت یک مشت آموزشگاه بسیار سطح پایین است مشغول تولید انبوه سیاهی لشکر ظاهراً علمی! در این وضعیت اگر کسی واقعا دغدغه تفکر و تفلسف دارد باید خودش کار کند و راهش را پیدا کند، خواندن فلسفه به برخی شیوه‌ها مثل خواندن خیلی دیگر از رشته‌ها - ممکن است نه فقط کمکی به عمیق شدن و بهتر فهمیدن نکند بلکه حتی آدم را خنگ و دچار وهم کند.

برای پرهیز از آن شیوه‌ها همه باید تا می‌توانیم چیزهای مختلف را روشمند و درست بخوانیم و بفهمیم. حتی متخصصانی که مساله‌شان این است که فلان فیلسوف دقیقاً منظورش از بهمان حرف چه بوده و این برایشان موضوعیت دارد، بدون اینکه بتوانند توضیح بدهند دانستن این امر چه اهمیتی می‌تواند داشته باشد، متخصص علوم منقول‌اند! امیدوارم سوءتفاهم نشود، برای متخصصان بسیار احترام قائم و اهمیت کارشان را می‌دانم، فقط می‌خواهم اوقات کار از حیث تفکر را بگویم. وضع تخصص که این باشد تکلیف کسانی که حتی تخصصی هم ندارند و فلسفه را بی‌بی‌دانشی و وسواس ذهن و بی‌ربطی و سترونی یکی گرفته‌اند روشن است.

|| می‌شود گفت فایده شعر و رمان خواندن، خلاق تر شدن و افزوده شدن قابلیت‌های زبانی است.

حتماً اینها هم هست، فقط اینها نیست (چون آثار خلاق ادبی علاوه بر مهارت، شناخت هم می‌بخشند) اما

حتماً اینها هم هست و اینها خیلی هم مهم است و به کار فیلسوف و متفکر می‌آید، دست‌کم برای بیان بهتر مسأله‌ها و اندیشه‌های خودش.

|| حال که از نسبت فلسفه و ادبیات حرف زدیم این موضوع را هم که در خلال گفتگویمان به آن اشاره کردید توضیح بدهید که آیا رمان را می‌توان به رمان فلسفی و غیرفلسفی تقسیم‌بندی کرد؟ مثلاً رمانی را که واجد مفاهیم عمیق‌تری است می‌توانیم رمان فلسفی بدانیم؟ همین سوال در مورد سینما هم صادق می‌کند.

همانطور که گفتیم در این باره قبلاً مقاله نوشته‌ام؛ در اینجا صرفاً به اجمال بگویم که اگر وصف فلسفی را واقعا ناظر به فلسفه یعنی همان بحث مفهومی با روش خاص خودش به کار برده باشیم طبعاً این جور تعابیر نوعی خلط مقولات است. همانقدر که مثلاً زیست‌شناسی هنری نداریم سینمای فلسفی هم نمی‌توانیم داشته باشیم. فلسفه فرم خودش و به بیان دقیق‌تر فرم‌های خودش را دارد و هر فرم هم همانطور که چندبار اشاره کردم اقتضات خودش را دارد. اما منظور از رمان فلسفی یا تئاتر و سینمای فلسفی چنانکه در بیان خودتان هم بود اشاره به عمیق‌تر بودن است. از این جهت می‌گوییم این تعابیر از سر مسامحه است؛ و البته از آنجا که به نظر من ادبیات و هنر بدهکار فلسفه نیستند لازم نیست این تعابیر را به کار ببریم.

راحت می‌توانیم بگوییم فلان نمایش یا فیلم یا داستان عمیق و فکربرانگیز است. اینکه خیال کنیم فیلم «جوانی بدون جوانی» کاپولا فلسفی است اما «پدرخوانده» او فلسفی نیست و از این جور مقایسه‌ها بی‌وجه است. هیچ کدام فلسفی نیست، هر دو قصه یک یا چند فرد است، ولو اینکه اولی بر اساس داستان میرچا الیاده ساخته شده باشد و دومی بر اساس رمان ماریو پوزو؛ و به دلایل مختلفی که اینجا از آنها بگذریم نه فقط «پدرخوانده» یک فیلم بهتری است بلکه در نمایش موقعیت‌های انسانی فیلم عمیق‌تری هم هست.

فیلم‌های امثال آنتونیونی و برگمان چون فلسفی است ارزشمند نیست، چون فیلم‌های خوب و زیبا و پرورده و

فکربرانگیزی است ارزش دارد. فیلم‌های فلینی هم که ظاهراً کسی به آنها نمی‌گوید فلسفی همانقدر ارزش دارد. رمان‌های کامو و سارتر و سیمون دوبوار هم فلسفی نیست، رمان است، فقط چون اینها کار فلسفه هم کرده‌اند کارهایشان فلسفی تلقی می‌شود. و گرنه مثلاً «بیگانه» چیست جز ماجرای فردی که چون در یک لحظه آفتاب چشمش را زده کسی را کشته است و ذاتاً چه فرقی می‌کند مثلاً با کارهای همینگوی که فیلسوف نبوده اما داستان کوتاه‌نویس درجه یکی است.

رمان‌های سارتر را می‌گویند فلسفی است ولی رمان‌های استاندال را فلسفی نمی‌دانند، «گتسی بیزرگ» اسکات فیتزجرالد با همه تأمل‌برانگیزی‌اش فلسفی نیست ولی نوشته سطحی و احساساتی فلان نویسنده شبه‌رمانتیک فلسفی و لاید لاجرم خیلی عمیق است! مشکل از تعبیر فلسفی است که در اینجا با مسامحه و بی‌وجه به کار رفته است. دست از سر این تعبیر فلسفی که برداریم و فلسفه‌زدگی هم که دست از سر ما بردارد، راحت‌تر کارهای ادبی و هنری را طبقه‌بندی می‌کنیم. این که فلسفه می‌تواند به جای خود کمک کند آثار ادبی و هنری را تحلیل و تفسیر و درباره‌شان مفهوم‌پردازی عمیق کنیم، البته به جای خود محفوظ است و ارزشمند و کارآمد و راهگشا، و واضح است که نقد و نظر من ناظر به این جنبه نبود.

|| گاه یک فیلم یا داستان فلسفی خواننده می‌شود چون آن را نمی‌فهمند، یعنی فکر می‌کنند هرچه بیشتر یک اثر را نفهمند آن اثر فلسفی تر است.

من تفسیر مثبت ماجرا را گفتیم و شما به سوبه کاملاً منفی ماجرا هم اشاره کردید. یک جور تظاهر برای سرپوش گذاشتن روی بیگانگی با خود و عدم اعتماد به نفس هم گاهی باعث می‌شود به برخی کارها بگوییم فلسفی. تازه اگر باز جنبه‌ای منفی‌تر، یعنی نوعی کاسبی بر مبنای قوت جلوه دادن ضعف‌ها را بگذاریم کنار، بله، بدبختانه گاهی به فیلم یا داستان بدفرم و بدساختار و نامفهوم و ضعیف، می‌گوییم فلسفی و معناگرا و از این حرف‌ها. از این معنای کلمه «فلسفی» فقط باید به خدا پناه برد!



یادداشت

یادداشتی از عبدالحسین خسروپناه؛

وضعیت آموزش فلسفه در ایران فیلسوف پرور نیست



یادداشت پیش رو به قلم حجت الاسلام عبدالحسین خسروپناه، رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، به آسیب شناسی وضعیت آموزش فلسفه در ایران می پردازد؛

فلسفه در طول تاریخ و در طول حیاتش، توسط بزرگان فلسفه بالندگی و رشد پیدا کرده و با گرایشهای مختلف، خودش را به جامعه بشریت عرضه کرده و همیشه در طول تاریخ هم گرفتار منتقدان و بی مهری های مخالفان خود بوده است و شاید هم نباید انتظار داشت که فلسفه ای باشد ولی منتقدش نباشد. ظاهراً این مطلب، امکان پذیر نیست.

فلسفه همیشه همراه با نقد است

بنابراین در ازای هر فکر فلسفی که ارائه می شود، باید انتظار داشت منتقدانی آن را نقد کنند. به فلسفه اسلامی هم نقدهای متعدد وارد کرده اند. کاری که غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه کرد، نه اولین کار بود و نه آخرین کار. بعد از غزالی هم خیلی ها با همین عنوان تهافت الفلاسفه، کتاب نوشتند یا افرادی مثل شهرستانی مصارع الفلاسفه نوشتند. البته خود کار آن ها هم یک کار فلسفی بود. یعنی نقد فلسفه هم، نوعی تلاش فلسفی است. پس نکته اول این که فلسفه همیشه همراه با نقد است. نباید فیلسوفان از نقد آزده شوند و بگویند چرا یک مکتبی و یک گرایش فلسفی نقد شد. چون هر کس، فکری را عرضه می کند، طبیعتاً منتقدان آن فکر می آیند و نقد می کنند.

نقد باید همراه با منطق و اخلاق علمی باشد

حالا این بحث دیگری است که به هر حال بهتر است همان طور که عرضه فکر باید همراه با منطق باشد، عرضه نقد هم همراه با منطق و اخلاق علمی باشد، حتی خود فیلسوفان هم یکدیگر را نقد کرده اند. مانند نقدهایی که سهروردی بر مشاء دارد، نقدهایی که ملاصدرا بر سهروردی دارد و نقدهایی که ملارجبعلی تبریزی بر ملاصدرا دارد. چون عرض کردم ذات تفکر فلسفی، همراه با نقد است. این قصه فقط در فلسفه اسلامی هم نبوده، در فلسفه های غرب هم این چالش و نزاع موافقان و مخالفان وجود داشته و وجود خواهد داشت. گاهی اوقات می بینیم برای فلسفه ای مثل اگزیستانسیالیسم، به تعداد فیلسوفانش اگزیستانسیالیسم شکل می گیرد. یعنی در طرح پرسش ها، بیشتر مشترکند تا در طرح پاسخ ها. عرض کردم که این، اقتضای ذاتی فلسفه است.

باید به امتیازات و آسیب های فلسفه در ایران توجه کرد

ما در اینجا جمع شدیم که وضعیت فلسفه در ایران را بررسی کنیم و ببینیم آن چه به نام فلسفه در ایران شناخته می شود، چه امتیازاتی و چه آسیب هایی دارد؟ باید هر دو را هم دید؛ فقط به آسیب ها نباید توجه کرد. امتیازات را هم باید دید. من می خواهم به یک امتیاز کمی و کیفی از وضعیت فلسفه در ایران اشاره کنم و بعد سه آسیب را که به نظر بنده رسیده با استادان عزیز در میان بگذارم. البته خیلی جا دارد که واقعا بنشینیم در این زمینه بحث و گفتگو کنیم و ببینیم اصلاً این آسیب

ها آسیب هستند یا نیستند و اگر هستند چه طور باید برطرف شوند. هم امتیازی که عرض می کنم و هم سه آسیبی که عرض خواهم کرد، براساس شناختی است که از وضعیت فلسفه و گروه های فلسفه در ایران دارم. فلسفه هم که می گویم، فقط فلسفه نیست. منظورم به تعبیری علوم عقلی است. حتی مثلاً کلام، عرفان و ادیان را هم به یک معنا داخل بحث خودم قرار می دهم. من با توجه به اطلاعاتی که از وزارت علوم گرفتم، ارتباطی که با استادان عزیز داشتم و شناخت اجمالی که از وضعیت فلسفه در کشورهای اسلامی و برخی از کشورهای غیراسلامی داشتم، یک مروری بر رشته های علوم فلسفی در ایران کرده ام و این دیدگاه را عرض می کنم.

ها آسیب هستند یا نیستند و اگر هستند چه طور باید برطرف شوند.

هم امتیازی که عرض می کنم و هم سه آسیبی که عرض خواهم کرد، براساس شناختی است که از وضعیت فلسفه و گروه های فلسفه در ایران دارم. فلسفه هم که می گویم، فقط فلسفه نیست. منظورم به تعبیری علوم عقلی است. حتی مثلاً کلام، عرفان و ادیان را هم به یک معنا داخل بحث خودم قرار می دهم. من با توجه به اطلاعاتی که از وزارت علوم گرفتم، ارتباطی که با استادان عزیز داشتم و شناخت اجمالی که از وضعیت فلسفه در کشورهای اسلامی و برخی از کشورهای غیراسلامی داشتم، یک مروری بر رشته های علوم فلسفی در ایران کرده ام و این دیدگاه را عرض می کنم.

ظرفیت وجود گرایش های مختلف فلسفه در ایران

به نظر بنده یکی از امتیازاتی که فلسفه در ایران دارد، وجود دانشمندان متعدد فلسفه با گرایش های مختلف فلسفه است؛ چه فلسفه های جدید یا فلسفه های معاصر یا فلسفه های یونان باستان یا قرون وسطی و یا گرایش هایی که در فلسفه اسلامی هست مانند حکمت مشاء، حکمت اشراق سهروردی و همچنین حکمت یمانیه میرداماد و حکمت ملاصدرا و بعضی انشعابات دیگر مثل اخوان الصفا و مانند این ها. ما در این بررسی می بینیم در بسیاری از این گرایش ها، دانشمندان فاضل و صاحب نظر و محقق داریم. الان در ایران افرادی هستند که به جرأت می توان گفت کانت شناس اند یا به جرأت می توان گفت ملاصدراشناس اند.

نمی خواهم بگویم تعداد این ها زیاد است، افرادی در ایران داریم که سال هاست در زمینه افلاطون، ارسطو یا فیلسوفان اسلامی مانند سهروردی کار کرده اند و درس داده اند. هم در دانشگاه های ایران هم در حوزه های علمیه، استادانی هستند که سال ها درباره ابن عربی، درباره قنوی، جندی و فرهانی کارهای عمیقی انجام داده اند و آثارشان هم بعضاً منتشر شده است. یک ظرفیت بسیار ارزشمندی است که ما الان در کشور داریم و من این ظرفیت را در هیچ یک از کشورهای اسلامی سراغ ندارم. در برخی از کشورهای اسلامی تازه شروع کردند فلسفه اسلامی را می خوانند و به زبان های خودشان ترجمه می کنند. حالا نمی خواهم اسم ببرم. بعضی از کشورها که شاید چند سال آینده تازه متوجه بشوند که نیاز به فلسفه دارند. حتی نسبت به بعضی کشورهای غیراسلامی نیز ایران از یک بالندگی و رشد خوبی در حوزه فلسفه برخوردار است. پس این امتیاز که یک امتیاز نسبی است و با این توضیحی که دادم، باید این را بپذیریم و انکار نکنیم که چنین وضعیتی مطلوبی در فلسفه ایران وجود دارد.

شیوه آموزش فلسفه در ایران اسف بار است

اما به نظر من، آسیب مهمی در فلسفه ما یعنی وضعیت آموزش و پژوهش فلسفه در ایران وجود دارد. حالا این بحث دیگری است که آیا این سبک آموزش و گذراندن چند واحد و چند صفحه از این کتاب، «فلسوف» تربیت می کند یا نه؟! ما حتی در بعضی گروه های فلسفه، وضعیت بیست سال گذشته آن را با وضعیت الان که می سنجم، یک مقدار اسف بار است. الان نمی خواهم وارد این مطلب شوم.

وضعیت آموزش فلسفه در ایران فیلسوف پرور نیست

فرض کنید یک دانشجوی علاقه مند به فلسفه از استادان فلسفه بهره گرفته و دارد پیش می رود. این شیوه آموزشی فلسفه در ایران، بیشتر عالم فلسفه و شارح فلسفه تربیت می کند تا فیلسوف. مثلاً فرض کنید، در حوزه های علمیه یک عده ای فقه بخوانند و شارح کتاب های شیخ انصاری، کتاب های آخوند خراسانی شوند و این کتاب ها را خوب درس بدهند اما اگر یک فرع فقهی جدید به آن ها بدهید نتوانند حل کنند.

فیلسوف به کسی نمی گویند که فقط بتواند اسفار ملاصدرا را درس بگوید یا کانت را خوب بفهمد و بر آن شرح بنویسد. تعریف دقیق فیلسوف، بر کسی صدق می کند که اگر با یک پرسش جدید فلسفی رو به رو شد، بتواند آن مسأله را روش مندانه حل کند. آیا پرسش های فلسفی ثابت اند؟ یعنی اگر مثلاً در زمان میرداماد سؤال اصالت وجود یا اصالت ماهیت مطرح بود و در گذشته این سؤال مطرح نبود، در آینده هم فیلسوفان با سؤالی غیر از این سؤال مواجه نمی شوند؟ قطعاً مواجه می شوند.

پرسش های فلسفی تغییر کرده است

ما امروزه با یک سری پرسش های فلسفی رو به رو هستیم که در زمان ملاصدرا این سوال ها مطرح نبوده است. سوال هایی که مربوط به فلسفه تکنولوژی، فلسفه صنعت و فلسفه علوم انسانی است. این پرسش ها حتی بعد از ملاصدرا در زمان حاجی سبزواری هم نبوده است. بعضی از این پرسش ها شاید حتی در زمان علامه طباطبایی هم مطرح نبوده و الان تازه ما با این پرسش ها مواجه می شویم.

شیوه آموزشی فلسفه در حوزه ها و دانشگاه ها چقدر فیلسوف و نه تعلیق نویس و شاعر و عالم و مدرس کتب فلسفی تربیت می کند؟ البته اگر کسی به این مراحل هم برسد، درجه کمی نیست. این به نظرم یک آسیب است. بنده پاسخم پاسخ منفی است. یعنی معتقدم وضعیت آموزش فلسفه در ایران فیلسوف پرور نیست. این شیوه آموزشی، اگر خیلی موفق باشد، عالم به فلسفه پرورش می دهد. کسانی را پرورش می دهد که بتوانند تعلیق هایی بر آثار فلاسفه بنویسند. حالا بعضی از استادان معتقدند که تازه ما هنوز زود است فلسفه ها را بفهمیم! بیشتر باید کتاب های فلسفی را تصحیح و تحقیق کنیم. حالا فعلاً باید آثار ابن سینا یا آثار فارابی را تصحیح و تحقیق و چاپ کنیم! هنوز زمان شرح این ها نرسیده است!

من نمی دانم زمان شرح یا زمان تولید اندیشه چه زمان فرا می رسد؟! استادان فلسفه دور هم جمع بشوند و ببینند چرا این شیوه آموزش فلسفه در دانشگاه ها و حوزه ها فیلسوف پرور نیست؟

آسیب دوم هم به نظام آموزشی کشور و تأسیس رشته ها و گرایش های فلسفه در کشور برمی گردد. دانشگاه های مختلف در کشور، می آیند دوره های فلسفه راه اندازی می کنند اما هیچ عقلانیت نظام مندی در عقبه تأسیس این رشته ها وجود ندارد یا من اطلاع ندارم. براساس ذوق و سلیقه رؤسای دانشگاه ها و هیأت آنها می آیند و می گویند یک رشته ای در این دانشگاه تأسیس شود. به من اجازه بدهید یک نمونه برای شما عرض کنم. تا آن جا که بنده اطلاع دارم، در دانشگاه های

دولتی و پیام نور ۶۷ گروه رشته ادیان و عرفان در مقطع کارشناسی وجود دارد. دانشگاه آزاد را عرض نمی کنم. ۷ گروه در دانشگاه های دولتی و ۶۰ گروه در دانشگاه پیام نوری تأسیس شده است.

پیام نور ۶۷ گروه رشته ادیان و عرفان در مقطع کارشناسی وجود دارد. دانشگاه آزاد را عرض نمی کنم. ۷ گروه در دانشگاه های دولتی و ۶۰ گروه در دانشگاه پیام نوری تأسیس شده است.

در اکثر دانشگاه های پیام نور و آزاد، از یک طرف، رشته های علوم پایه و علوم مهندسی، آزمایشگاه های پرهزینه ای نیاز دارند و از سوی دیگر، به دنبال تأمین هزینه دانشگاه هستند، خیلی زود به سراغ رشته های علوم انسانی می آیند و رشته فلسفه و ادیان و مانند آن را راه اندازی می کنند. ما در کشورمان واقعا چه تعداد لیسانس و فوق لیسانس و دکتر ادیان و عرفان نیاز داریم؟! اصلاً این واحدهای دانشگاه پیام نور که ۶۰ گروه ادیان در آن راه اندازی شده، استاد لازم را در اختیار دارند؟ اصلاً ما در کشور چند استاد داریم که ادیان شرقی یا ادیان ابراهیمی تدریس کنند؟ این ها آفت های جدی است. شاید همین آسیب را ما در فلسفه و در رشته های دیگر هم داشته باشیم.

یکی از کارهایی که انجمن های علمی می توانند انجام بدهند، بررسی همین وضعیت است. ما نباید اجازه بدهیم هر دانشگاهی که تمایل داشت، بیاید رشته راه اندازی کند. معنای این حرف این نیست که مثلاً به مدیریت تحکم آمیز وجود داشته باشد که بگوید شما این رشته را راه بیندازید و آن رشته را راه بیندازید! نه، اصلاً بعضی دانشگاه ها واقعا نمی توانند. آیا یک مدیریت مبتنی بر عقلانیت در رشته های علوم عقلی نباید وجود داشته باشد؟! ممکن است بعضی ها بگویند این آسیب در رشته های دیگر هم وجود دارد. ما الان داریم وضعیت فلسفه و علوم عقلی را در ایران بررسی می کنیم.

آسیب سومی که به نظر حقیر می رسد قطع فلسفه با زندگی بشر است. درست است که فلسفه یک دانش انتزاعی است. اگر کسی بگوید که فلسفه نباید این قدر به انتزاعیات پردازد، حرف بی خودی گفته است. اصلاً فلسفه، به تعبیر برخی فلاسفه معاصر با معقولات ثانی فلسفی سر و کار دارد، با وحدت و کثرت، با ثبات و تغییر، با وجود و امکان و مباحث دیگر. حتی اگر بیستاسیالیست ها که می خواهند به وجود انضمامی انسان پردازند، باز خیلی از مباحث شان انتزاعی است.

فلسفه، زاده عقل بشر است. لاقلاً ادعا این است. آیا انسان ساحت عقلانیت اش از ساحت حس و تجربه اش، از ساحت کشف و شهودش و از سایر ساحت های ادراکی اش جداست؟ آیا این ساحت ها می توانند از هم جدا بشوند؟ این ساحت های ادراکی انسان و مدارک انسان با هم یک نوع ارتباط و تعاملی دارند. آیا می شود دستاوردهای این ادراکات انسانی را جدای از هم فرض کرد؟ نمی شود. عقل، فلسفه تولید می کند. قلب، عرفان تولید می کند. حس و شهود، علم به معنای علوم تجربی تولید می کنند. نیازهای انسان، به ضمیمه ساحت های ادراکی انسان، تکنولوژی، صنعت و علوم مهندسی تولید می کنند. ساحت دیگر انسان، هنر تولید می کند. ساحت های مختلف انسان با هم در تعامل اند و حتی تاثیر و تاجر دارند؛ چگونه می شود ارتباطات میان دستاوردهای بشری را نپذیریم؟

آسیبی که من این جا می خواهم عرض کنم این است

که در وضعیت فلسفه در ایران مشاهده می شود که این فلسفه، ارتباطی با علوم پایه، با علوم انسانی، با هنر، با علوم مهندسی، با صنعت، با فرهنگ ندارد و طبعاً ارتباطی هم با تمدن ندارد. آیا ارتباط نباید باشد؟ مگر می شود کسی بگوید بین علم و فلسفه ارتباط نیست؟ هم منطقاً ارتباط هست، هم در مقام تحقق ارتباط هست. اگر کسی به تاریخ علم توجه کند، رابطه علم و فلسفه را می یابد. به تاریخ علوم انسانی توجه کند، رابطه علم و فلسفه را می یابد. به تاریخ علوم مهندسی و صنعت با فلسفه را می یابد، منطقاً هم این ارتباط هست. نمی خواهم بگویم فقط ارتباط در مقام تحقق هست اما در مقام منطق و بایسته، این ارتباط نیست.

سؤال این است که با وجود ارتباط منطقی و حقیقی علم و فلسفه، فلسفه ما در ایران چه ارتباطی با علمی که در ایران تدریس می شود، دارد؟ چه ارتباطی با صنعت ایران دارد؟ من مقصودم این نیست که مثلاً فیلسوفان بیانند نظر بدهند که پیچ و مهره ها را چه طور ببندند! من می خواهم این را عرض کنم که صنعت که با تکنولوژی و علوم مهندسی در ارتباط است، با نیازهای انسان ارتباط دارد. اگر این ارتباط وجود دارد، پس با فلسفه انسان ارتباط دارد و فلسفه انسان هم با فلسفه معرفت و فلسفه اصلی ارتباط دارد.

آیا نظریه تکامل که امروزه در زیست شناسی پذیرفته شده است، با فلسفه انسان ارتباطی ندارد؟ آیا این جا مبانی فلسفه نباید جواب بدهد؟ البته من نمی خواهم گناه این آسیب سوم را فقط بر گردن فلاسفه بیندازم. هم فیلسوفان نسبت به علوم یک احساس بی نیازی می کنند و هم دانشمندان ما نسبت به فلسفه احساس بی نیازی دارند. تا عالمان و فیلسوفان به ضرورت ارتباط این دو دسته دانش ها توجه نکنند، فلسفه و علم با هم ارتباط پیدا نمی کنند.

استاد داری مطلب مهمی فرمودند. فرمودند «فلسفه خودش از خودش دفاع می کند». به یک معنا حرف درستی است. حالا هر کس می خواهد نقد کند، اگر فلسفه توانمندی تحفظ دارد، خوب، خودش از خودش دفاع می کند ولی حالا من از یک زاویه دیگری می خواهم نکته ای را عرض کنم. به نظر بنده فلسفه از فیلسوفان جدا نیست، اتحاد علم و عالم و معلوم یا عقل و عاقل و معقول، اتحاد فیلسوف و فلسفه را اقتضا می کند. از قضا حفظ و رشد فلسفه، مرهون تلاش فیلسوفان است. یعنی اگر فیلسوفان که متولیان فلسفه هستند، به این نیازهای جدید و مدرن پاسخ ندهند، این فلسفه است که آسیب می بیند.

این نیازی هم که بنده عرض می کنم، ربطی به بحث های سیاسی و حکومتی ندارد که بعضی دوستان می گویند ما علاقه نداریم در بحث های سیاسی و حکومتی دخالت کنیم. اصلاً این ربطی به این ندارد. می گویند چون حکومت دارد از تحول علوم انسانی و بحث های فلسفی می گوید، پس یک عده ای هم می آیند این را مطرح می کنند. نه، اصلاً حکومت می خواهد بگوید یا می خواهد نگوید! چه رهبران سیاسی به این دغدغه پردازند و چه نپردازند، آیا منطقاً و به لحاظ فلسفی این سؤال معنادار هست که رابطه فلسفه با علوم دیگر چیست؟ این سؤال جدیدی هم نیست. از قدیم بوده است. اما الان می خواهیم رابطه فلسفه معاصر با علوم معاصر را بحث کنیم. به نظرم این آسیبی جدی است که باید پیرامون آن قدری بیشتر گفتگو کنیم. عذر می خواهم از تصدیقی که شد.

قواعد و زبان خصوصی، قرائت کریپکی از ویتگنشتاین

سید مهدی دزفولی



سال ۱۹۸۲ کریپکی کتاب ویتگنشتاین، قواعد و زبان خصوصی را منتشر کرد و با این کتاب، به فهرست بلند بالای مفسران اثری برجسته از فیلسوفی فوق العاده در قرن بیستم، لودویگ ویتگنشتاین، پیوست.

ویتگنشتاین از فلاسفه مشهور قرن بیستم بود که در مدت حیاتش تنها یک اثر از وی به انتشار رسید و مابقی آثار وی مقالات فراوان و کوتاه بود، که سبک نگارشی آن هم به این طریق بوده است که مقالات را جمع آوری و ویراستاری می نمود و سرانجام سعی داشت آن ها را در قالب کتابی منتشر نماید به همین جهت نویسنده و فیلسوفی به شدت پر یادداشت و تک نویس بود که سرانجام شهرت وی نیز به دلیل انتشار کتابی بود که در زمان حیات وی به انتشار نرسید و پس از فوت وی منتشر شد و تبدیل به یکی از متون مهم و کلیدی فلسفه در قرن بیستم شد.

کتاب تحقیقات فلسفی را فیلسوفان زیادی مطالعه و موشکافی کرده اند. این اثر دشوار، دیرپا، مختصر و گاه مجمل و دیر فهم است و بر سر تفسیر صحیح آن، اتفاق نظر وجود ندارد. برخی معتقدند کتاب تحقیقات فلسفی عدول از پاره ای دیدگاه های فلسفی است که او در کتاب قبلی موسوم به رساله منطقی - فلسفی اظهار کرده بود، هنگامی که در سال ۱۹۲۱ همراه استادش برتراند راسل، سرگرم حل مشکلات منطقی و زبان بود. تحقیقات فلسفی، رد تصویری به نظر می رسد که رساله از زبان پرداخته بود. موضوع های دو کتاب مشابه اند اما جهت گیری آنها نه.

کریپکی نیز از جمله فیلسوفان تحلیلی مشهور معاصر در آمریکا است که در حال حاضر در قید حیات بوده و آنچه در ادامه از نظر شما می گذرد، شرح بسیار خلاصه شده ای از نظرات ویتگنشتاین و نقد بر برخی از آنها توسط کریپکی است که در ادامه مطالعه می نمائید.

در پژوهش های زبانی، برای دستیابی به دریافتی شفاف، باید روش کاربرد زبان را بررسی کرد و از مثال ها و مثال های نقش فراوان کمک گرفت تا پیش فهمی های نادرست نمایان و ریشه کن شوند. شاید استحکام فوق العاده این پیش ذهنی ها سر این واقعیت باشد که کار ویتگنشتاین تا بدین اندازه دشوار و مغلق و البته مورد حاجت است.

الف) معنا، فهم و قواعد

کتاب تحقیقات فلسفی دو بخش دارد. در بخش نخست موضوع های زیر را داریم؛ نقد دیدگاهی در باب زبان که تراکتاتوس پرداخته است. تاملاتی در ذات و غایت فلسفه، ملاحظاتی درباره «پیروی از قواعد»، نکاتی در باب «امتناع خصوصی» و اظهار نظرهایی چند در باب فلسفه روانشناسی شامل نکاتی راجع به درون نگری، تخیل، دیدن و خودآگاهی و امثال ذلک.

تفسیرهای بسیاری از ویتگنشتاین در دست است که کریپکی به جزء به آنها اشاره می کند.

ب) زبان، معنا، بازی زبانی و سبک های زندگی

قسمت هایی از کتاب تحقیقاتی فلسفی که به ماهیت معنا مربوط است احتمالاً مشهورترین بخش های آن

است. یکی از اندک تصریحات ویتگنشتاین در این باب از این قرار است:

«در اغلب مواردی که از واژه معنا استفاده می کنیم، مراد از معنای واژه کاربرد آن در زبان است.»

مفسران زیادی معتقدند منظور از عبارت بالا رد برداشت سنتی از معنا به مثابه «حالتی درونی» یا «فرآیندی درونی» است. توصیف های متفاوتی شده است از آن امر مستور ذهنی و خصوصی که ویتگنشتاین در صدد نفی آن است. قدر مسلم، وی در صدد ابطال باوری است که به غلط تبدیل به نظریه شده و می گوید هنگام استعمال الفاظ، حالتی یا فرآیندی ذهنی و درونی پدید می آید که عبارت است از ظهور چیزی بر پرده ذهن و این همان معناست:

«مرتب کوشش می کنیم در پشت پرده ای ضخیم از ملاسبات همراه ادراک که اول با آن تماس می شویم، فرآیندی ذهنی را بیابیم که گمان می کنیم گوهر ادراک را تشکیل می دهد. اما هر چه بیشتر می کوشیم کمتر موفق می شویم. گویی کوشش لازم و کافی برای این منظور شدنی نیست. گیریم در ورای هر ادراکی چیزی رخ دهد و آن را بیابیم از کجا معلوم که آن چیز گوهر ادراک باشد؟ چرا باید وقتی می گوییم «حالا می فهمم» فرآیند ادراک مستور بوده باشد فقط به خاطر این که فهمیدم؟ اگر این فرآیند به واقع مستور بوده من چگونه تشخیص دادم که چه چیزی را بجوییم؟ گیر می کنیم.» (رساله ویتگنشتاین، ص ۱۵۳).

ج) قواعد و پیروی از قواعد

به نظر می رسد موضوع زبان و تفاهم ربط مستقیمی دارد با موضوع کاربرد صحیح نشانه ها و این یعنی این که هنجارمندی (Normativity) نقش اساسی در تفاهم ایفا می کند. قادریم تفاهم کنیم چون نشانه هایی را به کار می بریم که ما و مخاطبمان یکسان می فهمیم. افزون بر این، نوعی یکنواختی در معنا و ادراک هم در کار است، ناچار نیستیم هر بار که از نشانه ای استفاده می کنیم توضیح بدهیم که مدلول آن همان است که در

کاربرد قلیمان بود. نیاز نداریم نظامی از بازنمایی نمادین (Symbolic Representation) را مرتب اختراع کنیم.

از جستار ۱۳۸ تا ۲۴۲ کتاب تحقیقات فلسفی، موضوع پیروی از قواعد تحلیل می شود. کاربرد یک نشانه در طول زمان، فهم نشانه و استفاده از آن در کاربردهای مکرر بعدی بررسی می شود و ویتگنشتاین در تبیین فهم معنای نشانه و استعمال آن در آینده با این مساله مواجه می شود:

«وقتی کسی به من می گوید مکعب من معنایش را می فهمم، ولی آیا وقتی من آن را می فهمم، تمام کاربردهای این واژه به ذهن من آیند؟»

در جای دیگری نیز می گوید (صفحه ۱۵۱):

«کسی اعدادی را پشت سر هم می نویسد. کسی دیگر او را تماشا می کند و می کوشد قانون حاکم بر توالی آن اعداد را کشف کند. وقتی کشف کرد می گوید: «حالا می توانم بقیه اش را بگویم». این توانایی و درک در لحظه رخ می دهد. ببینیم این چیست که در لحظه رخ می دهد.»

منظور ویتگنشتاین این است که فهمیدن یک نشانه یعنی فهمیدن استعمال آن. استعمال نشانه در گرو پیروی از یک قاعده است. توانایی به کار بردن نشانه (فهمیدن نشانه) از این نظر یک معماست که این فهمیدن، کار یک بار و دو بار و چند بار نیست. وقتی نشانه ای را به درستی فهمیدی می دانی آن را چگونه به کار ببری و این متضمن مطلب دیگری است؛ در آینده هم همواره آن نشانه را می فهمی.

د) هنجارمندی: قواعد و زبان خصوصی

اکنون که دانستیم معنای یک نشانه متضمن استعمال آن نیز هست، این مساله بروز می کند که فهم چیزی اساس به آینده و استعمال صحیح مبتنی است چه معنای می دهد.

این توانایی با خصلت «آینده - مرکزی» آن نمی تواند از یک حالت ذهنی معزل و مستقل تشکیل یافته باشد.

فهمید»

برای توضیح و تقویت بیشتر اشکال شکاک، کریبکی سه معیار را که ممکن است در تعیین معنی به کار رود بررسی میکند، او معتقد است چهارمی نمی توان یافت و هیچ یک از این سه معیار هم دردی را دوا نمی کند و در نتیجه اشکال شکاک به قوت خود باقی و چشم انتظار راه حلی است. راه حلی که کریبکی معتقد است ویتگنشتاین برای این اشکال یافته جنجال فراوانی بر پا کرده است.

آن سه چیز که ممکن است ماهیت فهم و معنا را تشکیل دهند از نظر کریبکی عبارت اند از: کاربرد عملی نشانه، حالت های آگاهی همراه با کاربرد نشانه که با درون نگری قابل شهود و از سنخ کیفیات (از قبل تجربه) هستند و سرانجام، گرایش به کاربرد نشانه.

تفسیر کریبکی از ویتگنشتاین بیش از آثار دیگر او، مثلا در باب منطق موجهات و، نامگذاری و ضرورت، مناقشه برانگیز بوده است.

بسیاری گفته اند که کریبکی در این تفسیر، اصطلاح خصوصی را به معنای فردی در مقابل جمعی یا عمومی می گیرد. روشن نیست که این برداشت را مدلل ساخته یا نه، لکن برداشت دیگری هم ممکن است که اتفاقات پذیرفتنی تر می نماید. یک تفسیر متفاوت این است که بگوییم این سخن کریبکی صحیح است که مثال ویتگنشتاین از واژگان دال بر حس در بحث زبان خصوصی، ذکر یک نمونه از مطلب عام تری است اما این مقدار کافی نیست برای استنتاج او دایره بر اینکه جامعه اهل زبان است که کار معنا بخشی را انجام می هد.

در تفسیری بدیل می توان گفت ویتگنشتاین آن قدر بر انگاره ی جامعه اهل زبان تمرکز و تاکید نکرده است که کریبکی به او نسبت می دهد. عبارت او دقیق است آن جا که تاکید می کند زبان فعلیتی است که کسانی بدان دست می زنند که قصد مفاهمه دارند و بافت متن بسیار اهمیت دارد. اما یک قرائت دیگر از او ممکن (و احتمالا طبیعی تر) است. در این قرائت، نفی این پندار که معنا به طور انفرادی و شخصی و به تنهایی تعیین می شود و ارائه نظریه جایگزین آن بر پایه جامعه □ محوری، کانون توجه نیست بلکه مقصود اصلی ویتگنشتاین رد نظریه ای است که معنا را تصویر ذهنی و درونی به حساب می آورد و برای روشن شدن این نکته است که به توضیح حقیقت فهم و ماهیت معنا به منزله پیروی از قاعده که متضمن انگاره هنجارمندی است می پردازد. ظاهرا می خواهد بگوید هنجارمندی نمی تواند امری ذهنی و درونی و مستور باشد چرا که در آن صورت بین پیروی حقیقی از قاعده، و پندار پیروی فرقی نمی ماند.

به هر حال، مباحث پیرامون فلسفه زبان و مقالات لودویگ ویتگنشتاین در این باره فراوان است اما تفسیر کریبکی از ویتگنشتاین در نهایت نشان از تاثیر عمیق و اساسی او بر فلسفه ذهن و زبان در شصت سال اخیر دارد. اگر معیار عظمت یک فیلسوف میزان توجهی باشد که آثار و ابتکارها و تاثیر او برانگیخته چه در مخالف و چه در موافق خود، بی شک کریبکی فیلسوفی بزرگ است. آثار منتشره او از منابع اساسی به شمار می رود و مورد بحث و بررسی و مناقشه قرار می گیرند.

علاقمندان به مباحث فلسفه زبان و شرح های کریبکی به نظرات و نوشته های ویتگنشتاین در این باب، می توانند با مراجعه به کتاب کنسولو پرتی ترجمه دکتر حسین واله و همچنین کتاب فلسفه زبان انتشارات هرمس مطالب بیشتر و عمیق تری را این باره مطالعه نمایند.

تمایز فهمیدن حقیقی و به ظاهر فهمیدن منتفی می شود. بدین سان، هنجارمندی زبان قربانی می شود و این نا پذیرفتنی است چون پیروی از قاعده آن را اقتضا می کند. امکان ندارد زبان راستینی داشته باشیم که شرایط کاربرد آن خالی از عنصر هنجارمندی باشد و زبان خصوصی چنین چیزی است.

پارادوکس شکاک

در پیشگفتار کتاب رویکرد ویتگنشتاین به پیروی از قواعد و زبان خصوصی کریبکی می نویسد که تفسیرش از ویتگنشتاین را باید این گونه دید (۱۹۸۲:۵):


«مجموعه ی مسائل و دلایلی که من در خلال خواندن آثار ویتگنشتاین به دست آورده ام ... این مقاله را نه شرح استدلال ویتگنشتاین و نه شرح استدلال کریبکی باید پنداشت بلکه باید شرح استدلال ویتگنشتاین آن چنان که بر کریبکی اثر گذاشته و برای او مساله ای ایجاد کرده است، محسوب کرد.»

کریبکی با این مدعا آغاز می کند که استدلال زبان خصوصی را اساسا «باید ذیل موضوع پیروی از قاعده

چنین چیزی نمی تواند ماهیت معنا را تشکیل دهد. تصور این که فهم قاعده شئی است از اشیاء عالم و مستقل از دیگر اشیاء، دست کم تصور بسیار بعیدی است.


مشهور است که در پاراگراف های ۲۴۳ تا ۲۷۵ تحقیقات فلسفی، ویتگنشتاین به موضوع زبان خصوصی پرداخته است. یک قرائت از این بخش کتاب این است که وی دلیلی روشن و ساده برای اثبات دیدگاه ذهنی گرایان در باب معنا می آورد تا زمینه لازم را برای رد این دیدگاه فراهم کند. در این پاراگراف ها شرح دقیق و مفصلی آمده است از مثال نقضی که علیه مخالفان ذهنی گرایی می توان آورد. البته جواب آن نیز بیان شده است.

پیوند میان ملاحظات ویتگنشتاین در باب زبان خصوصی و پیروی از قواعد، ریشه در انگاره هنجارمندی دارد که در پژوهش وی درباره ماهیت معنا جایگاهی بس رفیع یافته است. در این پاراگراف ها قصد دارد نشان دهد که استدلالی که برای زبان خصوصی بیان شده است اگر عین تناقض نباشد دست کم نتایج متناقض به بار می آورد. چنان زبان خصوصی را خود شخص هم نخواهد فهمید (ص ۲۵۷) زیرا در زبان خصوصی و فهم خصوصی،



پژوهشهای فلسفی

لودویگ ویتگنشتاین



ترجمه ی لریدون فاطمی
با درآمدی از بانک احمدی

یادداشتی از حجت الاسلام مهدوی زادگان؛

عیار مناظره طلبی / آیا شبستری اهل گفت و گو با دگراندیشان خود است؟

حجت الاسلام داوود مهدوی زادگان، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در یادداشتی مناظره طلبی محمد مجتهد شبستری را نقد و بررسی کرده است که در ذیل می آید:



وقتی می‌شنویم که جناب مجتهد شبستری مراجع تقلید را به مناظره علمی دعوت کرده است؛ با خود درباره ایشان چنین قضاوت می‌کنیم که او اهل گفت‌وگو علمی است و طرف مقابل از مناظره طفره می‌رود. اما به راستی آیا مجتهد شبستری اهل گفت‌وگو با دگراندیشان خود است. تا چه اندازه دوری و نقدهای وی مستند به متن گفته‌های دگراندیشان است. بهتر است پیش از پاسخ به این سوال، نگاهی به آثار شبستری بیافکنیم. مهم‌ترین اثر انتقادی وی کتاب «نقد قرائت رسمی از دین» (۱۳۷۹). اغلب مطالب این کتاب، متن تصحیح شده سخنرانی و مصاحبه است و بخش کمی از این اثر ۵۴۲ صفحه‌ای تالیفی است.

او در پیشگفتار کتاب، دگراندیشان خود با همان حاملان قرائت رسمی از دین را اینگونه معلوم کرده است: «در کشور ما منظور از «قرائت رسمی از دین» (اسلام) قرائتی است که از تربیون‌های رسمی و نیمه رسمی ابلاغ می‌شود. می‌توان این تربیون‌ها را چنین برشمرد: صدا و سیما جمهوری اسلامی، اکثر خطبه‌ها و پیش خطبه‌های نماز جمعه، اکثر روزنامه‌ها و نشریات وابسته به مقامات حکومت، بسیاری از کتاب‌ها و مقالات که برای توجیه دینی جهت‌گیری‌ها و تصمیم‌گیری‌های کلان در مدیریت کشور نوشته می‌شود...» (۱۳۷۹: ۸). از این تعریف سلیقه‌ی نامعقول با اغماض گذر کرده به اصل مسأله می‌پردازیم.

وقتی به نمایه کتاب «نقد قرائت رسمی از دین» نظر می‌افکنیم غیر از دو سه نام از شخصیت‌های علمی متعلق به تربیون‌های رسمی و نیمه رسمی، نام دیگری مشاهده نمی‌کنیم. تکرار این چند نام نسبت به عناوینی مانند اعلامیه حقوق بشر، پلورالیسم و دموکراسی ناچیز است. باوصف این به همان چند مورد رجوع می‌کنیم تا ببینیم خوانش مجتهد شبستری از متن این افراد چگونه است. این را هم متذکر شویم که دیدگاه هرمنوتیکی شبستری را در بررسی خوانش وی را دخالت نمی‌دهیم. چون به عقیده وی در فهم و تفسیر متن پنج مسأله دخالت دارد: ۱. پیش فهم‌ها یا پیش دانسته مفسر (دور هرمنوتیکی)؛ ۲. علائق و انتظارات هدایت کننده مفسر؛ ۳. پرسش‌های وی از تاریخ؛ ۴. تشخیص مرکز معنای متن تفسیر متن؛ ۵. ترجمه متن در افق تاریخی مفسر. شبستری این پنج مسأله را مقومات تفسیر و فهم متن دانسته است (هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۱۳۷۹، طرح نو، چ چهارم: ۱۷).

ما این مبنای هرمنوتیکی را داخل پراتنز گذاشته بر اساس آن به تحلیل و تفسیر کتاب مجتهد شبستری نمی‌پردازیم. چرا که اگر بخواهیم چنین کنیم، گمان نداریم متن وی تاب تقدمان را داشته باشد به هر حال، هرمنوتیک، تیغ دودم است.

عنوان بخش اول کتاب «نقد قرائت رسمی از دین» عبارت از «بحران قرائت رسمی از دین» است و از سه فصل تشکیل شده است. آیا این متن بحران زده (قرائت رسمی از دین) در تحلیل مفسر متن حضور دارد. به گونه‌ای که بتوان روی آن دست گذاشت؟ دو فصل اول فقط سایه و شبی متن بحران زده را می‌بینیم.

به اعتقاد وی قانون اساسی سازگار با واقعیت‌های جهان معاصر و انسانی تدوین شده بود «وقتی مراجع تقلید به قانون اساسی رأی می‌دادند تصور همگان این بود که آن‌ها هم این ارزش‌ها را پذیرفته‌اند و پیام سیاسی اسلام به صورتی سازگار با واقعیت‌های عصر حاضر درک می‌کنند» (۱۳۷۹: ۲۸). این تصور همگان که شبستری هم یکی از آنان است، چگونه بدست آمده است؟ آیا از مطالعه متن مذاکرات مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی معلوم گشته است؟ آیا از خوانش سخنان مراجع تقلید آن زمان بدست آمده است؟ خیر. مجتهد شبستری راه سهل تری را برای نشان دادن بحران زدگی قرائت رسمی از دین را انتخاب می‌کند و آن قرائت حاضر در صحنه است. به زعم وی، در آن زمان دو قرائت وجود داشت: قرائتی که حاکمیت ملت و حقوق افراد با اسلام را سازگار می‌داند و قرائتی که ناسازگار می‌خواند و البته قرائت دوم در اقلیت بودند و کسی به سخنان آنان گوش نمی‌دادند. در این میان قرائت رسمی حکومتی از اسلام وجود نداشت (همان: ۳۹). اما آیا این دو قرائت حاضر در صحنه آن روز، متنی هم دارد که شبستری مبتنی بر آن متن گفته است که تصور همگان چنین بوده است؟ متأسفانه شبستری هیچ متنی را ارایه نمی‌کند. پس می‌توان گفت که این تصور همگان در مظان تلقی خودبنیادانه مفسر است.

خوشبختانه شبستری در فصل سوم از بخش اول کتاب خود به متنی از «طرحان قرائت رسمی از دین» استناد کرده است. این متن و متن همچنان دست نخورده باقی مانده

است. اصلاً متن در نقد شبستری به فهم به نیامده است. صرف اینکه ماتن توجهی به مقومات هرمنوتیکی نداشته است، برای فهم متن کافی نیست.

بخش دوم کتاب «نقد قرائت رسمی از دین» با عنوان «مفاهیم سیاسی جدید و سنت اسلامی» مربوط به بحث مدارا و دموکراسی و نسبت آن با اسلام است. در این بخش هم هیچ نشانی از متن (اسلام یا کتاب و سنت) دیده نمی‌شود. وی فقط در مقام نقد قرائت رسمی از دین به همان شیوه نمونه قبلی سه متن را نقل کرده سپس ضمن جمع بندی مدعیات آن سه متن، این طور پاسخ می‌دهد که آنان چنین برداشتی دارند و ما چنان برداشت (همان: ۱۴۲). عنوان فصل آخر بخش دوم این کتاب، «مفاهیم سیاسی جدید و قانون اساسی ایران» است. شبستری بی‌آنکه بر خود لازم بداند که برای مدعیاتش به متن قانون اساسی نزدیک شده مستند به آن سخن بگوید، مفاهیم مدرن مانند حقوق ملت، حق حاکمیت، تفکیک قوا، آزادی مطبوعات، آزادی تحزب، آزادی اجتماعات وارد قانون اساسی شده است و مهر تایید دینی خورده است (همان: ۱۸۶). وی لازم نمی‌داند که این مفاهیم در متن قانون اساسی تفسیر شود.

جمع بندی

به هر روی، مجتهد شبستری در نقد قرائت رسمی از دین به ندرت وارد گفت‌وگو رو در رو با متن شده است. مواردی هم که به متن نزدیک شده است، به نحو تحلیل متن نبوده است بلکه بر اساس تفسیر خودبنیادانه وارد گفت‌وگو شده است. در واقع، این نحو مواجهه با متن، گفت‌وگو مفسر با خود است و نه با متن. بر این اساس، چگونه ممکن است شبستری با کسی وارد گفت‌وگو مناظره شود، می‌توان حدس زد که اگر چنین مناظره‌ای میان مجتهد شبستری با یکی از مراجع دینی یا هر کس دیگری اتفاق افتد، چه پیش خواهد آمد. مناظره شروع نشده خاتمه می‌یابد. زیرا شبستری بعد شنیدن اولین سخن طرف مناظره به رو خواهد کرد و می‌گوید «شما بی‌آنکه به مقومات تفسیر و فهم توجه کنید وارد تفسیر اسلام شده‌اید و این از جهت دانش هرمنوتیک درست نیست و السلام». اگر این را نگوید: نهایتاً طور دیگر، اما او هرگز با طرف مقابل وارد گفت‌وگوی انتقادی نخواهد شد. در حالی که مناظره نظر افکننده به محتوای فهم مقابل است. این گونه است که می‌گوییم دعوت شبستری به مناظره با مراجع یا هر کس دیگر را نباید جدی گرفت. چون عیار این دعوت پایین است.

یادداشتی از سید مهدی ناظمی قره باغ؛

مرگ به مثابه بازیابی زندگی است / مرگ در فلسفه هیدگر



تأملات هیدگر درباره مرگ باعث شد تا پرسش از مرگ دوباره برای متفکران وجهی پیدا کند و از آن جمله این که آرای گذشتگان در این باره مجدداً خوانده شود. مرگ البته هنوز آنچنان که در وجود و زمان به عنوان شرط تشخیص دازاین تلقی می شود، در فلسفه محوریت نیافته است، اما شاید توجه مجدد ما به چیستی مرگ بتواند مبداء مشتری را برای گفتگوی فلسفی متفکرانه و تمییز آن از گفتگوهای روزمره و عامیانه و حتی شبه-فلسفه یا فلسفه ورزشی های عامیانه این روزگار فراهم آورد.

مسئله الهام از معنای مرگ در فلسفه هیدگر به آن معنا نیست که دیدگاه سایر متفکران ارزش بررسی ندارد. اندیشمندان متعددی از بین اهل فلسفه به مرگ اندیشیده اند. افلاطون، نیچه، اوانامونیو، ارسطو، لکان، ملاصدرا و... از جمله فیلسوفانی هستند که هر یک به نوعی به «مرگ» پرداخته اند. اما شاید اگر مفهومی را که هیدگر طرح می کند، به شکل موسعی تفسیر کنیم، به این نتیجه برسیم که اصلاً هر متفکری که از غرقه کردن خود در زندگی عرفی پرهیز می کند، به نوعی از مرگ پرسش کرده است و مرگ-اندیش شده است.

توجه به مرگ یا به قول خود هیدگر، وجود-به-سوی-مرگ (Sein-zum-Tode) نوعی از بودن انسان و تجربه‌ای وجودشناختی در انسان است. این وجه از فلسفه هیدگر، هر چند مورد توجه زیادی قرار گرفته است و بسیاری معمولاً در جرح و نقد آن نوشته‌اند، اما کمتر از تفسیر نظری جدی برخوردار شده است. شاید یکی از دلایل این امر، یعنی کثرت نقدها و قلت تفسیر همدلانه، نه صرفاً در تعابیر مبهم هیدگر که در خود پدیدار «مرگ» نهفته باشد.

برای فهم مرگ از نظر هیدگر باید دقت کنیم که هیدگر از ما انتظار دارد به چه چیزی توجه «کنیم». هیدگر از ما انتظار دارد تفاسیر شایع و رایج اعم از تفاسیر علمی-مثلاً این که بدن انسان با از دست دادن کدام توانایی‌ها، مرده تلقی می شود یا این که انسان‌ها به چه علل روانی به مرگ فکر می کنند و این چه تأییراتی دارد- و نیز تفاسیر عامیانه دیگر را رها کنیم. ما با رها کردن این تفاسیر از مرگ، چیزی را از دست نمی دهیم، چرا که آن تفاسیر همواره در زندگی ما به صورت‌های مختلف نقش خواهند داشت، بلکه ما با رها کردن این تفاسیر که همگی مرگ را تبدیل به ابژه‌ای پیش-دست (vorhanden) کرده‌اند، یا به قول هیدگر مرگ «دیگران» را به من نشان می دهند، این امکان را فراهم کرده‌ایم که به مرگ خود، یعنی مرگی انضمامی بیندیشیم. اینجا معمولاً گفته می شود که مگر مرگ برای خود من، که پدیداری است برای آینده، قابل دسترسی است؟ وقتی مرگ برسد که من نیستم و وقتی من باشم که مرگی نیست!

در واقع تمام ظرافت مسأله همین جاست، از نظر هیدگر هر پدیداری باید به نحوی تجربه شود تا از آن خود شود. پدیدار، زمانی فهمیده می شود که از متن عالم زندگی شده ما فهمیده شود. هر آنچه از امکانات وجود آدمی گفته می شود یا خواهد شد، امکاناتی است که ما می توانیم - هر چند نادرست باشد- انضمامی بودن آن را لحاظ کنیم و به شکل انتزاعی و یک مفهوم بی ارتباط به خود به آن نگاه کنیم. برای مثال شما می توانید ترس را به صورت یک مفهوم کلی در روانشناسی تعریف کنید و بعد، ترس خود را به عنوان یکی از مصادیق آن ترس، معرفی کنید.

«و نصیحت هیچ نصیحت کننده‌ای را نشنود، و حال آن که می بیند که چسان دیگران به ناگهان و بی خبر گرفتار مرگ شده‌اند، و نه راه رهایی دارند و نه بازگشت. چگونه چیزی که از آن بی خبر بودند بناگاه بر آنان فرود آمد، و در حالی که با آسودگی خاطر زندگی می کردند، مرگ چنگ در گریبانشان زد و...»

پس آنچه بر ایشان وارد شده است، به وصف درنی آید؛ از سوئی سختی جان دادن و از سوی دیگر غم و اندوه آنچه از دستشان رفته، آنان را فراگرفته است، و دست و پای آن‌ها سست و رنگشان دگرگون گردیده است؛ پس از آن که نشانه‌های مرگ در آن‌ها زیاد شد تا آن که میان هر یک از ایشان با گفتارشان حائل گردید (و از سخن باز ماند)، در حالی که در میان خانواده‌اش با دیدگان خود می نگرد و با گوشش می شنود و عقلش سالم، بجای و برقرار است، می اندیشد که چگونه عمر خویش را به سر برده و در چه حالی روزگار را سپری کرده!

و به یاد اموالی افتاده است که آن‌ها را گرد آورده و برای به دست آوردن آن‌ها چشم‌هایش را می بسته و آن‌ها را از جاهای آشکار و غیر آشکار به دست آورده، اکنون آن اموال و مال گردن اوست و می داند که زمان جدایی از آن‌ها فرارسیده است. (اینک می داند که) این اموال پس از او برای زنده‌ها باقی می ماند که با آن‌ها در ناز و نعمت به سر برده و خوش گذرانی کنند. پس این اموال برای غیر اوست بی آن که زحمتی را متحمل شوند.

آن گاه بر اثر آنچه هنگام مرگ برایش آشکار شده، از سر پشیمانی دست ندامت می گزد و به آنچه در زمان زندگی‌اش رغبت داشته بی میل می گردد... و مرگ همچنان در بدن او پیش می رود تا این که گوش او هم مانند زبانش از کار بازمی ماند.

پس در میان اهل خود می افتد در حالی که نه زبانش گویاست و نه گوشش شنوا. دیدگان خویش را برای نگریستن به چهره آنان باز می کند و حرکات زبان آنان را می بیند ولی سخنانشان را نمی شنود. آن گاه سختی مرگ بیشتر می شود و در او می آویزد. پس چشمش نیز همانند گوشش گرفته می شود و روح از بدنش خارج می گردد آن گاه او مرداری است در میان خانواده‌اش که از او وحشت دارند و از او می گریزند. نه گریه کننده‌ای را همراهی می کند و نه فراخواننده‌ای را پاسخ می دهد؛ پس او را برمی دارند و به سوی منزلی در دل زمین می آورند و در آنجا او را به عملش می سپارند و دیگر از دیدار او محروم می شوند...»

اگر کسی تاب یک چنین حضوری را بیارود، یعنی مرگ را به تفصیل و نزدیک به خود تجربه کند، آنگاه می تواند امیدوار باشد برای حرکت به سوی یک زندگی اصیل و غیر مبتذل. آنچه دغدغه هیدگر از مرگ بود، در زمان او یعنی حدود یک قرن پیش، بسی شدنی‌تر به نظر می رسید. از زمان هیدگر تا به امروز هر چه می گذرد، زندگی انسان، سطحی تر و عامیانه تر و تفکرستیزتر می شود. انسان با دل زدگی از همه اصول و غرق کردن خود در روزمرگی‌های بی پایان این روزها، مرگ را - سرنوشت محتوم خود را- بیش از پیش فراموش کرده است. این در حالی است که شب و روزی نیست که از مرگ دهها انسان نزدیک به خود در اینجا و آنجا آگاه نشویم، اما این آگاهی سبب نمی شود که ما به مرگ تفکر کنیم یا آن را در یاد خود نگه داریم. چنین کار سختی، مقدمه فهم است و مقدمه نجات از وضع غیر اصیل و زندگی عامیانه.

اما درباره مرگ خود، چنین چیزی سخت می شود. توضیح هیدگر در این باره شکل استدلالی ندارد و تنها در صورتی می توان سخن او را فهمید که کمی همدلانه به موضوع نگاه کنیم. ما درباره «مرگ خود» با پدیده‌ای روبرو هستیم که «فقط» متعلق به ماست. مرگ من، فقط با من کار دارد و نه تنها با دیگری کاری ندارد و فقط با من کار دارد، بلکه با من «فقط» کار دارد و این کار آنقدر سه‌مگین است که من معمولاً سعی می کنم از فکر کردن به آن گریزان باشم. (شاید به همان دلایلی که از فعلیت‌بخشی به سایر امکانات وجودی خود جهت تبدیل شدن به یک انسان اصیل روگردان و گریزانم)

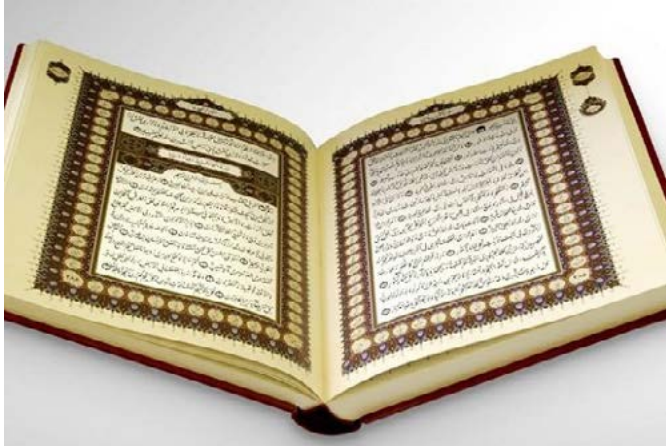
من در تجربه مرگی که خواهم داشت، همه امکانات وجودی خود را از دست خواهم داد. بنابراین بهتر است برای این که دریابم این امکان، چه نوع امکانی است که در آن من از همه داشته‌های خود سلب ید می شوم، بهتر است خود به استقبال آن بروم و قبل از آن که بیاید، سعی کنم از وجود این پدیدار پرسش کنم و نه آن که تعریف موجودیانه سابق‌الذکر را تکرار کنم. من برای تجربه پدیدار مرگ، نمی توانم بمیرم، چون در این صورت من نیستم تا درباره آن تأملی کنم؛ (دقت شود که این نیستی که هیدگر می گوید اظهار نظر دینی یا غیردینی نیست) بنابراین من تا زمانی که هستم می توانم به مرگ فکر کنم و چون مرگ موضوعی است که هم بالاترین شایستگی را برای از آن من شدن دارد و هم این موضوعی است که تهدیدکننده بی‌تردید همه امکانات دیگر من، پس باید به آن اندیشید و در این اندیشیدن سعی کرد آن را تجربه کرد و آن را از آن خود کرد.

اگر تا اینجا متوجه مقصود هیدگر شده باشیم، شاید قدمی به جلو رفته باشیم. حالا ما باید تلاش کنیم به مرگ خود فکر کنیم و به این توجه کنیم که مرگ برای من، یعنی آن چیزی که وجود من را حد می زند. این نوع فکر کردن ممکن است هیچ نتیجه مفهومی و حصولی خاصی نداشته باشد، به آن شکل که در فلسفه‌های کلاسیک یا منطقی صوری آموخته‌ایم. یعنی تفکر درباره مرگ خود، هیچ استنتاج منطقی دربر نخواهد داشت. تنها اتفاقی که ممکن است با یک چنان تفکری رخ دهد، این است که دریابیم: «ما بارقه‌ای هستیم بین دو عدم». عدم سابق که خبری از آن نداریم و عدم لاحق که قطعاً ما را خواهد گرفت. یک چنین توجهی می تواند مقدمه‌های باشد برای جدی گرفتن زندگی و اجتناب از روزمرگی. تا زمانی که انسان صرفاً درگیر مشهورات زمانه، دغدغه‌های عادی روزمره، لذائذ حیوانی و امثال آن است، به ساعت تفکر حتی نزدیک هم نمی شود.

حالا با این توضیحات، متن داخل گیومه را بدون توجه به مؤلف آن بخوانیم:

آیا قرآن با فلسفه مخالف است؟

مسعود فتیحی



شده است؟

آیا در قرآن از پرسشگری از کنه و بنیاد هستی،

منع شده است؟

آیا در قرآن، از اندیشیدن درباره‌ی جهان منع شده است؟

چنان‌که می‌دانیم، نه تنها در این موارد معنی از سوی قرآن نیامده است، بلکه قرآن، انسان‌ها را به تفکر در این موضوعات برمی‌انگیزاند: از پرسش درباره‌ی طبیعت گرفته تا پرسش درباره خود خدا.

پس تفاوت تفکری که قرآن به آن دعوت می‌کند یا تفکر فلسفی در چیست و چرا علیرغم شباهت روش، هر دو به دستاوردهای یکسان نمی‌رسند؟

پاسخ در سه گسل زیر است:

۱. در نگاه فلسفی، پاسخ‌ها را فیلسوف بر پایه مشاهدات و اندیشه‌های خویش درمی‌یابد. ولی در نگاه قرآن، پاسخ‌ها از پیش تعیین شده است: همه هستی آیه (نشانه)‌ای از خداوندند. بنابراین، میان دستاوردهای نخستین فلسفه با تفکر قرآنی، فاصله‌های بسیار هست. چنان نیست که فیلسوف، از فرآیند پرسشگری خود به توحید خالق برسد یا جهان را آفریده او بداند، بلکه در نگاه او و مبتنی بر نظام شناختی او، هر چه در جهان هست، پس از خائوس (Chaos) پدید آمده و از این رو، در بستر گیهان و حرکت (جنبش-تغییر) آن دریاخته می‌شوند، بنابراین نشانه بودن جهان برای آفریدگار یگانه‌ای که همه از او برآمده، به اراده‌ی او زیسته و حرکت همه به سوی اوست، پاسخی نیست که فیلسوف به آن برسد. خائوس، پاسخ یک پرسش است: «جهان از کجا آغاز شده است؟». در قرآن آغاز آفرینش آسمان و زمین با «رتق و فتق» نیز ناظر به همین پرسش است، اما تفاوت بسیار ظریفی میان دو پاسخ هست: «خائوس» از پیش، هست و جهان از کنش میان آن و دیگر اجزاء پدید می‌آید، اما «فتق» را خدا انجام می‌دهد. (۲)

۲. بر پایه همین نگاه، دوری درباره ارزش (در جایگاه مهم‌ترین ویژگی (شاخص) تعیین کننده‌ی روابط انسان با جزخودش) و چیستی و چگونگی آن و بایدها و نبایدهای برخاسته از آن نیز، از سوی فیلسوف و بر پایه دستاوردهای او بازنمایی شده و فیلسوف است که جایگاه انسان را در نظام روابط او تعیین کرده و چگونگی و سازوکار اندرکنش او با دیگر هستومندها (هر چه هست) را توصیف کرده و در مقام دوری، چیستی نیک و بد و خیر و شر و چگونگی رسیدن به آن را نشان می‌دهد. (ننگرید به نوشته‌های فلاسفه درباره‌ی نیک و بد فردی و اجتماعی و بستر و چگونگی رسیدن به آنها)

۳. در نگاه قرآن، انسان نمی‌تواند، با تکیه به دستاوردهای اندیشه‌اش در فرآیند نگرستن و پرسیدن، جهان‌بینی و نظام معرفتی خود را ساخته و پیش نهاد و دیگران را نیز به آن فراخواند. این پیامبر است که نه با اندیشه و دریافت خودش، که به پشتوانه‌ی وحی، بایدها و نبایدها را از خدا گرفته و آنها را در یک نظام

آیا قرآن با فلسفه مخالف است؟ برای پاسخ پرسش بالا، چیستی فلسفه را باید از آغاز آن بررسی کرد. «ارسطو در کتاب متافوسیکا (Meta ta Fusika) یا «آنچه آن سوی طبیعت» که آن را بدین سبب ماوراءالطبیعه نامیده‌اند و نزد اروپاییان به متافیزیک مشهور است، فلسفه را تعریف می‌کند و می‌نویسد: «از در باز و نیز اکنون همواره یک چیز است که ما در جستجوی آنیم و همواره در آن سرگردان و آن این است که: هستنده چیست؟ (τὶ τὸ ὄν)». پس فلسفه (ارسطو، متافیزیک، ۱۰۲، Z، ۱۰۲، b7). پس فلسفه برای ارسطو: شناخت هستنده‌ها یا موجودها،

یعنی جهان پیرامونی است. اما درباره‌ی چگونگی این شناخت، یعنی ماهیت معرفت فلسفی و هدف آن، در همان کتاب می‌نویسد فلسفه: «شناخت اصلها و علت‌های نخستین و علت از راه نظر است.» (متافیزیک، ۸۱۲، A۲، ۹۱۲). شناخت اصلها و علت‌های نخستین (ἀρχαί και αἰτίαι) از راه نظر، این هسته جهان بینی فلسفی نزد یونانیان بوده است. واژه «از راه نظر» (θεωρία) (توریا) کلید اصلی است. این واژه در یونانی به معنای «تماشا و نگرستن» است. یونانیان زندگی فیلسوف را در برابر شکلهای دیگر زندگی، زندگی تماشاگرانه یا زندگی نظری (θεωρητικός) (بیوس) (توریتیکوس بیوس) می‌نامیدند گویند نخستین کسی که در میان یونانیان فیلسوف (فیلسوفوس) نامید، پیتاگوراس (فیثاغورس) بوده است. (۱).

بر این تعریف، دو وجه دیگر نیز باید افزود: پرسشگری که در بنیاد فلسفه است و میل دارد تا جهان را از کنه، شناسایی و توصیف نماید؛ و همچنین میل فلسفه به «کل‌گرایی» (holism) و پیوند دادن میان آن پرسش‌ها که پاسخ خود را نه از راه آزمون، که از راه نگرستن دریافته است.

نکته بسیار مهم در فهم فلسفی از جهان، لزوم به کار انداختن قوای ادراکی و تفکر است. پرسشگری در نهاد خود، انسان را وامی‌دارد تا بیندیشد و انسان در مسیر این پژوهیدن است که می‌تواند پاسخ‌ها را بیافریند و میل کند به همگن کردن آن پاسخ‌ها و نظام فلسفی پدید آورد.

موضوع فلسفه نیز، از طبیعت (فوسیس) آغاز شده و خدایان و انسان و جامعه و ارزش را نیز در برمی‌گیرد. فیلسوف با پرسش فلسفی، دست جست‌وجوگر خود را به دامن همه عرصه‌ها دراز می‌کند تا بتواند در یک بافت منسجم و پیکره‌وار، پاسخ‌های دریافته خود را میان همه آن عرصه‌ها همگن کرده و بتواند پیوندی درست (صادقانه) میان موضوعات گوناگون وارسیده برقرار نماید.

پس فلسفه، از نگرستن آغاز می‌کند و تا جهان‌بینی پیش می‌رود.

با این وصف باید پرسید:

کلان دینی‌ای به دست رسول خدا بر پا خواهد شد و یا این که دین، در گرو گزاره‌های جاودان همگانی الهی که در نهاد انسان نهفته است، در تاریخ حرکت بشر، همواره همراه و پناه‌گاه او خواهد بود و چشم‌داشت چنان سامانه‌ای از دین، ره نادرست رفتن است.

تلاش فیلسوفان مسلمان برای تغییر مبانی پاسخ آن پرسش‌های فلسفی، و تلاش در «خدایی» کردن سر تا ته سامانه‌های فلسفی، در راستای درست دانستن پرسش‌گری و نادرست دانستن پاسخ‌های فیلسوفان یونان بوده است. ایشان تلاش کرده‌اند تا از پرسش‌هایی که، در بستر دین به پاسخ‌هایی تازه دست پیدا کند. اما بی‌گمان، این انگاره‌ها نیز به همان سرنوشت فلسفه، یعنی دگرگونی مبتلا هستند و این یعنی نظام فلسفی، همواره، حتی در بستر دین نیز، دچار دگرپسویی خواهد شد.

آنچه دین را در مواجهه با فلسفه متمایز و توانمند کرده است، فقه است، زیرا هم از بن‌مایه و هم از روش، یکسره به دین تکیه دارد و نه تنها در پی یافتن پاسخ پرسش جهان‌شناسانه‌ی نیست، بلکه به ارزش‌های از پیش تعیین شده، و بر پایه یک شناخت شناسی الهی‌بنیاد (درونی)، حدود رفتار انسان را تعیین می‌کند و متولی سعادت او در دنیا و آخرت است. شاید از همین روست که فقه، سامانه فلسفی ندارد، بلکه از سری، در پیوند شناختی خود، به سامانه فلسفه‌ی اسلامی وابسته است و از سر دیگر، با پرسش‌های مکلف، به رفتار (عمل) او وابسته است و از سر پاسخ، به اوامر و نواهی الهی توجه دارد.

در واقع اگر در فلسفه، نظام فلسفی و پاسخ‌های جهان‌شناختی و ایزدشناختی آن برجستگی و اهمیت دارد و ارزش‌های رفتاری و دستورات رفتاری در درجه بعد از آن هستند، در دین، نظام فلسفی، طریق است برای فقه و فقه است که برجسته شده تا راهی باشد برای سعادت. از همین رو، در زبان یونانیان باستان، فلسفه، خود «خوش‌روانی» (۲) و راهی برای حقیقت (truth) است و در این راه بودن مهم است، چنان‌که از هسیودوس رسیده که «بهترین [مردمان] آن کسی است که خود همه چیز را می‌داند. کسی نیز نیک است که پند نیک را می‌پذیرد. آن که نه خود می‌داند و نه نصیحت می‌شوند، انسان بی‌فایده‌ای است» (۳)؛ یعنی نیکویی

منسجم با ارزش‌ها (که آنها نیز الهی هستند) درآمخته و انسان را در یک فرآیند فرارونده، از خدا به خدا می‌رساند.

پس اگرچه که فلسفه در روش، با تفکر قرآنی، مشابهت دارد، اما در فرآیند و در دستاوردها با آن ناسازگار است.

در همین راستا دو پرسش دیگر نیز در میان است:

۱. پرسشگری قرآنی چگونه می‌تواند به پاسخ‌هایی از پیش روشن، برسد، حال آنکه فیلسوفان، برای پرسش‌های شان پاسخ‌های خود را از تجربه و تفکر و برهم نهی آنها به دست می‌آورند؛ و از همین جاست که در فلسفه، فیلسوف و انگاره‌ی او و تضارب آراء در میان است و در تفکر قرآنی، یگانگی روش و داوش انبیاء، چگونه می‌توان از پرسش‌های چندگانه و گونه‌گون به پاسخ‌هایی یکسان رسید؟ پاسخ این پرسش، روشن می‌کند که فرآیند تفکر قرآنی با دستاوردهای توحیدی آن، چگونه خواهد بود.

۲. چه چیزی سبب این تفاوت دستاوردها می‌شود؟ زبان و شیوه‌ی زیست؟ یا نگرش پیشینی به پرسش‌های پسینی؟

هر چه که هست، رویکرد فلسفه به جهان، سبب زایش دانش و تکنولوژی شده است، چیزی که در فرآیند تفکر قرآنی هنوز چهره به خود نگرفته و روشمند و همگانی نشده است؛ و نیز فلسفه سبب سرگردانی بیشتر انسان در پاسخ‌های پراکنده شده است، اما تفکر قرآنی با دستاورد ایمان الهی، سبب آرامش و هدفمندی انسان شده است.

آنچه که در ناسازگاری تاریخی قرآن با فلسفه، رخ می‌نماید، نه پرسش‌ها بلکه نظام فلسفی (۱) است. مشکل اینجاست که فیلسوفان به پشتوانه آراء و اندیشه‌های پیشینشان، اندیشه‌ها و سامانه‌های تازه پدید می‌آورند، اما اگرچه که وحی داوش ماندگاری و جهانی بودن دارد، اما رسول الهی که دایمی آن سامانه الهی و حیاتی است، حضور ندارد و از همین رو، پیدایش سامانه‌های تازه، در دستان متفکران و اندیشمندان دینی، فقها و فیلسوفان و متکلمان است و چنین است که می‌بینیم اندیشه دینی در یک فرآیند تاریخی، دچار دگرشدگی می‌شود و در بوته دوری قرار می‌گیرد، ما در جایگاه مردمان دین‌دار، به راستی نمی‌دانیم که آیا از پایه، چنان سامانه



ماکیاولی و تاسیس رئالیسم سیاسی / واضع علم سیاست نوین

محمد راضی طادی

این یادداشت با تمرکز بر فصل پانزدهم کتاب شهیار - از ترجمه داریوش آشوری - در پی بازخوانی مجمل و مختصری از رئالیسم سیاسی ماکیاولی است. غالباً همه کسانی که مطالعاتی در این حوزه دارند با شنیدن نام ماکیاولی و شهیار تصویری آشنا به ذهنشان می آید و می پندارند که نکته مغفولی در آن نیست که شایسته صرف وقت باشد، اما به قول هایدگر، در مقدمه در سگفتارهایش در باب نیچه، شاید بسیاری از متون برای برخی از خوانندگان آشنا و حتی شناخته شده باشند، ولی حتی در هر آن چه شناخته شده است نیز امری نهفته است که قابل تامل است. پس بجاست تا برای دستیابی به آن راز پنهان در این امر آشنا غور و تامل شود.

فصل پانزدهم کتاب شهیار چنین عنوانی دارد: در باب آن چه مایه ستایش و نکوهش بهر مردمان است به ویژه شهیاران. ماکیاولی در آغاز فصل منظورش از نگارش این بخش را مشخص می کند: «آن چه مانده آن است که شهیار را با رعایا و دوستان خود چگونه سر می باید کرد». پس بحث بر سر تعامل شهیار و شهروندان است. پرسش اساسی این فصل در باب این است که دولت در رفتار با جامعه چه سیاستی را بایستی در پیش گیرد. اشاره به چگونگی رفتار با رعایا و دوستان - در مقابل رقیب و دشمنان - تصریحی بر این است که بحث در باب مناسبات قدرت در درون خود شهیاری است و ربطی به تقابل های بین دولت ها و شهیاری ها ندارد.

در ادامه ماکیاولی متذکر می شود که بحث او مسبوق به تاریخی دراز دامن است که قبل از او به این موضوع پرداخته اند: «می دانم که در این باب بسیار نوشته اند و امید است که سخن گفتن مرا در این باره گستاخی به شمار نیارند». تاکید ماکیاولی بر این گفته از این جهت است که نشان دهد او در درون سنتی از اندیشه سیاسی سخن می گوید و حداقل «صورت مساله» از عقبه ای بالابند برخوردار است. اما در ادامه تصریح می کند که در «گسست از سنت» سخن خواهد گفت و به دنبال چشم اندازی نو آیین است: «بویژه که در این باب رای هایی جز رای دیگران دارم». اما این رای نوآیین که با رای دیگران متفاوت و په روشنی از آنان متمایز است را همه کس شنوا نباشد. ظاهراً ماکیاولی خود می دانسته که ناشنویان سخن او جز به تحقیر و تخفیف او نخواهند کوشید و به منطق امر سیاسی اش التفاتی نخواهند

غالباً در ادبیات ژورنالیستی و متون غیر تخصصی علوم سیاسی و علوم اجتماعی به تبع تصویری که از نیکولو ماکیاولی (۱۴۶۹-۱۵۲۷) در افواه بر ساخته شده، ماکیاولی و ماکیولیسم با دروغ و نیرنگ و شقاوت و قدرت پرستی برابر گرفته می شود. به تعبیر داریوش آشوری، در زبان گفتمان سیاسی واژه ای بدنام تر از ماکیولیسم نیست. این اصطلاح را ظاهر نخستین بار فرانسویان ساخته اند تا بیزاری خود را از کاترین دو مدیسی، شهبانوی فرانسه نشان دهند که از خاندان ایتالیایی مدیچی بود؛ و نیز برای اعلان بیزاری از هر آن چه رنگ و انگ ایتالیایی داشت. اما این اصطلاح در زبان سیاسی رفته رفته همه گیر شده و معنای فریب کاری و نیرنگ بازی و پابیند نبودن به هیچ گونه اصل اخلاقی در زندگی سیاسی به خود گرفته است. کما این که لئو اشتراوس (۱۸۹۹-۱۹۷۳) فیلسوف آمریکایی آلمانی الاصل، نیز تفسیر خودش از ماکیاولی را با ذکر این نکته آغاز می کند که «آموزگار شر» مشهورترین و پایدارترین تصویری است که تا به حال از ماکیاولی ارائه شده است. به این تذکر اشتراوس باید این نکته را نیز افزود که متاسفانه هنوز این تصویر غیر واقعی حتی بر برخی از فضاهای دانشگاهی نیز حاکم است و بعضاً هر گونه فریبکاری سیاسی را با صفت ماکیولیسم خطاب می کنند و عقبه آن را در آرای او می جویند. اما سزااست تا سخن مارکس که گفته بود من مارکس هستم ولی مارکسیست نیستم را درباره ماکیاولی نیز به کار بریم و آرا و عقاید تخصصی او، که به استقلال حوزه سیاست از دیگر میدان های نظر و عمل - و بویژه از استقلال امر سیاسی از امر اخلاقی - پرداخته است، را با آن چیزی خلط نکنیم که بعداً به نامش سکه خورده است.

عموماً آن چه که بیشتر به ماکیولیسم نامبردار شده اکثر همان ارکان و مولفه های رئالیسم سیاسی است که او به خوبی در اثر کم حجم ولی پُر بارش، شهیار، توصیف کرده است. به تعبیر ارنست کاسیرر، در کتاب افسانه دولت، اگر چه هیچ کتابی مثل شهیار چنین به سرعت به شهرت و مرحله عملیاتی سازی نرسیده است ولی حتی امروزه نیز - علی رغم بحث های بسیار فلاسفه و مورخان و سیاستمداران و جامعه شناسان - راز پنهان آن کاملاً هویدا نشده است.

در کسی است که دوست دار دانستن (دانایی/ خرد) است، در حالی که در نگاه دین، نه خود دانش، که عمل و رفتار دینی مهم است، حتی اگر آگاهی عمیق از جهان و انسان و ایزد در میان نباشد؛ و دانشی ارزشمند است که معطوف به عمل باشد.

در نگاه قرآن، اختلاف میان مردم، پذیرفتنی و پیشینی و درست است، و پیامبر، عهده دار رفع این اختلاف و نزدیک کردن آنها به راستی و درستی است. در این نگاه، پیامبر همان دانای کل است که راه سعادت را رفته و تلاش دارد، تا مردم را نیز به همان راه، رهنمون شود، اما اکنون حضور ندارد. شیعه این وظیفه را بر عهده امام معصوم می داند و زمین را از او خالی نمی داند، اما برای بسیاری از اهل سنت، چون آن دانای کل دیگر نیست، فقط فقیه است که می تواند انسان را به آن منزل سعادت برساند.

دقت در شأن پیامبر در نگاه قرآن، و شأن فیلسوف در نگاه سقراط، افلاتن و ارسطو، نشان می دهد که فارابی با انگاره ای «فیلسوف-پیامبر» که برای نخستین بار، از سوی او گفته شد، تلاش کرده است تا کارکرد فیلسوف در نگاه فیلسوفان (به ویژه افلاتن (در رساله شهیاری)) را با نگاه قرآن هم خوان کرده و نشان دهد که برای رهبری جامعه و رسیدن او به خیر اخلاقی و سعادت، به فردی نیاز است که راه را رفته باشد و به دانایی و سعادت رسیده باشد تا بتواند مردم را نیز به سعادت راهنمایی کند. فارابی پس از پیامبر اسلام زندگی می کند و می داند که پیامبر خاتم از دنیا رفته، و ترسیم «مدینه فاضله» بدون پیامبر ممکن نیست، پس تلاش او در ترسیم آن مدینه، معطوف به «فیلسوف-پیامبر» است که پس از او هم هست و می تواند با کمک گرفتن از «عقل فعال»، دانای کل شده و رهبری جامعه به سوی سعادت را به عهده گیرد، و بر همین مبنا، انگاره ای او جز در بنسرت شیعی، معنا نمی شود، زیرا تنها شیعه است که امامت را با تمام ویژگی های الهی اش تا قیامت باقی و شأن وی را رهبری به سعادت می داند. پس برخلاف آن چه برخی می گویند، فلسفه، نه یک سره با دین ناسازگار است و نه یک سره، دین را بر می تابد، بلکه گره هایی با آن دارد، که به پرسش های بنیادین بشر باز می گردد که همواره در میان بوده و خواهد بود، پرسش هایی که قرآن نیز به آن توجه کرده و آن ها را درست دانسته است.

پی نوشت:

۱. شرف خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۸۷، ص ۸۰ تا ۸۵.
۲. برای دانش بیشتر ببینید: نخستین فیلسوفان یونان اثر شرف الدین خراسانی و ثئوگونیای اتر هسیودوس.
۳. نظام یا سامانه ای فلسفی، یعنی یک مجموعه منسجم و در هم تنیده از اندیشه های فیلسوف، که از پرسش های او به جهان شناسی و از آنجا به اخلاق گذر می کند.
۴. Eudaimonia
۵. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، برگردان محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۸۵، ص ۱۹.

کرد، لذا تصریح می‌کند: «اما مرا سر آن است که سخنی سودمند از بهر آن کس که گوش شنوا دارد پیش کشم». مایکاولی در همان نامه به عالی جناب لورنتسو مدیچی و درخواست امیدواری بر این که کتابش خوانده و دیده شود گفته بود که ارج این کتاب تنها بر آن کس روشن شود که در «پُر باری و گران مایگی جستارهایش» تأمل و تعمق کند و هر کس را نبوشای سخنش نباشد.

اما این سخن سودمند که همه کس نبوشای آن نباشد چیست که چنین خشم و خروش‌ها و حبّ و بغض‌ها را بر خواهد انگیخت؟ مایکاولی در اینجا نکته‌ای را متذکر می‌شود که دو جهان قدیم و جدید را در قلمرو اندیشه سیاسی از یکدیگر جدا می‌کند: گذار از تخیل سیاسی به حاقّ امر واقع. از خیالات فلسفی به گستره واقعاتی که در متن مناسبات سیاسی جاری است: «بر آن ام که به جای خیال پردازی سیاسی به واقعیت روی می‌باید کرد».

گذار از خیال پردازی فلسفی به واقعیت سیاسی در منطق مناسبات نیروها در حیات واقعی امر سیاسی در جریان است و بایستی با ابزارهای تعلیلی و تحلیلی خودش فهم و هضم شود؛ این دقیقه معرفتی انقلاب کوبرنیک مایکاولی در سیاست است که به کشف قاره‌های جدید در این حوزه منتهی شد. به تعبیر کاسیرر همان گونه که گالیله بانی علم دینامیک جدید است، مایکاولی واضع علم سیاست نوین است. با مایکاولی سیاست از جهان خیالات به عرصه واقعات پای می‌گذارد. حتی تعبیری که گالیله برای توصیف نیت خود به کار می‌برد، دقیقاً همان مضمون سخنان مایکاولی را دارد: «قصد من تشریح علم بسیار جدیدی است که درباره موضوع بسیار کهنه‌ای بحث می‌کند» که دقیقاً مشابه همان گفته فوق الذکر مایکاولی است: «می‌دانم که در این باب بسیار نوشته اند (موضوع بسیار کهنه)... رأی‌هایی جز رأی دیگران دارم (تعلیم بسیار جدید)».

در عبارت کلیدی مایکاولی واژه‌های وجود دارد که محل تأمل بسیار است: «بر آن ام که به جای خیال پردازی سیاسی به واقعیت روی می‌باید کرد». این می‌باید تجویزی و تکلیفی گسستی را دیکال ایجاد می‌کند که یکی از امواج مدرنیته را می‌سازد. لئو اشتراوس توضیح داده که این امواج مدرنیته در سه کوه‌موج عظیم حصار سنت و سازه معرفتی و زنجیره واژگانش را برای همیشه در هم کوبیده است، به گونه‌ای که دیگر بازگشت به نظم قدیم - حداقل در تمدن اروپایی - برای همیشه ناممکن شده است. طباطبایی در توضیح نظریات اشتراوس، در فقره‌های بلند اما روشن، که برای بحث ما ضروری است، می‌نویسد:

«نویسندگان تاریخ اندیشه دو دوره اساسی در تاریخ اندیشه را به تبع دوره‌های تحول تاریخی از هم تمیز داده‌اند. در تاریخ اروپایی، سده‌های طولانی از یونان تا پایان سده‌های میانه را دوران قدیم خوانده‌اند. دوران جدید تاریخ غربی با نوزایش سده شانزدهم آغاز می‌شود که «انقلابی» در همه قلمروهای اندیشه را به دنبال آورد. برخی از نویسندگان بر آن اند که با آغاز دوران جدید تاریخ اروپایی «گسستی» از دوران قدیم صورت گرفته و هر دورانی دارای ویژگی‌هایی است که از سویی در تمایز دوران دیگر قرار دارد و از سوی دیگر نیز وجه مشترکی با دوره‌های یک دوران تاریخی دارد. به عنوان مثال، فیلسوف سیاسی آلمانی، لئو اشتراوس، بر آن است که منطق یگانگی بر اندیشه سیاسی دو دوره یونانی و مسیحی در اروپا حاکم است که سرشت اندیشه سیاسی دوران قدیم را متعین می‌کند. هم او اعتقاد دارد که این همسانی را می‌توان در ساختار گفتار (discourse) اهل نظر دوره اسلامی و یهودی نیز نشان داد، چنان که به اعتقاد اشتراوس، منطق یگانگی بر فلسفه سیاسی افلاطون یونانی، فارابی مسلمان، ثمالس قدیس مسیحی و ابن میمون یهودی حاکم است که آن چهارتن را از به عنوان مثال مایکاولی در آغاز دوران جدید جدا می‌کند. با مایکاولی دوران جدیدی در تاریخ اندیشه اروپایی آغاز می‌شود که او آن را تجدّد یا modernity

می‌خواند و بدیهی است که اشتراوس آن را صرف نو شدن یا نوسازی (modernisation) نمی‌داند، بلکه تجدّد چنان که تاریخ‌نویسان جدید توضیح داده‌اند، «انقلابی» در ساختارهای اندیشیدن و رویکردی به عالم و آدم است که در فلسفه با فرانسویس بیکن انگلیسی و بویژه با ژنه دکارت فرانسوی و با این گفته او که انسان را موجودی می‌دانست که در طبیعت تصرف می‌کند، آغاز شده است. اشتراوس به «گسست» میان اندیشه دو دوران اعتقاد داشت و در حالی که دوران قدیم را دوران استقرار «سنت» می‌دانست، بر آن بود که در تاریخ اندیشه اروپایی سه موج بی‌دری تجدّد، نظام سنت را برای همیشه از میان برده است».

پس می‌توان گفت که در این امواج مدرنیته عصری وجود داشته که آن را از دوران قدیم ذاتاً متمایز می‌کرده است: رویکردی نوین به عالم (کیهانشناسی) و آدم (انسانشناسی)؛ تلاش برای تصرف در طبیعت به جای تسلیم آن شدن؛ و نهایتاً تغییر در نظام «گفتار» به تبع دگرگونی در سامان اندیشیدن. بنابراین در نظم جدید امور یا دوران مدرن سه عنصر غالب وجود داشته که مدرنیته را از سنت متمایز می‌کرده است: تغییر رویکرد، تغییر جهت عمل و نیت، و نهایتاً تغییر شیوه بیان. لذا برای تفسیر سامان اندیشه این دوران و برجسته کردن تمایز آن با گذشته بایستی این وجوه سه گانه را در هر متنی که به این دوره تعلق دارد واکاوی و تدقیق کرد.

شهریار مایکاولی تقریباً تمام این وجوه مدرن را در خود نهان داشت و به دلیل همین نوآیینی بود که اساسی جدید را برای جهان سیاست بنیاد می‌نهاد که همپایه با اکتشافات گالیله، جدید و ارزشمند بود. مایکاولی در کیهانشناسی و انسانشناسی‌اش از جهان قدیم گسسته بود و خود با اشرف کامل به این گسست نوآیین آن را اعلام می‌کرد. به عبارتی دیگر، مایکاولی با گسست از نگاه قدیم به عالم و آدم سرآغازی جدید را برای نظریه دولت بنیان می‌گذارد. مشخصاً اصول تاسیسی مایکاولی در کیهانشناسی تغییر نگاه از ملکوت مُثل به ناسوت و منطق جاری سیاست است و در انسانشناسی عبور از نسخه‌های تجویزی ناظر بر این که انسان چه باید باشد به الگوهای تحلیلی معطوف به این که انسان چه هست.

مایکاولی در همان عبارت پیش گفته مشخصاً جهان مُثلی امر سیاسی و خیالات فیلسوفانه را نفی می‌کند: «بسیاری در باب جمهوری‌ها و پادشاهی‌هایی خیال پردازی کرده‌اند که هرگز نه کسی دیده و نه شنیده». به تعبیر آلبرت هیرشمن، نقد مایکاولی علیه «جمهوری‌های خیالی» است. البته جمهوری در عبارت مایکاولی به معنای جمهوری‌های دموکراتیک مدرن به کار نرفته و تنها ناظر بر گونه‌ای از سامان سیاسی است و تلویحاً می‌توان آن را دولت دانست.

اما در برابر جمهوری خیالی چه جایگزینی باید قرار بگیرد تا با نظم دنیای جدیدی که در حال زایش بود، هماهنگ باشد؟ مایکاولی خود به تصریح می‌نویسد و جای شبهه‌ای باقی نمی‌گذارد: «واقعیت موجود امور»؛ یا به تعبیری ناسوت سیاست به جای ملکوت آرمانشهرهای خیالین فلاسفه.

از نظر فلسفی تلاش مایکاولی در توجه به واقعیت موجود امور در گسست از انگاره‌های فلسفی مدرسی ایجاد شده بود. کما این که فرانسویس بیکن - پدر علم تجربی - عمیقاً با مایکاولی احساس همدلی داشته و از این که او با گسست از نگاه مدرسی کوشیده است تا سیاست را به روش‌های تجربی مورد پژوهش و بررسی قرار دهد ستایش می‌کرده است.

با مایکاولی موضوع تأمل سیاسی از ساختن الگوهای خیالی در عالم مجردات عقلی به تحقیق و بررسی و پژوهش برای کشف قواعد واقعی سیاسی که در جهانی عینی در جریان بود، تغییر جهت داد. سیاست را باید شناخت و نه این که تخیل کرد. بحث اصلی بر سر شناخت امور بود. متعلق آگاهی در جهان قدیم امری خیالین بود؛ اما علم سیاست به تبع علم نوین خواهان شناخت مناسبات موجود بود و نمی

توانست با چشم دوختن به آسمان ایده‌ها در چاله‌هایی بیفتد که دقیقاً پیش پای‌اش، روی زمین، قرار داشت.

در یک نگاه کلی گسست رادیکال مایکاولی در جهان سیاست بر همان شکافی بنا شده بود که دو جهان قرون وسطی و رنسانس را از یکدیگر جدا می‌کرد. کاسیرر در توضیح انگاره‌های فرد و کیهان در فلسفه رنسانس تأکید کرده که روح کلی قرون وسطی در جست و جوی اصول الهی حاکم بر کائنات بوده است. در حالی که روح کلی عصر رنسانس در جست و جوی اصول عقلانی حاکم بر اشیاء بوده است.

جهان قرون وسطی بر نظامی سلسله مراتبی استوار بود که به خدا می‌انجامید؛ لذا معیاری فراباش داشت که با پذیرش آن ارزش‌گذاری امور این جهان و فهم آنها امکان پذیر می‌شد. در قرون وسطی: «برای آن که انسان حقیقت مطلق و تغییر ناپذیر را بیابد، باید فراسوی آگاهی خود و وجود خویش برود. او باید خود را متعالی کند... با این نوع تعالی، کل روش دیالکتیک کاملاً دگرگون می‌شود. خرد استقلال و خودسامانی‌اش را از دست می‌دهد. خرد دیگر از خود نوری ندارد و فقط با نور عارتی و انعکاسی می‌درخشد. اگر این نور قطع شود، خرد انسان بی اثر و ناتوان می‌شود».

به عبارت دیگر، هستی انسان که در نظام وحیانی خلقت امری عارضی است در بُعد معرفتی او نیز بازتاب می‌یابد و خرد وابسته به نوری مابعدالطبیعی می‌شود که در سلسله مراتب کیهانی به ارث برده از فلوطین مشکک بود. ذهن در بهترین حالت آینه‌ای است که معرفت امر متعالی را انعکاس می‌دهد. خرد نه توان درک امور را دارد و نه می‌تواند مناسبات میان اشیاء را درک کند. پس مسأله چیزی جز جست و جوی اصول الهی حاکم بر هستی نخواهد بود. انسان طفیل هستی است.

اما روح رنسانس چه در مایکاولی حلول کند که می‌خواهد قلمرو سیاست را بپروهد، یا در داوینچی متجلی شود که خواهان کاویدن قلمرو طبیعت است، به هر حال کوششی است برای کشف و صورت‌بندی اصولی عقلانی که بر اشیاء و پدیده‌ها و رویدادهای انسانی حاکم است. بنابراین معیارهای معرفتی این دوره درون باش بود. پروپلماتیک عصر فهم جهان عینی بود. نیت، چگونگی دخل و تصرف در آن، و زبان گفتار زمانه بیان و صورت‌بندی مسائلی که در این زندگی ناسوتی قابل به کار گرفتن باشد.

با توجه به این عقبه، نقادی مایکاولی از جمهورهای خیالی مشخصاً ناظر بر شهر زیبای افلاطون و جهان مُثل اوست. شهری در عالم مجردات عقلی که ما به ازایی در جهان واقعیت ندارد. طباطبایی، در جدال قدیم و جدید، عبارت پیش گفته را این گونه ترجمه می‌کند: «حقیقت موثر امور (verita effettuale della cosa)» و در توضیح آن می‌نویسد: «ترکیب اصطلاحی verita effettuale مضمونی گسترده‌تر از امر واقع دارد و بویژه به مجموعه‌ای از «علیت‌ها» و پی آمدهای موثر علیت‌ها اطلاق می‌شود و از این رو، مایکاولی effettuale را به عنوان صفتی برای verita به کار گرفته است تا «حقیقت موثری» را توصیف کند که از محدوده «صرف واقع» فراتر می‌رود».

هاروی سنسفیلد نیز توضیح داده است که در نگاه نخست به نظر می‌رسد که «شهریار» در سنت کتابهای آیینی شاهان یا سیاستنامه نویسی قرار می‌گیرد؛ که معمولاً کتابهای اندرز یا نصیحه الملوک‌هایی بوده اند تا شاه در آیین آنها به ارزیابی رفتارش بپردازد. این سنت با کتاب «کوروش نامه» اثر فیلسوف یونانی گزنفون (۴۳۱-۳۵۰ قبل از میلاد) آغاز شده و در سده‌های میانه تاریخ اروپا تداوم یافته است. تا پیش از مایکاولی، آثاری از این دست به شاه توصیه می‌کردند که خود را با الگوی ارائه شده وفق بدهد (یعنی با یک باید خیالی و مثالی). اما نسخه مایکاولی توصیه می‌کند که شهریار باید «حقیقت موثر» امور را مدنظر داشته باشد (یعنی یک باید عینی

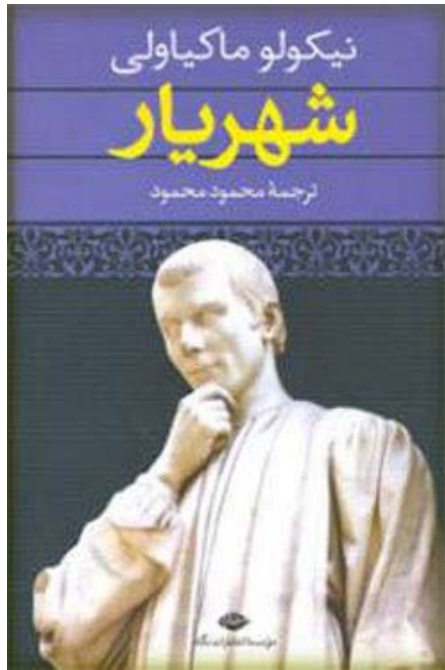
و ملموس) و برای پرهیز از در تباهی افتادن از معیارهای نخ نمای «چه باید کرد» در گذرد. برای شهریار ماندن، بایستی چگونه خوب نبودن و عمل کردن بر «اقتضای ضرورت» را آموخت. ناظر آگاه خواهد دید که چنین شهریاری رفتارش تنها به واسطه «ضرورت امور» هدایت می شود؛ بنابراین با چنین تفسیری و از این دیدگاه، می توان ماکیاولی را بسان موسس علم سیاست نوین نام برد. علمی که می خواهد با جهان سیاست «آن گونه که هست» رفتار کند و نه «آن گونه که باید باشد».

این حقیقت موثر امور و کشف منطق مناسبات نیروها در این چارچوب جایگزین بود و نمود در فلسفه افلاطونی شده است. در فلسفه افلاطون، و به تبع آن در فلسفه سیاسی اش، حقیقت امور در جهان مثل قرار داشته و دنیای پدیدارها، بسان اشباح سایه‌ها، امری عرضی و فاقد اصالت بود. در چنین دیدگاهی همه چیز به بایستی استعلایی ختم می شد؛ باید با الگوی مثل جهان را ساخت، باید شهری زیبا بنا کرد، باید آن گونه زیست. بایدهایی که همگی بودی را اصل قرار داده بودند که در واقع وجود خارجی نداشت. اما ماکیاولی حقیقت موثر امور، توجه به حقایق واقع، و منطق مناسبات قدرت عینی و واقعی را جایگزین دوگانه افلاطونی بود و نمود می کند.

به چالش کشیدن الگوهای خیالین فلسفی روح حاکم بر این دوره بود. ماکیاولی در نقدی چنین رادیکال تنها و یگانه مورد نبود. سامان دانایی عصر مبنای تخیلی آرمانشهرهای متافیزیکی - مثل جهان مثل افلاطون و شهر خدای سنت آگوستین - را رد کرده بود و دیگر با آنها همدلی نمی کرد. طباطبایی توضیح داده که غیر از ماکیاولی دیگر متفکر ایتالیایی، فرانچسکو گوئیچاردینی، نیز مانند ماکیاولی تأملات فیلسوفان - و البته، اهل الهیات - درباره امور مابعد الطبیعی را که او آنها را «تزهات فیلسوفان» می نامیده، فاقد ارزش می دانسته و در رد و طرد آنها می کوشیده است. گوئیچاردینی با نام بردن صریح از افلاطون همان نظریات ماکیاولی را به صراحت بیشتری یادآور می شود: «ما نباید در جست و جوی حکومتی خیالی باشیم که بیشتر در کتاب‌ها می توان پیدا کرد، چنان که جمهوری افلاطون بود، تا در عمل، بلکه پس از بررسی سرشت، چگونگی، اوضاع و احوال، تمایلات، و - برای این که این همه را در یک کلمه خلاصه کنیم - مزاج (umori) شهر و شهروندان، باید در جست و جوی حکومتی باشیم تا پس از قانع کردن شهر، امیدوار باشیم که می توانیم آن شیوه فرمانروایی را در شهر وارد کنیم و آن گاه که آن را وارد کردیم، می توانیم با توجه به ذات خود آن را پذیرفته و حفظ کنیم».

اما اگر طبیعت دولت و شهریار را بایستی با روش‌های علمی و تجربی بررسی، آیا لازم نیست که ذات شهروندان طبیعت آدمی - یا به تعبیر گوئیچاردینی مزاج شهر و شهروندان - نیز مورد بازخوانی قرار بگیرد؟ هیرشمن متذکر شده که ماکیاولی احتمالاً خود دریافته بوده که نظریه‌ای واقع گرایانه درباره دولت در گرو شناخت طبیعت آدمی است، اما اشاراتش به این موضوع پراکنده بوده و نامنتظم، هر چند همواره تیزبینانه. پس ضروری است تا برای فهم نظریه دولت ماکیاولی نگاه انسان شناختی او نیز بررسی شود. اگر دولت اجتماع شهروندان است پس باید برآمده از خلق و خوی آنان نیز باشد تا بتواند بر آنان حکومت کند. این وحدت انسان شناسی و نظریه سیاسی را در آثار اکثر متفکران بزرگ می توان رهگیری کرد. برای مثال، در شهر خدای سنت آگوستین دولت برآمده از ذات گناهکار انسان بود لذا به مثابه شری ضرور توجیه پذیر بود؛ یا لویاتان ضرورت جامعه‌ای است که انسان هایش در فقدان خدای میرای دولت تصنعی هابزی یکدیگر را می درند.

انسان شناسی ماکیاولی نیز تابعی از همان حُکم پیش گفته بود؛ گذار از خیالات فلسفی به واقعیت موجود امور. ماکیاولی از تصویر متضاد خیال پردازانه فلسفی با آن چه که



در جهان عینی در گذران است به شکاف میان آرمان و واقعیت تعبیر می کند که بی توجهی به آن می تواند عواقبی بس وحشتناک داشته باشد: «شکاف میان زندگی واقعی و زندگی آرمانی چندان است که هر گاه کسی واقعیت را به آرمان بفروشد به جای پایستن خویش راه نابودی را در پیش می گیرد».

به بیانی صریح تر، بحث ماکیاولی در «نسبت میان هست و باید» است. ماکیاولی معتقد است که تاکنون فلاسفه به این پرداخته‌اند که انسان چگونه باید باشد؛ اما مسأله اصلی این است که انسان چگونه هست. شکاف میان هستن آدمی و صورت بایدی فلاسفه - اگر چه در صورت تحقق شکفتگی شُکوهنده‌ای را می سازد - ولی بالواقع مُغاک پُرناشدنی واقعیت و آرمان، موجود و خیالین، طبیعی و تصنعی را بر می سازد که جز گمراهی نمی آفریند. اگر دقت کنیم تقریباً انحراف تمام مکاتب تاریخی در همین نکته است: تلاش برای تحمیل بایدهایی بر طبیعت انسان که با هستن او در تضاد است، که نمونه بارز آن را در الگوهای مارکسیستی شاهد بوده‌ایم.

کسی که بیش از همه به این نکته تأمل برانگیز اندیشه ماکیاولی توجه نشان داد، اسپینوزا بود. او از معدود کسانی بود که از لا به لای فحواي سخنان ماکیاولی به اصالت آنها پی بُرد و اندیشه او را تئوریزه کردن ثقل و ثقلب و ثقلب نداشت. اسپینوزا به تبع ماکیاولی سیاست را مبتنی بر حقیقت موثر نیروها دانسته و بنیاد انسان شناسی سیاسی را توجه به واقعیت انسان قرار داده است. طباطبایی در دفتر سوم تاریخ اندیشه این نکته را شرح داده و این فقره را از اسپینوزا به عنوان شاهدهی برای تایید آورده است: «بنابراین از زمانی که من مطالعه در باب سیاست را موضوع کار خود قرار دادم، کوشش کردم آن را از نفس وضع و شرایط طبیعت انسانی (ex ipsa humanae naturae conditione) و نه از امور بدیع و خلاف آمد عادت، با برهان یقینی و غیر قابل تردید استنتاج و ثابت کنم، اما تنها بر مبنای اصولی که به بهترین وجهی با عمل مطابقت داشته باشد. برای این که بتوانم آن چه به دانش سیاست مربوط می شود، با همان آزادی ذهن مورد بررسی قرار دهم که بر حسب معمول ریاضیات را مورد بررسی قرار می دهند، کوشش کردم اعمال انسانی را بفهمم و نه این که از آنها با تأسف یاد کنم یا آنها را مورد طعن و لعن قرار دهم».

لذا با ماکیاولی و اسپینوزا دیگر بحث بر سر این نبود که خشم و خشونت و دروغ گویی و فریبکاری و عهدشکنی

و دیگر ردایلی طبیعت انسانی، که در موقعیت مقتضی چون مار فسرده مولانا سر بلندی می کند، را باید بکل دگرگون کرد و انسانی آرمانی و مثالین وفق نسخه‌های فلاسفه قرون ماضی ساخت؛ بلکه بحث بر سر تمهید ساز و کارهایی بود که انسان را همین گونه که هست بپذیرد اما در چارچوب‌های قانون و اقتدار مهار کند؛ پذیرش طبیعت آدمی اما تلاش برای نظارت بر آن.

از همین رو، اسپینوزا برای فهم طبیعت انسان و ماهیت امور به جای فلاسفه و غار تئوریک آنها به اهل سیاست و تجارب پراتیک تاریخ سیاسی رجوع می کند و «قلمرو مناسبات سیاسی را که پیوندهای استواری با تجربه انسانی یعنی عمل دارد» برای فهم سرشت امور بر خیالات فلسفی ترجیح می نهد.

ماکیاولی با چنین عقیده‌ای در انسانشناسی، که البته بدان تصریح نکرده ولی آن را مفروض گرفته، احکامی این چنین صادر کرده که برای کسانی که جز بر ظاهر امور نمی نگرند موجب بدفهمی شده است: «هر که بخواهد در هر حال پرهیز گار باشد، در میان این همه ناپرهیز گاری، سرنوشتی جز ناکامی نخواهد داشت. از این رو شهریاری که بخواهد شهریاری را از کف ندهد، می باید شیوه های ناپرهیز گاری را بیاموزد و هر جا که نیاز باشد، به کار بندد».

تمام تلاش ماکیاولی، و اسپینوزا بعد از او، بر سر این است که سعادت و آزادی انسان را از دل آن چه که هست (و علی القاعده موجود است) بیرون بکشد، و نه از میان آن چه که باید باشد (و علی الاصول اکنون ناموجود است). به همین دلیل، ماکیاولی به کار بست صفات توجه دارد و نه وجودی نفساً آنها، مسأله این است که در گستره عمل سیاسی از فضیلت و ردیلت چه نتایجی حاصل می شود: «زیرا چون نیک بنگریم می بینیم خیم هایی هست که فضیلت به شمار می آیند اما به کار بستن شان سبب نابودی می شود؛ حال آنکه خیم هایی دیگر هست که ردیلت به نظر می آیند اما ایمنی و کامروایی به بار می آورند».

با توجه به چنین مقدماتی، اسپینوزا تمام بحث ماکیاولی را وارونه می کند و استدلال می کند که ماکیاولی در ساختن سلبی سخن گفته و نه ایجابی، لذا او فیلسوف آزادی است. او با نشان دادن واقعیت سیاست به شهروندان هشدار داده تا مهار حکومت را به دست هر کسی نسپارند: «ماکیاولی با زیرکی بسیار به ظاهر تشریح می کند که شهریاری که انگیزه ای جز شهوت قدرت ندارد چه وسائلی را باید به کار برد تا قلمروش را مطیع و متقاد خویش گرداند؛ اما مشکل بتوان یقین داشت که غرض او چیست... شاید می خواست نشان دهد که مردمان آزاد در سپردن اختیار مطلق رفاه خویش به دست یک شخص چه قدر باید محتاط باشند... زیرا که آن شخص هر روز از توطئه تازهای در هراس خواهد بود و لذا ناگزیر به مسائل شخصی خود بیشتر خواهد پرداخت، و در مورد مردمان به جای آن که در فکر خیر و صلاح آنان باشد بر ضد آنان نقشه خواهد ریخت. من در خصوص آن مرد بسیار دور اندیش بیشتر به این عقیده می رسم، زیرا می دانم که او طرفدار آزادی بود، و برای حفظ آزادی نیز صحیح ترین اندرزها را به ما داده است».

چه ماکیاولی را نظریه پرداز فریب و دروغ بدانیم و یا کسی که متناسب با احوالات تاریخی ایتالیایی از هم گسسته روزگارش میهن پرستی آتشین مزاج بوده که استقلال و آزادی میهنش را بر رستگاری روحش ترجیح داده است، لذا با پیچیدن چنین نسخه وحشتناکی در شهریار امپدوار بوده تا شهنشاهی از راه برسد و آن را عملیاتی کند تا ایتالیا آزاد و مستقل گردد، به هر حال در مقام مخالف و موافق، نمی توانیم بر سر این نکته حادقلی در اندیشه ماکیاولی به اجماع نرسیم که او از جهاتی حقیقت سیاست و قدرت را به نمایش گذاشته است؛ حقیقتی که هیچ گاه در آرمانشهرهای فلسفی نمودار نمی شد.

یادداشت اختصاصی آیت الله رشاد؛

«طبقه بندی علوم» از مباحث اساسی فلسفه عام و مشترک علوم است

پیوسته پویا (دیالکتیک - دینامیکال)، از منابع معتبر فراچنگ آمده باشد.

«منطق هم افزای پیوسته پویا» عنوان و تعبیری است از دستگاره روشگانی‌ای که راقم سطور برای تولید معرفت دینی (از جمله علم دینی) و تحلیل معرفت‌شناختی آن ارائه کرده است و تفصیل آن در قالب اثر مستقلی با نام منطق فهم دین منتشر گردیده. این روش‌شناسی تولید علم مبتنی بر نظریه‌ی ایتنا است.

علم دینی را می‌توان با عبارت زیر نیز تعریف کرد: «معرفت دستگاره‌وار متشکل از قضایای معطوف به مطالعه‌ی یک موضوع حقیقی یا اعتباری، که براساس مبادی معرفتی و منطق موجه دینی، از منابع معتبر، استنتاج یا استنباط شده باشند.»

۳. تعریف علوم انسانی اسلامی: علوم انسانی دینی عبارت است از:

«طیفی از معرفت‌های دستگاره‌وار متشکل از قضایای «تبیینی - اخباری»، «تجویزی - الزامی» و «تحسینی - ارزشی» معطوف به یکی از ساحت‌های «مواجهه‌ی ارادی» جوانحی یا جوارحی انسان، که مبتنی بر مبانی اسلامی، مطابق معرفت‌شناسی واقع‌گرای دینی و با کاربست منطق هم‌افزای پیوسته پویا (دیالکتیک - دینامیکال)، فراچنگ آمده باشد. اشتغال علوم انسانی بر قضایای «تبیینی - اخباری» مستلزم جزئیات دانش انسان‌شناسی در آن است، چنان‌که شامل قضایای تشکیل‌دهنده‌ی علوم انسانی بر قضایای معطوف به «ساحت «مواجهه‌ی ارادی» جوانحی انسان» نیز علوم حاوی مباحث نظری و انتزاعی را وارد قلمرو علم انسانی می‌کند.

دو جایگاه مبحث «طبقه بندی علوم»

مبحث «طبقه بندی علوم» از مباحث اساسی فلسفه‌ی عام و مشترک علوم به‌شمار می‌رود؛ این بحث از فروع مبحث «هویت‌شناسی» علم و مبتنی بر مسئله‌ی «ملاک وحدت و تمایز علوم» قلمداد می‌شود. پذیرش عنوان «علوم انسانی» و تکیه بر حوزه‌ی معرفتی مستقلی با این عنوان، خود مولود پذیرش الگوی خاصی در طبقه بندی علوم است.

سه اهداف و فواید طبقه بندی علوم

موارد زیر از اهم اهداف و آثار این فعالیت علمی در نگاه پسینی است:

۱. ایجاد خودآگاهی عصری نسبت به کم و کیف بخش اصلی میراث معنوی بشر یعنی علوم.
۲. دست‌یابی به سیر و مسیر معرفت بشری.
۳. تعیین جایگاه هر گروه‌دانش در جغرافیای معرفت و نیز تشخیص نسبت و مناسبات هر یک از علوم با دانش‌های هموندش.
۴. پیشگیری از خلط دانش‌ها و حوزه‌های معرفتی با یک دیگر.
۵. تسهیل تعلیم نسل نواخواسته، در هر عصری.

طبقه بندی علوم با رویکرد پیشینی که لاجرم از رویکرد انتقادی - اصلاحی و نوآورانه نیز برخوردار خواهد بود، سبب ارتقای خودآگاهی انبای روزگار نسبت به ذخایر معرفتی و نیز زمینه‌ساز بسط و بازسازی دانش‌های بومی می‌گردد.

چهار ضرورت طبقه بندی علوم

از آنچه در بیان اهداف و آثار گفته شد، بایستگی طبقه بندی علوم به‌صورت عام نیز آشکار گشت. برای تبیین ضرورت ارائه‌ی طبقه بندی اسلامی و بومی نیز به ذکر این نکته قناعت می‌کنیم که با توجه به تأثیر



بیان فنی و تفصیلی‌تر، طبقه بندی علوم، عبارت است از: «ترسیم جغرافیای میراث معرفتی بشر، و تعیین جایگاه هر گروه‌دانش در آن، و هر یک از دانش‌ها در میان هموندانش، براساس معیار یا معیارهای معین».

اما طبقه بندی علوم، با رویکرد پیشینی، به اجمال عبارت است از: «مهندسی مطلوب معرفت»، و به تفصیل (و مطابق با منطق پیشنهادی راقم)، عبارت است از: «صورت بندی هرم - شبکه‌سان، پویا و فرگشت‌یافته‌ی مجموعه‌ی معارف، از رهگذر سنجش مؤلفه‌های رکنی تکیه بر بخش دانش‌ها با یکدیگر، رویکرد اصلی ما در این مقال، پیشینی است؛ از این رو عمده‌ی مباحث مقاله را با همین نگرش پی خواهیم گرفت. با هر یک از کلمات و فقرات تشکیل‌دهنده‌ی تعریف تفصیلی، به جزء و جهتی از طرائف و ظرائف نهفته در الگوی پیشنهادی اشاره کرده‌ایم؛ از جمله:

۱- با ترکیب «صورت بندی»، به: فعالانه (نه متغلاانه و بسنده به گزارش وضع موجود) بودن عمل طبقه بندی علوم و مهندسی معرفت، در رویکرد پیشینی؛

۲- با تعبیر «هرم - شبکه‌سان»، به: نسبت عمودی معرفت و مجموعه‌ی علوم و ترتب آنها بر همدیگر و نیز به مناسبات افقی و ترتیب عرضی آنها با یکدیگر در سامانه‌ی پیشنهادی. ۳- با واژه‌های «پویا» و «فرگشت‌یافته»، به: نقش الگو و رویکرد مورد نظر در پیشروندگی معرفت و فراشوندگی دانش‌ها (الگوی پیشنهادی، تنها وصف وضع موجود نیست، که ارائه‌ی وضع مطلوب نیز هست).

۴- با تعبیر «مجموعه‌ی معارف»، به: گستره‌ی موضوع الگوی پیشنهادی، که همه‌ی معرفت بشری است و بسی فراتر از علوم تجربی و بلکه مجموع دانش‌های مدون کنونی است. ۵- با عبارت «از رهگذر سنجش مؤلفه‌های رکنی تکیه بر بخش دانش‌ها با یکدیگر»، به: نظریه‌ی مبنای این الگو که نظریه‌ی تناسق است، و شیوه‌ی اجرایی آن.

با توجه به خصوصیات الگوی پیشنهادی، می‌توان آن را الگوی طبقه بندی «هرم - شبکه‌سان» علوم نامید.

۲. تعریف علم دینی: علم دینی (براساس تلقی مختار) عبارت است از:

«معرفت دستگاره‌وار متشکل از قضایای انباشته‌ی سازوار معطوف به مطالعه‌ی قلمرو معین، که مبتنی بر مبانی نظری دینی، و با کاربست منطق علمی هم‌افزای

متن پیش رو یادداشت اختصاصی آیت الله رشاد، رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و رئیس شورای حوزه های علمیه استان تهران با موضوع «منطق طبقه بندی علوم» است که در ادامه از نظر می‌گذرد؛

از دید مؤلف مقاله، «طبقه بندی علوم» از فروع مبحث «هویت‌شناسی» علم و مبتنی بر مسئله‌ی «ملاک وحدت و تمایز علوم» است.

از نظر وی می‌توان با دو رویکرد، به مسئله‌ی «طبقه بندی علوم» نگریست: ۱. پسینی، ۲. پیشینی. طبق تعریف ایشان طبقه بندی علوم، با رویکرد پسینی عبارت است از: «ترسیم جغرافیای میراث معرفتی بشر» و با رویکرد پیشینی، عبارت است از: «مهندسی مطلوب معرفت». مؤلف در متن مقاله، پس از ارائه‌ی تعریف «علم دینی» و «علوم انسانی اسلامی»، همچنین اشاره به اهداف و فواید طبقه بندی علوم و ضرورت آن، نگاهی گذرا به تاریخچه‌ی طبقه بندی در دنیای غرب و نیز جهان اسلام افکنده است. در ادامه نیز با نقد اجمالی نظریه‌های مختلف در باب ملاک وحدت و تمایز علوم، و تبیین «نظریه‌ی تناسق» (سازواری چندوجهی مانع‌الخلوی مؤلفه‌های رکنی علم) منطق پیشنهادی خود برای تفکیک و طبقه بندی علوم را که مبتنی بر نظریه‌ی مزبور است ارائه می‌کند. در انتها نیز سؤالات و اشکالات احتمالی وارد بر نظریه را مطرح کرده، پاسخ می‌گوید؛ وی الگوی پیشنهادی خود را طبقه بندی «هرم - شبکه‌سان» علوم می‌نامد.

یک مبادی تصویریه بحث

۱. تعریف طبقه بندی علوم: می‌توان با دو رویکرد، به مسئله‌ی «طبقه بندی علوم» نگریست:

الف) پسینی و ناظر بر طبقه بندی و دسته بندی دانش‌های بشری، آن سان که هم‌اکنون هستند.

ب) پیشینی و ناظر به مهندسی کلان معرفت، آن سان که باید و شاید باشند. تعریف دهنده‌ی علوم از منظر هر کدام از این دو نگاه، با دیگری متفاوت است.

طبقه بندی علوم، با رویکرد پسینی، به تعبیر ساده و کوتاه، عبارت است از: «بیان وحدت و تمایز دانش‌های موجود با همدیگر»، و به تعبیر دیگر: نشان دادن وحدت علوم در عین کثرت، و کثرت علوم در عین وحدت، در وضع موجود؛ و به

اجتناب‌ناپذیر «هستی‌شناسی»، «معرفت‌شناسی» و «علم‌شناسی» فیلسوفان در نوع و نحوه‌ی صورت‌بندی علوم، هر گفتمان و فیلسوفی الگوی مطلوب و مقبول خویش را در این مسئله ارائه خواهد کرد؛ ما مسلمانان نیز باید الگوی مبتنی بر مبنای و منطق علمی پذیرفته‌ی خویش را طراحی و ارائه کنیم؛ زیرا رویکرد «الحادی» و مادی به هستی، همچنین نگرش «شکاکانه» و «نسبی‌انگانه» به معرفت، و نیز نگاه «واونیستی» و «زیست‌شناختی» و فیزیکی‌ال به انسان، و روی‌آوردهای شایع و مسلط روزگار ما در عرصه‌ی فلسفه، معرفت‌شناسی و علم هستند، مجالس برای درج علوم الهی و عقلی و در طبقه‌بندی علوم باقی نمی‌گذارد. اصولاً الگوهای طبقه‌بندی علوم، همواره (و اکنون بیش از پیش) به‌جای آنکه پسینی باشند، پیشینی‌اند. به تعبیر دیگر: همان دلالی که تأسیس و توسعه‌ی فلسفه‌ی اسلامی و مستقل علم را ضروری می‌سازد، پرداختن به طبقه‌بندی اسلامی و بومی را بایسته می‌دارد.

علاوه بر آنچه گذشت، این نکته نیز درخور توجه است که در عصر ما توسعه و تطور دانش‌های موجود و نیز تأسیس علوم جدید، شتاب صدچندان یافته است؛ این امر علاوه بر آنکه لامحاله موجب تغییر نظام و هندسه‌ی طبقه‌بندی است، ارائه‌ی نظام‌ها و الگوهای روزآمد را بیش از پیش مبرم می‌دارد.

پنج پیرنگ و پیشینه‌ی طبقه‌بندی علوم در مغرب‌زمین و جهان اسلام

طبقه‌بندی علوم از دغدغه‌های دیرین و دائمی فیلسوفان و فرزانگان بوده، بدین جهت شماری از علمای شرقی و غربی در این وادی، طبع و توان آزموده‌اند.

در مغرب‌زمین، ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق م)، براساس «موضوع» و «متعلق» علوم، فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶ م) و ژان لرون دالامبر (۱۷۱۷-۱۷۸۳ م)، هر دو براساس «قوای ذهنی» سه‌گانه‌ی عامل در عرصه‌ی علم (حافظه، مخیله و عاقله)، آگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷ م) به زعم خود به لحاظ فرایند تاریخی معرفت بشری و نیز نظام «کلیت متنازل و پیچیدگی متزاید» علم‌ها، و هربرت اسپنسر (۱۸۲۰-۱۹۰۳ م) به لحاظ انتزاعی یا عینی‌بودن علم‌ها، به رده‌بندی علوم و معارف بشری دست زده‌اند.

در جهان اسلام نیز تحقیق و تألیف در زمینه‌ی رده‌بندی معارف از سده‌ی دوم هجری با نگارش رساله‌ی الحدود جابربن حیان (احتمالاً ۱۰۲-۱۶۰ ق) آغاز شد، و با تلاش علمای اعصار مختلف، تداوم و بلکه تکامل یافت. گزارش مختصری راجع به تاریخچه و پیشینه‌ی مسئله‌ی طبقه‌بندی علوم در جهان اسلام را در ذیل می‌آوریم. از آنجا که این فقره چندان مدخلیتی در بحث ما (که ارائه‌ی منطق پیشنهادی است) ندارد در اغلب موارد به گزارش دیگران اکتفا کرده، این بخش را تبیین می‌کنیم. شخصیت‌های نامبردار این عرصه عبارتند از:

۱. ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی (۱۸۳-۲۵۹ ق) در رساله‌ی فی‌کیه کتب ارسطو، آثار ارسطو را به چهار دسته تقسیم کرده است: ۱. منطقیات که خود هشت قسم است، از قبیل: مقولات، ... برهان و ... ۲. طبیعیات از قبیل سماع طبیعی، (سمع الکبان)، السماء و ... ۳. آنچه که از طبیعت بی‌نیاز است هرچند با جسم نوعی ارتباط دارد، از قبیل نفس، نبات و ... ۴. آنچه که از طبیعت بی‌نیاز است و هیچ پیوندی با آن ندارد که یک قسم بیش نیست و آن مابعدالطبیعه است. پس از اینها نیز کتاب‌های اخلاق قرار دارد، به نظر وی این همه باید بعد از ریاضیات خوانده شوند و ریاضیات چهار قسم است: علم عدد، هندسه، تنجیم که همان «هیئت» است و تألیف که همان «موسیقی» است. البته کار کندی بیش از آنکه طبقه‌بندی علوم به‌شمار آید، باید دسته‌بندی آثار قلمداد گردد؛ اما تقریباً همین تقسیم مقبول طبع علمای مسلمان واقع

شده است و رفته‌رفته آن را توسعه داده و منظم و منسجم‌تر ساخته‌اند.

۲. ابوجعفر محمد بن موسی خوارزمی (قبل از ۱۸۵- پس از ۲۳۳ ق) در مفاتیح‌العلوم، مبنای او با مبنای پیشینیان تفاوت فاحش دارد. خوارزمی تقسیم را بر مآخذ پیدایش و رشد علوم نهاده و تقسیم معارف را با توجه به میراث معرفتی اقوام و نژادها صورت‌بندی کرده است. قراردادن «علوم شریعت» در مقابل «علوم غیرعرب» بدین جهت است که علوم عرب از طریق شریعت اسلام که عربی است پدید آمده. وی فصول کتاب خویش را ذیل دو مقاله به این ترتیب سازمان داده است: مقاله‌ی اول در علوم شریعت که در شش باب است: فقه، کلام، نحو، کتاب، شعر و عروض و اخبار، مقاله‌ی دوم در علوم غیرعرب که در نه باب است: فلسفه، منطق، طب، عدد، هندسه، نجوم، موسیقی، حیل و کیمیا.

۳. ابوزید احمد بن سهل بلخی (در گذشته‌ی ۳۲۲ ق) در اقسام‌العلوم، الگوی رده‌بندی ارسطویی دانش‌ها را از کندی اخذ کرده و به قلم خویش آن را باز آراسته است.

۴. شعبا بن فریغون (شاکرد بلخی) کتابی به نام جوامع‌العلوم تألیف کرده که در بسیاری از مطالب با مفاتیح‌العلوم خوارزمی همسانی دارد. این کتاب احتمالاً در قرن چهارم تألیف شده است. مؤلف در این کتاب اصول بسیاری از مباحث صناعات و علوم مختلف را که دانستن آنها بر کاتبان دوایین لازم بوده مطرح کرده. او موضوعات را به ترتیب از کلی به جزئی و به‌صورت درخت و شاخه‌های آن آورده است، شاید اصطلاح درختواره‌ی موضوعات که اکنون رایج است از این دست تجارب اخذ شده باشد.

۵. ابونصر محمد بن محمد فارابی (۲۶۰-۳۳۹ ق)، در احصاء‌العلوم، (تحت تأثیر ارسطو) علوم را به نظری و عملی تقسیم کرده است. او علوم نظری را به سه قسم ریاضی، طبیعی و الهی، و علوم عملی را به دو قسم اخلاق و سیاست دسته‌بندی کرده. مبنای کار فارابی برای طبقه‌بندی علوم - همانند ارسطو - متعلق علم، یعنی «موجودات» است؛ به این صورت که آن دسته از علومی که از موجوداتی خارج از اراده‌ی انسان بحث می‌کنند و غایت آنها فقط «شناخت» است علوم نظری نامیده می‌شوند و آن دسته از علومی که از آنچه در اختیار انسان است، بحث می‌کنند و غایت آنها شناخت برای عمل است، علوم عملی هستند.

۶. ابوعلی حسین بن عبدالله بن حسن بن علی ابن سینا (۳۵۹-۴۱۶ ق)، علاوه بر اینکه در آغاز الهیات شفا به بحث تقسیم علوم پرداخته، در رساله‌ی مستقلی به نام اقسام‌العلوم العقلیه، به تقسیم حکمت پرداخته است و آن را به نظری و علمی و هر کدام را به سه قسم و هر قسم را به اقسام اصلی و فرعی تقسیم کرده است. تقسیم ابن سینا گرچه شامل تمام علوم زمان او نمی‌شود، اما از آن جهت که مدار عمل خویش را حکمت قرار داده، منظم و منسجم است و مبنای کار کسانی است که پس از او به این مهم پرداخته‌اند.

۷. ابوریحان محمد بن احمد بیرونی (۳۶۲-۴۴۰ ق) در فی‌فهرست کتب‌الرازی کتاب‌های رازی را به این ترتیب تقسیم موضوعی کرده است: ۵۶ کتاب در طب، ۳۳ کتاب در طبیعیات، ۷ کتاب در منطق، ۱۰ کتاب در ریاضیات و نجوم، ۷ کتاب در تفسیر و تلخیص و اختصار کتب فلسفی یا طبی دیگران، ۱۷ کتاب در علوم فلسفی و تخمینی، ۶ کتاب در مافوق‌الطبیعه، ۱۴ کتاب در الهیات، ۲۲ کتاب در کیمیا، ۲ کتاب در کفریات، ۱۰ کتاب در فنون مختلف که جمعاً بالغ بر ۱۸۴ مجلد می‌شود.

۸. محمد بن یوسف ابوالحسن عامری، (متوفی ۳۸۱ ق) مبنای تقسیم علوم را عقل و وحی قرار داده و علوم را به «ملی» (شرعی/ ملت به‌معنی شریعت) و «حکمی» تقسیم کرده است. علوم ملی را سه قسم دانسته است: ۱. حسی (که کار محدثین است)، ۲. عقلی (که کار متکلمین است)، ۳. مشترک (که کار فقها است) و لغت را ابزار کار

آنها خوانده. علوم حکمی را نیز سه قسم دانسته: ۱. حسی (که مورد تحقیق طبیعیون است)، ۲. عقلی (که کار الهیون است)، ۳. مشترک (که کار ریاضیین است) و منطلق را ابزار آنها دانسته است.

۹. ابوالفرج محمد بن اسحاق بن ندیم (متوفی ۳۸۵ ق) نیز از جمله کسانی است که با فهرست کردن کتاب‌های مختلف در علوم گوناگون و شمارش شاخه‌های علوم روزگار خود در اثر ارزشمند الفهرست، به‌صورت غیرمستقیم به طبقه‌بندی علوم پرداخته است.

۱۰. ابوسهل عیسی بن یحیی مسیحی گرگانی (متوفی ۳۹۰ ق) یا ۴۰۱ ق) در رساله‌ی اصناف‌العلوم‌الحکمیة پس از تعریف اجمالی علم، بی آنکه نظم خاصی را رعایت کرده باشد، علوم را به علم کلی (علم الهی) و علم طبیعی تقسیم و اقسام هریک را ذکر نموده است. وی گرچه از علومی مثل هندسه، نجوم، موسیقی، طب، سیاست و ... نام می‌برد دربار‌ه‌ی آنها توضیح نیز می‌دهد، با این حال معتقد است که این معارف جزئی در حقیقت علم نیستند، بلکه نفس را آماده دریافت علم کلی می‌کنند.

۱۱. پدیدآورندگان رسائل اخوان‌الصفا (قرن چهارم هجری قمری)، در اخوان‌الصفا و خُلان‌الوفا از جمله کسانی هستند که به تقسیم علوم همت گماشته‌اند. آنان معتقدند علومی که بشر دریافت می‌کند سه نوع است: «ریاضی»، «شرعی و وضعی» و «فلسفی حقیقی». علوم ریاضی که علوم آداب زندگی و مصالح دنیایی است به‌نوعی تقسیم شده و علم کتابت، لغت، شعر، سحر، حرف، صنایع، سبزه و اخبار از جمله اقسام آن بشمارند (باید توجه داشت اصطلاح ریاضی در این طبقه‌بندی غیر از اصطلاح منظور در علوم «ریاضی» است). علوم شرعی وضعی که برای طلب آخرت و طب نفوس وضع شده‌اند و شش قسم هستند از قبیل علم تأویل و تنزیل و ... علوم فلسفی که چهار قسم هستند، عبارتند از: ریاضیات، منطقیات، طبیعیات و الهیات.

۱۲. ابن حزم اندلسی (۲۸۴-۴۵۶ ق) در رساله‌ی مراتب‌العلوم ابتدا علوم را به دو دسته تقسیم کرده: علومی که خاص یک ملت‌اند و عبارتند از علم شریعت، علم اخبار و علم لغت؛ علومی که مشترک میان ملل مختلفند و عبارتند از: نجوم، عدد، طب و فلسفه، وی پس از ذکر اقسام هریک از علوم مزبور، آنها را برای امر معاد و آخرت مفید دانسته و علومی را که برای اصلاح دنیا سودمند است، از قبیل تجارت و کشاورزی دانسته است. مبنای تقسیم وی از جهتی بر کارکرد و فایده‌ی علم، یعنی سودمندی برای دنیا یا آخرت، و از جهت دیگر بر منبع شناخت (شرع یا عقل) استوار است.

۱۳. ابوالحسن علی بن محمد غزوانی لُکری (قرن چهارم هجری) شاعر گُردزبان، فصل اول کتاب بیان‌الحق بضمأن‌الصدق را که در آن به آثار فلسفی ابن سینا و فارابی پرداخته، به ماهیت علم و تقسیم آن اختصاص داده است. از نظر او علوم در تقسیم اولیه بر دو نوع هستند: علوم حکمی و علوم غیرحکمی؛ علوم حکمی متساوی‌النسب در تمام اجزای زمان و دارای دو گونه تقسیم‌اند: فروع و اصول. فروع از قبیل طب، نجوم، کشاورزی و ... اصول نیز بر دو قسم است: قسمی که در آن از اموری که در عالم موجود از آن استفاده می‌شود و نهایت کوشش طالب آن این نیست که آن را بیاموزد تا ابزاری برای دست‌یابی به علوم دیگر گردد، و قسم دیگر آنکه می‌کوشد تا آن را ابزاری برای طلب علم به امور موجود در جهان قرار دهد و عادت بر این جاری شده است که این علم منطبق نامیده شود.

۱۴. محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) در کتاب احیاء علوم‌الدین، علوم را به شرعی و غیرشرعی، و غیرشرعی را به محمود و مذموم و مباح، تقسیم کرده است. او در تقسیم دیگری علوم را به واجب عینی و واجب کفایی طبقه‌بندی نموده است.

۱۵. ابوعبدالله فخرالدین محمد بن عمر بن حسین بن حسن تیمی بکری طبرستانی رازی (۵۴۴-۶۰۵ ق)، فخر رازی رساله‌ی

را در احصاء علوم روزگار حویث تالیف داشته به نام السئینی. او این رساله را در سال ۵۷۴ق به نام ابوالمظفر تکش از خوارزمشاهیان در ۶۰ باب تألیف کرده است و در آن از ۶۰ علم سخن گفته است. البته وی در این رساله مبنای خاصی را برای تقسیم‌بندی خود ذکر نکرده است.

۱۶. خواجه نصیرالدین ابوجعفر محمد طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق) در دیباجه‌ی کتاب اخلاق ناصری، و آنگاه در تکنگاشت کوتاهی به نام فصل فی بیان اقسام الحکمه علی سبیل الایجاز، که همه‌جا از آن به اقسام الحکمه یاد می‌کنند، به رده‌بندی علوم پرداخته است.

۱۷. ناصرالدین بیضاوی (در گذشته بین سال‌های ۶۸۲ تا ۶۹۲ق) پس از خواجه نصیر، با کوشایی و نوآوری در این راه گام برداشته و رساله‌ی موضوعات‌العلوم و تعریفها را نگاشته است.

۱۸. قطب‌الدین شیرازی (۶۳۴-۷۱۰) در کتاب درةالتاج لغره‌الدیباج، یک‌بار علوم را براساس اینکه خاص یک امت است (غیرحکمی) یا نیست (حکمی) تقسیم نموده است. علوم غیرحکمی را براساس اینکه بر مقتضای نظر شارع باشد یا نباشد، به دینی و غیردینی، و علوم حکمی را به همان روش این سنینا تقسیم کرده است.

۱۹. شمس‌الدین محمد بن محمود املی (از علمای قرن هشتم هجری قمری)، در کتاب نفایس الفنون فی عرایس العیون از طرح طبقه‌بندی جامع‌العلوم فخرالدین رازی پیروی کرده است. البته املی به‌جای شصت رشته از علوم، حدود صد رشته‌ی علمی را مورد بررسی قرار داده است و آنها را صریحاً به دو گروه مشخص: «علوم اواخر» (یعنی علوم اسلامی) و «علوم اوائل» (یعنی علوم فلسفی) تقسیم کرده است. املی به رویه‌ی اکثریت پیشینیان، کتاب خویش را با علوم اسلامی آغاز و با علوم فلسفی خاتمه داده است. ترتیب قسمت اول نفایس الفنون با ترتیب جامع‌العلوم رازی متفاوت است؛ زیرا املی کتاب خود را با زبان‌شناسی و ادبیات آغاز کرده، ولی رازی نخست به ذکر علوم مذهبی، به‌ویژه علم کلام پرداخته است. در قسمت دوم که مربوط به علوم فلسفی است نیز تفاوت‌هایی میان طرح املی و رازی به چشم می‌خورد.

۲۰. شمس‌الدین شهرزوری (وفات بعد از ۸۰۰ق) رساله‌ی تقاسیم‌العلوم را که رساله‌ی نخست از رسائل الشجره‌الالهیه است، در سه فصل تدوین کرده است؛ فصل اول در وصف حکمت و فضیلت آن است. وی در این فصل با تمسک به آیات و روایات و سخنان بزرگان از حکمای یونان و اشعار، به ذکر فضایل حکمت و غایت آن می‌پردازد. در فصل دوم یک دوره‌ی مختصر از تاریخ حکمت و حکما را بیان می‌کند که در واقع تلخیصی است از «نزها لالارواح» خود او. در فصل سوم به تقسیمات علوم و کیفیت انشعاب آنها می‌پردازد. گرچه روش او در تقسیم علوم همان روش این سنینا است، اما این رساله با اضافاتی از قبیل تقسیم علوم به آلی و غیرآلی از یک کار تقلیدی و تکراری متمایز شده است.

۲۱. ابوزید عبدالرحمن بن محمد بن خلدون خَصْرَمی (۸۰۸-۸۳۲ق) در مقدمه‌ی العبر، طبقه‌بندی اجمالی جالبی را در مورد علوم ارائه کرده به این صورت که علوم و فنون اسلامی به چه ترتیب در چند قرن گذشته مورد تحصیل و مطالعه قرار می‌گرفته است. اصول طبقه‌بندی ابن خلدون در مدارس دوره‌ی او و پس از آن مورد قبول بوده؛ اگرچه همه‌ی موضوع‌ها و رشته‌هایی که در این طبقه‌بندی آمده، در آن مدارس تدریس نمی‌شده است. در واقع طبقه‌بندی علوم ابن خلدون را برخی از دانشمندان، تقسیم‌بندی نهایی علوم در اسلام دانسته‌اند. طرحی که در طبقه‌بندی علوم در مقدمه‌ی ابن خلدون می‌توان به‌خوبی مشاهده کرد، عبارت است از: علوم اسلامی، تاریخ و جغرافیا، علوم فلسفی عملی، علوم مذهبی، علوم فلسفی نظری، علوم ادبی و زبان‌شناسی.

۲۲. ابوالخیر عصام‌الدین احمد بن مصطفی بن خلیل طاش‌کبری زاده (۸۹۰-۹۶۸ق) از دانشمندان بزرگ اسلامی است که در بسیاری از علوم صاحب‌نظر بوده. کتاب وی مفتاح‌السعاده

و مصباح‌السیاده از کامل‌ترین و جامع‌ترین کتاب‌ها در طبقه‌بندی و تقسیم علوم است. او در این کتاب ۱۵۰ رشته از علوم و فنون گوناگون رایج در جهان اسلام را شرح داده است. بعد از او، پسرش این کتاب را به ترکی ترجمه کرد و تعداد علوم مسند در آن را به پانصد رشته‌ی علمی افزایش داده و آن را موضوعات‌العلوم نامید.

طاش کبری زاده در مقدمه‌ی کتابش، طبقه‌بندی خویش را جامع‌ترین و بهترین تقسیم‌بندی علوم در طول تاریخ تمدن اسلامی معرفی کرده است. وی در این طبقه‌بندی کلیه‌ی علوم را به هفت بخش اصلی تقسیم کرده که هر یک از این بخش‌ها به فروع ذاتی دیگری تقسیم می‌شوند: بخش اول و دوم علوم مربوط به خط و فروع آن، بخش سوم منطق و فروع آن، بخش چهارم علوم حکمی و عقلانی و فروع آن، بخش پنجم علوم عملی و فروع آن، بخش ششم علوم شرعی و فروع آن، بخش هفتم علوم باطن و فروع مستعلق به آن.

۲۳. صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی (۹۷۹-۱۰۴۵ق)، در شرح هدایه‌ی اثیره‌ی حکمت را به دو قسم عملی و نظری تقسیم نموده و معتقد است در حکمت نظری خود معرفت مقصود است و در حکمت عملی ادخال آن علم در وجود یا منع آن علم در وجود، مقصود است. از نظر او حکمت نظری اشرف است؛ زیرا در حکمت عملی، علم وسیله و عمل مقصود است. به علاوه در حکمت نظری قوه‌ی نظری نفس استکمال می‌یابد و قوه‌ی نظری جنبه‌ی عالی‌ی نفس است. حکمت نظری بر سه قسم است: ۱. علم اعلی که مشتمل بر دو قسم است، یکی علم کلی مشتمل بر تقاسیم وجود که فلسفه‌ی اولی نام دارد و مقدم بر سایر علوم است؛ دیگر علم الهی که فن مفارقات است و اثولوجیا به‌معنای معرفت ربوبیت نامیده می‌شود. ۲. حکمت وسطی که علم ریاضی و تعلیمی نامیده می‌شود و بر چهار قسم هیئت، هندسه، موسیقی و حساب منقسم است. ۳. علم طبیعی که متعلق به امور مادی است.

اما حکمت عملی عبارات است از نفس انسانیت از حیث اتصافش به اخلاق. ملکات اخلاقی بر سه قسم است، ولذا حکمت عملی نیز بر سه قسم و یا به تعبیر دیگر بر چهار قسم منقسم می‌شود، یا مختص به شخص واحد است (علم اخلاق)؛ یا مختص به اجتماع است به حسب منزل (حکمت منزلیه)؛ یا مختص به اجتماع است به حسب جامعه (حکمت مدینه) و خود بر دو قسم می‌باشد، یا متعلق به پادشاه است (علم سیاست) یا متعلق به نبوت و شریعت است (علم نوامیس).

مبانی و اصول منطق پیشنهادی

گفتیم: طبقه‌بندی علوم از فروع می‌بخت «هویت‌شناسی» علم و مبتنی بر مسئله‌ی «ملاک وحدت و تمایز علوم» است؛ از این رو منطق پیشنهادی ما برای طبقه‌بندی دانش‌ها، مبتنی بر نظریه‌ی تناسق (سازواری چندوجهی مانع‌الخلوی مؤلفه‌های رکنی علم) است که نظریه‌ی مورد نظر راقم برای تبیین معیار وحدت و تمایز علوم است.

اینک ضمن اشاره به عمده‌ی آرای مطرح‌شده درباره‌ی مناط وحدت و تمایز علم، نظریه‌ی تناسق را به اجمال تبیین و سپس اصول منطق پیشنهادی را ارائه می‌کنیم.

الف) نظرات مختلف درباره‌ی ملاک وحدت و تمایز علم

در جهان اسلام، اصحاب علم اصول بیش از دیگر دانشوران، حتی اصحاب فلسفه به بحث از مسئله‌ی «وحدت و تمایز علم» پرداخته‌اند. به همین جهت است که آرای مختلفی در میان اصولیان ظهور کرده است. موارد زیر از جمله‌ی آنهاست:

۱. وحدت و تمایز علم به موضوع آن است: این‌انگاره، قدیمی‌ترین نظر در این مسئله و مورد قبول غالب اصولیون متقدم است. صاحب فصول (فقه) ضمن نقد آنان از جهت تقیید موضوع علم به تحث، این نظر را پذیرفته است.

محقق رشتی (فقه) نیز ضمن رد این نقد صاحب فصول، اصل نظریه را تأیید کرده است.

۲. وحدت و تمایز علم به غایت آن است: محقق خراسانی (فقه) این نظریه را طرح کرده و در این نظر از استاد خود پیروی کرده است.

۳. قول به تفصیل میان علوم حقیقی و علوم اعتباری: محقق عراقی (فقه) (۱۴۲۲ق) این دیدگاه را که «وحدت و تمایز علوم برهانی و حقیقی می‌تواند به موضوع و وحدت و تمایز علوم اعتباری به اغراض باشد» مطرح کرده. وی پس از اشاره به دو نظریه‌ی ملاکانگاری موضوع و غایت، می‌گوید: «می‌توان پذیرفت که علوم دو دسته‌اند: گروهی که تمایز آنها جز به اغراض نیست، همچون علوم ادبی و نقلی؛ گروه دوم علمی که تمایز آنها به موضوعات است، مانند اکثر علوم عقلی همچون فلسفه و ریاضیات...». علامه طباطبایی (فقه) نیز بر این نظر تأکید ورزیده است. علامه جوادی آملی (حفه) نیز در ریحی مختوم همین نظر را پذیرفته است. این بدان جهت است که اولاً: در علوم عقلی فرض موضوع و حدانی ممکن است، اما فرض موضوع بسیط و منسجم در علوم اعتباری میسر نیست؛ ثانیاً: تکون علوم اعتباری تابع اعتبار و غرض معتبر آن است، اما علوم حقیقی چنین نیستند.

۴. وحدت و تمایز علم به وجود «جهت جامع» بین مسائل آن است: این نظریه را سیدمحمد محقق داماد (فقه) (۱۳۲۵-۱۳۸۸ق) ارائه کرده است.

۵. وحدت و تمایز علم به سنخه‌ی ذاتی مسائل آن است: این نظریه از آن امام خمینی (فقه) (۱۴۱۸ق) است.

۶. وحدت و تمایز علم، اعتباری است: این بدان جهت است که علم‌شدگی هر علمی تابع اعتبار و مصالح خبرگان و نخبگان آن فن است؛ پس تمایز میان دو علم نیز اعتباری خواهد بود؛ زیرا تمایز بین دو موجود اعتباری، لامحاله اعتباری است.

حقیقت این است که هر کدام از آرای فوق با اشکال یا اشکالات متعددی مواجه است که طرح آنها از حوصله‌ی این مقال فشرده بیرون است؛ از این رو تنها به یکی از اشکالات مشترکی که بر همه‌ی آنها وارد است، اشاره می‌کنیم و می‌گردیم؛ و آن اینکه: تمام ملاک‌های مطرح‌شده، موارد نقض دارند، در نتیجه هیچ‌یک از آنها نمی‌توانند به‌عنوان معیاری مطلق برای تبیین وحدت و تمایز در تمام علوم پذیرفته شوند.

توضیح: به‌رغم اینکه برخی از علوم مانند علوم اعتباری، فاقد موضوع به معنی «ما یبحث فیه عن اعراضه الذاتیه» (آنچه که در علم از اعراض ذاتی آن بحث می‌شود) هستند، اما علم قلمداد می‌شوند؛ کما اینکه برخی دیگر از علوم مانند علم اصول (لااقل براساس تعریف خود مرحوم آخوند خراسانی فقه که صاحب نظریه‌ی ملاکانگاری غایت علم در مسئله‌ی وحدت و تمایز است) دارای اغراض متعدد هستند، اما یک علم به‌شمار می‌روند؛ چنان که موضوع پاره‌ای از علوم عقلی مانند فلسفه، عرفان نظری و کلام (دست‌کم بنا به برخی اقوال) مشترک است، اما علم واحد محسوب نمی‌شوند؛ همچنین سنخیت ذاتی‌ای میان برخی مسائل با برخی دیگر از مسائل در بعضی از علوم، مانند مسائل مباحث «الفاظ»، «مستقلات عقلیه» و «اصول عملیه»‌ی دانش اصول، وجود ندارد، اما همگان بر علمیت این دستگاه معرفتی اذعان دارند و بالاخره اینکه: علم‌انگاری مجموعه‌ی مسائل مطرح در دانشی همچون فلسفه هرگز در گرو مصالح و تفاهم جامعه‌ی نخبگانی حکما و صرف اعتبار آنان نیست، والا جابه‌جایی و انتقال برخی از مسائل آن به مثلاً علوم ادبی و بالعکس مجاز می‌بود که چنین نیست.

با توجه به اشکالات وارد بر هر یک از نظریه‌های مربوط به مناط وحدت و تمایز علم، ما بااستگی «سازواری حداکثری مؤلفه‌های رکنی علم» را مطرح کرده و از این دیدگاه به «نظریه‌ی تناسق از کان» تعبیر می‌کنیم.

ب) شرح نظریه‌ی تناسق و کارکردهای آن در طبقه‌بندی علوم

نظریه‌ی تناسق و کارکردهای آن در باره‌ی طبقه‌بندی علوم را می‌توان در چهارچوب پنج اصل به شرح زیر تبیین کرد:

۱. فلسفه‌ی مضاف به هر علمی، عهده‌دار پاسخ‌گویی به پرسش‌های مطرح در زمینه‌ی مبادی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، موضوع، مسائل، قلمرو، منابع معرفتی، منطق، غایت و کارکردها، هندسه‌ی معرفتی، هندسه‌ی صوری، محیط تکون، و... آن دانش است. مجموعه‌ی این عناصر به صورت کلی هویت‌بخش علم قلمداد می‌شوند.
۲. عناصر هویت‌بخش علم‌ها، از جهت مولد بودن (که موجب تکون دانش می‌شوند) و مولدنبودن، به دو گروه دسته‌بندی می‌شوند. از متغیرهایی همچون «مبادی»، «موضوع»، «مسائل»، «روش»، و «غایت» علم که تکون و تعیین دانش و مسائل اساسی آن در گرو آنهاست، به «عناصر تکون‌بخش» یا «مؤلفه‌ها» تعبیر می‌کنیم؛ به متغیرهای غیرمولد که هستی و هویت آنها نیز تحت تأثیر عناصر مولد صورت می‌بندد، «عناصر تابع» یا «مختصه‌ها»ی علم اطلاق می‌کنیم. مسائلی همچون «کارکردها»، «هندسه‌ی معرفتی»، «قلمرو»، «هندسه‌ی صوری»، محیط تکون، و... علم در زمره‌ی مختصه‌های دانش‌ها هستند.

انواع مؤلفه‌ها و مختصه‌های دانش را می‌توان به صورت زیر نمودار کرد:

۳. با توجه به اشکالات حلّی و نقضی واردشده بر نظریه‌های تک‌عامل‌انگار، هیچ‌یک از آنها به‌عنوان تبیین‌کننده‌ی مناظ مطلق وحدت و تمایز در همه‌ی علوم، قابل دفاع نیستند.

۴. میان مؤلفه‌های تکون‌بخش در هر علمی تناسب و ترابط وثیقی برقرار است، آن‌سان که هر کدام از این عناصر (مبادی، موضوع، مسائل، منابع معرفتی، منطق، غایت) با نوع خاصی از دیگر عناصر، تلامّ و سازگاری دارد؛ مثلاً «مبادی» هر علمی با توجه به سنخه‌ی آن علم، با کاربست «منطق»ی فراخور، نوع خاصی از «مسائل» را تولید می‌کنند، و این مسائل نیز به حل نوع خاصی از مشکلات منتهی و تحقق «غایت» فراخوری را سبب می‌شوند، کما اینکه هر گونه‌ای از مجموعه‌ی مسائل از هر «منبع»ی قابل استنباط و استنتاج نیست، و حول محور هر «موضوع»ی نمی‌تواند فراگرد آیند.

۵. تناسب و ترابط میان مؤلفه‌ها، منشأ تعاملات سازنده‌ی میان آنها گشته و اقتضائات تبیین‌کننده‌ی راد در «مقام ثبوت» و «مقام اثبات» دارد؛ از این رو باید اقتضائات همه‌ی مؤلفه‌های رکنی هر علمی، در تحلیل و تعلیل مباحث «پیراعلم»ی و «پیرامستله»ی و نیز «مسائل» آن علم، ملاحظه و منظور گردد.

به تعبیر دیگر: برآیند خصلت تناسب و ترابط وثیق میان عناصر رکنی علوم، در سه افق، مجال بروز می‌یابد:

الف) «فراعنصری» (= معطوف به احکام کلی خود علم، با لحاظ هویت جمعی آن و به‌عنوان معرفت دستگاووار)؛ این جلوه در مباحث پیراعلمی آن دانش نقش آفرینی می‌کند؛ مثلاً براساس آن می‌توان مشخص کرد که آن دانش از جمله‌ی علوم حقیقی است یا در زمره‌ی علوم اعتباری و یا در شمار علوم ترکیبی.

ب) «بیناعنصری» (معطوف به احکام خود عناصر علم)؛ این جلوه در مباحث پیراعنصری علم نقش آفرینی می‌کند؛ مثلاً به اقتضای برآیند ترابط بین قلمروشناسی علم با دیگر عناصرش، جایگاه هر یک از مباحث مبادی پژوهی، موضوع‌شناسی، مسائل پژوهی، غایت‌شناسی یک علم در قیاس با قلمروشناسی آن، مشخص می‌گردد (مبادی پژوهی، موضوع‌شناسی، مسائل پژوهی و غایت‌شناسی مقدم بر قلمروشناسی است).

ج) «فرامسائلی» (معطوف به تعریف و تحلیل مسائل بخش‌های علم)؛ این جلوه در مباحث پیرامسائلی علم نقش آفرینی می‌کند؛ مثلاً در تعیین روش‌شناسی مسائل علم، از ترابط و تناسب غایت‌شناسی علم با منطق آن، کمک

می‌گیریم (اگر غایت، اکتشاف امر واقع‌مند نفس‌الامری است، منحصر از روش برهانی باید استفاده کرد، والا روش‌های استظهاری ظنی نیز بسنده است).

۶. به‌رغم تأثیر موازی همه‌ی یا اکثر مؤلفه‌ها در مباحث مطرح‌شده در بند فوق، ممکن است یکی از عناصر (علی سبیل ممانع‌الخلو) از موقعیت گرانگاری برخوردار باشد؛ این نقش البته به حد تبدیل شدن به علت تامه برای مسئله (آن‌چنان که نظریه‌های رایج مدعی آنند) نمی‌رسد.

۷. اقتضائات ناشی از ترابط و تناسب مؤلفه‌های رکنی با یکدیگر، هم چندسویه و عرضی است، هم چندلایه و طولی، در نتیجه عوائد و فوائد تعاملات عناصر به دو صورت افقی و عمودی، آشکار می‌شود.

۸. تطور و تغییر فاحش در هر کدام از عناصر رکنی یک علم، می‌تواند در مقام ثبوت، موجب تطور و تغییر در حقیقت آن علم و در مقام اثبات، سبب تطور و تحول در معرفت به آن علم و عناصر دیگرش گردد.

۹. نظریه‌ی تناسق، جامع‌ترین و واقعی‌ترین سامانه‌ی ملاکی را در مسئله‌ی وحدت و تمایز علوم به‌دست می‌دهد. براساس این نظریه، هیچ‌یک از ملاک‌های مطرح‌شده در زمینه‌ی مناظ وحدت و تمایز به‌تنهایی برای تبیین مسئله کافی نیست، بلکه ملاک متقن، جامع و مانع برای این مسئله، تناسق و سازگاری چندسویه‌ی مؤلفه‌های رکنی یک علم، مناظ وحدت و انسجام درونی دانش و ناسازگاری و عدم انسجام آنها تعیین‌کننده‌ی مرزهای تمایز بین دانش‌ها با یکدیگر است.

۱۰. براساس مفاد بند بالا، با توجه به نوع و نحوه‌ی عناصر رکنی انواع علوم موجود و نسبت آنها با همدیگر، (در ریکورد پسینی) می‌توان آنها را در یک سامانه‌ی «هرم - شبکه‌سان» (عمودی - افقی) ساماندهی نمود و بدین‌سان «طبقه‌بندی عمودی» و «دسته‌بندی افقی» این دانش‌ها را به‌دست آورد. با نگاه پیشینی و منطقی نیز می‌توان سامانه‌ای را با لحاظ وضع مطلوب پیشنهاد کرد.

۱۱. عناصر غیررکنی (مختصه‌ها) می‌تواند در سامانه‌ی «هرم - شبکه‌سان» طبقه‌بندی و دسته‌بندی علوم، به‌مثابه ملاک‌های ثانوی، به‌عنوان مرجحات پس از مؤلفه‌های رکنی که ملاک‌های اولی‌اند، در حل تراحم رتبه و رابطه‌ی بین برخی از علوم مساوی (از نظر ملاک‌های اصلی) با برخی دیگر، مورد ملاحظه و مداخله قرار گیرند.

۱۲. هر گروه از علوم، براساس میزان اشتراکشان با دیگر علوم در مؤلفه‌های رکنی تکون‌بخش خود، و احیاناً گرانگاری‌نگاری یکی از مؤلفه‌های خسته، و نیز مقدار افتراقتشان با گروه دیگر، دسته‌ای خاص را تشکیل می‌دهند.

هر دسته از علوم هموند از اشتراکات افزون‌تر و افتراقات کمتری برخوردارند. گروه‌دانش‌ها نیز مجموعه‌ی علوم را تشکیل می‌دهند. به هر اندازه که به سمت دامنه‌ی «طیف - منشوروار»ی مجموعه‌ی علوم پیش می‌رویم، از میزان اشتراکات کاسته و بر مقدار افتراقات افزوده می‌شود.

۱۳. هرچند سامانه‌ی ساختار کلان دانش‌ها براساس «مشترکات»، نظیر اجناس و «مختصات»، نظیر «فصول» صورت می‌بندد و همه‌ی علوم در جنس عالی که «معرفت دستگاووار» بودن است، اشتراک دارند، اما می‌توان به لحاظ معرفتی یا احیاناً براساس دوامی و اغراض مختلف، گرانگاری‌کنندگی عناصر دسته‌ای از علوم را تغییر داد و به‌نحو علی‌البدل، عناصر مختلفی را حسب مورد، گرانگاری‌انگاشت، و بدین‌صورت، دسته‌بندی‌های گوناگونی را از علوم و شاخه‌های فرعی آنها به دست آورد. از این رو طبقه‌بندی علوم در سطوح نازله‌ی گروه‌دانش‌ها (شاخه‌های فرعی)، می‌تواند نسبی و متنوع باشد

۱۴. با توجه به برآمد چندوجهی منطق پیشنهادی و به تبع نظریه‌ی مبنای آن، که نظریه‌ی چندوجهی است، می‌توان آن را «الگوی چندوجهی طبقه‌بندی و دسته‌بندی معارف» نامید.

ج) اشاره به اشکالات محتمل ورود بر نظریه‌ی تناسق و پاسخ‌های اجمالی آنها

برخی اشکالات بر نظریه‌ی تناسق، از ناحیه‌ی بعضی از فضلا وارد شده یا می‌تواند راجع به آن مطرح شود؛ در اینجا به پاسخ اجمالی اشکالات محتمل ورود می‌پردازیم:

• ترابط میان متغیرهای رکنی از چه سنخ ترابطی است؟ آیا این عناصر با یکدیگر تلازم منطقی دارند؟ مثلاً یکی ذات و علت است و باقی عرض و معلول هستند، و یا همگی معلول علت واحدند؟ اگر چنین باشد، این نظریه تنها مناسب تبیین روابط عناصر رکنی علوم حقیقیه است؛ زیرا چنین رابطه‌ای در علوم اعتباریه متصور نیست.

پاسخ: به حکم همین تناسب و ترابط، سنخ ترابط میان متغیرهای هر علم با هم و این عناصر با خود علم، به فراخور همان علم است، لهذا ترابط و نیز تأثیر و تأثر متغیرهای علوم حقیقی از سنخ حقیقی است و علوم اعتباری از سنخ اعتباری.

• از آنجا که وزن تأثیر همه‌ی عناصر رکنی بر علم‌ها یکسان نیست و لاقلاً تأثیر این متغیرها در همه‌ی علوم - هرچند از یک نوع مانند علوم حقیقی - یکنواخت نیست و نیز با توجه به تعدد عناصر و همچنین تطورات احتمالی که می‌تواند ثبوتاً در آنها روی دهد، یا تفاوت‌هایی در مقام اثبات و معرفت پدید آید، آیا قبول به تأثیر و تأثر تبیین‌کننده‌ی عناصر، منتهی به نسبت در عناصر و خود علم نمی‌گردد؟

پاسخ: اولاً هر نسبتی - به‌ویژه آنگاه که حقیقی و اجتناب‌ناپذیر باشد - مطرود نیست؛ مثلاً این‌که سطوح فهم مؤمنان حتی عالمان دینی از دین، ناگزیر یکسان نیست، چه پیامد منفی‌ای می‌تواند داشته باشد؛ و گبرم که تبعات منفی‌ای نیز داشته باشد، چه می‌توان با می‌باید کرد؟ مثلاً اگر در مناظ فیه، میان عناصر رکنی با هم و میان آنها با دانش، در نفس الامر تناسب و تعاملی برقرار باشد، با عدم ادعان بدان، منتفی نخواهد شد و تبعات آن زوده نخواهد شد.

• بالاخره برای هر علمی، محور ثابتی لازم است، والا فاقد ملاک وحدت خواهد بود، عدم وحدت نیز مساوی با عدم وجود است، پس در صورت فقدان محور، دانش صورت نخواهد بست.

پاسخ: قول به مناط یکسان و یگانه و بدل‌ناپذیر در ملاک مسئله‌ی علم، فاقد توجیه علمی و دلیل ذخوری است؛ در این مسئله، نظری جز معیارمندی مانع‌الخلوی رهگشا نیست؛ نظریه‌ی تناسق مستلزم نفی فرد رئیس‌ی در میان عناصر - هرچند حسب‌الموردی - نیست، وانگهی اگر هویت علم را «کلی‌مشکل از عناصر رکنی» بیان‌گاریم، همان انسجام مجموعه‌ی عناصر، مناط وحدت علم قلمداد خواهد شد و نیازی به مناط واحد بدل‌ناپذیر نیست.

• با توجه به اینکه برخی عناصر رکنی با برخی دیگر از سنخ واحد نیستند، بلکه با هم متعارض‌اند و لاقلاً ضدین هستند، آیا می‌توانند با هم تعامل مولد و برآیند مشترکی داشته باشند؟

پاسخ: حال اجزاء العله الواحده که با هم علت واحدی را شکل می‌دهند و معلول واحد حقیقی‌ای را پدید می‌آورند همین‌گونه است، اگر اشکال وارد باشد مشترک‌الورود خواهد بود.

• اگر متغیرهای رکنی علم متوقف بر همدیگر انگاشته شوند و این فرایند سامانه‌ای همه‌گیر بوده، حلقه‌ی بسته‌ای را تشکیل دهد، و نیز تکون و تعیین علم در گرو عناصر باشد و عناصر یک علم نیز متغیر و تابعی از علم قلمداد شوند، مستلزم توقف شی‌علی نفسه و دور خواهد بود.

پاسخ: تعامل میان عناصر با هم و نیز آنها با علم، متناوباً و در فرایند حرکت از اجمال به تفصیل و بالعکس [شبهه به دور هرمنوتیکی] صورت می‌بندد، لهذا دور اتفاق نخواهد افتاد.

• اگر تمین و تعیین در دو افق ثبوت و اثبات، مترتب بر متغیرهای رکنی باشد، آیا مقام ثبوت که مقام واقع و تکوین است، تابع اعتبار ما خواهد شد؟

پاسخ: تعیین در مقام ثبوت تابع احکام و اوصاف ثابت و

معرفت و نحوه تشکیل آن در اندیشه‌های فلسفی و تربیتی علی شریعتمداری



علیرضاحیمی [۱]

دیگر، تکلیف بسیاری از مفاهیم اساسی تربیتی را از همین ابتدا روشن می‌کند.

دوره تشکیل معرفت

از نظر شریعتمداری اساساً نظریه‌های مربوط به نحوه تشکیل معرفت دو دسته‌اند: «معرفت در زمینه‌های مختلف از دو راه تشکیل می‌شود. اول از طریق واکنش شرطی، دوم از طریق بررسی انتقادی.» [۵] ایشان همین تقسیم‌بندی را در جای دیگری با اندکی تفاوت بیان کرده است: «معرفت ممکن است به صورت عکس‌العمل مشروط تشکیل شود... معرفت ممکن است از طریق فهم و به کار انداختن فکر یعنی توجه به ارتباط امور با هم حاصل شود.» [۶]

تشکیل معرفت بر اساس ایجاد واکنش شرطی و دیدگاه شریعتمداری در این باره

شریعتمداری در توضیح این نحوه تشکیل معرفت می‌نویسد: «در واکنش شرطی مجاورت و مشابهت دو امر و درک این گونه روابط میان آن‌ها دخالت دارند.» [۷] «در این جریان مشابهت، تضاد یا مجاورت دو امر با هم و درک ارتباط به وسیله فرد باعث تشکیل معرفت می‌شود.» [۸] ویژگی واکنش شرطی یا عکس‌العمل مشروط چنین است که: «انعکاس شرطی رفتار یا عکس‌العملی است که خود به خود از فرد سر می‌زند.» [۹] «یادگیری یا کسب معرفت خود به خود صورت می‌گیرد.» [۱۰]

در این قسم از نحوه تشکیل معرفت بروز عکس‌العمل شرطی نیازمند تکرار اتفاقات و رخدادهای منجر به تشکیل معرفت است: «تکرار و تمرین شرط ضروری بروز عکس‌العمل شرطی است.» [۱۱] «تکرار و تمرین شرط اساسی یادگیری یا کسب معرفت است.» [۱۲] او از ویژگی‌های بارز این نحوه تشکیل معرفت، منفعل بودن قوه عقل و فهم در آدمی است: «در یادگیری از طریق انعکاس شرطی، مجاورت، تکرار و تمرین دخالت تام دارند و فرد خود به خود یعنی بدون بررسی و تفکر امری را می‌پذیرد و در مقابل آن اظهار نظر می‌کند یا رفتاری خاص از خود ظاهر می‌سازد.» [۱۳] «در این جریان، فهم ذاتی ندارد و یادگیری یا کسب معرفت خود به خود صورت می‌گیرد.»

فرصت گرانبهای پنج سال شاگردی استاد دکترعلی شریعتمداری، مطالعه عمیق آثار وی و تأمل در منش فلسفی ایشان در رویارویی با مسائل غامض تربیتی، مرا بر آن داشت تا با همکاری فاضل ارجمند آقای دکترمرتضی گوهری پور [۲] که به تحقیق، تتبع، تبیین و تفسیر آرای ایشان همت گمارده است، با تمرکز بر روی آثار و اندیشه‌های اولین چهره ماندگار عرصه تعلیم و تربیت ایران، وجوه مختلف مسائل این عرصه را با همان شیوه تفکر فلسفی ایشان، بررسی و صورت‌بندی کنیم و پاسخ‌هایی را بر اساس آراء ایشان بیابیم. مطالبی که پیش روی شماست، مختصری از یافته‌های ما از دیدگاه‌ها و اندیشه‌های این استاد فقید است.

معرفت‌شناسی از مهم‌ترین مباحث فلسفی است که موضع گیری در خصوص موضوعات و مسائل آن تأثیر مستقیمی بر موضوعات و مسائل تربیتی دارد. در این نوشتار کوتاه که برگرفته از کتاب ما در باره آراء و اندیشه‌های فلسفی و تربیتی استاد دکتر علی شریعتمداری [۲] است برای معرفی دیدگاه استاد در این باره تلاش می‌کنیم.

اهمیت تربیتی چگونگی تشکیل معرفت

یکی از سوالات اساسی معرفت‌شناسی عبارت است از این که معرفت چگونه تشکیل می‌شود؟ و آیا اتخاذ دیدگاهی در این باره تأثیری بر فعالیت‌های تربیتی دارد؟ چگونگی تشکیل معرفت یعنی پاسخ به این سؤال که شناخت‌های انسانی چگونه در ذهن او شکل می‌گیرند؟

شریعتمداری به جای ارائه تحلیل‌های مرسوم فلسفی در باب نحوه تشکیل معرفت، تحلیلی تربیتی بیان می‌کند تا موجبات اتخاذ دیدگاهی مناسب را برای مربیان و تربیت‌پژوهان فراهم آورد. از نظر او: «چگونگی تشکیل معرفت از لحاظ تربیتی اهمیت فراوان دارد.» [۴] ایشان با تحلیل تربیتی چگونگی شکل‌گیری معرفت که مسأله‌ای معرفت‌شناسانه است، از یکسو پیوند وثیق فلسفه و معرفت‌شناسی را با تربیت نشان می‌دهد و از سوی

نفس‌الامری متغیرهاست، نه تابع مقام اثبات و معرفت ما، و تعیین در افق اثبات نیز تابع نگاه و معرفت؛ پس تغییر و تطور در هر مقامی تابع متغیرها یا احوال متغیرها، فراخور و درخور همان افق و عالم است.

• متغیرهایی چون عنصر غایت، عنصری بیرونی هستند، متغیر بیرونی را چگونه می‌توان عنصر رکنی تکون‌بخش و هویت‌ساز دانش انگاشت؟

پاسخ: مگر علل درونی معالیل هستند؟ مثلاً علت غایی، به‌رغم آنکه بیرونی و وجوداً متأخر است، در پدیدایی هستومندان سهم‌گذار است؛ و لهذا اگر این نقاش موجه باشد، مشترک‌الورود خواهد بود.

برایند منطق پیشنهادی ما برای طبقه‌بندی علوم، در زمینه‌ی ساختاربندهی علوم انسانی مطلوب - و نه محقق - است؛ زیرا برخی از الگوهای برآمده از این منطق با علوم انسانی محقق سازگاری ندارد. بلکه فقط با فرض تأسیس و تدوین علوم انسانی جدید، قابل طرح‌اند؛ مثلاً الگوی مبتنی بر گونه‌شناسی قضایا و سه‌گانه‌نگاری مسائل علوم انسانی، تنها با مقام تأسیس علوم انسانی مطلوب، می‌تواند کاربرد داشته باشد.

نتیجه‌گیری

اشاره شد که: طبقه‌بندی علوم از دغدغه‌های دیرین و دائمی فیلسوفان و فرزندانگانه بوده، بدین جهت شماری از علمای شرقی و غربی در این وادی، طبع و توان آزموده‌اند.

این نکته نیز درخور توجه است که در عصر ما توسعه و تطور دانش‌های موجود و نیز تأسیس علوم جدید، شتاب صدچندان یافته است؛ این امر علاوه بر آنکه لامحاله موجب تغییر نظام و هندسه‌ی طبقه‌بندی است، ارائه‌ی نظام‌ها و الگوهای روزآمد را بیش از پیش مبرم می‌دارد.

همچنین توضیح دادیم که مسئله‌ی «طبقه‌بندی علوم» از مباحث اساسی فلسفه‌ی عام و مشترک علوم به‌شمار می‌رود؛ این بحث از فروغ میحث «هویت‌شناسی» علم و مبتنی بر مسئله‌ی «ملاک وحدت و تمایز علوم» قلمداد می‌شود. پذیرش عنوان «علوم انسانی» و تکون حوزه‌ی معرفتی مستقلی با این عنوان نیز مولود پذیرش الگوی خاصی در طبقه‌بندی علوم است؛ اما با توجه به اشکالاتی که بر نظریه‌های مربوط به مناط وحدت و تمایز علم وارد شده است، ما بایستگی «سازواری حداکثری مؤلفه‌های رکنی علم» را مطرح و از آن به «نظریه‌ی تناسبی ارکان» تعبیر کردیم. در پایان نیز به اشکالات محتمل‌الورود بر نظریه‌ی تناسبی اشاره و پاسخ‌های اجمالی به آنها داده شد.

به نظر ما این نظریه می‌تواند مبنای الگوی جدید و جامعی برای طبقه‌بندی عمودی و دسته‌بندی افقی قلمداد گشته، سامانه‌ی مناسبی را برای رده‌بندی معارف پدید آورد که از آن به «الگوی طبقه‌بندی هرم - شبکه‌سان تعبیر کردیم.

مشکل و همچنین کسب معلومات در زمینه‌های مختلف حاصل می‌شود - با رشد عقلانی - که از راه تفکر انتقادی و توجه به همه ابعاد شخصیت حاصل می‌شود - پرهیز نمود. از سوی دیگر به نظر ایشان یکی از مؤلفه‌های اساسی در شخصیت، وحدت شخصیت است. وحدت شخصیت نتیجه تربیت مطلوب است و به معنی آن است که فرد در همه ابعاد اساسی شخصیت رشد کرده است. به همین دلیل او معتقد است که نمی‌توان ابعاد مختلف شخصیت را منفک از یکدیگر در نظر گرفت و برای رشد آن‌ها برنامه‌ریزی کرد. رشد بعد عقلی، عاطفی، جسمانی، اخلاقی، اجتماعی و غیره با هم اتفاق می‌افتد و این ابعاد بر روی یکدیگر تأثیر گذارند. در عین حال از نظر ایشان بعد عقلانی جایگاه ویژه‌ای دارد و می‌تواند در هدایت رشد ابعاد دیگر شخصیت تأثیر گذار باشد.

جمع بندی

علیرغم اینکه چنین به نظر می‌رسد نقطه آغاز تحلیل مفاهیم تربیتی در فلسفه و معرفت‌شناسی بی‌ثمر است یا دست کم ما را از هدف دور می‌کند و باعث ورود به مباحث و منازعات دامن گستر فلسفی می‌شود، شریعتمداری با ارائه تحلیلی تربیتی از مفاهیم اساسی معرفت‌شناسی و فلسفی ارتباط وثیق فلسفه و تعلیم و تربیت را به خوبی نمایان کرده و موجب می‌شود تا مرئبان و تربیت‌پژوهان، از همان ابتدا در پی استحکام مفاهیم اساسی و تحلیل دقیق موضوعات و مسائل تربیتی برآیند.

[۱] e-mail: rahimie۴۸@gmail.com
@url: Rahimie.ir

دکترای تعلیم و تربیت - مدیر و محقق موسسه بین‌المللی مطالعاتی نهج البلاغه و عضو موسسه زبان و فرهنگ‌شناسی

دانشگاه المصطفی ص

[۲] دکترای فلسفه اخلاق - محقق موسسه بین‌المللی مطالعاتی

نهج البلاغه و عضو موسسه آموزش عالی رفاه

[۳] «تعلیم و تربیت: از نظریه تا عمل (بر اساس آراء فلسفی و تربیتی استاد دکتر علی شریعتمداری) جلد اول: چیستی تربیت، نوشته علیرضا رحیمی، مرتضی گوهری پور، انتشارات پژوهشگاه آموزش و پرورش، ۱۳۸۹

[۴] اصول و فلسفه تعلیم و تربیت، ۱۲۸

[۵] فلسفه ۲۶۸

[۶] اصول و فلسفه تعلیم و تربیت ۱۲۹-۱۲۸

[۷] فلسفه ۳۶۶

[۸] اصول و فلسفه تعلیم و تربیت ۱۲۸

[۹] فلسفه ۳۶۶

[۱۰] اصول و فلسفه تعلیم و تربیت ۱۲۸

[۱۱] فلسفه ۳۶۶

[۱۲] اصول و فلسفه تعلیم و تربیت ۱۲۸

[۱۳] فلسفه ۳۳۷

[۱۴] اصول و فلسفه تعلیم و تربیت ۱۲۸

[۱۵] فلسفه ۲۶۸

[۱۶] اصول و فلسفه تعلیم و تربیت ۱۲۹

[۱۷] اصول و فلسفه تعلیم و تربیت ۱۲۸

[۱۸] فلسفه ۳۶۷

[۱۹] اصول و فلسفه تعلیم و تربیت ۱۲۸

[۲۰] روان‌شناسی تربیتی ۱۱۰-۱۰۹

[۲۱] اصول و فلسفه تعلیم و تربیت ۱۲۹

[۲۲] فلسفه ۲۶۸

[۲۳] اصول و فلسفه تعلیم و تربیت ۱۲۹

[۲۴] اصول و فلسفه تعلیم و تربیت ۱۲۹

[۲۵] اصول و فلسفه تعلیم و تربیت ۱۲۹

[۲۶] روان‌شناسی تربیتی ۱۰۹

است که چنین طریقی موجب ایجاد بصیرت در فرد می‌شود: «معرفت ممکن است از طریق فهم و به کار انداختن فکر یعنی توجه به ارتباط امور با هم حاصل گردد. در این جریان فرد آن‌چه را که می‌خواند یا گوش می‌دهد و مهارت‌هایی را که کسب می‌کند مورد بررسی قرار می‌دهد. در نتیجه بررسی رابطه اجزاء یک امر و ارتباط امور مختلف را می‌یابد و نسبت به آن‌ها بصیرت حاصل می‌کند.» [۲۱] «در این مورد فرد برای شناختن یا معرفت پیدا کردن به امری به بررسی دقیق آن می‌پردازد، اوضاع و شرایطی را که در پیدایش آن امر مؤثر بودند مشاهده می‌کند، جنبه‌های مختلف امر را در نظر می‌گیرد و آثار آن را پیش‌بینی می‌کند و در نتیجه عقیده یا نظری خاص درباره آن کسب می‌نماید.» [۲۲]

در این نحوه تشکیل معرفت نیروی فهم و تفکر در فرد منفعل نیست بلکه اساساً با استفاده از تفکر ارتباط امور با یکدیگر کشف می‌شود، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و نهایتاً به تعیین موضعی در برابر آن بر اساس بررسی‌هایی که فرد انجام داده است، می‌انجامد.

استاد شریعتمداری در بیان ویژگی‌های این نحوه تشکیل معرفت می‌نویسد: «معرفت انتقادی انعطافی خاص به طرز فکر و کار فرد می‌دهد و در موقعیت‌های جدید او را به تجدید نظر در افکار و عقاید تشویق می‌کند.» [۲۳] «به عبارت دیگر آن‌چه را که فرد می‌آموزد نسبت به آن بصیرت کامل دارد و دلیل قبول یا انجام آن را تشخیص می‌دهد.» [۲۴]

دامنه و تأثیرات تربیتی تشکیل معرفت از طریق فهم و تفکر انتقادی

اما آیا دامنه این نحوه تشکیل معرفت نیز هم‌چون نحوه عکس‌العمل مشروط گسترده است؟ آیا این نحوه تشکیل معرفت در زندگی به کار می‌آید یا دامنه و کاربرد محدودی دارد؟

از نظر شریعتمداری این نحوه تشکیل معرفت محدودیتی ندارد و در همه شئون زندگی می‌توان از این طریق به معرفت رسید: «این جریان در مورد تشکیل عادات، تمایلات، مهارت‌ها و مفاهیم رخ می‌دهد... نتیجه این نوع معرفت تغییر افکار، تمایلات، عادات، مهارت‌ها و قضاوت در افراد می‌باشد. فردی که در جریان کسب معرفت فهم و فکر را به کار می‌اندازد به آسانی می‌تواند خود را در برابر امور تازه مجهز کند و عکس‌العمل‌های متناسب را به وجود آورد.» [۲۵] به عبارت دیگر این نحوه تشکیل معرفت محدودیتی ندارد و چنین نیست که در بعضی از امور به کار نیاید. البته عده‌ای معتقدند که این نحوه تشکیل معرفت در دوره نوزادی و کودکی از محدودیتی غیر قابل‌انکار برخوردار است؛ یعنی در دوران کودکی، اساساً معرفت از این طریق حاصل نمی‌شود، زیرا توانایی‌های ذهنی کودکان کم است و به مرحله‌ای نرسیده است که آنها بتوانند از این طریق به شناخت برسند.

شریعتمداری این مسئله را از جنبه دیگری بررسی کرده و بدان پاسخ داده است. هر چند ایشان منکر تشکیل معرفت از طریق عکس‌العمل مشروط نیست و اظهار می‌کند در دوران کودکی این نحوه تشکیل معرفت ممکن است غلبه داشته باشد، اما چند نکته را یادآور می‌شود که بسیار اهمیت دارد: اول این‌که رشد جنبه عقلانی شخصیت فرد منحصر در تشکیل معرفت در ذهن نیست، بلکه جزئی از جنبه عقلانی شخصیت فرد است: «آن‌گونه از فعالیت‌های فرد که مربوط به ادراک و فهم، تشکیل مفاهیم و بررسی معانی کلی، تفکر و تعقل و پیش‌بینی و استنتاج، و تعیین هدف و انتخاب وسیله و اقدام به حل مسائل است جزء جنبه عقلانی شخصیت او قرار دارد.» [۲۶]

در برخورد با این مسئله و صورت‌بندی آن باید از خلط تقویت قوای ذهنی - که از راه تمرین و فراگرفتن مطالب

گیرد.» [۱۴]

این ویژگی باعث بروز ویژگی دیگری می‌شود که در فعالیت‌های تربیتی حائز اهمیت فراوان است: «معرفت از طریق انعکاس شرطی فرد را متجسس بار می‌آورد و او را در برخورد به موقعیت‌های تازه دچار ناراحتی و اشکال می‌کند.» [۱۵] «متأسفانه تعلیمات مدرسی نیز به این صورت یعنی در سایه تمرین و تکرار در خواندن یا گوش دادن وارد ذهن شاگرد می‌شوند و غالباً اثر آن‌ها در تغییر رفتار شاگردان ناچیز است. در مورد بسیاری از مطالب درسی همین‌که تمرین و تکرار ترک شد به تدریج مطالب حفظ شده فراموش می‌شود و نتیجه‌ای از تحصیلات مدرسی حاصل نمی‌گردد.» [۱۶]

از این‌رو است که شریعتمداری ابتدائی فعالیت‌های تربیتی را بر این نحوه تشکیل معرفت نادرست می‌داند و معتقد است که فعالیت‌های تربیتی نباید مبتنی بر این نحوه تشکیل معرفت باشد.

در این‌جا این سؤال به ذهن خطور می‌کند که آیا استاد شریعتمداری اساساً تشکیل هرگونه معرفتی را بر اساس واکنش‌های مشروط انکار می‌کنند؟

اگر به نوشته‌های ایشان رجوع کنیم مشاهده می‌کنیم که چنین نیست و او معتقد است که بسیاری از امور از طریق واکنش‌های مشروط در انسان محقق می‌شود: «فرد در طی مراحل رشد بسیاری از امور مانند عادات، تمایلات، تعصب‌ها، مهارت‌ها و اطلاعات را به این صورت کسب می‌کند.» [۱۷]... پوشیدن لباس، احترام به پدر و مادر، خوب یا بد تلقی کردن امور، پذیرفتن عقاید عمومی و دینی، توسعه میزان‌های اخلاقی، آشنایی به آداب و رسوم و رعایت آن‌ها، خوش‌بینی یا بدبینی نسبت به اشخاص، فرقه‌ها مؤسسات و احزاب، فراگیری بسیاری از مطالب علمی که در اثر تکرار در خواندن و حفظ آن‌ها صورت می‌گیرد همه تا حدی وسیع از این طریق آموخته می‌شوند.» [۱۸]

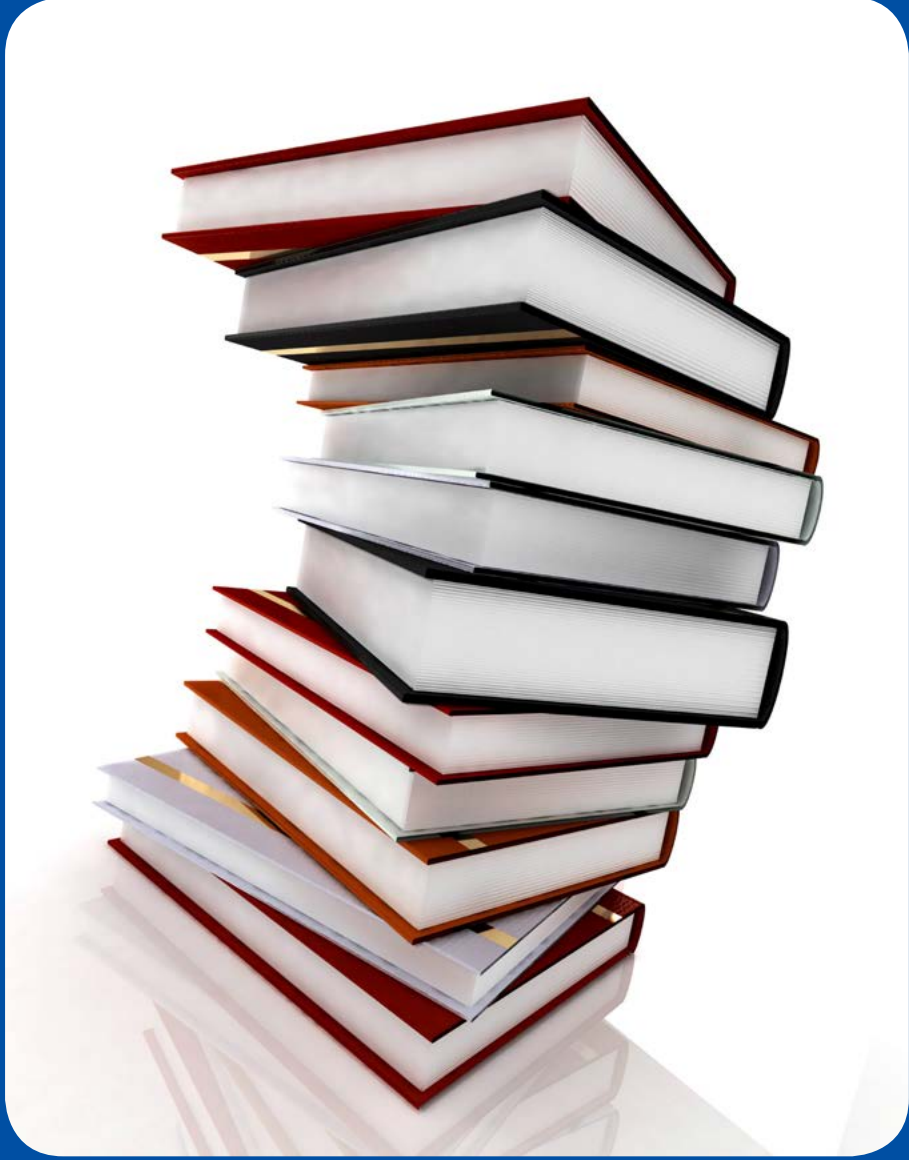
با این حال شریعتمداری این نحوه تشکیل معرفت را مبنای مناسبی برای فعالیت‌های تربیتی نمی‌داند؛ به راستی چرا با وجود گستردگی انواع معرفت‌هایی که از این طریق حاصل می‌شود، ایشان مخالف این طریق هستند؟ این سؤالی اساسی است و پاسخ آن تکلیف بسیاری از مسائل دیگر را روشن می‌کند. پاسخ شریعتمداری به این سؤال بسیار کوتاه و در عین حال عمیق است: «اثر تربیتی آن خیلی کم است... معرفت‌هایی که از این طریق تشکیل می‌شوند به طور سطحی در شخصیت فرد و رفتار او تأثیر دارند.» [۱۹]

تفاوت رشد قوای ذهنی با رشد عقلی

از نظر شریعتمداری «تقویت قوای ذهنی از راه تمرین و فراگرفتن مطالب مشکل، با رشد عقلانی فرقی می‌کند. در زندگی با افرادی برخورد می‌کنیم که راه حل مسائل و مشکلات عمده ریاضی را در ذهن دارند یا به آسانی می‌توانند مطالب پیچیده را به خاطر بسپارند ولی این عده در برخورد به مسائل زندگی، در اداره و کنترل اعمال خود، در انتخاب هدف و تهیه وسیله مناسب و در اظهار نظر صحیح و منطقی درباره امور مختلف عاجز می‌باشند. بنابراین نباید تصور کرد که فراگرفتن مطالب پیچیده دلالت بر رشد عقلانی فرد دارد و با تمرین و تکرار در مسائل علمی به طریقی که فعلاً در مدارس معمول است سبب رشد عقلانی می‌شود... رشد عقلانی با کسب معلومات به طور کلی نیز فرقی دارد. همان‌طور که فراگرفتن مطالب مشکل غیر از رشد عقلانی است کسب معلومات در زمینه‌های مختلف و رشد عقلانی از هم جدا هستند.» [۲۰]

تشکیل معرفت از طریق فهم و تفکر انتقادی و دیدگاه شریعتمداری در این باره

شریعتمداری یکی دیگر از راه‌های تشکیل معرفت را به کار انداختن فهم و نیروی تعقل و تفکر انتقادی می‌داند و معتقد

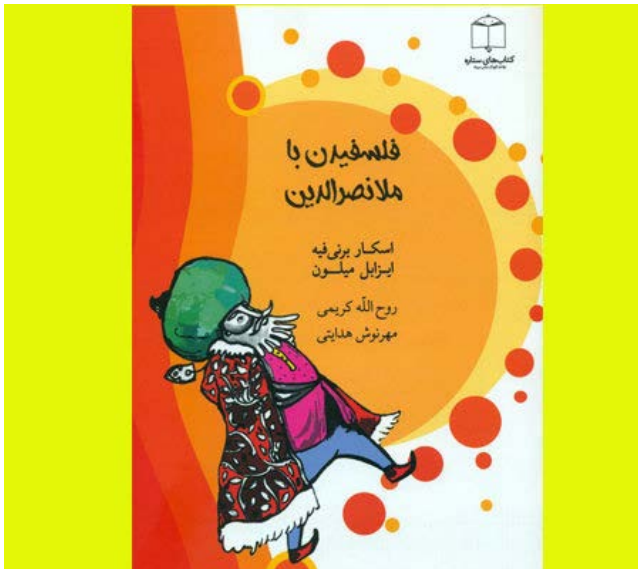


معرفة کتاب

در حوزه فلسفه برای کودکان؛

کتاب «فلسفیدن با ملانصرالدین»

منتشر شد



کتاب فلسفیدن با ملانصرالدین که توسط اسکار برنی فیه و ایزابل میلون در حوزه فلسفه کودکان نوشته شده است. توسط روح الله کریمی و مهرنوش هدایتی ترجمه و به همت نشر سینا در ۱۴۰ صفحه منتشر شد.

مترجمان درباره نویسنده کتاب آورده اند: اسکار برنی فیه و همسرش میلون، دو پیشگام در حوزه تفکر پروری برای کودکان و نوجوانان در فرانسه هستند، که تا کنون چندین بار به ایران سفر کرده و جلسات و کارگاه های عملی متعددی با مربیان و کودکان برگزار نموده اند. علاقه آنها به حکایات ملانصرالدین در ظرفیت بالای این داستان ها برای بحث و تأمل ریشه دارد. خصوصاً تمرینات و پرسش هایی که به دنبال هر داستان مطرح شده، استفاده از این داستان ها را در حلقه های کتدو کاو فلسفی دوچندان نموده است.

در ادامه آمده است: اسکار و ایزابل با خوانش حکایات ملانصرالدین با نگرش تاملی، ما را متوجه غنای فلسفی این داستان ها و تناسب آنها برای استفاده در حلقه های کتدو کاو فلسفی می نمایند نگاه دقیق و ظریف آنها به داستان های ملانصرالدین، حاکی از نگرش فیلسوفانه شان است، و بحث و تمرین های کاربردی و مفیدی که در ادامه داستان تدوین کرده اند، نشانگر دانش و تبحر آنها در حوزه «هنر پرسشگری» برای کودکان و نوجوانان است.

در مقدمه ای که ایزابل میلون بر ترجمه فارسی این کتاب نوشته نقل قولی از کانت به این شرح آمده است: «اغلب انسان ها ترجیح می دهند که به جای استفاده از عقل خویشتن و فکر خویشتن، در حالت قیومیت باقی بمانند، و به پیروی از دیگران ادامه دهند. اندیشیدن عبارت است از اندیشیدن برای خود، و اندیشیدن برای خود راه دست یافتن به استقلال است. فقط کسی آزاد است که می تواند برای خود بیندیشد.»

میلون در ادامه می نویسد: چرا این کتاب؟ چرا شخصیت ملانصرالدین؟ افزودن بر آن چه قبلاً در مقدمه گفته شد، فقط می خواهم دو نکته را در مورد حکایات اضافه کنم. طی چندین سال تمرین فلسفی با کودکان و بزرگسالان قصد داشته ایم دو مولفه را با هم ترکیب کنیم: تفکر در مورد خود زندگی، و تفکر در مورد خود شخص. از آن جایی که این کار می تواند دشوار باشد، مزیت استفاده از حکایات این است که می توان با فاصله گرفتن از زندگی واقعی یا شخصیت های واقعی بر این دشواری فائق آمد.

کتاب حاضر، مجموعه ای است که هر ذهن هوشمند و فعالی را به چالش و گفت و شنود دعوت می کند. چالشی شیرین میان فضایی طنزآلود و عقلانی. خوانش متفاوت حکایات ملانصرالدین توسط نویسندگان این کتاب، کودکان و نوجوانان را به تفکری فلسفی پیرامون موضوعات زندگی دعوت می کند.

فرزندان ما با خواندن این داستان ها درمی یابند که تاروپود زندگی انسان با نکات نغز و ظریفی بافته شده که اگر آنها هنر گفت و شنود و استدلال خوب را بدانند، بدون شک نقشی خلاقانه تر و زیباتر بر طرح زندگی خود خواهند زد. باشد که زیباترین نگاره ها بر حیات فرزندان ایران پاک رقم بخورد ...

این کتاب توسط روح الله کریمی و مهرنوش هدایتی به فارسی ترجمه و به همت نشر سینا به مبلغ ۱۵ هزار تومان منتشر شده است.

توسط انتشارات حکمت؛

کتاب ایده دانشگاه منتشر شد



کتاب ایده دانشگاه که مجموعه ای از نوشته هایی از کانت، هیدگر، گادامر، یاسپرس، هابرماس، دریدا، جان سرل، نیومن، پولاک، مکیائیتایر، هوفستتر است که به همت جمعی از مترجمان و گزینش و ویرایش میثم سفیدخوش استاد دانشگاه شهید بهشتی ترجمه شده است. توسط انتشارات حکمت در ۳۴۰ صفحه و با جلد شومیز و در قطع رقعی به زیور چاپ آراسته شد.

در پشت جلد این کتاب آمده است: کمتر از یک سده است که ما در کشورمان دانشگاه مدرن تأسیس کرده ایم بی آنکه از همان آغاز، یا در ادامه، توجهی به روح دانشگاه یعنی فلسفه دانشگاه کرده باشیم. ایده های فلسفی درباره ماهیت و رسالت دانشگاه روح دانشگاه

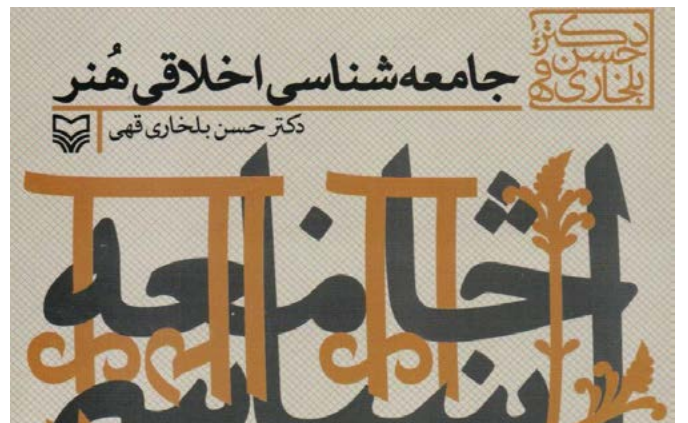
به شمار می آیند و مبادی عزیمت، مسیر اصلی و غایت فرجامین آن را تعیین می کنند. رسالت کنشگران دانشگاه، خواه آموزگاران و دانشجویان و پژوهشگران، و خواه مدیران دانشگاه توسط ایده های فلسفی تعیین می شود و به یاری سنجه های فلسفی ارزیابی می شود. این کتاب نشان می دهد که دست کم برای دویست سال است که فیلسوفان بزرگ مغرب زمین از کانت به بعد، مفصلاً به بحث و نظریه پردازی درباره هویت فلسفی دانشگاه اقدام کرده اند. فیلسوفانی چون کانت، نیومن، هیدگر، گادامر، هابرماس، جان سرل و مانند آنها از این شمارند و در این کتاب نوشته هایی از آنها در اختیار خوانندگان فارسی زبان قرار می گیرد. جالب اینجاست که در ایران حتی اهل فلسفه هم توجه چندانی به اندیشه روزی این اندیشمندان درباره این موضوع دانشگاه نکرده اند. این مجموعه می تواند سرآغازی برای توجه جدی به این حوزه باشد.

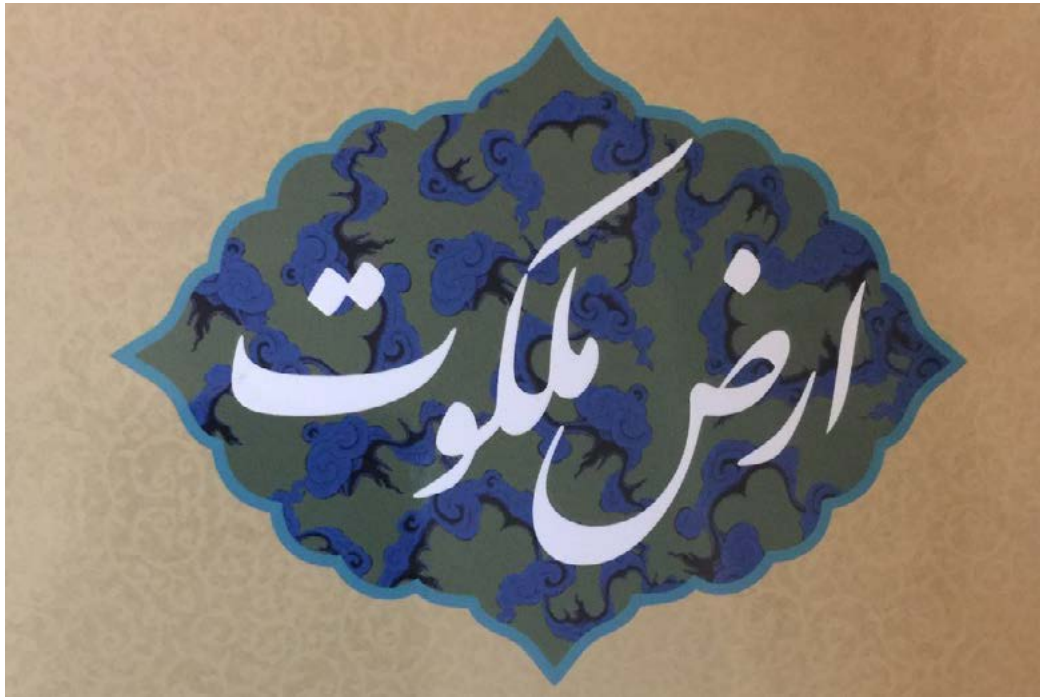
اثر حسن بلخاری قهی؛

کتاب «جامعه شناسی اخلاقی هنر»

کتاب «جامعه شناسی اخلاقی هنر» اثر حسن بلخاری قهی استاد دانشگاه تهران، توسط انتشارات سوره مهر منتشر شد.

سخن اصلی نظریه های جامعه شناسی هنر، محور بودن جامعه و اجتماع در تبیین ماهیت هنر بود. بر خلاف نظریه های «میمیزیس» و «بیان» که در تعریف هنر محوریت مطلق را به هنرمند می دادند یا نظریه «فرم» و «تجزیه زیبایی شناختی» که محوریت را به اثر، نظریه های جدید جامعه شناسی محوریت مفهوم هنر را اجتماع و یا جمعی از هنرمندان با عنوان «جهان هنر»، «میدان های هنر» یا نهادهای هنری می دانستند. بنیاد این نظریه ها بر این بود که اثر هنری با پذیرش نهادی از هنرمندان می تواند اثر هنری محسوب شود. این نظریه ها گرچه به نوعی روشن نگری در باب ماهیت هنر می انجامید اما اغتشاشاتی نیز می آفرید. اغتشاشاتی که مولفه های برون هنری را در تبیین ماهیت آن دخیل کرده و ضد معیارهایی می آفرید که معیار تعیین و تعریف آثار هنری می شد. کتاب «جامعه شناسی اخلاقی هنر» در ۲۷۵ و به قیمت ۱۳۰۰۰ تومان روانه بازار نشر شده است.





به قلم هانری کرین؛

کتاب «ارض ملکوت» منتشر شد

کتاب «ارض ملکوت: کالبد رستاخیزی انسان از ایران مزدایی تا ایران شیعی» به قلم هانری کرین و ترجمه انشاءالله رحمتی منتشر شد.

کتاب «ارض ملکوت: کالبد رستاخیزی انسان از ایران مزدایی تا ایران شیعی» به قلم هانری کرین یکی از کلیدی ترین آثار او برای فهم جهان فکری و معنوی ایران زمین و پیوستگی فرهنگی ایران پیش از اسلام و پس از اسلام است. می توان این اثر را به منزله مقدمه ای لازم و ضروری برای درک آرای هانری کرین در دیگر آثارش دانست. انشاءالله رحمتی در این باره می -گوید: «زیرا موضوع عالم مثال، از کلیدواژه هایی ست که او در مقام تحلیل وجوه مختلف تفکر ایرانی، چه در ایران باستان و چه در ایران اسلامی تا به امروز، از آن بهره فراوان می برد و این موضوع در کتاب ارض ملکوت به شیوه ای بدیع و روش -مند بررسی شده است.» می توان گفت مضمون اصلی این اثر «پیکار در راه جان جهان یا پیکار در راه ملکوت» است.

هانری کرین در مقدمه اش بر ویراست دوم هدف کتاب را راه یابی به عالم غیب - یا اقلیم هشتم یا به تعابیر دیگر، عالم شهرهای غیبی جابلقا، جابرصا و هورقلیا- دانسته است. کرین در این اثر به دنبال نشان دادن گروه ها و افرادی است که در پیکار در راه جان جهان کوشیده اند؛ در این میان افلاطونیان پارس نیز حضوری پیوسته و مستمر داشته اند. موضوع بحث این اثر، عالمی در میان عالم معقول محض و عالم محسوس محض است. این عالم همان عالم مثال است که در اندیشه ایرانی، چه ایران مزدایی، و چه ایران شیعی، بسیار درباره اش اندیشه ورزی شده است. اعتقاد به این عالم راه را برای بر بسیاری از تعارض های به ظاهر ناگسودنی و نزاع های بی حاصل در عرصه دین و اندیشه می بندد. مولف در این اثر نشان داده است که چگونه «افلاطونیان پارس» در طول تاریخ در عرصه پیکار برای کشف این عالم حضوری چشمگیر و برجسته داشته است. او بر این نظر است که بشر امروز بر مبنای تلاش ها و دستاوردهای افلاطونیان پارس می توانند ارض ملکوت

را بازیابی کنند. کتاب ارض ملکوت از یک مقدمه و دو بخش تشکیل شده است. ابتدا انشاءالله رحمتی مقدمه ای بر کتاب نگاشته و علاوه توضیح فحوا و هدف نویسنده، به اندیشه های افلاطونیان کمبریج، پیامدهای ناخواسته تفکر دکارتی و افلاطونیان پارس پرداخته است.

بخش نخست کتاب مشتمل بر دو فصل است. فصل اول با عنوان «مثال ارض در آئین مزدایی» شامل چهار نوشتار است که به ترتیب عبارتند از: زمین فرشته ای است، زمین هفت کشور، جغرافیای شهودی، حکمت زمین و فرشته های بانوهای زمین. فصل دوم «ارض عرفانی هورقلیا» نام دارد و چهار نوشتار دیگر را در بر می گیرد که به ترتیب عبارتند از: اوج گیری آهنگ ها؛ فاطمه (س)، دختر پیامبر و ارض ملکوت، اقلیم هشتم، هورقلیا؛ ارض مکاشفات، هورقلیا؛ ارض قیامت.

در فصل دوم در پاسخ به این پرسش که واقعه قیامت چیست و چگونه ارض هورقلیا هم برای معاد فردی و هم معاد عام، نه تنها ابزار معاد که صحنه معاد نیز هست؟ چنین آمده است: «با نفخه قیامت، جسم اصلی، در قامت تام و ثابت خویش عیان می -شود، اما جسم «الف» که فقط گرد کدورتی بر لطافت تام جسم ب بود دیگر ظاهر نمی شود یا به تعبیر بهتر در لطافت کاملاً نورانی جسم «ب» یکسره مستحیل می گردد. ص ۲۵۲»

هانری کرین در پایان فصل چنین نتیجه گیری می کند که معنای چیستی و کیستی ارض ملکوت، در زبان هایی هم بسیار دور و هم بسیار نزدیک، در سیاق هایی کهن و نیز در سیاق هایی مدرن مدرن و معاصر (در فاصله آیین مزدایی و مکتب شیخیه) به بیان آمده است. مولف کتاب ارض ملکوت چنین ادامه می دهد که «محمتم است تجارب اهل معنا در ایران زمین، هر یک از ما را به مقایسه هایی با حقایق روحانی شناخته شده در دیگر سرزمین ها برانگیزد. ص ۲۶۳»

کرین در بخش دوم رشته کلام را به دست مشایخ می سپارد یعنی کسانی که در پی تحقیق و تأمل درباره ارض ملکوت به ویژه در ایران اسلامی بوده اند؛ کرین می خواهد از این طریق،

خواننده مستقیم تر با این بزرگان و متون شان ارتباط برقرار می کند.

بخش دوم کتاب، شامل متون و مؤلفان آن هاست و مشتمل بر ۱۱ مقاله است که به ترتیب عبارتند از: شهاب الدین یحیی سهروردی، محی الدین بن عربی، داود قیصری، عبدالکریم جلی، شمس الدین محمد لاهیجی، صدرالدین شیرازی، عبدالرزاق لاهیجی، محسن فیض کاشانی، مکتب شیخیه، شیخ محمد کریم خان کرمانی، شیخ ابوالقاسم خان کرمانی.

البته رحمتی بر این نظر است با این که افلاطونیان پارس در راه پیکار جان جهان در این اثر معرفی شده اند اما آن گونه که باید به آن ها پرداخته نشده است: «آراء عارفان و حکیمان مسلمانان از سهروردی تا ملاصدرا در این اثر بررسی شده و گزیده هایی از متون آن ها نیز در اختیار خواننده قرار گرفته است؛ ولی به شخصیت های پس از ملاصدرا و آراء ایشان آن گونه که باید پرداخته نشده است. می دانیم که پس از ملاصدرا اندیشمندان بزرگی در ایران ظهور یافته اند و سنت صدرايي تا به امروز سنت اصلی اندیشه ایرانی است. ص ۲۳۳»

با این حال هانری کرین در مقدمه اش بر کتاب تأکید می کند که آنچه از حکما و متون شان در این بخش فراهم کرده، صرفاً قطره ای از دریا است و می تواند فقط الهام بخش کسانی باشد که علاقه مند به پژوهش در این راه هستند. به دیگر سخن کرین نیز اشاره می کند در افلاطونیان پارس هنوز افرادی دیگری هستند که مجال پرداختن به آن ها فراهم نشده است. کرین در مقدمه اش بر ویراست دوم به دشواری دستیابی به عالم هورقلیا اشاره می کند و بر این نظر است که با توجه به پیچیده بودن کتاب ارض ملکوت، یک بار مطالعه اش کفایت نمی کند. کرین پیشنهاد می کند یک بار کتاب را بدون مراجعه پ ی نوشت ها مطالعه شود و در بار دوم با مطالعه پی نوشت ها، توضیحات و اشارات مطالعه شود.

در نهایت باید با هانری کرین هم صدا و هم آوا بود که فقط یک چیز اهمیت دارد که این کورسو و بارقه فروزان گردد تا بتوان «ارض موعود» ارض هورقلیایی دارای شهرهای زمردین را باز شناخت. چاپ نخست کتاب «ارض ملکوت: کالبد رستاخیزی انسان از ایران مزدایی تا ایران شیعی» به قلم هانری کرین و با ترجمه و تحقیق انشاءالله رحمتی، از سوی «نشر سوفیا» در ۵۲۸ صفحه در اختیار علاقه مندان قرار گرفته است.

توسط انتشارات حکمت؛

تاریخ مختصر فلسفه جدید منتشر شد

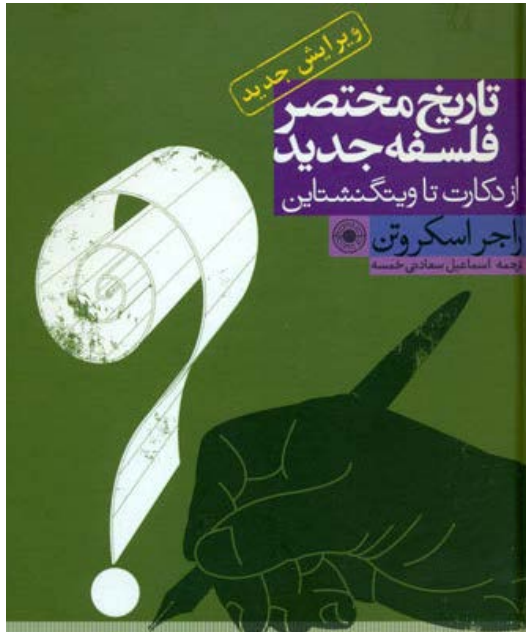
کتاب تاریخ مختصر فلسفه جدید (از دکارت تا ویتگنشتاین) (ویرایش جدید) نوشته راجر اسکروتن توسط اسماعیل سعادت ترجمه و به همت انتشارات حکمت در ۴۵۰ و در قطع رقیعی به زیور طبع آراسته شد.

در پیشگفتار این کتاب نویسنده با بیان اینکه کتاب از منظری تحلیلی، تصویری ترکیبی از تاریخ فلسفه جدید به دست می‌دهد، می‌گوید: گرچه به ناچار برخی از فیلسوفان انتخاب شده‌اند، امیدوارم شخصیت‌های اصلی و دغدغه‌های مهمی را که از زمان دکارت به بعد فلسفه غربی را شکل داده‌اند معرفی کرده باشم. به اعتقاد من رویکرد به این موضوعات از دیدگاه فلسفه تحلیلی سودمند است، دیدگاهی که در سال‌های اخیر پس از مدت‌ها غفلت از آن، در تاریخ مورد توجه قرار گرفته و کوشیده شده است تا دوباره پیوندهایش را با سنت عقلانی غربی تثبیت کند.

نویسنده می‌گوید: من فلسفه تحلیلی را از دریچه تفکر خلاق بزرگ‌ترین نماینده آن، یعنی ویتگنشتاین، مورد بحث قرار می‌دهم و ناگزیر بوده‌ام از بسیاری از دستاوردهای چشمگیر ولی احتمالا بیش از حد بها داده شده اندیشمندان انگلیسی و امریکایی که اولین دل‌مشغولی فلسفی آنها منطق و زبان بوده است صرف نظر کنم. در ادامه آمده است که در فصل نخست توضیح می‌دهم که چرا بخش اعظم بحث خود را به اندیشمندان برجسته

فلسفه بعد از رنسانس اختصاص می‌دهم و چرا روش‌های من با روش‌های مورخ آرا و عقاید فرقی دارد. مسئله مورد علاقه من تشریح مضمون استدلال‌ها و نتایج فلسفی است، نه شرح زمینه‌هایی که این استدلال‌ها و نتایج در آنها به وجود آمده‌اند یا توصیف عواملی که به آنها منجر شده‌اند. کسانی که به تاریخ آراء و عقاید علاقه دارند مایل خواهند بود به بنیاد مباحث این کتاب بازگردند و اوضاع تاریخی شکل‌گیری آن مباحث را بررسی کنند و نیز به جریان عواملی بپردازند که از هابز به اسپینوزا، از مالبرانش به برکلی، از روسو به کانت و از شوپنهاور به ویتگنشتاین منتهی شده است. چه بسا سپس معلوم شود که طبقه‌بندی‌هایی که من برای مکاتب و مباحث اتخاذ کرده‌ام، اگر تحکمی نباشد، دست کم برای سهولت کار فلسفی بسیار با اهمیت‌اند.

در پشت جلد این کتاب آمده است: راجر اسکروتن، در این کتاب از منظر تحلیلی، تصویری از تاریخ فلسفه جدید را از دکارت تا ویتگنشتاین به دست می‌دهد. او شخصیت‌های اصلی و دغدغه‌های عقلانی مهمی را که از دکارت به بعد، فلسفه غربی را شکل داده‌اند معرفی کرده است. نویسنده در این کتاب به تشریح مضمون استدلال‌ها



و نتایج فلسفی آنها پرداخته است. تاریخ مختصر فلسفه جدید کتابی است مختصر و روان و در عین حال دقیق و پر مطلب که خواننده را به‌نحوی جدی با مباحث مهم‌ترین فیلسوفان معاصر درگیر می‌کند. این کتاب به همت اسماعیل سعادت ترجمه و توسط انتشارات حکمت به قیمت ۳۳۰۰۰ تومان چاپ و منتشر شده است.

با عنوان «گاه خرد»؛

پرسش و پاسخ‌های داوری اردکانی با اساتید فلسفه کتاب شد

طباطبائی، دکتر صافیان، دکتر عبدالکریمی، دکتر کرباسی زاده، دکتر مرادخانی، دکتر میری و دکتر موسی نجفی هم پرسش‌هایی را گرفته‌اند که برایم می‌فرستند. این پرسش و پاسخ چند وجه دارد: یکی احسان به سالخوردگی و سالخورده‌ای است که بادرش و کتاب به سربرده و اگر در راه علم به جایی نرسیده به قدر توانایی کوشیده است. وجه دیگر احساس اساس نحوی همدلی و همداستانی و کوشش برای تحقق بخشیدن به جلوه بیرونی این همداستانی است.

تقسیم بندی و فصل بندی اثر بر اساس موضوعات پرسش هاست و در هر بخش از افرادی که در بالا نام برده شد سوالاتی آمده است. عناوین اصلی اثر عبارتند از: در احوال توسعه نیافتگی، راه توسعه، غرب و تجدد، فلسفه در عالم معاصر، فلسفه، سیاست و انقلاب، فلسفه، کتاب و مطبوعات، سنت و فلسفه اسلامی، دانشگاه، حوزه، علم و پژوهش، اخلاق و نیست‌انگاری، زمان و آینده، زبان، تذکر و نقد و حدیث نفس، تصاویر خاطره‌انگیز دکتر داوری اردکانی و نمایه بخش پایانی این اثر است.

«گاه خرد» در ۲۷۶ صفحه با شمارگان ۵۰۰ نسخه و قیمت ۲۵ هزار تومان توسط انتشارات نقد فرهنگ منتشر و روانه بازار شده است.

«گاه خرد» عنوان اثری است که به کوشش حسین کلباسی اشتهری تهیه شده و شامل پرسش و پاسخ‌های کتبی اساتید فلسفه با رضا داوری اردکانی، چهره ماندگار فلسفه و رئیس فرهنگستان علوم است. تازه‌ترین کتاب رضا داوری اردکانی با عنوان «گاه خرد» که حاصل پرسش و پاسخ‌های تعدادی از اساتید فلسفه با رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم است روز گذشته در سالن همایش‌های کتابخانه ملی رونمایی شد. «گاه خرد» ثمره کوشش حسین کلباسی اشتهری، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی و ناشر آن نقد فرهنگ است. دیباچه این اثر به قلم حسین کلباسی اشتهری و مقدمه آن نوشته بیژن عبدالکریمی، استاد فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی است.

داوری اردکانی در ابتدای این اثر نوشته است: همکار و دوست گرامی آقای دکتر حسین کلباسی از راه لطف پرسش‌هایی را فرستادند که اگر بتوانم پاسخ آنها را بنویسم. برای اینکه احسان ایشان را رد نکرده باشم در حدی که می‌توانستم به پرسش‌ها پاسخ دادم ایشان پرسش‌های دیگری هم فرستادند که پاسخ آنها را هم نوشتم و فرستادم. چیزی نگذشت که گفتند از دوستان و همکاران دیگرانم حضرات آقایان دکتر بهشتی، دکتر پورحسن، دکتر طالب زاده، دکتر

