

مجله اندیشه مهر | شماره ۱۹ | فروردین ماه ۹۶

قیمت: ۱۰۰۰۰ ریال



**غربت فیلسوف بودن
ایدئولوژی ستیز نیستم
گفتگوی تفصیلی با رضا داوری اردکانی**

■ **انقلاب اسلامی؛ موج چهارم تمدن اسلامی**
گفتگو با موسی نجفی

■ **جریان شناسی تصوف**
گفتگو با علیرضا ابراهیم

■ **اسلام سازی علوم نباید ما را از دستاوردهای بشری غافل کند**
گفتگو با مرتضی جوادی آملی

■ **دین یکی از مهمترین نیروهای جهانی سازی است**
گفتگو با جورج ریتزر

فهرست مطالب

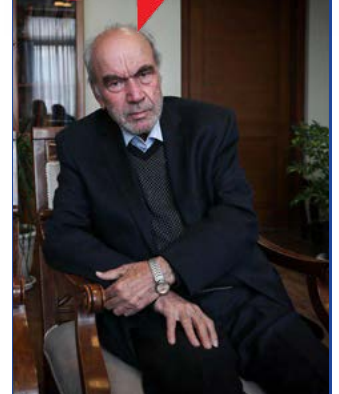


- ۴ متون ما مملو از آموزه‌های تمدنی است / حجت الاسلام واسطی
۶ زرشناس: نفوذ، یک فرایند سازمان یافته است / عبدالکریمی: نفوذ، پروژه نیست
۱۰ همه چیز جامعه زاد است / منوچهر آشتیانی
۱۴ معرفت شناسی فلسفه اسلامی با معرفت شناسی قرآن فرق دارد / محمدی عراقی
۱۷ مرحوم آشتیانی، حافظ سنت فلسفی ایران بود / نصرالله پورجوادی
۱۸ آشتیانی قلندر بود / ابراهیمی دینانی
۱۹ مرحوم آشتیانی در معرفی حاج ملاهادی سبزواری سهم بزرگی داشت / مهدی محقق
۲۱ فہم تاریخی انضمامی است / حسین کچویان
۲۲ نائینی مقتضات دنیای جدید را می شناسد / عبدالله نصری
۲۳ تلاش علامه نائینی برای تبدیل فقه به قانون / داود فیروزی

- ۴۹ برخی به دنبال تحکیم سبک زندگی غربی اند / گفتگو با سیدسعید زاهد زاهدانی
۵۱ باید در نگاهمان به «دیگری» بازاندیشی کنیم / گفتگو با سیدجواد میری
۵۲ تصور غلطی از عرفان داریم / گفتگو با مهدی فدایی مهربانی
۵۴ جریان شناسی تصوف / گفتگو با علیرضا ابراهیم
۵۷ انقلاب؛ موج چهارم تمدن اسلامی / گفتگو با موسی نجفی
۵۹ افق تمدنی انقلاب ایران / گفتگو با ابوذر مظاهری
۶۲ مقایسه سه انقلاب بزرگ / گفتگو با مصطفی ملکوتیان
۶۴ فرآیند دولت سازی در عصر پهلوی / گفتگو با حجت کاظمی
۶۶ غربت فیلسوف بودن / گفتگوی تفصیلی با رضا داوری ارکانی
۷۲ تمدن بر سه پایه «جامعه آگاه»، «علم مفید» و «فرهنگ غنی» استوار است / گفتگو با حسن بشیر
۷۳ رشته های علوم انسانی در ایران جزیره ای هستند / گفتگو با داریوش رحمانیان
۷۴ نقش امریکا در عرصه جهانی کمتر میشود / گفتگو با جورج ریتزر
۷۵ مدعای مجتهد شریعتی با مخالفان پیامبر (ص) در صدر اسلام تفاوتی ندارد / گفتگو با علیرضا قائمی نیا
۷۸ اسلامی سازی علوم انسانی نباید ما را از دستاوردهای بشری غافل کند / گفتگو با مرتضی جوادی آملی
۷۹ ناسیونالیسم، مانع وحدت اسلامی است / گفتگو با استاد دانشگاه دوک آمریکا

- ۸۱ امواج چهارگانه تمدن سازی ایرانی / علیرضا صدرا
۸۳ نسبت هنر و ارزش / علی اکبر رشاد
۸۵ بررسی واژه جهاد در قرآن / مهدی افشار
۸۷ انقلاب اسلامی؛ محصول علوم انسانی اسلامی / سیدمهدی موسوی
۸۹ مطبوعات و تحول فکری / یحیی یثربی
۹۰ تحول یا تحجر؛ علوم اجتماعی در دوران پساحقیقت / عارفه نیلی
۹۱ فلسفه غرب؛ فاجعه یا فرصت؟ / عبدالله صلواتی
۹۲ ما «رهبر» جهان اسلام نیستیم! / حامد رضایی

مجله اندیشه مهر



شناسنامه مجله

مدیر مسئول: علی عسگری

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

دبیر تحریریه: محمدالیاس قنبری

همکاران این شماره: خداداد خادم، سارا
فرجی، حامد رضایی، عباس بنشاسته

مدیر هنری: محبوبه عزیزی

شماره تماس: ۴۳۰۵۱۳۸۰

پست الکترونیک: religion@mehrnews.com

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

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



گزارش

حجت الاسلام واسطی:

متون ماملو از آموزه‌های تمدنی است / تبیین تمدنی آموزه‌های اسلام



هفته پنجم از درس گفتارهای «طیف‌بندی حوزه علمیه در نسبت با علوم انسانی» با موضوع «الگوی اجتهاد سیستمی برای تولید علم دینی» به همت مؤسسه آفاق حکمت و با سخنرانی حجت‌الاسلام والمسلمین عبدالحمید واسطی در قم برگزار شد.

حجت‌الاسلام والمسلمین عبدالحمید واسطی در ابتدا با استناد به صحبت‌های مقام معظم رهبری، وظیفه اصلی حوزه علمیه را تمدن‌سازی بر اساس مبانی اسلامی دانست و گفت: یکی از لوازم حوزه تمدن‌ساز این است که تحصیل و تدریس و تحقیق در حوزه معطوف به تمدن‌سازی باشد و برنامه و متون درسی حوزه نیز باید ناظر به این وظیفه تدوین بشود، همچنین شاخص و حداقل اجتهاد بر اساس فقه جواهری باید به دست آید. ما به دنبال ساختار شکنی در حوزه نیستیم و نمی‌خواهیم کار جایگزین در حوزه انجام دهیم، بلکه وظیفه خود را کار تکمیلی می‌دانیم.

وی در ادامه به انگیزه، ضرورت و هدف از بحث اجتهاد سیستمی پرداخت و انگیزه طرح بحث اجتهاد سیستمی را مطرح شدن ناکارآمدی دین در محیط رقابت نظریات و الگوها برای مدیریت سبک زندگی جمع‌دانش و ضرورت آن را نیاز و مطالبه جامعه و تمدن موعود، نسبت به سیستم‌های دینی و ایجاد دوگانگی بحران‌ساز در اثر عدم ارائه آنها برشمرد و گفت: در حال حاضر شخص مؤمن به صورت ناخودآگاه در سیستم‌های سکولار قرار گرفته است و این، فرد را دچار دوگانگی می‌کند. وی هدف اجتهاد سیستمی را دستیابی به راهبردی برای فعال‌سازی کارآمدی دین و تدوین راهبردهایی برای برنامه توسعه و پیشرفت براساس نگرش اسلام دانست و روش آن را سیستم‌سازی مبتنی بر قواعد اصول فقه با رویکرد شبکه‌سازی از گزاره‌های دینی و حجت‌سازی عنوان کرد.

مدیر مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، سخنان خود را با تبیین نظر اسلام در مورد آینده تاریخ ادامه داد و گفت: در نظر اسلام، سرانجام بشریت، ظهور تمدن خدامحور است؛ یعنی تمدنی با ساختارهایی که احساس حضور خدا را تولید می‌کند و شاخص مرکزی سنجش رشد و توسعه براساس نگرش اسلام، احساس حضور خدا است.

نظریه‌پرداز تمدن اسلامی گفت: در ایجاد هر تمدنی باید به سؤالات زیادی پاسخ بدهیم تا تمدنی مبتنی بر نظریه مورد نظر ما شکل بگیرد و اساساً در مباحث تمدنی ما به دنبال پاسخ به سؤال از فرایندها و چگونگی‌ها هستیم و با پرداختن به چستی‌ها یا ضرورت‌ها و بیان دیدگاه‌ها و شعارها، تمدنی ایجاد نمی‌شود. حوزه، متکفل پاسخ به این سؤالات است. به عنوان مثال، حوزه باید بگوید فرایند تربیت انسان سالم چگونه است؟ فرایند تنظیم ارتباطات انسان با عالم هستی بر اساس دین و تولید معنای زندگی چگونه است؟ دهها سؤال از این دست پیش‌روی حوزه قرار دارد که حوزه باید جواب بدهد. خروجی حوزه باید یک اسلام‌شناس در سطح عمومی یا تخصصی یا نظریه‌پرداز باشد که بتواند به این سؤالات پاسخی مناسب بدهد، باید مسئله را به امام صادق (علیه السلام) عرضه کنیم و از ایشان جواب بگیریم. نویسنده کتاب نگرش سیستمی به دین در ادامه، سه

وی در ادامه روایتی از امام رضا (ع) خواند که می‌فرماید: «برتری نان جو بر نان گندم مانند برتری ما بر دیگر مردم است. تمام پیامبران از خداوند درخواست نان جو داشتند و آن را پرفایده می‌دانستند». ایشان اضافه کرد: در این روایت خوردن نان جو صرفاً عملی در راستای تقرب الی‌الله نیست، بلکه اشاره شده که این کار نتایج عینی مثبتی دارد. حال سؤالی که پیش می‌آید این است که آیا می‌توان به استحباب این روایت در مقیاس کلان اجتماعی عمل کرد؟ استحباب و کراهت در مقیاس کلان اجتماعی مساوی است با فرهنگ‌سازی. در مستحبات به دنبال بهینه‌سازی فرهنگی هستیم و در مکروهات به دنبال اصلاح فرهنگی. لذا با استناد به این روایت باید برای ورود نان جو به سبد غذایی مردم فرهنگ‌سازی کرد. این روایت می‌تواند برای سه وزارتخانه راهبرد تعیین کند: وزارت بهداشت که متصدی غذا و داروی مردم است، وزارت کشاورزی که متصدی تولید جوی غذایی است و وزارت صنایع که مسئولیت حمایت از صنایع مرتبط با تولید جوی غذایی را عهده‌دار است.

مدیر مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام در مثالی دیگر درباره تبدیل توصیه اخلاقی به گزاره راهبردی به آیه «قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ» سخن سنجیده بگوید تا خداوند زمینه اصلاح رفتارها را فراهم کند، اشاره کرد و گفت: اصلاح رفتارها مساوی با اصلاح فرهنگی است و اصلاح رفتارها با اصلاح الگوی گفتاری انجام می‌شود. مهندسی فرهنگی، یعنی اصلاح رفتارهای ناقص به رفتارهای بهینه. لذا طبق آیه کریمه یکی از ابزارهای حیاتی مهندسی فرهنگی، اصلاح الگوهای گفتاری است.

حجت‌الاسلام واسطی در مثالی دیگر به «مدل آموزش پنج بعدی» برگرفته از روایات پرداخت و اضافه کرد: با استفاده از پنج روایت زیر می‌توان به یک الگوی عملیاتی آموزش دست یافت:

۱. العلم علی قفل و مفتاح السؤال؛

۲. اعقلوا الخیر عقل درایة لا عقل رواية؛

۳. اضربوا بعض الراي بعض يتولد منه الصواب؛

فرضیه را مطرح کرد: فرضیه اول اینکه گزاره‌های دین، ظرفیت راهبردی و استراتژیک دارند و شبکه گزاره‌ها به صورت سیستم قابل تعریف می‌باشد؛ فرضیه دوم، هویت فقه تمدنی، تعیین حکم فعل مکلف در مقیاس یک تمدن، یعنی تعیین حکم ساختارها و فرایندهای جامعه‌سازی است؛ چراکه با فرایندهای قدیمی نمی‌توانیم مسایل فعلی را که در مقیاس تمدنی هستند مدیریت کنیم؛ زیرا فرایندهای قبلی ناظر به فعل فرد بوده است، اما امروز ما باید فرایندهایی ناظر به فعل جامعه ایجاد کنیم. برای اداره جامعه، توضیح المسائل به تنهایی کافی نیست، چون ناظر به فضای فردی است.

فرضیه سوم، هویت اجتهاد سیستمی است. اجتهاد سیستمی، تلاش معرفتی برای کشف نظر خداوند در پاسخ به نیازهای خرد و کلان جامعه و تولید مدل‌ها و سیستم‌های مورد نیاز بشر از منابع دین با روش اجتهاد جواهری به‌علاوه منطق سیستم‌ها است.

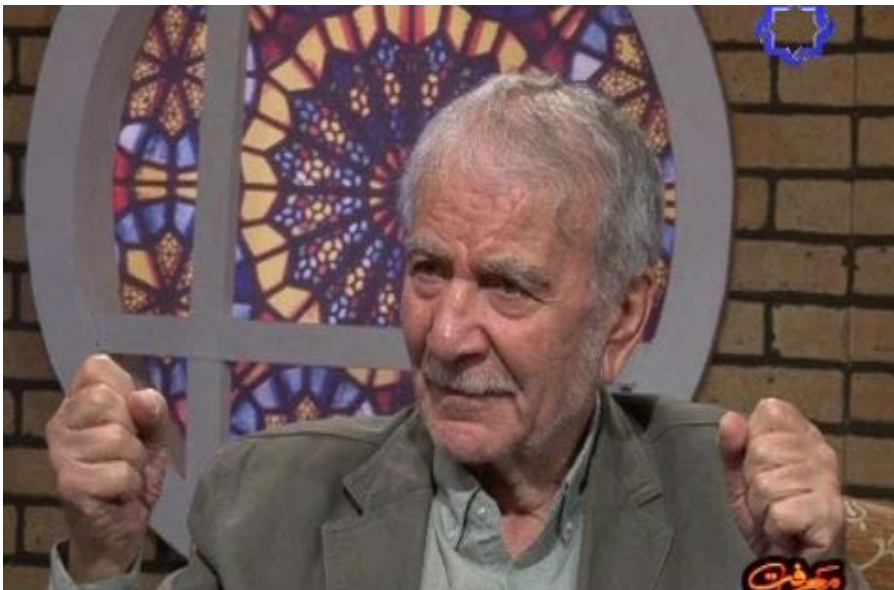
استاد حوزه علمیه مشهد درباره نسبت طلبه با علوم انسانی گفت: طلبه باید با شبکه مسایل علوم انسانی آشنا باشد. در فضای طلبگی، بیشتر به چستی و چرایی پرداخته می‌شود اما چگونگی در حد صفر است و حال اینکه بحث اصلی در علوم انسانی و تمدن‌سازی، فرایندها است.

حجت‌الاسلام واسطی در ادامه به مثال‌هایی درباره توصیه‌های اخلاقی دین به گزاره‌های راهبردی اشاره کرده و افزود: این مثال‌ها برای به حس رسیدن استنباط فرایندی ضروری است.

وی در اولین مثال با اشاره به روایت «اَقْنَعْ نَفْسَكَ» گفت: قناعت به معنای بهینه‌سازی مصرف است و عزت موجب برتری در محیط رقابت می‌شود. لذا این روایت به این معناست که اگر مصرف بهینه شود، برتری در محیط رقابت شکل می‌گیرد. مثلاً با این مبنا برای موفقیت و برتری یک سازمان در محیط باید گفت مصرف را بهینه کن. قناعت با زهد متفاوت است. زهد به معنای حداقل‌سازی مصرف است و قناعت به معنای بهینه‌سازی مصرف.

دینانی در برنامه معرفت:

انسان در دنیای امروز، ناطق حیوان شده است



ما با زمان عبور می کنیم.

دینانی ادامه داد: بعضی ها گفته اند که زمان مثل یک چاقو است، خاصیت کارد این است که قطع می کند و می برد. زمان وقتی می گذرد، می گسلد، یعنی گذشته را پشت سر می گذارد، هر چه که در آینده می آید در گذشته نیست. آینده را بریدن و به گذشته سپردن است، مثل تیغی است که مرتب آینده را می برد و تحویل گذشته می دهد. این یک تشبیه و تشبیه بدی هم نیست، ولی حکیم دیگری می گوید می شود با یک نظر دیگر هم دید و از این تشبیه صرف نظر کرد؛ زمان را به جای اینکه به کارد تیز تشبیه کنیم که مرتب می برد، می توانیم آن را به زین اسب تشبیه کنیم. این اسب وقتی سوارش می شوید چه خاصیتی دارد؟ اسب می رود، اسب شما را می برد و به مقصد می رساند، وقتی سوار بر زین اسب تربیت شده سوار شوید، به آسانی و به سرعت به مقصد می رسید.

این استاد دانشگاه در ادامه گفت: هیچ اسبی و هیچ تندرویی به تندروی اسب زمان نمی رسد. حالا آیا زمان را به تیغ برنده و قطع کننده تشبیه کنیم یا به زین اسب رونده تشبیه کنیم؟ هر دوی آنها به نظر من درست است. اگر چنانچه درست و متعالی بخواهیم فکر کنیم، زین اسب درست است و اگر منقطع بخواهیم ببینیم تیغ و کارد درست است. این نظر وصل و فصل است. اگر با نگاه انضالی نگاه کنیم، تیغ برنده درست است، اگر با نگاه اتضالی نگاه کنیم زین اسب درست است. این خاصیت خود زمان است. زمان یک خاصیت شگفت انگیزی دارد که هم وصل است و هم فصل است. معمولاً وصل و فصل با هم متقابلند، اتصال که انفضال نیست! انفضال هم اتصال نیست. گسستگی و پیوستگی دو چیز است. تقابل با هم دارند، چیزی که گسسته است پیوسته نیست و چیزی که پیوسته است گسسته نیست.

دینانی افزود: زمان، پدیده های است که در جین فصل، وصل است و در عین وصل، فصل است. در عین انفضال، اتصال است و در عین اتصال، انفضال است. پیوسته ای است که بریده هم هست، باید به دو چشم به زمان نگاه کنیم. حالا زمان را اگر عرضش را بدانیم و به مافوق زمان پیش برویم آن جنبه انفضال دارد و انفضالش به زودی در انسان ظاهر می شود، یعنی انفضال است. مقاطع عمر آدمی، طفولیت، نوجوانی، جوانی، میانسالی، پیری و مردن، انفضال زمان است. هر لحظه انفضال است. ولی ما در یک مقطعی، انفضال را بیشتر می بینیم والا اگر دقیق تر

ابراهیمی دینانی گفت: نیچه می گوید انسان تا به حال «حیوان ناطق» بوده است ولی در دنیای امروز انسان، «ناطق حیوان» شده است. می خواهد بگوید انسان عقلانیت خودش را صرف حیوانیت خودش کرده است.

غلامحسین ابراهیمی دینانی، چهره ماندگار فلسفه و عضو انجمن حکمت و فلسفه ایران در برنامه معرفت که از شبکه چهار سیما پخش می شود، در تفسیر «طریق التحقیق سنایی غزنوی» گفت: هر انسانی که به این دنیا می آید بر حسب فطرت و ذات عاقل است، هر آدمی استعداد عاقل بودن را داراست. انسان بر حسب ذات، عاقل به دنیا می آید، اما آیا هر عاقلی راه را می جوید و به مقصد می رسد یا برخی از آدم های عاقل، پایشان در گل فرو می ماند؟ آن گلی که پای عاقل در آن فرو می رود و به آسانی نمی تواند پای خود را از آن گل درآورد، گل های شهوات و نفسانیات است. گل شهوات کم نیست، خواسته های انسان چند رنگ است. نفسانیات، امور دنیوی، امور مادی، امور مبتذل، امور زودگذر، یکی، دو تا نیست.

وی افزود: شخص عاقل از چه معبری باید عبور کند؟ از یک گلی به نام شهوات و نفسانیات و خواسته ها، پایش در این گل فرو می رود و پا را از این وادی شل و ول و از این وادی آشفته شهوات و متراکم بودن و متنازع بودن، بیرون آوردن کار آسانی نیست. چه بسا، آدمی که عقل عادی دارد، در حد معقول و معمول، اما اگر پایش به شهوات رفت و در خواسته های رنگارنگ گرفتار شد، چه بسا نتواند از این وادی گل، پای خود را بیرون بکشد.

دینانی تصریح کرد: حتی پیغمبران نیز این مراحل را دارند، چه برسد به انسان های عادی. همه انسان ها که به کره زمین پامی گذارند باید از مسیر نفسانیات، امور مبتذل و روزمره و شهوات رنگارنگ و سرگردان بودن بگذرند. اگر از این مسیر به سلامت درآمد، آن وقت از دریای وجود خودش، به آسانی عبور می کند، از خود به خویش می رود.

عضو انجمن فلسفه و حکمت ایران درباره زمان گفت: در زمان و مکان بودن یک امتحان است. ما از عالم مجردات به عالم زمان و مکان آمده ایم. عبور از مکان آسان نیست، بیابان است، عبور از زمان هم آسان نیست، حالا اینکه ما در زمان باید عبور کنیم یا زمان از ما عبور می کند، بحث دیگری است. هر دوی آنها می توانند درست باشد. زمان از روی ما عبور می کند ولی وقتی زمان از روی ما عبور می کند، ما را هم باخودش می برد.

۴. اطلب العلم باستماله؛

۵. کونوا نقادا للکلام؛

وی افزود: در روایت اول به آموزش مسئله محور اشاره شده و ایجاد سؤال برای دانش آموز مورد تأکید قرار گرفته است. در روایت دوم به لزوم تحلیل محوری و دوری از رویکردهای حافظه محور اشاره شده. روایت سوم بر مقایسه و تطبیق آرای گوناگون و عرضه نظریات مختلف بر یکدیگر تأکید دارد. روایت چهارم درباره لزوم کاربردی بودن آموزش است و روایت پنجم، فهم نقدانه را مورد تأکید قرار می دهد. بنابراین، طبق پنج روایت مذکور می توان به مدل «حل مسئله، تفکر تحلیلی، مطالعه تطبیقی، بررسی کاربردی، تفکر نقادانه» در آموزش رسید.

استاد حوزه علمیه مشهد مقدس در مثالی دیگر با تأکید بر آیه مبارکه «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» گفت: با استفاده از این آیه برداشت می شود که برای دعوت نفوس به سمت حقیقت باید از سه ابزار استفاده کرد. ۱) قوانین و معادلات موجود در موضوع، به طوری بیان شود که منطقی بودن مطلب احساس شود؛ ۲) نشان دادن نفع مطلب و مضر نبود آن، به طوری که تمایل به پیگیری مطلب پیدا شود؛ ۳) نقد و بررسی مطالب و نظریات مشابه، به طوری که با قضاوت خودشان برتری مطلب را بیابند. بر اساس این روایت می توان به «مدل سه بعدی رسانه اثربخش» دست یافت که در آن اولاً مخاطب احساس می کند که پیام منطقی و حکیمانه است، ثانیاً احساس می کند که با مطلبی روبروست که نافع است و ثالثاً احساس می کند که این پیام از پیام دیگران برتر است.

حجت الاسلام واسطی مثالی در حوزه پزشکی نیز زد و گفت: بر اساس روایت از امیرالمومنین (ع) که می فرماید: «مَنْ تَطَبَّبَ فَلْيَتَّصَحْ وَلْيَجْتَهِدْ» هر کس طبابت می کند خیرخواه و پرتلاش باشد، به راهبرد «حداکثرسازی نفع بیمار در فرایندهای پزشکی» می رسیم؛ چراکه «نصح» به معنای نفع رسانی با علاقه است.

مدیر مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام در پایان افزود: نظریاتی مثل مدل سه بعدی رسانه اثربخش، مدل آموزش پنج بعدی و استراتژی حداکثرسازی نفع بیمار در فرایندهای پزشکی که منبعث از روایات و آیات تولید شده اند، نظریاتی بدیع و تازه هستند که در جهان غرب مطرح نشده اند.

ششمین جلسه درس گفتار مدرسه آفاق حکمت، پنجشنبه پنجم اسفند با حضور حجت الاسلام خسروپناه با موضوع «الگوی حکمی اجتهاد؛ روش تحقیقی نوین برای تحول در علوم انسانی» در سالن همایش های غدیر قم برگزار خواهد شد.

می‌گرفت همان چهار تا پا را داشت، ولی چون ناطقیت را به او داده همان دو پا برای او کافی است یعنی کمتر زمینی باش. توجه کنید، انسان زمینی است یا چهار پا باید حرکت کند. انسان با ناطقیتش آسمانی است، همان دو پا برایش کافیست.

دینانی در خاتمه اظهار داشت: البته متأسفانه انسان را از قدیم، حکمای خسروانی، حکمای یونانی به حیوان ناطق تعریف کرده‌اند. به نظر من هم بهترین تعریف، هنوز همین است. انسان خصلت حیوانی دارد، اما ناطقیتی دارد که با ناطقیتش اوچ می‌گیرد. از عالم مکان و زمان فراتر می‌رود. حالا امروز، حیوان اقتصادی، حیوان شاعر، خیلی چیزها تعریف کرده‌اند. این‌ها درست است. همه اینها بر می‌گردد به ناطق بودن، ناطق یعنی عاقل. انسان چرا صنعتگر است، چرا اقتصادی است؟ برای این که عاقل است. پس بهتر همان حیوان ناطق است. تا به حال این طور گفته‌اند ولی این اندیشمند عجیب و غریب آلمانی، نیچه، حرف تازه‌ای زده است. می‌گوید انسان تا به حال حیوان ناطق بوده است ولی در دنیای امروز انسان، ناطق حیوان شده است. چه می‌خواهد بگوید؟ می‌خواهد بگوید انسان عقلانیت خودش را صرف حیوانیت خودش کرده است. حیوانیت را در خدمت انسانیت قرار بدهیم یا انسانیت را خدمت حیوانیت قرار دهیم؟ متأسفانه امروزه ناطقیت را در خدمت حیوانیت به کار می‌برند، وارونه شده است و این مشکل است.

شما باید تصمیم بگیرید که قبول کنید تصمیم آنها را. پس در تصمیم گرفتن منفرد هستید، از خود به خویشتن رفتن افراد است. از خود به خویشتن رفتن همان است که سنایی می‌گوید. از خود به خویش برو. خود باید این راه را طی کنی. کس دیگری قدم تو را بر نمی‌دارد و خودت باید قدم برداری. با دست خودت باید کار کنی، با پای خودت باید قدم برداری، با دست خودت باید عمل انجام دهی، با بال خودت باید پرواز کنی. با اندیشه خودت بیندیشی، اما بیندیشی. عیب ندارد که از اندیشه دیگران استفاده کنی، اما اندیشه‌های دیگران را می‌اندیشی یا تقلید می‌کنی؟ اندیشه دیگران را با اندیشه خود می‌اندیشی یا عاریه می‌گیری؟ اندیشه دیگران را بگیر، هر چه می‌توانی کتاب بخوان، هیچ مانعی ندارد اما آن اندیشه‌ها را بیندیش و از خود به خویشتن پرواز کن و با پای خودت راه برو.

وی در ادامه گفت: اسب و حیوان چهار پا دارند، روی زمین است و زمین چسبندگی‌اش بیشتر است. اما پرندگان دو بال دارند، هوا لطیف تر است یا زمین؟ بنابراین دو بال کافی است. اما زمین ثقیل است و باید با چهار پا راه رفت. عجیب این است که همه حیوانات روی زمین چهار پا دارند، انسان هم حیوان ناطق است اما دو پا دارد. در بین همه حیوانات کدام حیوان دو پا است؟ انسان. چرا دو پا دارد؟ برای اینکه ناطق بودنش را جبران می‌کند. اگر انسان ناطق نبود، دو پا داشت یا چهار پا؟ اگر ناطقیت را خداوند از انسان

ببینیم هر لحظه انفصال است و هر لحظه اتصال. چهره ماندگار فلسفه در ادامه گفت: آدم‌های پوزیتیویست می‌پرسند فرازمان چیست و کجاست؟ آدم‌های پوزیتیویست مسلک، می‌گویند ما فرازمان را نمی‌فهمیم. از محسوس به معقول رفتن، در زمان رفتن است یا در فرازمان رفتن؟ اگر انسانی بتواند از احساس و حس، خیال و وهم، به عالم عقل برود ولی در زمان هست. اما حرکت معنوی، حرکت عقلانی به طور کلی حرکت الهی به سوی حق تعالی لزوماً زمانی نیست، تحت تاثیر زمان هست ولی در زمان صورت نمی‌گیرد. گاهی ممکن است یک انسان با یک نگاه عقلانی، در یک لحظه کار صد سال راه را انجام دهد. می‌شود یا نمی‌شود؟ یک نگاه ممکن است به اندازه ازل و ابد معنا داشته باشد. می‌شود یا نمی‌شود؟ این فرازمان است. اگر انسانی از این حرکت فرازمانی آگاه باشد و بشناسد تعالی پیدا می‌کند و این همانی است که سنایی به آن اشاره کرده است. از خود به خویشتن رفتن.

دینانی افزود: از خود به خویشتن رفتن، در انفراد است. شما با جمعیت نمی‌توانی به خویشتن بروی. تفرد است و شخصی. از خود به خویشتن رفتن جمعی نیست. خودت باید تصمیم بگیری و خودت باید پیش بروی. شما وقتی تصمیم می‌گیرید، شما برای خودت تصمیم می‌گیری یا دیگران برای شما تصمیم می‌گیرند؟ حالا اگر دیگران در تصمیم به شما کمک کنند وقتی برای شما تصمیم می‌گیرند، سرانجام تصمیم آنها را،

در برنامه زاویه مورد بحث قرار گرفت؛

زرشناس: نفوذ، یک فرایند سازمان یافته است/ عبدالکریمی: نفوذ، پروژه نیست

کند و به سمت دیگری ببرد. در ادامه برنامه بیژن عبدالکریمی گفت: من می‌خواهم یک مقداری از مفاهیم پدیدارشناسانه استفاده کنم. همه این بحث‌ها بر سر این است که ما روزنه‌ای پیدا کنیم که بتوانیم با پدیدارهای جهان مواجه شویم. واقعیت‌هایی را آقای دکتر زرشناس مطرح کردند که من هم می‌پذیرم. هیچ کس تردید ندارد که همواره پدیدار هنر بر سرمایه‌داری ارتباط داشته است. هیچ کس تردید ندارد که همواره تابلوهای نقاشی در خانه سرمایه‌داران و فتودال‌ها بوده است. چه کسی از ثمرات آثار هنری استفاده می‌کند؟ آثار هنری برای تزئین کدام خانه‌هاست؟ بی‌تردید این یک واقعیت

سیاست، ضد تفکر تعریف می‌شود، ولی شما این را هم لحاظ بفرمایید که سیاستی که در غرب مدرن ظهور کرده است، دقیقاً معطوف به قدرت است و به هر روزنه‌ای ورود می‌کند، هر جایی را سیاست‌زده و ایدئولوژیک می‌کند و اینها دارند با ما این کار را می‌کنند. ما در اواسط سال ۱۹۶۰ شاهد یک تهاجم سازمان‌یافته فرهنگی هستیم که این تهاجم دقیقاً می‌خواهد وجه و هویت فرهنگی، دینی، انقلابی و سیاسی کشور را عوض کند و در مسیر دیگری برود؛ ما اسم این را چه بگذاریم؟ این نفوذ است. فرایند سازمان‌یافته‌ای است در بستر فرهنگ. می‌خواهد ذهن دولتمردان و محاسبات و تحلیلات آنها و فهم جامعه را عوض

شامگاه چهارشنبه ۲۷ بهمن ماه «برنامه زاویه» با موضوع «نفوذ: ابعاد و مصادیق آن» با حضور بیژن عبدالکریمی دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی و شهریار زرشناس عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی از شبکه ۴ سیما روانه آنتن شد.

موانع ما برای فهم درست جهان

عبدالکریمی قبل از شروع صحبت‌های خود، از تمامی جریانات فکری عنبرخواهی کرد و با بیان اینکه قصد جسارت به هیچ یک از گروه‌های فکری را ندارد، درباره نفوذ گفت: به اعتقاد من موانع بزرگی برای فهم جهان وجود دارد، اگر بخواهم در یک نگاه کلی دسته‌بندی کنم، متأسفانه پوپولیسم تمام ساختار اجتماعی ما، همه مراتب اجتماعی ما را فرا گرفته است. مانع دیگری که وجود دارد، تفکر تئولوژیک است. تفکر تئولوژیک تفکری است که بیش از اینکه به واقعیت جهان وفادار باشد، خواهان حفظ یک نظام اعتقادی است. مانع بعدی، تفکر ایدئولوژیک است. مانع بزرگ دیگر، سیاست‌زدگی است؛ یعنی اینکه ما سیاست را اصل قرار بدهیم.

در ادامه زرشناس درباره نفوذ گفت: سال ۱۹۴۸ میلادی ناتو تأسیس می‌شود، یک سال بعد ناتوی فرهنگی را تأسیس می‌کنند. دهها کتاب در این خصوص داریم. ناتوی فرهنگی، هدفش و نحوه عملش را حرکت هدفمند سیاسی در بستر فرهنگی تعریف می‌کند. نویسنده‌های زیادی را استخدام می‌کنند، سپس شروع می‌کنند به صورت هدفمند و با هدف مشخص به تولید اثر. خود جرج اورول می‌گوید «قلعه حیوانات» سفرشی نوشته شده است.

نفوذ، یک فرایند سازمان یافته است

زرشناس با بیان اینکه براندازی نرم از طریق کتاب، سینما، مجله و تاثیر صورت می‌گیرد، گفت: این یک حقیقت است و این را نمی‌شود انکار کرد. من هم قبول دارم که



است. اما اگر می‌پرسیم هنر چیست، آیدوس هنر رابطه‌اش با سرمایه‌داری و فئودالیسم نیست. آنچه که پدیده هنر را هنر می‌کند، باید در جای دیگری جستجو کرد.

عبدالکریمی افزود: حال به ذکر یک مثال می‌پردازم، چه کسی می‌تواند انکار کند، جنابانی در تاریخ اسلام صورت گرفته است؟ چه کسی می‌تواند انکار کند که با ظهور اسلام، شمشیر به کار رفته است؟ اینها واقعیت است. اما اصلاً بحث بر سر اینها نیست که پیامبر(ص) تعدد زوجات داشته است یا نه، اصلاً بر سر این نیست که پیامبر(ص) شمشیر کشیده است یا نه، سؤال این است که آیدوس دین اسلام کجاست؟ آیا می‌توانیم بگوییم آیدوس اسلام عبارت است از شمشیر کشی و تفاوتی میان پیامبر اسلام(ص) و چنگیز نیست؟ یا حقیقت این دعوت را باید در جای دیگری جستجو کرد؟

عبدالکریمی افزود: بحث بر سر این نیست که هالیوود چه می‌کند، بحث بر سر این نیست که تشکیلات وجود دارد، مگر خود ما این کار را نمی‌کنیم؟ مگر خودمان تشکیلات برای نفوذ نداریم؟ مگر سازمان‌های اطلاعاتی ما نمی‌کوشند؟ مگر نهادهای فرهنگی ما نمی‌کوشند؟ مگر ما نمی‌کوشیم در آفریقا، حوزه علمیه تأسیس کنیم و دانشگاه و مجمع بسازیم که ارزش‌های خودمان را بسط بدهیم؟ مگر خود پیامبر(ص) به جاسوسی نپرداخت؟ مگر خود پیامبر اسلام(ص) شخصاً در جنگ بدر، با یار خودش رفت و از یک عرب پرسید، از محمد(ص) و یارانش چه خبر، تا ببیند چه اطلاعاتی به او می‌دهد. مگر خود پیامبر(ص) در جنگ احزاب جاسوس نفرستاد؟ اما آیدوس نهضت اسلام با جاسوسی و نفوذ شناخته نمی‌شود. می‌خواهم بگویم همه آنچه که عزیزی مثل آقای زرشناس روی آن دست می‌گذارند، من هیچ مخالفتی با آن ندارم، اما تکیه بر این و نحوه تکیه‌ای که بر آن می‌کنند، آنچنان کژتابی در فهم واقعیت جهان کنونی در مواجهه ما با غرب ایجاد می‌کند که ما مسئله اصلی را از دست می‌دهیم و پدیدار واقعیت جهان را از دست می‌دهیم.

عبدالکریمی ادامه داد: باید به هر چیزی به اندازه خودش بها بدهیم، اما در ذهنیت امروز ایرانی لااقل در بخشی از جریانات سنت‌گرایی ما، این مفاهیم برجسته شده است که ما را از دیدن حقایق بسیار بزرگتر، ناتوان کرده است و این ناتوانی از دیدن حقایق بزرگ، در واقع باعث می‌شود که ما در صحنه عمل دچار ضعف شویم.

باطن نظام جهانی غرب، سلطه است

زرشناس در جواب صحبت‌های بیژن عبدالکریمی گفت: واقعیت و باطن نظام جهانی غرب مدرن، سلطه است، یک نوع سلطه اومانیستی و بسط این سلطه، آن چیزی که حالا با بعضی تعابیری مانند اراده معطوف به قدرت بیان می‌شود. وقتی که در یک جایی از این عالم، یک کشوری، سرزمینی و ملتی پیدا می‌شود و این زنجیر سلطه را یا این شبکه درهم تنیده را که اسمش را «نظام جهانی» می‌گذاریم و بر مبنای سلطه بنا شده است، این زنجیر را پاره می‌کند و یا می‌خواهد از آن جدا شود، این نظام جهانی می‌خواهد چه کار کند؟ ما گفتار تازه‌ای داریم که این گفتار اومانیستی نیست.

عبدالکریمی دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی در جواب دکتر زرشناس گفت: به هیچ وجه با این موضوع موافق نیست، من فهم دیگری از جهان کنونی دارم. معتقدم که در جهان کنونی، هیچ راه دیگری وجود ندارد؛ البته در عمل. نمی‌خواهم بگویم علی‌الاصول ما نمی‌توانیم به راه دیگری که غرب پیموده، پیانیدیم. اصلاً چنین نیست، می‌توانیم پیانیدیم. امروز لیبرالیسم نیرومندترین ایدئولوژی است که در سطح جهان وجود دارد که در یک بستر تاریخی شکل گرفته است. عقلانیت مدرن، همه جا سیطره پیدا کرده است.

غرب در بحران و رو به انحطاط است

زرشناس در جواب وی گفت: من این مسئله را رد نمی‌کنم که مواجهه ما با عالم غرب مدرن و شناخت ماهیت غرب مدرن، رکن بسیار مهم است. اتفاقاً من هم فکر می‌کنم اگر بخواهیم با نفوذ مواجه شویم، وجه مهمی از این مواجهه، دقیقاً شناخت است. اما آنجایی که عرض بنده با فرمایشات شما تفاوت دارد، این است که من معتقدم با انقلاب اسلامی ما داریم به سمت یک نوع گشودگی می‌رویم. بنده باورم این است که عالم غرب مدرن، از آغاز قرن بیستم به تعبیر نیچه، در واقع آغاز پایان خودش را شروع کرده است. وضعیت غرب یک روند و یک بحران انحطاطی است و به تدریج ظرف ۱۰۰ تا ۲۰۰ سال و شاید کمتر یا بیشتر عالم غرب مدرن را با خود به سمت انقراض کامل می‌برد. من فکر می‌کنم علائم، این را نشان می‌دهد، یعنی اگر ما به بحران انحطاطی قرون دیگر هم نگاه کنیم، مثلاً پایان قرون وسطی و اتفاقی که از نیمه دوم قرن ۱۱ و ۱۲ می‌افتد و یا نشانه‌هایی از بحران انحطاطی که در قرون وسطی ظاهر می‌شود، یا در قرون باستان، شما در قرن اول میلادی، نشانه‌های انحطاط، بحران انحطاط و سپس بحرانی که به انقراض می‌رسد را می‌بینید.

نظام جهانی سلطه نمی‌خواهد موقعیت هژمونیک خود را از دست بدهد

زرشناس ادامه داد: بنده گمان می‌کنم که متفکران غربی هم این اعتقاد را دارند که غرب مدرن، این علائم انحطاط را نشان می‌دهد. من هم قبول دارم لیبرالیسم اصلی‌ترین و قوی‌ترین ایدئولوژی غرب مدرن است. این درست است، اما این هم به نظر من درست است که در ابتدای قرن بیستم، لیبرالیسم کلاسیک دچار یک بحران جدی شد که با موج بلشویک‌ها و اندیشه‌های فاشیستی روبرو شد. سپس مجبور شدند از ایدئولوژی‌های لیبرال دموکراسی و از لیبرالیسم کلاسیک به سمت سوسیال دموکراسی لیبرال بروند. ۲۰ سال سعی کردند به این طریق جلوی بحران‌ها را بگیرند، جلوی فروپاشی را بگیرند. آنچه در حال رخ دادن است، بعد از سال ۲۰۰۸ میلادی و بعد از بحران شدید اقتصادی، ناتوانی تئولیرالیسم در اداره دنیا است. اما نظام جهان سلطه نمی‌خواهد بمیرد و نمی‌خواهد موقعیت هژمونیک خود را از دست بدهد.

انقلاب اسلامی در عالمی ورای سکولاریسم اومانیستی ظهور کرد

وی با بیان اینکه انقلاب اسلامی اگرچه هنوز نتوانسته به طور تام و تمام، مدینه منطبق با ویژگی‌های خودش را بسازد، در عالمی ورای سکولاریسم اومانیستی ظهور کرده است. انتظار ما هم شاید یک انتظار عجولانه‌ای باشد. کدام انقلاب طلوعه‌داری توانسته است ظرف ۳۰ یا ۴۰ سال مدینه بسازد؟ اولین انقلاب مدرن بورژوازی سال ۱۳۴۸ میلادی در ژرمنی می‌دهد. کمی بعدتر انقلاب هلند در سال ۱۶۰۶ را داریم. کدام یک از آنها توانسته‌اند به سرعت ظرف ۴۰ و حتی ۵۰ یا ۶۰ سال و یا حتی ۲۰۰ سال مدینه بسازند؟ مدینه‌های بورژوازی مدرن از قرن هجدهم ظهور می‌کنند؛ یعنی از زمانی که طلوعه ظهور یک عالم تازه، پدیدار می‌شود. تا زمانی که یک ساخت تمدنی روشنی پیدا می‌کند. زمان می‌خواهد این مسئله و اتفاقاً ماجرا همین است. به نظر من غرب مدرن چون احساس کرده است که انقلاب اسلامی یک طلوعه است، چون با این مسئله مشکل دارد، اینجا است که دقیقاً دست می‌گذارد روی اینکه از تمام ابزارهایی که هنوز دارد، استفاده کند برای اینکه این نظام و انقلاب را دگرگون کند. این نفوذ یک واقعیت است. زرشناس در ادامه گفت: فرمایشات آقای دکتر عبدالکریمی

این بود که ما جهان کنونی را خوب نمی‌شناسیم. من قبول دارم، غرب‌شناسی متدنه هنوز خیلی عمیق و جدی نیست، اما مسئله این است که این غرب‌شناسی، جدا از فرآیند نفوذ نیست. شما وقتی می‌خواهید با نفوذ روبرو شوید، یک وجه ماجرا، امنیتی و اطلاعاتی و وجه دیگر آن، فرهنگی است و وقتی آن وجه فرهنگی - سیاسی می‌آید؛ باطلش، تفکر است. اتفاقاً تفکر به شما کمک می‌کند که فرآیند و حقیقت نفوذ را بشناسید. نفوذ، وجوه مختلفی دارد. یک وجه آن، سیاسی - امنیتی است؛ اینها می‌خواهند استحاله ایجاد کنند. تئولیرالیسم به نمایندگی از غرب اومانیسم دگرگونی ایجاد می‌کند، در سرزمینی که می‌خواهد طلوعه‌دار حرف تازه‌ای باشد.

عبدالکریمی در پاسخ زرشناس گفت: در بیانات و فرمایشات دکتر زرشناس آنقدر عناصر گوناگونی وجود دارد که هر جزء این شبکه قابل بحث است. آقای زرشناس وقتی از غرب صحبت می‌کند، در واقع یک نوع جوهربخشی می‌کنند. اینکه یک جوهری به نام غرب وجود دارد و یک عقل کلی وجود دارد که تمام جهان را تحت سیطره خود قرار می‌دهد، چنین تلقی‌هایی هستند. در چنین تلقی‌ای، انسان‌ها انگار ابزار قدرت‌ها هستند و قدرت اراده دست‌نیافتنی دارند در صورتی که ما اعتقاد داریم که خلوند اراده دست‌نیافتنی دارد. ما اینجا نظام غرب و نظام جهانی را یک نوع قدرت مطلق بخشیدیم. اراده معطوف به قدرت در ما وجود ندارد؛ در دهره حیات اجتماعی را نگاه کنید و اراده معطوف به قدرت را ببینید.

آیا می‌توانیم با فقه اصغر خودمان در برابر فقه اکبر غرب، به تولید نظام بپردازیم؟

عبدالکریمی ادامه داد: من با شما هم عقیده هستم. غرب بحران دارد. من با تمام وجود این بحران را احساس می‌کنم. ظهور پست‌مدرن نشانگر لرزهای است که بر اندام مدرنیته افتاده است. من بارها فریاد زدم که فقط سنت‌گرایان ما دچار عقب‌افتادگی تاریخی نیستند. روشنفکران ما هم دچار عقب‌افتادگی هستند. آنها هنوز در فضای آرمان‌های غرب در قرن ۱۸ و ۱۹ سیر می‌کنند، یعنی با عقل روشننگری قرن ۱۸ و ۱۹ فکر می‌کنند.

نمی‌توانیم با سیاست و ایدئولوژی، در برابر آنتولوژی غرب بایستیم

عبدالکریمی خطاب به زرشناس گفت: من با شما هم عقیده هستم اما حرف من این است که آیا می‌توانیم با فقه اصغر خودمان در برابر فقه اکبر غرب، به تولید نظام بپردازیم؟ ما نمی‌توانیم با سیاست و ایدئولوژی، در برابر آنتولوژی غرب بایستیم. در برابر کانت باید کانتی داشت. در برابر هگل، باید هگلی داشت، متفکر ماصدرایی قرن ۲۱ را باید داشت که بتوانیم در برابر آن آنتولوژی، یک چنین آنتولوژی را به وجود بیاوریم. من معتقدم که ما فاقد چنین متافیزیک و آنتولوژی هستیم و به همین دلیل به در و دیوار می‌زنیم و بیشتر از مفاهیم سیاسی و مفاهیم امنیتی و پلیسی استفاده می‌کنیم که این امر اولاً حاصل اراده معطوف به قدرت برای مشروعیت‌بخشی به خود است، بیش از آنکه جنبه نقی غرب داشته باشد و نکته دیگر اینکه نشان می‌دهد ما هنوز فاقد مواجهه حکمی هستیم. تا زمانی که ما با مواجهه حکمی و پدیدارشناسانه نداشته باشیم، در واقع سرمایه عظیم معنوی و مادی ملت را هدر می‌دهیم.

زرشناس در پاسخ گفت: من غرب را قدرت مطلق ندانستم. اگر قدرت مطلق بود، غرب از قرن بیستم به بعد وارد بحران نمی‌شد و اساساً ظهور این همه تحولات سیاسی، ضد استعماری و ظهور خود انقلاب اسلامی نشان این است که غرب، قدرت مطلق نیست. من چنین حرفی نزدم. عبدالکریمی پاسخ داد: انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ صورت گرفت؛ تقریباً چهار دهه گذشته است. در آن شرایط تاریخی،

نفوذ چیست و مصادیقش کدام است؟



دکتر بیژن عبدالکریمی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی



دکتر شهریار زرشناس

عضو هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

درست زمانی که فیدل کاستروها و چه گوارا وجود داشتند، انقلاب الجزایر و چین وجود داشت، همچنین ماو وجود داشت، انقلاب ما هم برای آن دوره بود، اما الان در روزگار ما، هیچ کدام از روشنفکران در سراسر جهان به انقلاب نمی‌اندیشند.

بحران ما غرب‌زدگی شبه مدرن است

زرشناس پاسخ داد: من در بستر تاریخی می‌بینم، غرب مدرن از آغاز قرن بیستم، وارد بحران انحطاطی شده است. نیچه بهترین نماینده آن است و به تعبیر شما، اندیشه پست مدرن و ظهور آدم‌هایی مانند فوکو و هایدگر نشانه همین است. حتی مکتب فرانکفورت؛ همه نشانه وجود بحران هستند. من غرب را قدرت مطلق نمی‌دانم. اتفاقاً در فرآیند بحران انحطاطی می‌دانم. همه تمدن‌ها یک روندی را طی کرده‌اند تا به انقراض رسیده‌اند. شما فرمودید شکاف شمال و جنوب را چگونه می‌شود پر کرد. غرب مدرن از زمان رنسانس، سنگ بنای یک نظام جهانی را پی‌ریزی کرده است. در قرن ۱۸ و اواخر قرن روشنگری، این نظام را شکل دادند. یک فاصله‌ای بین خودشان به عنوان کشورهای متروپل و همه دنیا ایجاد کردند؛ دقیقاً ماجرا این است که برای این ملت‌ها برای رهایی از این شکاف و پر کردن این شکاف و برای رهایی از این سلطه ویرانگر شمال سرمایه‌دار و استعمارگر، در این جنوب غارت شده، راهی جز انقلاب وجود ندارد؛ اما این انقلاب یک وجهش، مواجهه آنتولوژیک است و ما باید صاحب یک اندیشه متافیزیک به تعبیر شما باشیم. این را من تأیید می‌کنم. شما فرمودید غرب یک آنتولوژی است، بله من قبول دارم منتهی این آنتولوژی رو به پایان است و نقش‌هایش از رَمَق افتاده است. شما فرمودید ما هم بحران داریم. این درست است. بحران ما غرب‌زدگی شبه مدرن است.

برای رهایی از سلطه غرب راهی جز انقلاب وجود ندارد؛ فقط تفکر، کافی نیست

شهریار زرشناس افزود: بحران ما در این است که دقیقاً در همان سلطه استعماری، استعمار آمد و قریب به ۲۰۰ سال است که کاملاً همه ساخت‌های تاریخی کاملاً متلاشی هستند و یک انقطاع تاریخی بین ما و گذشته ما رخ داد و یک هویت مصنوعی نیمه‌کاره ایجاد شد. یک مدرنیته ناقصی بر ما حاکم شد به نام شبه مدرنیته. تمام آن مشکلاتی که شما از آن حرف می‌زنید، به خاطر سیطره شبه مدرنیته است. اتفاقاً برای غلبه بر این سیطره شبه مدرنیته، راهی جز این نیست که ما از طریق انقلاب اسلامی رو به گشودگی تازه‌ای برویم. وجه مهم این گشودگی، تفکر است. آنها اصلاً نمی‌خواهند بگذارند که شما حتی نفس بکشید چه برسد که با تفکر بتوانید راهی را باز کنید. برای اینکه شما را برگردانند، یک ارتجاع شبه مدرن را ساماندهی کرده‌اند. این ارتجاع شبه مدرن از طریق تهاجم فرهنگی و همین نفوذی که بین من و شما دارد صحبت می‌شود، می‌خواهد ما را در جهان شبه مدرنیته نگه دارد. ماندن در موضع شبه مدرنیته یعنی همین سیطره بی‌عدالتی، یعنی همین فقر، توجه کنید اگر مردم می‌روند در پشت سفارت‌های کشورهای متروپل صف می‌بندند، به جهت آن است که متروپل و امپریالیسم ۴۰۰-۵۰۰ سال دنیا را غارت کرده‌اند، آنجا را تبدیل کرده به یک زمینه مناسبی برای زندگی. این حقانیت غرب مدرن نیست، تجسم ظلم و اثبات غارتگری‌اش است و اثبات اینکه ما راهی نداریم جز اینکه زنجیر را پاره کنیم و برای پاره کردن این زنجیر، فقط تفکر کافی نیست.

ارتجاع شبه مدرن، بزرگترین دشمن تفکر است

زرشناس تصریح کرد: من قبول دارم اگر ما راه را صرفاً

دو سوم جهان را زیر سلطه خودش درآورده بود، توطئه نکردند و تصمیم نگرفتند که باشند، اما نفوذ معنوی اسلام از هند تا آفریقا تا خاور دور به خاطر آن منطقی بوده است که در آن دین و جنبش وجود داشته است. عبدالکریمی ادامه داد: من می‌خواهم بگویم درواقع قدرت اقتصادی عقلانیت مدرن، تابع قدرت تاریخی آن است. وقتی که ما این قدرت تاریخی را نمی‌بینیم، می‌آییم با مسائل منحرف‌کننده و فرعی آن را تعریف می‌کنیم. عقلانیت مدرن، همه را گرفته است، حوزه‌های علمیه ما را هم گرفته است. در بیانات بعضی از دوستان بود که درواقع سکولاریسم، حوزه‌های علمیه ما را هم گرفته است. توطئه‌ای در کار نیست، بحث بر سر این است. بشر دوره جدید با عقلانیت دیگری آشنا نیست. آیا عقلانیت دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد؟ بی‌تردید بشر در طول تاریخ عقلانیت‌های دیگری داشته است. هانری کربن گفت که اگر نیهیلیسم پادزهری داشته باشد، این در سنت تاریخی ایرانی است.

وی اظهار داشت: انقلاب آمد و شعارش را آورد، اما تمام نتایج اجتماعی ما برخلاف آن چیزی بود که شما فکر می‌کردید. در هیچ دوره تاریخی یک چنین بی‌هویتی تاریخی در جامعه ما وجود نداشت. بحث سکولاریسم در این چند دهه بعد از انقلاب حتی با دوره پهلوی اول و پهلوی دوم قابل مقایسه نیست. به این دلیل است که ما مسئله را درست نفهمیده‌ایم. یعنی جایی که باید متفکر صحبت کند، نامتفکر صحنه را گرفته است. مفاهیم نامتفکرانه درواقع ما را از مواجهه فیلسوفانه، حکیمانه و پدیدارشناسانه با جهان دور کرده است؛ به همین دلیل ما در تمام صحنه‌های حیات اجتماعی‌مان بحران داریم. با تمام عناصر اجتماعی اربعه مشکل داریم؛ آب، هوا، آتش و خاک؛ در همه این عرصه‌ها ما بحران داریم. دلیل این مسئله چیست؟ ما فاقد آنتولوژی و متافیزیک لازم هستیم؛ به همین دلیل نمی‌دانیم در این جهان می‌خواهیم چه کار کنیم.

زرشناس درباره صحبت‌های عبدالکریمی گفت: یک بحثی را آقای دکتر مکرر مطرح می‌کنند که بحث درستی است. درواقع ما در حیطه تفکر باید بتوانیم یک افق تازه‌ای را بگشاییم و تفکری را که معطوف به برنامه باشد را جایگزین کنیم. ما اندیشه‌های اسلامی و آرمان‌های کلی انقلاب را داریم ولی به این حیطه وارد نشده‌ایم. این کاملاً درست است. اما اینها، مسئله نفوذ را رد نمی‌کند.

از طریق سیاست برویم، زنجیر را پاره کنیم، اما در حیطه اندیشه، نتوانیم آلت‌رناتیو جایگزینی ایجاد کنیم، بله همه بازی را خواهیم باخت، اما توجه کنید وقتی که می‌خواهیم بیاندیشیم و تحمل کنیم، اینها نمی‌گذارند. یکسره از طریق نفوذ رسانه‌ها و ذهنیت‌سازی برای مسئولین، از طریق جریان‌سازی‌ها در درون فضا، اغتشاش ایجاد می‌کنند. بخشی از آن را می‌پذیرم، ضعف ما هم هست، اما بخش دیگرش عملیات آنهاست. ما این را داریم می‌گوییم که آنها می‌خواهند نگذارند ما از این مسیر شبه مدرنیته رها شویم، ما را می‌خواهند همان جا نگه دارند. اتفاقاً من و شما از این نظر همدرد هستیم. من فکر می‌کنم ارتجاع شبه مدرن، بزرگترین دشمن تفکر است و اگر شما هم بخواهید به سمت این تفکر بروید، با این ارتجاع نولیبرالی که دقیقاً در حال بسترسازی است و از نفوذ بهره می‌گیرد، باید مقابله کرد.

نفوذ؛ پروژه نیست

در ادامه برنامه دکتر عبدالکریمی گفت: کلمه «نفوذ» به هیچ‌وجه کلمه مناسبی برای تبیین مسئله نیست؛ انسان‌ها سه گونه می‌توانند با هم رابطه داشته باشند؛ اول اینکه وقتی که من با پلیسی مواجه می‌شوم، او فرمان می‌دهد و من باید گوش دهم، این‌جا یک نوع رابطه خاصی است، رابطه اتوریته. یک مرجعیتی وجود دارد و تو ناچاری که به آن تن دهی. نوعی دیگر از رابطه است که دوطرفه است و باید رضایت دو طرف وجود داشته باشد. نوع سوم از رابطه، نه رابطه دوطرفه است و نه رابطه اتوریته. هومبورگ می‌گوید که شاعر می‌ماند اما امپراتورها محو می‌شوند. امروزه دیگر کسی شاه شجاع را نمی‌شناسد، اگر اسمی از شاه‌شجاع است، می‌گویند همان کسی است که در دوران حافظ زندگی می‌کرد؛ این عظمت حافظ است که این قدرت را تبیین می‌کند. ما می‌گوییم تشیع علی‌بن‌ابی‌طالب در این کشور نقش دارد، جایگاهی دارد، این چه نوع رابطه‌ای است، علی ابن ابیطالب (ع) در قلب‌ها نفوذ کرده است. رابطه فرهنگی رابطه نفوذ است، به این معنا من می‌خواهم بگویم فارغ از ارزش‌گذاری، عقل مدرن ظهور پیدا کرده و چشم‌ها و قلب‌ها را خیره کرده است، درست یا غلطش، بحث دیگری است. نفوذ اصلاً یک پروژه نیست. زمانی که اسلام حقیقت زنده‌ای بود،

در انجمن جامعه شناسی ایران بررسی شد:

واکاوی مفهوم دیالکتیک در نظریه برگر / واقعیت اعلای زندگی روزمره



مینا شروع می‌شود و ما فقط و فقط می‌توانیم با ظاهر واقعیت دست پیدا کنیم. اما انسان به بود اشیاء نمی‌تواند برسد. افلاطون معتقد است که می‌توان رسید. گورویچ معتقد است که افلاطون هم معتقد است که نمی‌شود، اما افلاطون می‌گوید اگر ما بتوانیم از غار خارج شویم و به مدد دیالکتیک عقل، آن موقع می‌توان به بود واقعیت یا مثال دست پیدا کنیم. هوسرل به شکل افلاطونی فکر می‌کند. این نگاه به واقعیت در آرون به شکل افلاطونی - هوسرلی دیده می‌شود که گورویچ هم این کار را در فرانسه می‌کند.

تنهای تصریح کرد: کار ما پدیدار کردن واقعیت به مثابه واقعیت است. یعنی واقعیت به همان گونه که در خود واقعیت است، نه آن واقعیتی که ما از قبل تعبیر و تفسیر کنیم. پس پدیدار شناسی در سنت جامعه شناسی، پدیدار شناسی که در آمریکا رشد می‌کند و در برگر چهره آمریکایی خود را دقیقتر نشان می‌دهد. نشان دادن آن چیزی است که مهمترین واقعیت است. به همین دلیل برگر در فصل اول به واقعیت اعلای اشاره می‌کند، او معتقد است که واقعیت اعلای همان زندگی روزمره است. این تبیین از واقعیت به دیالکتیک چنداسلوبی بر می‌گردد. به اینجا می‌رسد که می‌گوید من آمده‌ام اینجا که شما را از زندگی روزمره‌تان در خانه‌هایتان و ... مطالعه کنم که در چه وضعیتی هستید، تا ببینیم که راه برای یک زندگی بهتر چیست...

وی در پایان یادآور شد: همه اینها نشان دهنده این است که منطق دیالکتیکی چند اسلوبی در هر جگه که باشد یک دستگاه روش شناسی است که ناگزیر ما را به استقرار می‌برد. بنابراین مهمترین چیزی که برگر پیدا می‌کند، دقیقاً همین است که آنچیزی که داریم یک ذهن و یک عین است. برگر می‌گوید واقعیت اعلای زندگی آن چیزی است که در زندگی روزمره ما اتفاق می‌افتد و این هیچ قالب پیشامفروضی ندارد، جز اینکه ما در دل واقعیت مطالعه کنیم.

عزیمت برگر و تمام کسانی که مانند او فکر می‌کنند شروع می‌شود. منطق قیاسی به نظر من یک منطق غیر عملی است. به قول گورویچ پیشامفروض، پیشا تعریف شده است.

وی تأکید کرد: اما منطق دیالکتیک چند اسلوبی استقرایی است. این منطق اساساً برخلاف منطق قیاسی به صورت نرمال قرار گرفته، یعنی هیچ چیز پیشامفروضی وجود ندارد. ما سراغ واقعیت می‌رویم و بعد می‌بینیم که رابطه میان عناصر این واقعیت به چه شکلی است. در این منطق واقعیت به مثابه واقعیت سخن می‌گوید، نه اینکه پژوهشی از پیش برای واقعیت سرنوشت تعیین کند. اینجا نقطه عزیمت دیالکتیک چنداسلوبی با منطق با رویکرد استقرایی است. برای اینکه ببیند که واقعیت را باید در واقعیت مطالعه کرد. یعنی رویکرد واقع‌گرایانه است. بنابراین این دیالکتیک هیچ غایت‌گرایی را دنبال نمی‌کند.

تنهایی افزود: این نکته مهمترین تأکید پیتر برگر در ساخت واقعیت را می‌سازد. اگر شما همان فصل اول کتاب را بخوانید مطلب را خواهید فهمید. در ساخت اجتماعی واقعیت دقیقاً یک رویکرد استقرایی رجوع به واقعیتی که دم دست است به چشم می‌خورد. این دیالکتیک عناصر اصلی خود را دارد. اما نکته دوم که در این دیالکتیک وجود دارد و در حقیقت مختصه فکر دورگه پدیدارشناسانه است، رویکرد پدیدارشناسانه است. یک بحث پدیدار شناسی بر مبنای کانتی است که به این شرح است که آن چیزی که دم دست است، اما در واقعیت نیست، اما ظهور پیدا می‌کند. از هوسرل به این طرف قضیه تغییر می‌کند، یعنی آنچیزی که نیست را می‌خواهیم پیدا کنیم و آن را نمایان کنیم.

استاد دانشگاه آزاد گفت: بنابراین من تاریخ فلسفه معرفت شناسی را به دو دسته، کانتی و افلاطونی تقسیم کرده‌ام. معرفت شناسان کانتی معتقدند که آنچه که بوده است، رئالیستی است، پیدا نمی‌شود. یعنی چیز «درخود» است که اصلاً به آن نمی‌رسیم. ایده آلیسم آلمانی از همین

ابوالحسن تنهایی، استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز در نشست «جامعه شناسی پدیداری و جامعه ایرانی: تحلیل و ارزیابی جامعه شناسی پیتر برگر» که به همت انجمن جامعه شناسی ایران برگزار شد سخنرانی خود را با عنوان واکاوی مفهوم دیالکتیک در نظریه برگر ارائه کرد و گفت: معروف است که برگر بیشتر در جامعه شناسی معرفت کار می‌کرده است. برخی معتقدند جامعه شناسی معرفت شاخه‌ای از جامعه شناسی است، اما من اعتقاد دارم که بن مایه اصلی پرسپکتیوهای موجود در جامعه شناسی برگر جامعه شناسی معرفت استوار شده است.

وی افزود: برگر در کتابش دائم می‌گوید که این بحث، دیالکتیکی است. بنابراین یکی از بحث‌هایی که قالب بسیار ارزنده‌ای برای طرح مسائل برگر است همان قالب دیالکتیکی است. البته باید توجه داشت که این دیالکتیک با دیالکتیک هگلی متفاوت است. اصطلاحی که چندین دهه ژژ گورویچ به وجود آورد شاید گویای تفاوت دیالکتیکی که جامعه شناسانی مانند پارسونز و برگر و ... به کار می‌برند با آن چیزی که هگل می‌گوید باشد. بنابراین دو نوع دیالکتیک وجود دارد یک دیالکتیک که تک اسلوبی است و دیالکتیک دیگری که چند اسلوبی است. چند اسلوبی به این معنا که اگر یک واقعیت اجتماعی از چندین عنصر تشکیل شده باشد، رابطه میان این عناصر دیالکتیکی است و به این معنا رابطه بین اینها تناقض است. یعنی هر عنصر که به معنای تز قرار بگیرد روبروی آن آنتی تز خواهد بود.

تنهایی ادامه داد: این نظریه را بعداً پرودن در علوم سیاسی به کار می‌برد. اما نوع هگلی آن بسیار معروف است. یعنی دیالکتیکی که حتماً به سنتز می‌رسد و جهان عبارت از فرآیندی است که دائم در بین تز و آنتی تز در حرکت است تا به سنتز برسد. یعنی لحظه‌ای است که به وجود می‌آید و بلافاصله به تز مجدد تبدیل می‌شود و به همین نحو حرکت می‌کند و به جلو می‌رود. اما منطق اصلی که در دیالکتیک تک اسلوبی وجود دارد منطق قیاسی است. در این جاست که نقطه افتراق

منوچهر آشتیانی:

همه چیز جامعه زاد است

منوچهر آشتیانی در نشست «جامعه شناسی پدیداری و جامعه ایرانی: تحلیل و ارزیابی جامعه شناسی ایران برگزارد شد در ابتدا با اشاره به اینکه به جای اصطلاح پدیدارشناسی اصطلاح نمودشناسی را که فردید در ۶۳ سال پیش استفاده کرده است را به کار می‌برم گفت: در ۶۳ سال پیش وقتی مقاله وی را به آلمانی ترجمه کردم گادامر گفت من تا حالا به این عظمت چیزی درباره نمودشناسی ندیده‌ام.

وی در ادامه گفت: من یک نظاره‌سری را به پدیدارشناسی از افلاطون تا هوسرل دارم یعنی حدود ۲۳۰۰ سال تاریخ دارد. یعنی همان دوآلسمی که در بین جهان پدیدار و جهان نمودار است که در الهیات تشدید می‌شود، چگونه به وجود می‌آید، همان چیزی است که هوسرل می‌گوید پدیده‌راهی است که به طرف ذات می‌رود، یعنی دیالکتیک زرتشت نزد افلاطون به دیالکتیک مفهومی افلاطون منتهی می‌شود.

آشتیانی گفت: ابتدا باید بگویم که برگرد و لاکمان در زمینه پدیدارشناسی از کوچکترین‌ها هستند و در واقع تئوری مید را بیان می‌کنند. اما کار مهمی که می‌کنند این است که اسم کتاب را ساخت اجتماعی واقعیت می‌گذارند و اسم آن را ساخت واقعیت اجتماعی نمی‌گذارند. چرا که واقعیت اجتماعی بدیهی بود و ما داریم درباره ساخت آن بحث می‌کنیم، یعنی واقعیت زمانی وجود دارد که اجتماع وجود



داشته باشد و این اجتماع است که به شما می‌گوید که واقعیت چیست، یعنی تفکر جامعه زاد است. این تئوری برگرد و لاکمان و درواقع هوسرل است. یعنی به سمت خود جامعه برو تا ببینید که چه می‌گوید. آشتیانی افزود: جامعه، خرد، آگاهی و ... همه جامعه‌زاد هستند و جامعه است که اینها را پدید می‌آورد. بنابراین وقتی می‌گوییم ساخت اجتماعی واقعیت، سوال این است که چه کسی این را می‌سازد؟ لاکمان و برگرد می‌گویند خود جامعه است که این کار را انجام می‌دهد. هدفشان این است که وقتی به جامعه نگاه می‌کنیم می‌بینیم که جمع دارد فکر می‌کند و این بنیاد ذهنی است که دارد جامعه را به وجود می‌آورد.

وی تصریح کرد: جامعه‌شناسی آلمان یک فتح باب جدید باز می‌کند که به بن بست می‌رسد، یعنی آن چیزی که مارکس می‌گوید: افکار حاکم چیزی نیستند مگر جز مناسبات عادی حاکم.

وی گفت: آگاهی از همان آغاز محصول و تولید اجتماع است و این نیز معروف مارکس است. پس موضع‌گیری جامعه‌شناسی آلمان در برابر مارکس است برگرد و لاکمان هم برای اینکه از این بن بست عبور کنند به بن بست دیگری می‌روند و در واقع برای رد کردن آن به دنبال یک سنتز می‌گردند. یعنی بین جامعه‌شناسی دورکیم و جامعه‌شناسی مارکسیستی و در همه کتاب این حرکت مشاهده می‌شود. منتها به گونه‌ای که منتهی به پوزیتروسیسم یا مارکسیسم نشود، یعنی همان اشتباهی که جامعه‌شناسان آلمان کرده بودند.

آشتیانی در پایان گفت: البته این کار آنها که اگر می‌خواهید آگاهی اجتماعی، ساختار اجتماعی و به طور کلی واقعیت را بشناسید به طرف جامعه بروید. چرا که اینها جامعه ذات هستند درست است. اما انتقاد من به آنها این است که آنها در همان جا می‌ایستند، در صورتی که باید ادامه می‌دادند که پشت این رئالیته اجتماعی، ابژکتیو واقعیت عینی کدام است. قبل از اینکه انسانها به وجود بیایند، واقعیت کدام بوده است. یعنی نویسندگان کتاب دیالکتیک را به متافیزیک تبدیل می‌کنند. یعنی تبادل دائمی تا مرز پشت سر می‌آید و به عقب نمی‌رود. یعنی به دیالکتیک بین انسان و طبیعت نمی‌رود و در همین جاست که ماهیت مطلق می‌شود، یعنی رئالیستی مطلق می‌شود.

بیژن عبدالکریمی:

اگر جامعه‌شناسی گوشی برای شنیدن فلسفه نداشته باشد قوام نخواهد یافت

مواجه می‌کند. در هر حال باید بگویم که جامعه‌شناسان باید بر روی آفات آن هم بیاندیشند. می‌خواهم بگویم میان جامعه‌شناسی معرفت و تقلیل‌گرایی یعنی خطری که بشر دوران ما را تهدید می‌کند، پیوند وثیقی وجود دارد.

وی گفت: من از جامعه‌شناسی معرفت تا آنجایی که در حوزه سوسیولوژی است، دفاع می‌کنم اما زمانی که به حوزه سوسیولوژیسم می‌غلطد، آنجاست که احساس خطر می‌کنم و در برابر آن به شدت مقاومت می‌کنم. به گمانم در روزگار ما سه مکتب وجود دارد که از یک اصل و منشأ واحد سرچشمه می‌گیرند. سوسیولوژیسم، سایکولوژیسم و هیستوریسیزم. این سه مکتب تلاش می‌کنند اصالت تفکر، کنش، آزادی انسان را انکار کنند و تفکر آدمی و آزادی انسان را تأویل و تقلیل به امری از سنخ دیگر بکنند.

وی افزود: در این تقلیل‌گرایانه، درواقع انسان تقلیل پیدا می‌کند و این چیزی است که من به مرگ انسان از آن نام می‌برم که در ادبیات پست مدرن به مرگ سوژه نامیده می‌شود، اما من از جامعه‌شناسی معرفت دفاع می‌کنم، به این اعتبار که نشان می‌دهد که کنش و تفکر آدمی سوژه محور نیست؛ یعنی چنین نیست که من اراده کنم که هرگونه که خواستم بیاندیشم، بلکه من در یک افق تاریخی خاصی می‌اندیشم. اینکه تفکر همواره در افق‌های خاصی صورت می‌گیرد. اما انسان مجموعه‌ای از امکانات تاریخی، اجتماعی و ... است. یعنی انسان می‌تواند از امکانات فراروی بکند. اما این پرسش انسان کیست، پرسش بسیار سهمگینی است و فقط عوام هستند که می‌گویند معنای تفکر را می‌دانند و متأسفانه در بسیاری از جاها جامعه‌شناسان ما دچار این مسئله هستند و اما تفکر انگیزترین امر این است که هیچ‌کس درباره تفکر نمی‌اندیشد.

عبدالکریمی گفت: آنچه در سنت تاریخی ما به نام عقل است با عقل متافیزیکی یونانی بسیار متفاوت است. کانت می‌گفت ۱۲ مقوله وجود دارد که بشر نسبت به آنها فکر می‌کند. دیلتای گفت که این چنین نیست که همه بشریت با مقولات واحدی فکر کنند. جامعه‌شناسی معرفت ریشه در سوژه‌هنگی دارد. اینکه عقل در تاریخ است و آگاهی یک امر ثابت است، درست نیست. آگاهی در افق‌های تاریخی و فرهنگی، معنا و مفهوم و صور گوناگونی دارد. ما صور گوناگون آگاهی داریم که با صور گوناگون حیات اجتماعی ارتباط دارد.

وی یادآور شد: جامعه‌شناسی معرفت خواهان کشف این چارچوب است. بین چه چارچوب‌هایی با نوع خاصی از آگاهی رابطه وجود دارد. اگر آگاهی‌ها دگرگون می‌شود، در این ساختارها چه تحولاتی صورت گرفته که صور آگاهی دگرگون شده است. جامعه‌شناسی معرفت، دستاوردهای زیادی برای ما داشته است. درواقع وجوهی از هستی انسانی را آشکار می‌کند. قبل از دوران مدرن، نگاه ارسطویی و ... است و بشر آنگونه زیست می‌کند که می‌اندیشد اما شوپنهاور به خوبی صورت‌بندی می‌کند و می‌گوید نه آنکه انسان آن گونه که می‌اندیشد، زیست می‌کند، بلکه انسان آن گونه که زیست می‌کند، می‌اندیشد. هستی‌بودگی و واقع‌بودگی جوامع انسانی مبتنی بر آگاهی نیست، بلکه آگاهی مبتنی بر واقع‌بودگی اجتماعی است.

وی گفت: بسیاری از مسائل و مشکلات جامعه ما ناشی از این است که ما هنوز مارکسی پیدا نکرده‌ایم که ما را متوجه واقع‌بودگی اجتماعی کند. لذا بحث‌های سیاسی - اجتماعی ما از سطح بحث‌های ایدئولوژیک فراتر نمی‌روند. عبدالکریمی در ادامه تصریح کرد: علیرغم اینکه با جامعه‌شناسی معرفت موافقم، اما معتقدم که ما را با خطرات و آفات بسیاری

بیژن عبدالکریمی در نشست «جامعه‌شناسی پدیداری و جامعه ایرانی: تحلیل و ارزیابی جامعه‌شناسی ایران برگزارد شد» که به همت انجمن جامعه‌شناسی ایران برگزار شد، در ابتدا با اشاره به اینکه رابطه فلسفه با جامعه‌شناسی بسیار مهم است، گفت: زمانی که جامعه‌شناسی گوشی برای شنیدن فلسفه نداشته باشد، قوام نخواهد یافت. همانطور که همه بنیانگذاران جامعه‌شناسی فیلسوف نیز بوده‌اند. اساساً جامعه‌شناسی مستقل از فلسفه علوم اجتماعی نیست؛ به همین دلیل حتماً باید یک نوع گشودگی و دیالوگ میان این دو باشد.

وی افزود: جامعه‌شناسی معرفت یکی از شاخه‌های جدید جامعه‌شناسی است. شاید به یک اعتبار هم بتوان گفت که آنچنان جدید هم نیست چرا که نطفه‌های آن را در همه آرای جامعه‌شناسی می‌بینیم. شاید بتوان قبل از هر چیز آن را در اندیشه‌های مارکس دید؛ لذا چندان جدید نیست. عبدالکریمی گفت: جامعه‌شناسی معرفت خواهان فهم ارتباط میان حیات فکری، معرفتی و معنوی با شرایط اجتماعی است. لذا جامعه‌شناسی‌هایی مانند جامعه‌شناسی دین، هنر، علم و ... از اقسام جامعه‌شناسی معرفت هستند. به گمان من ریشه‌های جامعه‌شناسی معرفت را باید در اندیشه‌های هگل جستجو کرد. اساساً با هگل سوژه کلاسیک تخریب می‌شود.

وی افزود: هگل به ما نشان داد که رابطه انسان با جهان و فهم انسان در جهان در خلاء صورت نمی‌گیرد. این فهم در یک افق تاریخی، اجتماعی و بر اساس پاره‌ای از ساختارها صورت می‌گیرد یعنی گویی بین من و این جهان حائلی به نام فرهنگ وجود دارد و من در یک ساختار فرهنگی است که جهان را می‌فهمم؛ یعنی دیگر سوژه نمی‌تواند سوژه ارسطویی یا کانتی یا دکارتی باشد.

گفتاری از احمد پاکتچی؛

گفتمان زمان سنجی قرآن



احمد پاکتچی، استاد دانشگاه امام صادق (ع) در همایش «مطالعات میان رشته‌ای قرآن کریم» که به همت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد، سخنان خود را با اشاره به برنامه‌های این نشست مبنی بر استفاده از همه رشته‌ها در آن گفت: سخنرانی من درباره زمان است و اینکه زمان سنجی را چگونه می‌توان از منظر علم تاریخ استخراج کرد. وی افزود: آن چیزی که باعث شد این موضوع به عنوان یک مسئله در ذهن من شکل بگیرد، مقایسه‌ای بین عهد عتیق و قرآن بود. چون به شدت احساس می‌کردم که آنچه که تاریخی انگاشته می‌شود در تورات با قرآن صورت بندی‌ها و زمان بندی‌شان بسیار متفاوت است. هرچند امروز فقط بر روی قرآن متمرکز می‌شوم.

پاکتچی گفت: در بحث‌هایی که در طول چند دهه اخیر درباره زمان سنجی وجود دارد، یکی از الگوها این است که زمان مطلق از زمان نسبی جدا می‌شود. این تقسیم بندی را علی رغم تاریخ در باستان شناسی و حتی زمین شناسی هم داریم. جداسازی زمان مطلق از نسبی بر این مبنا استوار شده است که زمان مطلق عبارت است از زمانی که با یک واحد زمان نسبت به یک مبدا سنجیده می‌شود.

وی در ادامه تأکید کرد: یعنی اینکه ما یک مبدا مانند هجرت داریم که از آن می‌توانیم درباره زمان آدرس بدهیم. در صورتی که زمان نسبی آدرس دهی درباره زمان نیست. زمان نسبی مقایسه دو رویداد یا روند با همدیگر است و گفته‌اند که فلان چیز قبل از فلان چیز بوده است، بدون اینکه ما هیچ زمانی را مشخص نکنیم. بنابراین اگر مثلاً زیر پژوهشگاه کنده کاری بشود و یک ساختمان پیدا شود، ما می‌توانیم بگوییم که آن ساختمان قبل از ساختمان پژوهشگاه وجود داشته است. اما درباره اینکه مال چه زمانی است، ما در این باره هیچ اظهار نظری نکرده‌ایم.

پاکتچی با اشاره به تقسیم بندی دیگری مبنی بر قراردادن اصطلاح ساختاری در مقابل اصطلاح تطبیقی گفت: زمان تطبیقی عبارت از آنجایی است که ما در توضیح یک امر تاریخی یا تاریخی انگاشته شده، آن را در مقایسه با اتفاقات تاریخی دیگر زمان گذاری می‌کنیم. مثلاً می‌گوییم این اتفاق ۶۰ سال بعد از آن اتفاق افتاده است. اما زمان ساختاری عبارت از آن است که ما پدیده‌ای را به ماهو مورد مطالعه قرار می‌دهیم، بدون اینکه مقایسه‌ای با پدیده‌های دیگر صورت بگیرد. مثلاً ممکن است بگوییم که فلانی ۷۲ سال عمر کرد.

وی یادآور شد: من این دو الگو را با هم ترکیب می‌کنم و به یک الگوی چهار حالتی می‌رسم. در بحث علم تاریخ مطالعه می‌شود که هر کدام این‌ها برای چه کاری استفاده می‌شود. مثلاً زمان تاریخی تطبیقی نسبی بیشتر برای بازنمای تکرار تاریخ مورد استفاده قرار می‌گیرد. در حالی که زمان تطبیقی مطلق بیشتر برای بازنمایی تکرارناپذیری تاریخ مورد استفاده قرار می‌گیرد. با توجه به کاربردهای قرآنی ما می‌توانیم نشان دهیم که زمان تطبیقی بیشتر به گونه نسبی تکیه دارد و زمان تطبیقی مطلق را مشاهده نمی‌کنیم. پاکتچی تصریح کرد: ما در قرآن درباره وقایع تاریخی، زمان تطبیقی مطلق نداریم و جالب این است که در تورات داریم. بنابراین نمی‌توانیم مسئله را حمل بر عدم

دیده می‌شود یا مثلاً در داستان‌های ذوالقرنین، این روایت‌ها را می‌بینیم. گاهی اوقات هم به عنوان یک ساختار، نمونه‌هایی را داریم مانند سوره صافات، در این سوره ما با قصه‌های کوتاه از پیامبران مختلف مواجه می‌شویم که بیشتر ذکر است و به سرعت مسائل از یک پیامبر به پیامبر دیگر منتقل می‌شود. اما در چنین موقعیتی ما با یک فصل بندی مواجه هستیم که به نوعی داستان حضرت ابراهیم (ع) را ادامه داستان حضرت نوح (ع) تلقی می‌کند.

وی گفت: مواردی در قرآن وجود دارد که با تعبیر سال بیان شده است، یعنی یک عدد داده شده است. اگر یک زمان غیرتاریخی هم در قرآن مانند خلقت آسمان‌ها و زمین را داریم که ارتباطی با بحث ما ندارد.

پاکتچی در پایان یادآور شد: من الگویی به نام الگوی چهارگانه که از ترکیب دو رابطه دوگانه به وجود می‌آید را ارائه می‌کنم. براساس این الگو دیالوگ بین چهارنوع زمان فقط در وضعیت‌های میانه‌ای است که در قرآن اتفاق افتاده است. یعنی وضعیت‌های افراطی و کرانه وارد دیالوگ نشده‌اند و بر همین اساس دیالوگ، ما با این مواجه می‌شویم که زمان تطبیقی نسبی در قرآن با زمان ساختاری مطلق و زمان ساختاری مطلق به زمان ساختاری نسبی احاله می‌شود. مانند داستان شکست روم و... اما هیچ نوع احاله‌ای درباره دو وضعیت کرانه‌ای یعنی زمان تطبیقی مطلق و زمان ساختاری نسبی دیده نمی‌شود. بنابراین می‌توانیم بگوییم که گفتمان زمان سنجی قرآن، گفتمان میان زمان تطبیقی نسبی یا زمان ساختاری مطلق، یعنی دو وضعیت میانه‌ای است که هر دو از نظر تکرار در قرآن بسیار زیاد است. در نهایت وجه مشترک زمان تطبیقی نسبی و زمان ساختاری مطلق که بیشترین کاربرد را در قرآن دارند، ارتباطشان با روند است. در صورتی که در زمان کرانه‌ای ارتباطشان با رخداد بود.

آشنایی این فرهنگ با این پدیده کرد، بلکه به نظر من این یک انتخاب است.

وی افزود: یکی از گونه‌های خاص زمان تطبیقی نسبی که به نظر من می‌توان به عنوان یک سبک در استفاده از زمان سنجی‌ها در قرآن مورد توجه قرار بگیرد، آنجایی است که ما با الگوی امر معلوم بعد، امر نامعلوم بعد، امر معلوم مواجه هستیم. یعنی نسبتی که در بین زمان‌ها سنجیده می‌شود. در واقع سر زمان با هم سنجیده می‌شود. زمان اول و زمان سوم را می‌دانیم که درباره چیست؟ اما درباره زمان وسط هیچ اطلاعاتی نداریم.

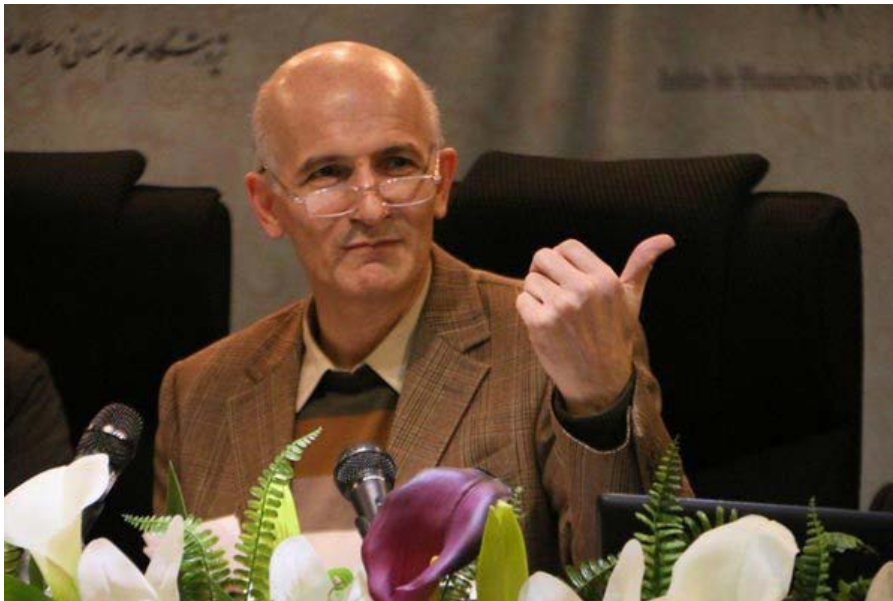
عضو هیات علمی دایره المعارف بزرگ اسلامی گفت: تحلیل بنده از متولوژی تاریخ این است که در زمان تطبیقی نسبی صورت بندی مرجع معلوم، مرجع نامعلوم، بازمرجع معلوم برای مبالغه بر امر امتداد است. در حالی که خود پدیده زمان تطبیقی نسبی برای تکرار تاریخ بود. قرآن وقتی می‌خواهد درباره امتداد تاریخ صحبت کند به جای اینکه بیاورد از یک مبدا تاریخ و زمان مطلق استفاده کند، از این صورت بندی استفاده می‌کند. تا معنای آن زمان ممتد را به مخاطب القاء کند.

وی یادآور شد: قرآن کریم علاوه بر این از گونه‌های دیگری زمان تطبیقی نسبی مانند واژه «خلف» استفاده می‌کند. یعنی تعبیرهای مختلفی که به گونه‌هایی می‌خواهند از ماده «خلف» رابطه‌ای بین خلیفه و مخلوف عنه ایجاد بکنند. بین گروهی که بعد آمده‌اند و گروهی که قبل از آنها بوده‌اند، مثلاً قوم عاد را خلفای قوم نوح معرفی می‌کند.

پاکتچی افزود: در برخی از مواقع قرآن، برای اینکه به نوعی زمان نسبی را بیان کند از یک صورت بندی یا بازنمایی روایتی استفاده می‌کند. این نوع بازنمایی‌ها را ما هم در یک داستان و هم در داستان‌های پیوسته می‌بینیم. مثلاً در داستان‌های سوره کهف به صراحت

مقصود فراستخواه:

مطالعات قرآنی بخشی از علوم انسانی و در همسایگی آن است



مقصود فراستخواه استاد دانشگاه خوارزمی در همایش «مطالعات میان رشته ای قرآن کریم» که به همت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد به ایراد سخنرانی پرداخت.

وی گفت: یک سرمشق یا پارادایم این است که زندگی روزمره به مثابه عمل یا زندگی به عنوان متن است. در این پارادایم خیلی دغدغه های معرفتی زیادی وجود ندارد بلکه مردم با متن زندگی می کنند و در واقع متن یک رفتار است. یک رویکرد جدی وجود دارد که متن به مثابه یک واقعیت عینی است. به تعبیر محمد عابد الجابری، متن به مثابه یک حقیقت عینی صرفاً معرفتی نیست. یعنی متن در یک چیزهای عینی ریشه دارد و به باورها، غنائم و وضعیت های قبیله ای مربوط می شود. این رویکرد یک رویکرد اثبات گرایانه است.

فراستخواه افزود: در سرمشق دیگر متن به مثابه تفسیر است، نه به مثابه یک امر عینی به معنای مطلق کلمه. بلکه به معنای یک تفسیر و یک فهم است. اینجا راهبردهای تفسیری به عنوان راهبردهای روش شناختی از آغاز صدر اسلام شروع می شود. یعنی وقتی با یک واقعیتی به نام متن، قرین هستی، راهی جز تفسیر آن ندارید. در ضمن وقتی که من تفسیر را به کار می برم مثنوی را هم شامل می شود. استاد دانشگاه خوارزمی تأکید کرد: اما به نظرم متن در تاریخ ما یک مسئله هم بوده و فقط یک راه حل نبوده است. در واقع یک پارادوکس بوده که هم مسئله بوده و هم راه حل. یعنی متن فقط ظرفیت های اکتشافی و معرفتی نداشته بلکه محدودیت هایی هم برای تمدن و تاریخ ما ایجاد می کرد. از قرآن شاید بخشی گمراه شدند، شاید بخشی از تاریخ ما، رفتن درون چاه با متن است. این مسئله ها مفروضات است. همانطور که مولانا می گوید: «زانک از قرآن بسی گمراه شدند/ زان رسن قومی درون چه شدند»

وی در ادامه یادآور شد: رویکرد اول یعنی اثبات گرایانه خود به دو دسته باور اثبات گرایانه و نقد اثبات گرایانه تقسیم می شود. اما رویکرد تفسیری هم حداقل دو گونه یعنی ذات گرایانه و هرمنوتیکی است. ذات باور به این معنا که تفسیری می خواهد از یک معنا پرده بردارد. هرمنوتیک هم متن را به مثابه یک معنا می گیرد و با متن گفتگو می کند و در این فضای گفتگویی و افق های متن و من اتفاقاتی می افتد. یعنی وقایع معرفتی و اتفاقی در اینجا رخ می دهد.

فراستخواه یادآور شد: به نظرم در اینجا اجتماعات تفسیری وجود دارد. یعنی وقتی که من درباره او صحبت می کنم اجتماع تفسیری است که درباره او صحبت می کند و آن را بررسی می کند و در واقع معرفت یک امر عمومی و میان ذهنی است نه شخصی. یعنی اینکه در انحصار گروه یا سازمانی نیست. فلذا آن چیزی که در سرمشق ها و مطالعات روش شناسی قرآنی پدید می آید متنوع می شود. به نظرم وقتی درباره روش شناسی مطالعات قرآن شناسانه صحبت می کنیم، یک رویکرد کثرت گرایانه می

تواند آن را توضیح بدهد. رویکردی که کثرت گرایانه نیست، نمی تواند از عهده توزیع رضایت بخش روش شناسی مطالعات قرآنی برآید. فراستخواه تصریح کرد: اما ما در اینجا پدیدارشناسی داریم که می گوید فرد، درون موقعیتی است و تجربیاتی دارد که من می خواهم به این تجربه ها نزدیک بشوم. رویکرد دیگر می گوید: این موقعیتی که شما می گوئید موقعیتی در خلاء نیست. بلکه در یک وضعیت گفتگویی است. اینجا است که روش تحلیل گفتمان مطرح می شود. وقتی فردی تحلیل گفتمان می کند، در واقع یک نوع شالوده زدایی و یک نوع رویکرد تفسیری نقدی به میان می آید که در واقع متن داخل گیومه می رود و در داخل گیومه بحث می شود.

فراستخواه ادامه داد: اما فقط بازی این نیست، بلکه متن یک تاریخت هم دارد و در یک تاریخ به وجود آمده است که این تحلیل گفتمان است. یک رویکرد دیگر می آید و می گوید در شما یک محدودیت هایی وجود دارد و درست است که متن در یک تاریخ بوده، اما تاریخی هم با آن پیدا شده است. یعنی متن علاوه بر تاریخ قبل و زمان ظهورش یک تاریخ هم ایجاد کرده است و یک الهیات تاریخی هم ایجاد کرده است.

وی گفت: با فرهنگ، ادبیات، عرفان، انسان شناسی، مردم شناسی و ... آن جامعه درگیر شده است و در اینجا است که رویکرد روش شناسی دیگری مانند نشانه شناسی می آید. ما وقتی متن را بررسی می کنیم در واقع آنچه را بررسی می کنیم بخشی از تاریخ ما است و ما در صدد فهم چیزی هستیم که بخشی از تاریخ ما است. به تعبیر آرگون، متن سرمایه نمادین شده است. او می گوید قرآن برای ما یک سرمایه نمادین ایجاد کرده است و ما در ارتباط با این سرمایه یک رویکرد روش شناسی و ظرفیت بسیار بالاتری را نیاز داریم. به نظرم یک برنامه پژوهشی کثرت

گرایانه نیاز داریم.

وی در ادامه افزود: وقتی که ما از مطالعات قرآنی صحبت می کنیم باید بدانیم که علوم انسانی مستقل است و پلت فرم های متنوعی وجود دارد. در اینجا مطالعات قرآنی بخشی از علوم انسانی است و نه بالای سر علوم انسانی، بلکه با علوم انسانی همسایگی دارد. اینجا هنجارهای آکادمیک، آزادی آکادمیک و قراردادهای معرفتی وجود دارد. اینجا ساختارهای گفتگویی و تعامل حاکم است. مطالعات قرآنی می تواند با مطالعات دیگر مانند فلسفه، جامعه شناسی و ... گفتگو و داد و ستد کند.

فراستخواه یادآور شد: اما در ارتباط با نحوه مطالعه متن و رویکرد پدیدارشناختی بحث این است که چه اتفاقی بود که امین مکه را این گونه دگرگون کرد. آن واقعه وجودی پیامبر چه بود؟ یکی از راههای پاسخ به آن این است که با رجوع به متن و از طریق تحلیل مضمونی متن ببینیم آن واقعه چه بوده است و آن را پدیدار شناسی کنیم. وقتی که مراجعه می کنیم می بینیم که پیامبر خطاب شده است، یعنی تجربه مخاطب بودن دارد و بر اساس تجربه مخاطب شدن افتتاح پیدا کرده و انرژی هایی از وجود او سر برآورده است.

وی در پایان گفت: پیامبر احساس می کند که رها و سرشار شده است. این رویکرد پدیدارشناسی است که در اینجا به ما کمک می کند که چگونه این متن را بشناسیم. به پیامبر ندا می رسد، اما این ندا چه بود؟ آیا از جنس آگاهی بود و ... یکی از مضمون های مهمی که در متن می بینیم، فرانگیزشی است که امین مکه در او واقعه ای اتفاق افتاده که برانگیختن و تحول وجودی پیدا کرده است. بخشایش را تجربه کرده است. این یکی از چیزهایی است که در متن بسیار مهم است و پدیدارشناسانه است. اینکه گسیل به زمانه و تاریخ شده است و ... همه در متن بیان می شود.

احد فرامرز قراملکی عنوان کرد:

نقش ارتباط تراکنشی در اثربخشی مطالعات بین رشته‌ای قرآنی



احد فرامرز قراملکی، استاد دانشگاه تهران در همایش «روش‌شناسی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن کریم» که امروز به همت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد، سخنرانی خود را با عنوان «نقش ارتباط تراکنشی در اثربخشی مطالعات بین‌رشته‌ای قرآنی» آغاز کرد و گفت: ما می‌توانیم جایگاه میان‌رشته‌ای را در دو مقام آن‌گونه که باید و آن‌گونه که هست، بررسی کنیم که می‌تواند سه نتیجه داشته باشد: یکی اینکه بگوییم همان جایی هستیم که باید باشیم، گاهی هم بگوییم شکافی و فاصله‌ای وجود دارد و ما فاصله‌ای بین این دو مقام داریم و گاهی ممکن است توجه به بعضی بدفهمی‌ها و تفسیرهای عجیب غریب از واژه بین رشته‌ای نشان بدهد که ما اساساً آن‌گونه که هستیم پشت به هدف هستیم، لازمه اثربخشی این است که این دوجایگاه را در نظر بگیریم.

وی در ادامه با این پرسش که موانع توسعه مطالعات بین رشته‌ای در کشور ما چیست، گفت: می‌توان از سه نوع مانع ادراکی، تکنیکی و فنی و رفتاری یاد کرد. نمونه‌ای موانع ادراکی این است که هنوز چالش بر سر مفهوم مطالعات بین‌رشته‌ای قرآنی وجود دارد. من می‌خواهم این مانع ادراکی را از سطح تصور و تعریف فراتر ببرم. یکی از موانع جدی مطالعات بین‌رشته‌ای Image ما نسبت به خدا، قرآن و ... است. در خیلی از زمان‌ها انگاره است که در زندگی‌مان کار می‌کند و تأثیر می‌گذارد. یکی از مشکلات ما در ادراک مطالعات بین‌رشته‌ای، انگاره‌های ما است. که گفتارها، داروی‌ها و تصورات باورهای ما و انتخاب‌های ما را جهت می‌دهند. وقتی که ما انگاره را کنار نگذاریم، تئوری‌های مختلف را نمی‌توانیم بفهمیم.

وی گفت: خلاصه اینکه مثلاً کلمه ابلیس یک نقاشی است که اول این نقاشی را من به هرمنوتیک اطلاق می‌کنم و بعد آن ابلیس را تا جایی بزرگ می‌کنم که جای هرمنوتیک می‌نشیند آن وقت هر وقت هرمنوتیک به ذهنم می‌آید ابلیس به ذهنم می‌آید که دیگر با ابلیس که نمی‌شود گفتگو کرد باید از آن فرار کرد.

قراملکی در ادامه با طرح پرسش‌هایی که اما انگاره ما از مطالعات بین‌رشته‌ای چیست؟ گفت: آیا التقاطی می‌انگاریم، آیا آن را شعار می‌انگاریم؟ آیا به دید یک فرصت به آن نگاه می‌کنیم؟ آیا مطالعات بین‌رشته‌ای پرتوی برای فهم قرآن می‌دانم؟ وقتی من قرآن را می‌خوانم و به آیه‌ای می‌رسم، باید چه کار کنم؟ یکی این است که ترجمه کنم. یکی هم این است که تفسیر کنم. آیا این مواجهه من منشیب از یک مسئله است؟ اگر من مسئله نداشته باشم فهم ندارم. اینکه شایرماخر می‌آید و می‌گوید فهم فهم، یعنی این فهم ذهن دیگران یک مسئله‌ای داشت که محتاج به فهم فهم بود. این بسیار مهم است یعنی اگر من مسئله نداشته باشم اصلاً مطالعه بین رشته‌ای و مطالعه ندارم. یعنی پژوهش ندارم.

وی با اشاره به اینکه کلمه «قُل» در قرآن چه نقشی دارد؟ گفت: یکی از این کاربردهای این است که کلمه قل چه نقش دارد. در آن فهم فهم من چه نقشی دارد؟

چیز ممکن است که فهم فهم باشد. در اینجا بین پیام و پیام گیرنده و پیام دهنده مرزی وجود ندارد. در اینجا ارتباط کاملاً وابسته به شرایط است.

استاد دانشگاه تهران ادامه داد: در ارتباط تراکنشی ما با هم تعامل و چالش داریم و در همدیگر اثر می‌گذاریم. البته شرایط هم بسیار مهم است. گفتگو در اینجا ماهیتی زایا دارد برعکس قبلی که گسیخته بود. یعنی در این مجموعه من، شما و شرایط است که ما می‌آفرینیم. گفتگو در ارتباط تراکنشی در پی هنر شنیدن و گفتن است نه در پی نزاع. در پی تلاش برای یافتن زمینه مشترک فهم است نه تلاش برای پیروزی باور من. نقد دیدگاه‌ها و رویکرد انتقادی در میان است، نه جزم‌گرایی و فقط دفاع کردن. مشارکت فعال است و تقرب به حقیقت است نه اقناع دیگران.

وی گفت: اینجا یک سوال مطرح است که ما در مطالعات بین رشته‌ای قرار است که چکار کنیم؟ قرار است که پای رشته‌های مختلف به میان بیاید. برای این کار آیا نباید اول مسئله‌ای را در وسط بگذاریم؟ دوم اینکه نباید از آن مسئله فهمی داشته باشیم؟ سوم نباید زبان مشترکی داشته باشیم و... اما آیا جزم‌گرایی می‌گذارد؟ پیشنهاد برای سال‌های آینده این برنامه این است که مدل بین رشته‌ای را اعمال کنید.

قراملکی در پایان گفت: اما بالاتر از همه رابطه من با قرآن یا برعکس، رابطه قرآن با من، کدام یک از این ارتباط است؟ خدایی که با من سخن گفته است، ارتباطش کنشی، هم کنشی یا تراکنشی بوده است؟ قبلاً در مقاله‌ای گفته‌ام که خدای قرآن، خدای گفتگوست، اما آیا این گفتگو گسسته است؟ یا نه قرآن ماهیتی دارد که من می‌توانم یک رابطه تراکنشی را بین خودم و این پیام ایجاد کنم. آنموقع معنا بدست آوردن نیست بلکه چیز دیگری به دست می‌آید. من می‌گویم از جنس آفرینش است و این آفرینش دو ضلع دارد. یک ضلعش تقرب به حقیقت و یک ضلع دیگرش تحول وجودی کسی است که در این رابطه تراکنشی می‌افتد.

اگر قرآن با من گفتگو کرده چرا با قل گفتگو کرده است. اینجا اگر من مسئله داشته باشم باید بدانم که این مسئله من تک‌تباری است یا چندتباری؟ یعنی ریشه در چند گستره معرفتی دارد. بعد رویکرد من برای مسئله ام ممکن است حصرگرایانه یا کثرت‌گرایانه باشد. بنده رویکرد کثرت‌گرایی در فهم قرآن را مطالعات بین‌رشته‌ای می‌نامم. اما اینجا این سوال که رمز و راز اثربخشی مطالعات بین‌رشته‌ای قرآن چیست؟ یکی شناخت دقیق و هدف آن، فرآیند متون و قواعد مطالعه‌ای بین رشته است. و...

وی در ادامه گفت: به نظر من مفهوم ارتباط، واحد سازه آفرین مطالعات بین‌رشته‌ای است. یعنی یک مولفه است و نه یک امر جنبی و بسته. از طرفی خودش، یک سازه میان‌رشته‌ای است؛ یعنی یک سازه روانشناسی، جامعه‌شناسی و... صرف نیست. دانشمندان گونه‌های ارتباط را از هم جدا می‌کنند. این گونه‌ها عبارت از کنش، هم‌کنش و تراکنش هستند. ارتباط کنشی یک فرآیند یکطرفه است، معمولاً سنت آموزش ما اینگونه است یعنی یکطرفه است. اما چه کسی رابطه را کنشی می‌کند، آن کسی که می‌گوید همه چیز نزد من است و من می‌خواهم به شما بدهم و مجال گفتگو نمی‌دهد. رابطه هم‌کنشی به رابطه‌ای گفته می‌شود که دوطرفه است. کنشگری یک کنشی در حق طرف کنش دارد و برعکس یعنی هر دو با هم ارتباط پیدا می‌کنند. این ارتباط از جنس انتقال اطلاعات نیست بلکه این رابطه از جنس تبادل اطلاعات است. اما سؤال اینجاست که رابطه قرآن با ما کنشی است یا هم‌کنشی؟ اگر کنشی باشد، من گیرنده صرفاً گیرنده و منفعل هستم. اما زمانی است که می‌گویم من با متن، گفتگو انجام می‌دهم.

قراملکی افزود: اما رابطه تراکنشی که برای من محور است در این رابطه ارتباط فریه‌تر از کنشگر و طرف کنش است. در اینجا قصه متفاوت است. درواقع ارتباط حاصل مشارکت افراد با الگوی اینترنتی است. در این ارتباط ما بیش از انتقال چیزی را می‌آفرینیم. حالا آن

عبدالله نصری:

رسولی که سروش معرفی می کند ربطی به پیامبر اسلام ندارد

که خدا معرفی می کند ارتباط ندارد و فقط نوعی اشتراک لفظی است.

توجه به معرفت شناسی در فلسفه غرب بسیار اهمیت دارد. اما فیلسوفان اسلامی به این مباحث پرداختند. یکی از فیلسوفان بزرگ مسلمان که بحث معرفت را در محور مباحث خود قرار داد، مرحوم مطهری است، ایشان در لابلای بحث های خود به نسبت عقل با تقوا هم اشاره کردند.

نصری افزود: البته علامه جعفری هم درباره مباحث معرفت شناسی بحث کردند ولی به طور کلی به جز علامه طباطبائی، آیت الله جوادی آملی، شهید مطهری و علامه جعفری فرد دیگری به مباحث معرفت شناسی نپرداخته است. حالا کار ما این است که بررسی کنیم آیا معرفت شناسی فلسفه این افراد با معرفت شناسی قرآنی آنها نسبت دارد یا نه و دیگر اینکه آیا فهم این اندیشمندان از آیات قرآن یکی است یا با یکدیگر اختلاف دارد.

این استاد دانشگاه، سخنرانی خود را با طرح چند سوال تمام کرد. سوالات او عبارت است از اینکه آیا فهم قرآن روی فلسفه اثر می گذارد یا بالعکس؟ چرا که هر فلسفه ای در یک فضای فکری و فرهنگی رشد می کند. سوال دیگری که مطرح می شود این است که فیلسوفان ما چرا از محتوای آثار یونانی استفاده کردند ولی فرهنگ قرآنی روی آنها تاثیر نگذاشت؟ این مراسم علیرغم وجود سوالات متعددی از سخنرانان بدون پرسش و پاسخ به اتمام رسید.



می کند. اما در دیدگاه دسته دوم وحی استعاره ای از خواب و رویا و زبان وحی یک زبان نمادین است. در واقع تلقی آنها از وحی نوعی روایست. قائمی نیا قرار بود در بخش دیگری از صحبت هایش انتقادات خود را به این دو دیدگاه مطرح کند که به دلایلی که در بالا ذکر شد چنین فرصتی برای او فراهم نشد اما نصری در سخنان خود بیشتر به آرا فیلسوفان اسلامی درباره معرفت شناسی پرداخت. وی گفت: از اندیشمندان داخلی عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری و از اندیشمندان خارجی حامد ابوزید نظریه تجربه معنوی و روایهای رسولانه را مطرح کرده اند. رسولی که سروش از آن حرف می زند با رسولی

دومین همایش قرآن و معرفت شناسی صبح امروز به همت پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در دانشکده ادبیات دانشگاه علامه طباطبائی برگزار شد.

در آخرین بخش از این همایش میزگردی با عنوان «معرفت وحیانی» با حضور حجت الاسلام علیرضا قائمی نیا و عبدالله نصری برگزار شد. در این همایش قرار بود این دو اندیشمند با یکدیگر به بحث و گفتگو بپردازند اما در نیمه های بحث به دلیل ناهماهنگی در طرح مباحث، بحث این میزگرد نیمه کاره ماند.

قائمی نیا در چندین بخش از این میزگرد به نصری تذکر داد که مباحثش را در حیطه معرفت وحیانی مطرح کند، نصری هم در پاسخ گفت: طرح این مبحث احتیاج به زمان طولانی و چند جلسه بحث و گفتگو دارد. سرانجام پس از بحث میان این دو اندیشمند این میزگرد به نتیجه نرسید.

قائمی نیا در ابتدای بحثش گفت: اساس تحلیل ها در معارف اسلامی به نگاه ما به وحی بستگی دارد، درباره وحی دیدگاه های متفاوتی وجود دارد ولی یک امر مشترک بین تمامی این دیدگاه ها پدیده تاریخت است. بر اساس این پدیده پیامبر به عنوان یک فرد تاریخی مطرح می شود. آنها قصد دارند این تاریخت را در کلام الهی هم تسری دهند.

وی افزود: ما می توانیم دیدگاه هایی که درباره وحی وجود دارد را به دو دسته تقسیم کنیم؛ دسته اول دیدگاه هایی که وحی را یک قرائت نبوی از جهان می دانند. بر اساس این دیدگاه ها پیامبر تجربه خود را از جهان مطرح

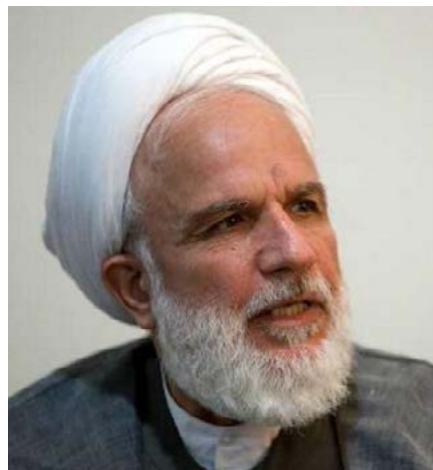
محمدی عراقی:

معرفت شناسی فلسفه اسلامی با معرفت شناسی قرآن فرق دارد

رابطه معرفت شناسی و اخلاق وجود دارد. به عقیده من معرفت شناسی فلسفه اسلامی با معرفت شناسی قرآن فرق دارد. در قرآن کریم، علم حلال همه مشکلات نیست و اینگونه نیست که اگر چیزی برای انسان یقین شد یعنی می تواند مشکلات را حل کند. این در حالی است که از نظر فلسفی حقیقت علم چراغ راه مساله است اما حقیقت ایمان یک فعل قلبی است. اگر معرفت از جنس علم باشد ایمان از جنس فعل و عمل قلبی است. در قرآن کریم آمده است که آفت های اخلاقی می توانند روی علم و آگاهی تاثیر بگذارند و شناخت را تغییر دهند.

این کارشناس دینی در ادامه با اشاره به دسته بندی چهل تصریح کرد: ما دو گونه چهل داریم؛ چهل مرکب و چهل بسیط. چهل مرکب چلهی است که انسان نمی داند ولی نمی داند که نمی داند و این دسته از چهل گرفتاری اغلب انسان ها به خصوص اهالی علم دین است.

عراقی در پایان گفت: زبان قرآن زبان ادب و احترام است اما به ندرت و در چند جا این زبان تغییر می کند و مسائل را آنچنان تکان دهنده مطرح می کند که آدم تعجب می کند این زبان، زبان قرآن است. یکی از بخش هایی که اینگونه است جایی است که اشاره شده انسانی که علم و عملش با هم هماهنگ نباشد شبیه حمار می ماند. این دسته از آیات قرآن به خوبی رابطه علم، معرفت و اخلاق را نشان می دهد.



این عضو مجمع تشخیص مصلحت نظام ادامه داد: در دیدگاه اسلامی و اصول دین عقل و علم بر ایمان تقدم دارد. اما در قرآن رابطه متقابلی بین این دو وجود دارد. در سوره انفال هم این رابطه متقابل دیده می شود. همچنین علم و ایمان با یکدیگر همپوشانی هم دارند. آیت الله عراقی در ادامه به موضوع رابطه معرفت شناسی و اخلاق پرداخت و توضیح داد: هم در قرآن و هم در نهج البلاغه و سایر متون دین مطالب بسیار عمیقی در زمینه

دومین همایش قرآن و معرفت شناسی صبح امروز به همت پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در دانشکده ادبیات دانشگاه علامه طباطبائی برگزار شد.

آیت الله محمود محمدی عراقی، عضو مجمع تشخیص مصلحت نظام یکی از سخنرانان این همایش بود. وی گفت: قرآن کریم یک کتاب تخصصی فلسفی نیست که موضوع معرفت شناسی را که به صورت یک بحث علمی و آکادمیک مطرح کند. بنده تا به حال سرفصلی را پیدا نکردم که در حوزه معرفت شناسی باشد و قرآن از آن استفاده نکرده باشد. قرآن کریم نه تنها معرفت شناسی که عالم را عین وحدت و بر اساس غیب به دو عالم شهود و غیب تقسیم می کند. عالم شهودی که همان عالم ظاهر و عالم غیب همان عالم باطن است.

وی افزود: قرآن کتاب زندگی است و با تقسیم بندی انسان ها و بیان ویژگی های این گروه ها سبک زندگی آنها را نشان می دهد. اولین شاخصه برای تقسیم بندی و معرفی مومنین در برابر کافرین ریشه در معرفت شناسی دارد. چالش های اساسی که جهان بینی دینی با سایر جهان بینی ها دارد نیز به مباحث معرفت شناسی برمی گردد. در قرآن کریم هم بیش از ۳۰۰ آیه درباره موضوع معرفت شناسی وجود دارد به طوری که در سوره اعراف وقتی اصحاب جهنم می خواهند معرفی شوند از اصطلاحات و واژه های معرفت شناسی برای آنها استفاده می شود.

پیام آیت الله جوادی آملی به همایش قرآن و معرفت شناسی؛

اساس معرفت، علم است نه وجود ذهنی / مسأله ایمان از معرفت جداست



دومین همایش «قرآن و معرفت شناسی» به همت پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و با همکاری دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، همراه با پخش پیام تصویری آیت الله جوادی آملی در دانشگاه علامه طباطبائی (ره) برگزار شد. آیت الله جوادی آملی در پیام خود به این همایش با تبیین معنی حقیقی علم، اظهار داشت: قرآن کریم روی علم تکیه می کند نه روی وجود ذهنی، آن که نور است و سازنده انسانیت انسان است، آن علم است، نه وجود ذهنی.

این مرجع تقلید در فراز دیگری گفت: انسان روحی دارد ملکوتی. آنچه که مربوط به گوهر هستی اوست، اصل معرفت است که خدا به او داد و فرمود من هیچ انسانی را «اقص الخلقه» خلق نکردم؛ و نفس و ما سواها، آن گاه با «فاء» فصیحیه این استوای خلقت و تسویه خلقت نفس را معنا کرد، فرمود: فَالْهَمَّهَا فَجُورُهَا وَ تَقْوَاهَا، این الهام با حکمتین آمیخته است، اینکه فرمود، «فجور نفس و تقوای نفس» این مبتنی است بر اینکه خود نفس شناخته شود، آن با علم شهودی شناخته می شود، پس خدای سبحان نفس را به خود نفس شناساند.

متن کامل پیام آیت الله جوادی آملی به شرح زیر است:

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْمُرْسَلِينَ وَ الْأَكْمَةِ الْهَادِيَةِ الْمُهَدِّدِينَ سَيِّمًا خَاتَمِ الْأَنْبِيَاءِ وَ خَاتَمِ الْأَوْصِيَاءِ عَلَيْهِمَا آلَافُ تَحِيَّةٍ وَ أَلْثَاءٍ بِهِمْ تَوَلَّى وَ مِنْ أَعْدَائِهِمْ تَنَبَّرَ إِلَى اللَّهِ».

مقدم شما فرهیختگان و نخبگان معرفت شناسی را گرامی می داریم و از حضور همه بزرگوارانی که با ایراد مقال یا ارائه مقاله بر وزن علمی این کنگره افزودند، سپاسگزاریم و از برگزار کنندگان این نشست و این همایش و این کنگره، قدردانی می کنیم و از ذات اقدس الهی مسئلت می کنیم، سعی بلیغ همه شما را به احسن وجه بپذیرد و توفیق ارائه خدمات برتر و بهتر علمی، به همه شما مرحمت کند!

مستحضر هستید که قرآن کریم روی علم و معرفت، خیلی عنایت دارد؛ آنچه که قرآن روی آن عنایت دارد، مسئله علم است، نه وجود ذهنی، گرچه اصطلاح علم به وجود ذهنی به این صورت در قرآن کریم نیامده و در حکمت متعالیه مطرح است؛ اما اساس معرفت علم است، نه وجود ذهنی. وقتی خواستند علم را معنا کنند، گفتند: «العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء لدى العقل»، این معلوم است، این علم نیست. این معروف است، معرفت نیست. گاهی علم را به این صورت تعریف می کنند، معرفت را به این صورت تعریف می کنند؛ می گویند: «حصول صورة شيء في العقل»، این وجود ذهنی است نه علم، وجود ذهنی یعنی وجود ذهنی، علم یعنی علم؛ بین وجود ذهنی و علم «بین الارض و السماء» فاصله است. آنچه که مورد بحث نشده و نمی شود و غافل مانده است، علم است و آنچه فراگیر است، وجود ذهنی است و قرآن کریم روی علم تکیه می کند نه روی وجود ذهنی. آن که نور است، سازنده انسانیت انسان است، آن علم است، نه وجود ذهنی.

در حکمت متعالیه که در کنار مائده و مائده قرآن کریم نشسته اند، مرحوم صدر المتألهین تا حدودی موفق شد، بین وجود ذهنی و علم فرق بگذارد. هر چه به ذهن آمده، علم نیست. هر چه در درون انسان هست، علم نیست. بخشی از اینها معلوم است و نه علم، بخشی از اینها وجود ذهنی است نه علم. علم وجود خارجی است. وجود ذهنی وجود ذهنی است. هیچ یعنی هیچ! ارتباط عمیق

یعنی ما هر چیزی را بخوایم یقین پیدا کنیم و ضرورت او را بدانیم، این بدون برهان نمی شود و بازگشت آن به جمع بین تناقض است، چون جمع نقیضین محال است، این شئ اگر هست، نبودش محال است، وقتی نیست، بودنش ضروری است.

این بیان نورانی امام صادق (سلام الله علیه) که مرحوم کلینی در همان جلد اول کافی آورد، استدلال به اصل تناقض است فرمود: «إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ النَّفْسِ وَ الْإِنْبِيَاءِ مَثَلُهُ» [۶] مشابه این برهانی که در کافی کلینی است، نه به این صراحت، بلکه در آستانه این صراحت، مطلبی است که مرحوم ابن بابویه قمی در پایان کتاب قیّم توجیه خود [۷] از وجود مبارک امام رضا (صلوات الله و سلامه علیه) نقل کرده است که بین نفی و اثبات فاصله نیست؛ یعنی اگر اراده ازلی نشد، حادث است. حادث نشد، ازلی است.

غرض آن است که قرآن کریم هم محسوسات را معرفی کرد، علم به محسوسات را واریسی کرد به عنوان تجربه، تا از این تجربه به تجرید بار یابیم، فرمود: «إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» [۸] «إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ» [۹] «إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِّحَتْ» [۱۰] اینها یک مسایل تجربی است. این مسایل تجربی باید به بارگاه رفیع تجرید بیاید تا یقینی شود، اگر یقین شد، آن وقت زمینه ایمان را به همراه دارد.

مسئله معرفت کاملاً از مسئله ایمان جداست؛ ما دو تصدیق داریم: یک تصدیق علمی داریم، یک تصدیق عملی. قضیه را قضیه می گویند، برای اینکه بین محمول و موضوع داوری و قضا مستقر است. این کار عقل نظری است که مسئول اندیشه است و قرآن از او به عنوان علم یاد می کند، تفکر یاد می کند و مانند آن که شما با این تفکر به آن نتیجه خواهید رسید. عقل حکم می کند؛ یعنی می فهمد، این محمول با این موضوع رابطه دارد که ما از او به عنوان حکم یاد می کنیم، وگرنه حکومت و حاکمیت و امثال آن مطرح نیست، این به درک عقل برمی گردد که درک می کند این محمول برای این موضوع است. بعد از اینکه این را درک کرد، این علم پیدا شد، نوبت به عقل می رسد.

عقل آن است که محصول کارگاه علم را، به بارگاه عمل برساند: «الْعَقْلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ» [۱۱] عقل محصول کارگاه علم را به جان خود گیره می زند، می شود ایمان. دو حکم است: یک حکم ثبوت محمول برای موضوع که قرآن از آن به علم یاد می کند، دوم گیره زدن عصاره علم

علمی بین وجود ذهنی و علم نیست. آن در شعاع علم در صحنه ذهن موجود است؛ لذا می بینیم، ما سخن از علم می کنیم؛ ولی از وجود ذهنی یاد می کنیم و دلمان می خواهد وجود ذهنی، عالم عادل بپروانند، این طور نیست. آن که «يُذَفِّعُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ» [۱] آن علم است نه وجود ذهنی، آن علم است نه صورت ذهنی، آن علم است نه حصول صورت.

قرآن کریم علم را نور می داند و آن را به «علم اليقين» و «عين اليقين» و «حق اليقين» تقسیم می کند و «علم اليقين»، وقتی «عين اليقين» می رسد که وجود خارجی باشد نه وجود ذهنی و «عين اليقين»، وقتی به «حق اليقين» بار می یابد که وجود خارجی باشد نه وجود ذهنی. آنچه مغفول مانده است در مسئله معرفت شناسی، خود معرفت است که «العلم ما هو؟» نه «المعلوم ما هو؟» تا کسی بگوید: «صورة كل شيء عند العقل»، نه وجود ذهنی، تا بگویند: «حصول صورة الشيء في العقل».

مطلب دیگر آن است که انسان روحی دارد ملکوتی، این موجد خارجی است، این نه زمان دارد، نه مکان، نه متزمن است، نه متمکن، این نه تهی و خالی خلق شد، نه عاریتی است. آنچه که مربوط به گوهر هستی اوست، اصل معرفت است که خدا به او داد، فرمود من هیچ انسانی را «اقص الخلقه» خلق نکردم؛ و نفس و ما سواها [۲] سوگند به روح آدمی و سوگند به خدایی که روح آدمی را «مستوى الخلقه» خلق کرد. آن گاه با «فاء» فصیحیه این استوای خلقت و تسویه خلقت نفس را معنا کرد، فرمود: فَالْهَمَّهَا فَجُورُهَا وَ تَقْوَاهَا [۳] این الهام با حکمتین آمیخته است، اینکه فرمود، «فجور نفس و تقوای نفس» این مبتنی است بر اینکه خود نفس شناخته شود، آن با علم شهودی شناخته می شود، پس خدای سبحان نفس را به خود نفس شناساند. فجور او را و تقوای او را به او شناساند. این با فجور و تقواشناسی الهام بخش، فرمود می تواند رشد کند، تزکیه بشود و مانند آن.

آنچه را که به عنوان حس و تجربه است، آن را در محدوده تجرید بها داده است، وگرنه تجربه بدوین تجرید، تفکر بنی اسرائیلی است که لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً [۴] «أَرَأَيْتَ اللَّهُ جَهْرَةً» [۵] این دو آیه، در دو بخش قرآن کریم، تفکر منحط بنی اسرائیل را نشان می دهد که ما چیزی را می پذیریم که محسوس باشد، در حالی که تمام قوانین تجربی، تکیه گاه علمی آنها به قاعده تجریدی است؛

به جان است که از آن به ایمان یاد می‌کند و این را کار عقل می‌داند. عقل با اراده و عزم و نیت و اخلاص هماهنگ است، علم با تصور و تصدیق و جزم هماهنگ است، جزم علمی بدون عزم عملی، از منظر قرآن کریم نافع نیست و عزم غیر عالمانه هم سودآور نیست.

یک بیان نورانی از امام صادق (سَلَامُ اللَّهِ عَلَيْهِ) است که مرحوم کلینی آن را در همان جلد اول اصول کافی نقل کرد و آن این است که فرق جاهلیت و عقلانیت در این است: در نظام جاهلی که قرآن خط بطلان روی آن کشید، تصدیق و تکذیب آن مردم به قبول و نکول نیاکانشان وابسته بود، چیزی را باور داشتند که نیاکانشان گفته باشند، می‌گفتند: إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ [۱۲] چیزی را نفی می‌کردند که نیاکانشان نکول داشته باشند نه قبول، می‌گفتند: مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِی آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ [۱۳] وقتی قبول و نکول گذشتگان، سند علمی تصدیق و تکذیب امتی باشد، این نظام می‌شود نظام جاهلی.

بیان نورانی امام صادق (عَلَيْهِ أَفْضَلُ صَلَوَاتِ الْمُصَلِّينَ) این است که قرآن در بخش معرفت‌شناسی دو مرز بسته است: مرز تصدیق و مرز تکذیب؛ هم ورود را ممنوع کرد، هم خروج را. فرمود بیگانه اگر بخواهد از مرز تصدیق بیاید، باید برهان دستش باشد، آشنا اگر بخواهد از مرز تکذیب خارج شود، باید برهان دستش داشته باشد. گذرنامه می‌خواهد، فرمود: «إِنَّ اللَّهَ (سبحانه و تعالی) حَصَّنَ [۱۴] أَوْ حَصَّنَ أَوْ حَصَّنَ [۱۵]»، به سه نسخه‌ای که مرحوم کلینی نقل کرده است، «حَصَّنَ عِبَادَهُ بِآيَاتِنِ مِنْ كِتَابِهِ» [۱۶] فرمود ذات اقدس الهی، جامعه جاهلی را خط بطلان کشید، جامعه عقلانی را تأسیس کرد، دو مرز ورودی و خروجی برای تفکر و جامعه عقلانی ذکر کرد، بدون گذرنامه هم ورود را ممنوع کرد، هم خروج را، هم تصدیق را ممنوع کرد، هم تکذیب را، هم نفی را ممنوع کرد، هم اثبات را، کسی بخواهد به چیزی رأی بدهد، نظر بدهد، باید گذرنامه داشته باشد که وارد شود، بخواهد چیزی را نفی کند، خارج شود، باید گذرنامه داشته باشد، فرمود ذات اقدس الهی در دو آیه جامعه را بست، اگر بخواهند رأی مثبت بدهند، باید برهان داشته باشند، اگر بخواهند رأی منفی بدهند؛ تکذیب نکنند، باید برهان داشته باشند «حَصَّنَ عِبَادَهُ بِآيَاتِنِ مِنْ كِتَابِهِ»، یکی اینکه «أَنْ لَا يَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ» [۱۷] جز حق نگویند و یکی اینکه جز حق را نپذیرند، به این دو آیه استدلال کرد، فرمود: لَا تَقِفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ [۱۸] یکی هم بخواهد چیزی را نفی کند، تکذیب کند، خارج شود، فرمود: بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ [۱۹] شما که محقق نیستید، برهان ندارید، چرا می‌گویید نه؟! اگر خواستید بگویید نه، باید برهان قطعی داشته باشید، خواستید بگویید آری، باید برهان قطعی داشته باشید. این علم را از دو جا ثابت کرده است، فرمود یا از درون علم می‌جوشد، این برای انبیا و اولیا که مکتب نرفته «مسئله آموز صد مدرّس‌اند» [۲۰] یا از راه بهرانی که از معلمان یاد گرفتند، تعبیر قرآن کریم با یک تنزل، به این صورت درمی‌آید که اگر مزرعه‌ای، بوستانی بخواهد سرسبز و خرم باشد و ثمربخش باشد یا از درون خود آن مزرعه باید چشمه بجوشد یا از بیرون استخری داشته باشد که از آن جا آب بیاید، قناتی باشد، چشمه‌ای باشد، از بیرون آب بگیرد: لَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ، که راه وحیانی و مانند آن است، أَوْ آتَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ [۲۱] که راه تعلیم و تربیت است و اگر کسی نه چشمه جوشان در درون او بود، نه گوش شنوا از رهبری رهبران الهی، این می‌خشکد و در قیامت می‌گوید: لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ [۲۲] و این دو راه «مانعة الخلو» است، جمع را شاید ممکن است متفکری هم از درون بجوشد، هم از استاد کمک بگیرد.

در بخش‌هایی از قرآن کریم فرمود: انسان در زادروز خود هیچ علمی از علوم حصولی بیگانه و خارج را نمی‌داند، در سوره «نحل» فرمود: وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا

تَعْلَمُونَ شَيْئًا، این نکره در سیاق نفی نشان می‌دهد، انسان در زادروز خود از بدیهی‌ترین بدیهیات که مثلاً آتش گرم است، باخبر نیست؛ اما جَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ [۲۳] اینها مجاری ادراکی است تا عالم شود.

در بخش‌هایی از قرآن کریم فرمود؛ ممکن است در پایان عمر و در زمان فرتوتی، برخی‌ها هم به جایی برسند که لِكَيْلَا يَغْلِبَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٌ شَيْئًا [۲۴] «هن آنچه که خوانده‌ام همه از یاد من برفت» [۲۵] ممکن است - خدای ناکرده - به آن صورت دربیاید.

معرفت‌شناسی قرآن کریم از همین جا عبور می‌کند که ما یک علمی داریم صاحب‌خانه و علمی داریم مهمان. در حوزه و دانشگاه، علوم فراوانی را یاد می‌گیریم، طریزی مهمان‌ها را دعوت کنیم که با علم صاحب‌خانه بسازد. علمی که از حوزه می‌آید، باید با صاحب‌خانه هماهنگ باشد، علمی که از دانشگاه می‌آید، باید با صاحب‌خانه هماهنگ باشد، آن علم صاحب‌خانه قَالَهُمْهَا فَجَوَّهَا وَ تَقَوَّاهَا است، علمی که در حوزه و دانشگاه است، فقه است، اصول است، اقتصاد است، ادبیات است، فیزیک است، شیمی است، اینها مهمان نفس هستند، آن «نفس ملهمه» که از فجور و تقوای الهی، معلم آن خداست، کمک گرفته، بهره‌مند است، صاحب‌خانه هستند. تمام تلاش و کوشش را بکنیم به اینکه معرفت‌شناسی چیست؟ مشکل ما را حل نمی‌کند. بخشی از علم را به معرفت‌شناسی باید تحویل بدهیم، بخش دیگر این است که چه چیزی را بشناسیم؟ و چطور بشناسیم؟ که با صاحب‌خانه هماهنگ باشد، بعد هم بگوییم: «ای برادر تو همان اندیشه‌ای» مادامی که حوزوی و دانشگاهی فکر می‌کنیم، بعد از این جا وقتی که سحرخیز شدیم، در کنار سجاده با خدا گفتگو کردیم، می‌گوییم؛ درست است که عمری را گذرانیدیم به اینکه؛

ای برادر تو همان اندیشه‌ای باقی تو استخوان و ریشه‌ای [۲۶] اما «گردن بز آن اندیشه را، ما از کجا او از کجا» [۲۷] این علم حصولی را آن جا باید قربانی کنیم، این بحث‌های معرفت‌شناسانه را باید آن جا قربانی کنیم، در برهه‌ای فخر ما این بود که بگوییم: «ای برادر تو همان اندیشه‌ای» - إِنشَاءً لِلَّهِ - به جایی می‌رسیم که بگوییم: «گردن بز آن اندیشه را ما از کجا او از کجا»، ما مادامی که در معرفت‌شناسی قوطه‌ور هستیم، یک؛ در معروف‌های حوزوی و دانشگاهی غرق هستیم، دو؛ به ما می‌گویند مشکلات نظری را با مصداق باید حل کرد نه با مفهوم، مفهوم نظری با مفهوم بدیهی حل نمی‌شود.

آفت ادراک این قیل است و قال خون بخون شستن محال است و محال [۲۸] مشکل نظری را باید با مصداق عینی حل کرد؛ یعنی علم شهودی و بعد «عین الیقینی» و بعد «حق الیقینی»، نه اینکه مفهوم نظری را با مفهوم بدیهی حل بکنیم که کار حوزه و دانشگاه است. «گردن بز آن اندیشه را ما از کجا او از کجا»، تا تفکرات حوزوی و دانشگاهی داریم، نابالغ هستیم؛ آفت ادراک این قیل است و قال

خون بخون شستن محال است و محال مفهوم نظری را با مفهوم بدیهی حل کردن کار روزانه ماست، خون را با خون می‌شویم؛ اما مفهوم نظری را با مصداق خارجی حل کردن، آن است که می‌گویند: «گردن بز آن اندیشه را ما از کجا او از کجا». او عین خارج است، به ذهن نمی‌آید، ما مادامی که با وجود ذهنی مانوس هستیم، به او نمی‌رسیم، چون وجود ذهنی، وجود ذهنی است؛ ولی اگر با علم مانوس شدیم که به عرضان رسید، علم آسمان است، وجود ذهنی زمین است.

مرحوم صدر المتألهین در درجه اول، مقداری از آن را حکیم سبزواری (رضوان الله علیه) در شرح منظومه گفت، در بقیه بحث‌ها، شما می‌بینید سخن در علم است؛ ولی معلوم را تعریف می‌کنند یا سخن در علم است، از وجود ذهنی سخن به میان می‌آورند، علم همچنان بکر مانده است، دست نخورده

مانده است؛ «تَوَرَّ يَتَّقُهُ اللَّهُ فِی قَلْبٍ مَنْ شَاءَ»، همچنان ناآشنا مانده است.

امیدواریم توفیقی عطا شود که همه ما عالم شویم، از علم سخن بگوییم نه از معلوم، از علم سخن بگوییم نه از وجود ذهنی. آن که می‌گوید «از علم رهیدیم و به معلوم رسیدیم» [۲۹] یعنی از وجود ذهنی رهیدیم و به معلوم عینی رسیدیم، اگر واقعاً انسان به علم برسد، از علم نمی‌رهد، خود علم نور است و نفس با علم کامل می‌شود.

به هر تقدیر «از علم رهیدیم و به معلوم رسیدیم». من مجدداً مقدم همه شما استاید، بزرگواران، نویسندگان، پژوهشگران، محققان معرفت‌شناسی قرآنی را گرامی می‌دارم و از ذات اقدس الهی مسئلت می‌کنم، به همه شما سعادت و سیادت دنیا و آخرت قرار دهد که قرآن پژوهان خوبی باشید و قرآن در جان و جامعه ما، به بهترین وجه ظهور و حضور پیدا کند! از خدای سبحان مسئلت می‌کنیم نظام ما، رهبر ما، مراجع ما، دولت و ملت و مملکت ما را در سایه امام زمان، حفظ بفرماید!

روح مطهر امام راحل، شهدای انقلاب، آیت الله هاشمی رفسنجانی و همه بزرگوارانی که سهمی در انقلاب داشتند، مشمول عنایت ویژه ولی عصر باشند!

خطر سلفی و داعشی و تکفیری هم به استکبار و صهیونیسم برگردد! و این نظام الهی تا ظهور صاحب اصلی خود، از هر خطری، محفوظ بماند!

«غَفَرَ اللَّهُ لَنَا وَ لَكُمْ وَ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ»

- [۱]. مصباح الشریعة، ص ۱۶.
- [۲]. سوره شمس، آیه ۷.
- [۳]. سوره شمس، آیه ۸.
- [۴]. سوره بقره، آیه ۵۵.
- [۵]. سوره نساء، آیه ۱۵۳.
- [۶]. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۸۴.
- [۷]. توحید، ص ۲۴۶: «إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْإِنْبَاءِ وَ النَّفْيِ مَنْرِلَةً».
- [۸]. سوره غاشیه، آیه ۱۷.
- [۹]. سوره غاشیه، آیه ۱۸.
- [۱۰]. سوره غاشیه، آیه ۲۰.
- [۱۱]. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۱۱.
- [۱۲]. سوره زخرف، آیه ۲۲ و ۲۳.
- [۱۳]. سوره مومنون، آیه ۲۴: سوره قصص، آیه ۳۶.
- [۱۴]. بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۲، ص ۱۸۶.
- [۱۵]. صافی در شرح کافی (مولی خلیل قزوینی)، ج ۱، ص ۳۴۰.
- [۱۶]. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۴۳.
- [۱۷]. مناقب آل ابی طالب علیهم السلام (لاین شهر آشوب)، ج ۳، ص ۱۰۷.
- [۱۸]. سوره اسراء، آیه ۳۶.
- [۱۹]. سوره یونس، آیه ۳۹.
- [۲۰]. غزلیات حافظ، غزل شماره ۱۶۷: «نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت ه غمزه مسئله آموز صد مدرس شد».
- [۲۱]. سوره ق، آیه ۳۷.
- [۲۲]. سوره ملک، آیه ۱۰.
- [۲۳]. سوره نحل، آیه ۷۸.
- [۲۴]. سوره حج، آیه ۵.
- [۲۵]. غزلیات سعدی، غزل شماره ۴۲۱: «آن‌ها که خوانده‌ام همه از یاد من برفت، الا حدیث دوست که تکرار می‌کنم».
- [۲۶]. مثنوی مولوی، دفتر دوم، بخش ۹.
- [۲۷]. غزلیات دیوان شمس مولوی، غزل شماره ۳۳: «می‌ده گزافه ساقیا تا کم شود خوف و رجا گردن بز آن اندیشه را ما از کجا او از کجا».
- [۲۸]. مثنوی مولوی، دفتر سوم، بخش ۲۲۶.
- [۲۹]. غزلیات مولوی، غزل شماره ۱۴۸۱: «یک حمله مردانه مستانه بدریدم تا علم بداریم و به معلوم رسیدیم».

نصر الله پور جوادی:

مرحوم آشتیانی حافظ سنت فلسفی ایران بود/ ایران جایگاه فلسفه اسلامی

آن تئوری هم می گفتند، نظر کردن کاری بوده که در قرن دوم افرادی بودند که سعی می کردند که تعالی و ترقی معنوی پیدا بکنند و اینها به ویژه با نگاه کردن به زیبایی های طبیعی سعی می کردند تعالی پیدا بکنند. همان چیزی که افلاطون آن را توضیح می دهد. مثلاً مدت ها به یک گل یا آب روان نظر می کردند، در واقع اینها سعی می کردند که از محسوس ترقی بکنند و به معقول بروند و از جزئی به کلی برسند و به حقیقت حسن که عین ذات باری تعالی است بروند.

استاد فلسفه دانشگاه تهران گفت: این یکی از ویژگی های فلسفه ایرانی است که سعی می کردند، از طریق نظر عبرت به این حقیقت برسند. در تشیع هم اساس بر این است که همانطور ما انسان ها و افراد انسانی را در این جهان می بینیم هر کدام یک نمونه از یک انسان کلی هستند. درست مانند نظر افلاطون که می گوید ایده ها باعث پدید آمدن تمام چیزهای محسوس در این جهان می شوند و آن انسان کلی در عالم معقولات است و مشاهده آن انسان کلی آرزویی است که هر عارفی می خواهد به آن برسد. چرا که مشاهده آن اتحاد شاهد و مشهود صورت می گیرد، چرا که از محسوس عبور کرده و به عالم دل رسیده است. بنابراین رسیدن به آن مرحله که انسان بتواند آن حقیقت انسانی را ببیند یک موهبتی است که مستلزم سعی و کوشش بسیار است.

پور جوادی تاکید کرد: اما اگر این انسان کلی در وجود یک شخص تجلی بکند، آن شخص مظهر آن انسان کلی می شود و آن شخص از نظر شیعه امام می شود و به تعبیر نجم الدین کبری علی ابن ابیطالب (ع) از نظر شیعه مظهر کامل آن شخص نورانی است. شیعیان معتقدند که این شخص ظهور پیدا کرده و در زمان امام غایب این مسئله پیش آمده که آیا این گونه شخصی وجود دارد؟ برخی ها گفته اند بله و برخی ها معتقدند که نیست.

وی در ادامه گفت: اساس این مسئله را وقتی می نگریم می بینیم که جنبه افلاطونی دارد و خیلی از آن مسئله نگاه کردن به شاهد و عبور از محسوس به معقول خیلی دور نیست. دقیقاً به همین دلیل است که می بینیم که ایرانیان دایم به دنبال کسی هستند که مظهر این امام غایب باشد. تا قرن سوم با عنوان حلول به دنبال آن بودند و از آن به بعد تحت عنوان ولایت آن را دنبال می کردند. متأسفانه برخی از این اندیشه ها در فلسفه اسلامی تا زمانی که به مرحوم آشتیانی می رسد مورد غفلت واقع شده است. مرحوم آشتیانی یک شیعه کاملاً معتقد بود، در عین حال که شیعه شناس هم بود تفاوت شیعه شناسی این افراد با افرادی مانند کرین در این بوده که او به شیعه اعتقاد داشت، در حالی که کرین یک روش پدیدار شناسی بود. اما او معتقد بود که مسئله اصلی تشیع وجود شخص نورانی است که در ایام تجلی می کند.

پور جوادی در پایان یادآور شد: مرحوم آشتیانی به تفکر فلسفی ایرانی قبل از اسلام اعتقاد نداشت. شاید در دوران پهلوی زمانش نبود که افرادی بخواهند از آن دفاع کنند، چرا که جنبه سیاسی به خودش می گرفت. به هر حال بعد از انقلاب مرحوم آشتیانی هم عنایتی به این موضوع نداشت و بیشترین توجه و عنایت ایشان به همین چند قرن اخیر بود. کمیت کاری ایشان بر کیفیت کارهایش می چربد و این به خاطر تکثر کارهایش است.



عربی سخن می گفته اند، نبوده است. اما او و فارابی نزد چه کسانی فلسفه را آموخته است؟

این استاد دانشگاه در ادامه گفت: پاسخی که می توان به این پرسش داد به طور قطع و یقین فلسفه در خراسان و بخارا وجود داشته. چرا که ابن سینا و فارابی در آنجا فلسفه یاد گرفته اند. اما استادان اینها افرادی بودند که به یک سنت فلسفی قدیم تر یا دیرپاتر وصل می شوند. این تفکری که در ایران بوده می دانیم که جنبه های افلاطونی و نوافلاطونی داشته است. همانطور که در جایی استاد دینانی هم اشاره می کند، احتمالاً فلسفه افلاطونی ریشه اش در ایران بوده و تحقیقاتی هم در این زمینه انجام شده است. پورجوادی با اشاره به وجود فلسفه در خراسان گفت: جهیم این صفوان یکی از افرادی است که مکتب در خراسان دارد که تفکر نوافلاطونی را در قرن اول ترویج می دهد. در قرون سوم ما در شهرهای ترمذ و سمرقند افرادی را به عنوان حکیم داریم، مانند حکیم محمدبن علی ترمذی و ... در آثار اینها جنبه های نوافلاطونی منعکس است. سومین نشانه پدید آمدن افرادی فارابی و ابن سینا و ابوالحسن عامری و ... است که به نحوی با خراسان مرتبط هستند. بعد از همه اینها اظهارات شیخ اشراق درباره الفهولیان اشاره می کند که متأسفانه برخی ها از جمله استاد آشتیانی توجه ای به این جنبه از تفکر سهروردی نداشتند. او زیر بار اینکه ما در ایران متفکران و فیلسوفان داشتیم و آنچه که سهروردی گفته است یک واقعیت تاریخی است. او این را قبول نداشت.

وی افزود: نکته دیگر تاثیر فلسفه رواقی در فلسفه اسلامی است. فلسفه اسلامی حتماً در زمان فارابی تا حدودی جنبه رواقی دارد. رواقی بودنش به این دلیل است که فلسفه تنها یک مکتب فکری نبوده، یک تعلیمات نظری نبوده یک چیزی به عنوان علم نبوده، فلسفه ای که در ایران بوده با عمل توأم بوده است. یعنی آن جنبه های نظری با عملی آمیخته بوده است. اساساً خصوصیت فلسفه نوافلاطونی همین است که نظر و عمل با هم آمیخته است. یعنی با فلسفه می زنند و در ایران فلسفه ای که بوده با آن می زیسته اند. این یکی از خصوصیات مکتب رواقی و نوافلاطونی بوده که همواره در فلسفه اسلامی هم حفظ می شده است.

پورجوادی یادآور شد: نکته دیگر اینکه آن چیزی که ما به عنوان فلسفه ایران می توانیم به نحوی در سایه و روشن بینیم و حس کنیم، فقط در فلسفه نمود پیدا نکرده، بلکه فلسفه ایران در تصوف و عرفان و تشیع هم تاثیر گذاشته است. در تصوف یکی از مهمترین تأثیرات که فلسفه ایران به جا گذاشته است، مسئله نظر است. نظر که در یونانی به

پس از انتشار یادنامه استاد آشتیانی در مجله بخارا، شب سیدجلال الدین آشتیانی با حضور و سخنرانی چهره هایی مانند مهدی محقق، داریوش شایگان، غلامحسین ابراهیمی دینانی و نصرالله پورجوادی دیروز ۱۷ بهمن برگزار شد.

نصرالله پورجوادی در این مراسم گفت: قبل از انقلاب تقریباً می توان گفت که همه استادان و دانشجویان فلسفه به خوبی مرحوم آشتیانی را می شناختند و ایشان را نماینده فلسفه اسلامی می دانستند. یکی از معدود نمایندگان که یک نسل پس از رجال مهمی مانند مرحوم رفیعی قزوینی، مرحوم طباطبایی بود. ایشان تدریس فلسفه می کرد و متعلق به نسل استادانی مانند مرحوم مرتضی مطهری و مرحوم حائری یزدی و جواد مصلح بودند. متأسفانه من شخصاً افتخار این را نداشتم که در مشهد باشم و شاگردی ایشان را بکنم، اما چند باری

که به تهران تشریف آوردند، به ویژه یک بار که کلاس سهروردی در دانشگاه تهران داشتیم، آقای دکتر نصر که بسیار ارادت به ایشان داشت از او دعوت کرد و در کلاس ما حضور یافت.

وی افزود: به هر حال خصوصیتی در ایشان بود که قوی تر از خصوصیات دیگر بود، ایشان بیشتر اهل تصحیح متون بود و کتاب هایی که تصحیح کردند به خوبی این مسأله را نشان می دهد. اما اهمیت مرحوم آشتیانی در این بود که وارث یک سنت مداوم و پایدار در فلسفه اسلامی در ایران بود و از جهات مختلف سعی می کرد تا این سنت فلسفی را هم در تدریس و هم در احیای متون و معرفی شخصیت های فلسفی حفظ کند.

پورجوادی تصریح کرد: ایشان حافظ سنت فلسفی به ویژه در ایران بود. ایران جایگاه فلسفه اسلامی بوده مثلاً شما هیچ کشوری بیگانه تر از عربستان را با فلسفه نمی توانید پیدا کنید. کشورهای عربی دیگر هم کم و بیش به این صورت است. حتی در دوره هایی که فلسفه اسلامی را در هند و آسیای صغیر می بینید، این فلسفه در واقع از این به آنجا منتقل می شود و ارتباط متفکرین و فلاسفه عثمانی همه با ایران است. درست در قرن نهم مهمترین مرکز آموزش فلسفه در شیراز بوده و حکمای بزرگی مانند جلال دوانی و دشتکی ها ... در شیراز بودند.

این استاد فلسفه در ادامه گفت: من در پژوهش هایم متوجه شدم که بسیاری از مجموعه های فلسفی در شیراز تهیه شده است. استاد اکثر این افراد که در شیراز بودند جلال دوانی بود. به همین دلیل وی هم در هندوستان و هم در آسیای صغیر شهرت زیادی دارند. همچنین ما در قرن هفتم بعد از حمله مغول، خواجه نصیر و قطب الدین شیرازی و ... داریم. ما اینها را یک خط ممتد تا ابن سینا و فارابی می بینیم، اما پرسش اینجاست که قبل از فارابی چیست و این فلسفه اسلامی چگونه شروع شده است؟ تا بعداً در ایران تداوم پیدا می کند.

پورجوادی یادآور شد: وقتی ما فارابی را به عنوان نخستین فیلسوف عالم اسلام می شناسیم، درست است که به بین التهرین می آید و بعد به بغداد می رود، اما فارابی در کجا بوده است. فارابی در شرق خراسان بوده است. به همین دلیل ما نمی توانیم بگوییم که فارابی زمانی که به بغداد می رود، هیچ چیزی از فلسفه نمی دانسته است و در بغداد فیلسوف شده است. اگر ابن سینا را در نظر بگیرد هرگز به کشورهای عربی نمی رود و همواره در خراسان بوده و نهایت به هند، است. و ری می آید. او هیچ وقت در جایی که به زبان

ابراهیمی دینانی:

فلسفه انسان را از اسارت فکری نجات می دهد / آشتیانی قلندر بود



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Hossein Esmaeili

پس از انتشار یادنامه استاد آشتیانی در مجله بخارا، شب سیدجلال الدین آشتیانی با حضور و سخنرانی چهره‌هایی مانند مهدی محقق، داریوش شایگان، غلامحسین ابراهیمی دینانی و نصرالله پورجوادی دیروز ۱۷ بهمن برگزار شد. دینانی در ابتدای سخنان خود با قرائت این شعر (حال من بد نیست در تنهاییم / با خود اندر خلوتم تنها نیم) گفت: اگر بخوایم درباره فیلسوف بزرگ مرحوم سیدجلال الدین آشتیانی صحبت کنم، فکر می‌کنم بهتر است همین بیت را تفسیر کنم. آقای آشتیانی جمع متناقضات بود. بسیار تنها بود و تنها زندگی کرد و تنها از دنیا رفت، حتی ازدواج هم نکرد. به تعبیری تنها زیست، اما اجتماعی‌ترین مرد بود.

وی افزود: در زمانی که ما در قم بودیم و آیت الله بروجردی ریاست حوزه را بر عهده داشت، کمتر فردی می‌توانست خدمت ایشان برسد. ما طلبه‌ها که اصلاً به آنجا راه نداشتیم، تنها طلبه‌ای که هر زمان می‌خواست خدمت ایشان می‌رفت آقای آشتیانی بود. او با ایشان رفیق بود. در عین حال که با یکی از دربان‌ها هم رفیق بود. در اجمال می‌خواهم بگویم او فقه، اصول، و فلسفه را خوب می‌دانست. در عین حال خط بسیار زیبایی داشت. عاشق فلسفه بود. او را با فلسفه قبول داشتند و کسی او را به عنوان فقیه قبول نداشت. هر چند در فقه و اصول چیزی از دیگران کم نداشت. دینانی یادآور شد: ما در دانشگاه مشهد هم چندین سال با ایشان همکار بودیم. آقای آشتیانی در آن زمان که به تهران می‌آمد، به منزل دکتر امینی نخست وزیر وقت می‌رفت. قابل توجه است که تمام تاکسی‌های مشهد هم با ایشان رفیق بودند. یک سال ما به قزوین برای تحصیل فلسفه در محضر حضرت آیت الله رفیعی رفتیم. آقای آشتیانی هم آمده بود. ما در آنجا حجره گرفته بودیم، اما آقای آشتیانی در منزل تنگابنی که نماینده مجلس آن زمان بود می‌رفت. آقای رفیعی بیشتر میل داشت که در چهره فقاقت ظاهر شود و زیاد

دوست نداشت تا او را فیلسوف بدانند. در صورتی که ما رفته بودیم تا فلسفه بخوانیم. از او التماس می‌کردیم که فلسفه درس بدهد. گفت: اول باید فقه بخوانید. یعنی صبح فقه و عصر در زمان مرده روز فلسفه درس می‌دهم. ما هم این برنامه را قبول می‌کردیم. به آقای آشتیانی گفتیم که ما اینجا آمده ایم که فلسفه بخوانیم شما یک کاری بکنید تا فلسفه درس بدهد. او را واسطه کردیم که حداقل درس فلسفه را صبح بیندازد، علیرغم اینکه آیت الله رفیعی حرف کسی را قبول نکرد، اما حرف آقای آشتیانی را قبول کرد.

این استاد فلسفه افزود: آشتیانی مردی بود که متناقض نما بود، هم تنها بود و هم اجتماعی‌ترین آدم بود. محضر او بسیار شیرین بود. کسی نبود که یک بار با او صحبت کند و مجذوبش نشود. اما در عین حال تنهاترین فرد بود و این خصلت معمولاً خصلت فلسفه است. او فیلسوف بود و در عصر ما بسیار کار کرد. کارهایی که او کرد کمتر کسی انجام داده است. فلسفه در حوزه‌های علمیه در طول تاریخ قدغن بود. بعد از انقلاب تا حدودی آزاد شده است. الان آنهایی که یک مقداری انقلابی اند، علناً با فلسفه مخالفت نمی‌کنند و تا حدودی رواج دارد. قبل از انقلاب تا به زمان شیخ طوسی برسد، فلسفه در حوزه‌های علمیه قدغن بود. در نجف تا به طور مطلق، در قم هم به صورت پنهانی، یعنی ما کتاب اسفار را پنهان می‌کردیم.

دینانی گفت: هیچ کس در طول تاریخ مگر به صورت انفرادی بر روی فلسفه اسلامی کار نکرده است. در عصر ما آقای آشتیانی بر روی فلسفه اسلامی کار کرد. او قلندر بود و با این حرف‌ها کاری نداشت. اما چرا فلسفه قدغن بود؟ و چرا مخالف دارد؟ فلسفه چیست و فلاسفه چه می‌گویند؟

دینانی در پاسخ به این پرسش‌ها گفت: صدها تعریف برای فلسفه شده است. از افلاطون تا کنون هر کس یک تعریف برای آن کرده است. من می‌گویم فلسفه

انسان را از اسارت فکری نجات می‌دهد که این را در سیدجلال آشتیانی می‌بینیم. اگر می‌خواهید در فکر اسیر نباشید، فلسفه بخوانید. یک زمان بدن انسان اسیر است اما یک زمان فکرش اسیر است. من باور ندارم غیر فیلسوف کسی اسیر فکری نباشد هر چند آزاداندیش باشد. به هر حال یک اسارتی دارد یا اسیر مد روز، علم و ... است. تنها چیزی که بشر را از اسارت فکری نجات می‌دهد فلسفه است. فلسفه می‌گوید خودت باش، خودت بیندیش، فلسفه می‌گوید: اندیشه‌ها را بخوان اما اندیشه‌ها را دوباره بیندیش. مرحوم سیدجلال آشتیانی به معنای واقعی کلمه قلندر بود.

وی تصریح کرد: بعضی‌ها خودشان را آزادمنش می‌دانند اما نیستند. روایت می‌کنند که روزی درویشی به خانه مرحوم نراقی، فقیه عالیقدر رفت. فردا صبح وقتی درویش گفت می‌خواهم بروم نراقی هم گفت: من با تو می‌آیم. در مسیر درویش گفت وای کشکولم را در خانه ات جای گذاشتم، مرحوم نراقی گفت: تو دیدی تا من چقدر وضع خوب بود، اما دل از همه کندم و با تو آمدم، حال تو برای کشکولت نگرانی؟ حالا من درویشم یا تو؟

دینانی افزود: قلندری ترک تعلق از امور دنیوی و بیش از همه از اسارت فکری نجات پیدا کردن است. مرحوم آشتیانی مردی بود که اسارت فکری نداشت، قلندر بود، آزاد بود و خودش می‌اندیشید، هر چند با دنیای جدید و فلاسفه جدید غرب آشنایی نداشت، یا اصلاً کاری نداشت. شاید اگر ایشان با دنیای جدید (فلسفه) آشنا بود چیز دیگری می‌شد. اما در فلسفه اسلامی بسیار کار کرد و کارهایش مورد نیاز است. او هم خوب نوشت و هم خوب تصحیح کرد. هم خلوت داشت و هم جلوت و این بسیار مهم بود. این‌ها تناقض است که کار فیلسوف است و در نهایت فلسفه هم خلوت می‌خواهد. در کل انسان اینگونه است، یکی از خصلت‌های انسان این است که تنها ترین موجود در این عالم است، در عین حال اجتماعی‌ترین موجود است.

مهدی محقق:

مرحوم آشتیانی در معرفی حاج ملاهادی سبزواری سهم بزرگی داشت

کردند و افرادی از متفکران ناشناخته ایران را به دنیای علم معرفی کردند.

وی افزود: جنبه های دیگر مرحوم آشتیانی این بود که همیشه سخنانش طنزآمیز بود و محضر ایشان همیشه محضر شادی آور و سرور انگیز بود. ما شاگردان آقا میز مهدی آشتیانی که لقب فیلسوف شرق را داشت بودیم او در نهایت عسرت زندگی می کرد. یک بار که به دیدن ایشان رفتم زن صاحبخانه با فحاشی به او گفت اگر اجازه را زیاد نکنی (با اشاره به کتاب های ایشان) اشغال هایت را به زباله دانی می ریزم.

محقق در ادامه بیان کرد: او یگانه کسی بود که توانسته بود فلسفه مشاء فارابی و ابن سینا و فلسفه اشراق سهروردی و عرفان محی الدین ابن عربی را در مشت داشته باشد. حتی وقتی ایشان به قم مسافرت کرده بودند، استادان قم گفته بودند در فضایی که آقا میز مهدی نفس بکشد ما باید دهانمان را بدوزیم. اما به هر حال در موقعیتی قرار گرفته بود که بی کیفیت بود. خوشبختانه مرحوم جلال الدین آشتیانی از خبرگان بی مدرک بودند که به دانشگاه مشهد راه پیدا کرد و سال ها در آنجا تدریس می کردند و دانشجویان و طلاب حوزه از وجود ایشان بهره می بردند.

وی با اشاره به آخرین خاطره ای که از دکتر ذبیح الله صفا و دکتر آشتیانی در هتل الغدير مشهد داشت، گفت: چیزی که بعد از آن جلسه جلب توجه کرد وقتی استاد آشتیانی می خواست با دکتر صفا خداحافظی کند، این استاد با عمامه سیاه که سابقه ندارد کسی از روحانیان این کار را کرده باشد، خم شد و دست او را بوسید که من در جایی نوشته ام که شاید نامهربانی که به دکتر صفا شده بود را ایشان می خواست، یک تنه جبران کند. این تعالی روح یک عالم را می رساند که با این احترام و تجلیل به این کیفیت رفتار می کند.



فارسی ترجمه کرد و تدریس می کرد.

این چهره ماندگار تاکید کرد: ایزوتسو مقدمه ای بر آن کتاب و ترجمه نوشت و در آنجا او را با فیلسوفانی مانند سارتر، برتراند راسل و هایدگر مقایسه کرده بود. تا آن زمان کسی اسم حاج ملاهادی را نشنیده بود. بنابراین در معرفی حاج ملاهادی سبزواری مرحوم آشتیانی سهم بزرگی داشت که رسائل منفرقه او را چاپ کرد و ما هم بخش هایی از منظومه را چاپ کردیم که به کمک استاد فلاطوری موفق شدیم تعلیق میز مهدی آشتیانی را چاپ کنیم. مرحوم آشتیانی در شناساندن و معرفی فیلسوفان غربی مانند ملاصدرا، میرداماد و ... همت گماشت. به ویژه آن چهار جلدی که با همکاری پروفیسور هانری کربن درباره حکمای الهی ایران منتشر

پس از انتشار یادنامه استاد آشتیانی در مجله بخارا، شب سیدجلال الدین آشتیانی با حضور و سخنرانی چهره هایی مانند مهدی محقق، داریوش شایگان، غلامحسین ابراهیمی دینانی و نصرالله پورجوادی دیروز ۱۷ بهمن برگزار شد. در ابتدای این نشست مهدی محقق به خاطراتی از آشتیانی اشاره کرد و گفت: در خدمت مرحوم آشتیانی درس می خواندم، شاید جزو کم سن ترین افراد بودم و مسن ترین فرد در آن درس مرحوم شیخ ابراهیم صاحب زمانی بود. در آن زمان آشتیانی معمم نبود و بیشتر بین قم و قزوین و تهران تردد می کردند. در قزوین به درس آیت الله قزوینی و در تهران هم سر درس آقا مهدی آشتیانی که معروف به فیلسوف مشرق بود می آمدند.

وی افزود: در وقف نامه مدرسه سپه سالار قدیم آمده بود که بزرگترین فیلسوف ایرانی باید در آنجا تدریس کند. در زمان ما آقا میرزا مهدی آشتیانی و قبل از آن میرزا حسن کرمانشاهی و قبل از آن هم میرزای جلوه در آنجا تدریس می کردند. ما از آنجا با هم دوست شدیم. وقتی که به قم می رفتم به دلیل آشنایی که ایشان از علمای سلفی که در آنجا دفن بودند داشت، خوشحالم می شدیم که به یاد آن دانشمندان می افتادیم و از آثارشان با هم بحث می کردیم. ما در سال ۱۳۸۴ موفق شدیم در انجمن آثار و مفاخر فرهنگی بزرگداشتی برای ایشان برپا کنیم و بزرگداشت نامه ای هم چاپ کنیم.

محقق در ادامه گفت: مرحوم آشتیانی دارای جنبه های مختلف بود؛ جنبه علمی او که زبانزد خاص و عام بود. در آن زمان ما بر روی آثار حاج ملاهادی سبزواری کار می کردیم. ایشان رسائل حاج ملاهادی سبزواری را تصحیح و چاپ کردند. با ایزوتسو در کانادا قسمت شرح عامه منظومه حاج ملاهادی را به انگلیسی ترجمه کردیم که در نیویورک چاپ شد. در ایران شهید مطهری شرح منظومه را به

محمد امین قانع راد:

شریعتی فرزند زمانه شکست است / تبارشناسی اندیشه شریعتی



محمد امین قانع راد در نشست هم اندیشی «انسان، جامعه و تاریخ در نگاه شریعتی» دیروز چهارشنبه (۶ بهمن ماه) که در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد با اشاره به ضرورت نقد شریعتی گفت: شریعتی آن قدر ارزش دارد که ما امروز ادبیات و متون او را مستمسکی برای اندیشیدن قرار دهیم. کسانی بیش از همه صلاحیت این را دارند که به شریعتی نقد کنند که با شریعتی فکر کنند. با شریعتی فکر کردن به معنای این نیست که متون او را مقدس تلقی کنیم، شریعتی یک متفکر بود و باب تفکر را به این معنا در جامعه ما گشود که بحث چه باید کرد را مطرح کرد. شریعتی کسی بود که کل دستگاه فکری بومی و سنتی و جدید به میزانی که با آن ها آشنا بود، را به خدمت فکر خودش در آورد و تلاش کرد به سنتزی برسد. شریعتی جرات سنتزسازی داشت. مهم ترین سنتز او نیز سنتز اسلام، سوسیالیسم و اگزیستانسیالیسم بود.

وی با بیان اینکه تفکر افت و خیز دارد و با این نشیب و فرازهاست که ما جلو می رویم افزود: شریعتی می خواست تقلید فکری را بشکند. ادعای او البته ایجاد یک دستورالعمل کلی و همه جانبه نداشت. در بستر زمانه خودش می زیست و فکر می کرد و خطاهای فکری نیز داشت. بنابراین ما به

شریعتی فکر می کنیم. این ویژگی نقد درون ماندگار است، در مقابل نقد انتزاعی که در بستر اندیشه خود شریعتی نبود. نقد درومان از شریعتی توجه به متن شریعتی و توجه به بستر فکری او است. همچنین امروز باید شریعتی را وارد پروژه فکری خودمان کنیم، حتی اگر به توسعه می اندیشیم.

قانعی راد شریعتی را متفکری دانست که با بستر اجتماعی و سیاسی ارتباطی وثیق داشت و یادآور شد: در این نگاه هر نوع کنش معرفتی نیز نوعی کنش اجتماعی و سیاسی است. از این حیث می توان اندیشه شریعتی را تبارشناسی کرد. او خودش را به تبار اقبال و سید جمال منتسب می کند. اما ممکن است جامعه شناسان در تبارشناسی او به نتایج متفاوتی برسند. با توجه به متن و زمینه شریعتی، می توانیم امکانات اندیشه او را در باییم و متوجه می شویم که چرا شریعتی در آن زمینه های اجتماعی به گونه دیگری نمی توانست بیاندهد. بر این اساس تبار اندیشه شریعتی به نظر من به دکتر محمد مصدق باز می گردد و به شکست نهضت ملی شدن نفت و بحث کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲. شریعتی فرزند زمانه شکست است. این نکته را به خوبی در کویر شریعتی می توان باز یافت.

این استاد دانشگاه گفت: شریعتی و آثارش شکست زمانه یعنی شکست پس از کودتا را در خود منعکس می کند. اینجاست که مقوله speech act مطرح می شود. او در زمانه شکست از یکسو با دربار و استبداد، از سوی دیگر با امپریالیسم و از سوی دیگر باجریان های سنتی هستند که از استبداد حمایت کردند و در نهایت با حزب توده مواجه است. او البته از خود زمانه متأثر است و ممکن است حتی از خود اندیشه حزب توده نیز متأثر باشد. وی به شکل گیری جامعه انقلابی در سال های پایانی دهه ۱۳۴۰ و آغازین دهه ۱۳۵۰ اشاره کرد و افزود: بعد از شکست نهضت ملی کردن، با توجه به حضور امپریالیسم و استبداد و ... جامعه ما به تدریج از یک پروژه ایجابی که محمد مصدق دنبالش بود، به یک پروژه انقلابی رسید. شریعتی نیز فرزند زمان بود، ضمن آن که می دانست اندیشه اهمیت دارد. بنابراین شریعتی در ارتباط با شرایط زمانه پروژه خود را مطرح کرد. او نسبت به مصدق تصویری دارد و در نامه ای که از اروپا به مصدق می نویسد و می گوید پیر من در احمدآباد در حصر است، این نکته را نشان می دهد. بنابراین شریعتی از کنج آکادمی آغاز نکرد و از کف خیابان آغاز کرد.

قانعی راد خود را از علاقه مندان پروژه شریعتی خواند و گفت: البته این پروژه را خیلی می شود نقد کرد. پروژه او نه غرب ستیزی بود، نه ضدیت با امپریالیسم، نه ضدیت با روحانیت و ... پروژه شریعتی مدرنیته بود، با دو مولفه آزادی و عدالت. او آزادی و عدالت را به گونه ای جدی دنبال می کند. در آزادی توجه او به فردیت است و نگاهش به آزادی خیلی رادیکال است. مفهوم شریعتی از آزادی بسیار مدرن است. مفهوم عدالت نیز در اندیشه شریعتی از اندیشه سوسیالیستی آمده است. تا جایی که گاه نگاه جبر طبقاتی در دید او مشهود است. همچنین شریعتی متوجه بحران دموکراسی است. او بحران دموکراسی را به شیوه ای که توکویل و مانهایم مطرح می کنند، یعنی جدا افتادن عدالت و آزادی مطرح می کند. شریعتی معتقد است باید آزادی و عدالت را با هم پیوند داد. او این دو مفهوم را با مفهوم عرفان پیوند می دهد. او این سه را عامل رستگاری انسان و در عین حال عامل انفجار و شکست هستند. او مذهب علیه مذهب، سوسیالیسم علیه سوسیالیسم و آزادی علیه آزادی را مطرح می کند و معتقد است این سه هم حیات انسان را در طول تاریخ شکل داده اند و هم توانسته اند موجب فجایع شوند.

آیت الله حائری شیرازی در همایش اندیشه های راقی:

باید فرهنگ توحید را جانشین فرهنگ شرک کنیم / روح بیانات رهبری نشان دادن راه توحید است

اولین همایش و نمایشگاه بین المللی اندیشه های راقی صبح امروز با حضور اندیشمندان ایرانی و جهان عرب افتتاح شد.

این همایش در دو بخش صبح و عصر با سخنران های مختلف در سالن غدیر کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان برگزار شد.

سخنران بخش دوم این مراسم آیت الله حائری شیرازی امام جمعه سابق شیراز و عضو مجلس خبرگان رهبری بود.

وی گفت: رهبر معظم انقلاب بارها روی این موضوع تأکید کرده اند که جهان بر سر یک پیچ تاریخی قرار دارد، منظور از پیچ تاریخی هم انتقال قدرت از مستکبرین به مستضعفین است. صالحان و مستضعفین همان موحدین یا وارثان زمین هستند. وقتی می گوئیم عالم پر از ظلم و جور می شود یعنی گفتمان ها پر از شرک می شود و وقتی می گوئیم عالم پر از عدل می شود یعنی گفتمان پر از توحید می شود. لذا عدل و داد از آثار توحید و ظلم و جور آثار شرک هستند.

وی در ادامه خطاب به حاضرین در سالن گفت: سؤال من از شما این است اگر، اتفاقی نیفتاده بود و انقلاب به اینجا نمی رسید پاسخ معلوم است اگر امام خمینی (ره) و رهبر معظم انقلاب نبودند ما هلاک و مغلوب شده بودیم. پس مشخص است که گفتمان آنها گفتمان عدل است. خواسته من از شما دست اندر کاران این برنامه این است که فرهنگ توحیدی را از نوشته های رهبر و امام بیرون بکشیم. عضو مجلس خبرگان رهبری افزود: غرب به عالم، شرک تزریق می کند. غرب، یهود، انگلستان و آمریکا با شما در نشر ایمان نمی جنگند بلکه محل نزاع آنها با شما در شرک است. تنها اجازه پرده برداری و تعریف شرک را نمی دهند. دلیلش هم این است که می خواهند اگر کسی مشرک شد ندانند که کارش شرک است. معرفی اندیشه های رهبری یک کار توحیدی است و در مقابل دیگران که از شیطان اطاعت می کنند شما از اطاعت الله حرف می زنید.

وی همچنین اضافه کرد: چرا داعش خطری برای اسلام است؟



چون حرف کسی را گوش می دهد و اطاعت می کند که ذلیل خدا نیست، از همین جا مشخص می شود که ولایت محل نزاع است. آنچه امام و رهبری را از بقیه جدا می کند این است که آنها مطیع خدا هستند و تا ندانند که خدا راضی است یا نه تبع کلام نمی کنند. آنچه که می تواند شما را به هم نزدیک کند همین است که همگی می خواهید موحد باشید و در عالم، توحید را نشر دهید ولی باید قبل از توحید، شرک را تعریف کنید. کشور ما شاه را برانداخت ولی شاهک ها هنوز برانداخته نشده اند. باید اندیشه هایی که شاهساز بود برود و اندیشه هایی که امام را به ایران آورد بیاید. امام خمینی مومن و تحت ولایت بود. شاه هم مومن بود ولی مومن اسمی بود نه رسمی. به عبارتی می توان گفت شاه یک کافر رسمی بود و آمریکا به آن ولایت داشت. این در حالی است که رهبر معظم انقلاب خودش را به خدا سپرده و دنبال این است که خدا چه می خواهد. کسی که می خواهد ولایت الله باشد باید از خدا قدرت بگیرد و در این ولایت قدرت خودش را خرج کند.

حائری شیرازی ادامه داد: برای در ولایت الله بودن، خوب بودن مهم است اما ولی امری موحد است که از راه

خدا و رسول به ولایت برسد و در این راه ولایتش را خرج کند. باید فرهنگ توحید را جانشین فرهنگ شرک کنیم. روح تمام بیانات رهبری هم نشان دهنده تأکید ایشان بر شرک شناسی و نشان دادن راه توحید است. توصیه من به شما این است که گفتمان شرک را تبیین کنید تا توحید واقعی مشخص شود. علاوه بر آن نیات خود را الهی کنید تا مستقیم به بالا بیایید. اگر عالم موحد شود گلستان می شود. انسان موحد عاشق خدا می شود و اگر عاشق خدا شود از خودش خسته و بیزار می شود و وقتی از او تعریف می کنند اذیت می شود. ممکن است که همه شما که در این همایش شرکت دارید اختلاف سلیقه و فرهنگ داشته باشید اما همین اختلافها پتان هم نعمت است. باید تلاش کنید با یکدیگر ترکیب شوید و از امکانات فضای مجازی استفاده کنید. چون فضای مجازی فاصله ها را کم کرده ضمن اینکه همه چیز در حافظه پایدار آن می ماند.

این استاد حوزه تصریح کرد: ممکن است از من بپرسید که تو چه می کنی؟ بنده باید بگویم من دنبال اینم هستم که علوم انسانی اسلامی یعنی احکام اسلام را به زبان علمی بیان و از آن دفاع کنم طوری که حتی در دانشگاه سوربن و هاروارد هم قابل دفاع باشد. اساتید دانشگاهها معمولاً مغرض نیستند. بنابراین اگر دانشمندان یک دانشگاهی، علمی بودن اسلام را بفهمند حتماً آن را می پذیرند. همه تلاش من مطرح کردن احکام اسلام با دلایل علمی و گرفتن موافقت و تأیید از دانشگاهها و اساتید آنها است. خواسته من از شما هم همین است که اسلام را درست تبیین کنید تا اساتید دانشگاهها، آن را بپذیرند.

وی در آخری بخش از سخنرانی اش خطاب به دست اندر کاران برگزاری این همایش گفت: کار بسیار خوبی انجام دادید و مشخص است که همه شما فرزند قم هستید چون امام و رهبری هم تربیت شده قم بودند. من امروز با دیدن این نمایشگاه و برگزاری همایش احساس کردم ظهور نزدیک است چون کارهایتان بوی ظهور می دهد.

حسین کچویان:

فهم تاریخی انضمامی است / نسبت تاریخ و نظریه علوم اجتماعی و انسانی



جلسات آموزشی طرح ملی گفتمان نخبگان علوم انسانی در تاریخ جمعه ۱۵ بهمن در دفتر تبلیغات اسلامی، نمایندگی تهران، با حضور اساتید و صاحب نظران علوم انسانی برگزار گردید. حسین کچویان عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی و عضو هیات علمی دانشگاه تهران به تبیین «نسبت تاریخ و نظریه علوم اجتماعی و انسانی» پرداخت. وی در ابتدا با تشریح تفاوت نوع نگاه جوامع سنتی و مدرن به تاریخ به دیدگاه های مختلف اندیشمندان و جامعه شناسان عصر مدرن به مقوله تاریخ و علوم اجتماعی پرداخت.

گزارش مشروح این جلسه را در ادامه می خوانید:

در دوران مدرن، رابطه جامعه و تاریخ به صورت پر پیچ و تاب بوده است. مسئله ی اصلی آن نیز دچار تحول شده است. در دوران سنت، نوع نگاه به تاریخ به دلیل جزئی دانستن علم تاریخ، به صورتی بود که آن را علم نمی دانستند. لذا چنین رابطه ای بین جامعه شناسی و تاریخ، دارای موضوعیت نبود. اما در دوران مدرن، این رابطه تغییر کرده و این موضوع که نسبت به فرد و جزئیت، آگاهی ممکن نیست، نقد شد. به عبارت بهتر از دایره ی بحث خارج شد. این تصویر تثبیت شد که افراد نیز می توانند موضوع علم واقع شوند. تمام این تلاش در راستای این بود که تاریخ را وارد عرصه ی دانش نمایند. مثلاً در تاریخ چون وقایع جزئی است، نمی توان علت یابی کرد. زیرا تکرار وجود ندارد. حادثه ی تاریخی یک بار اتفاق می افتد و قابل آزمون نیست. در معرفت شناسی مدرن، این مسئله موضوعیت خود را از دست داد. لذا دانش تاریخ نیز معتبر شد. (جزئی بودن علت عدم اعتبار تاریخ نیست). تاریخ در دوره ی مدرن، اهمیت به سزائی یافت. آن چه علم مدرن را از غیر آن متمایز می کند، وجه تاریخی بودن است. یعنی رخداد ها به اعتبار زمان مند بودنشان، دارای ماهیت دیگری می شوند (همان دیدی که در هگل به صورت پخته شده جا افتاد و «زمان» وجه جوهری اشیاء دانسته شد). تا پیش از این و حتی اگوست کنت، این مسئله مطرح شد اما در بحث های روان شناختی آلمان (ویر) این مسئله به اوج خود رسید. نزاع بر سر این بوده است که جامعه شناسی، کلی است یا جزئی است، تاریخی است یا غیر تاریخی.

هم در دنیای مدرن و هم سنت، علم اجتماعی از درون تاریخ بیرون آمد. عدم وجود معیار در تاریخ و ورود هر گونه قول و صرف تواتر، باعث ایجاد مشکل شده بود. از دل این بحث و بررسی معیار، علم «عمران» بیرون آمد. در مدرنیته نیز، از دل تاریخ، جامعه شناسی بیرون آمد. سه علم سیاست، تاریخ، اقتصاد سه حوزه ی علم اجتماعی مدرن است. جامعه شناسی از نقطه نظر تاریخی، علم خاص جهان اجتماعی بوده است. کل این سه حوزه که توسط ماکیاوولی آغاز شد، جامعه شناسی به حساب می آمد. علم جهان اجتماعی، مقدماتی داشت که تاریخ و سیاست و اقتصاد، آن را تامین می کردند. دور کنیم، بعد ها این نظریه ی ماکیاوولی را اجرایی کرد.

کنت، ریاضی، هندسه، نجوم، فیزیک، شیمی، جامعه شناسی را علم می دانست. لذا کل علوم مربوط به جامعه، در علوم اجتماعی خلاصه می شد. از منظر کنت، اقتصاد و تاریخ و سیاست، علم محسوب نمی شوند، بلکه دیال جامعه شناسی اند. از منظر کنت، در جامعه شناسی، ابتدا کل دریافت می شود، سپس جزء فهم می شود. (تا ارتباط فهمیده نشود، کارکرد جزء درک نمی شود). علم اقتصاد سیاسی، بعد ها توسط کلاسیک اندیشانی مانند اسمیت آورده شد که از سنخ علوم تجویزی بود. در حالی که اقتصاد به عنوان یک علم از قرن ۱۹ آغاز شد و نگاه تجربی را به همراه داشت.

در سیاست نیز امثال مونتسکیو، فلسفه ی سیاست را پایه نهاد. این نیز از سنخ علوم تجویزی بود. هر سه مسیر به فلسفه ی علم منتهی شد (ق ۱۸).

فلسفه های تاریخ آن حوزه ای از تاریخ اند که می خواهند منطق کل تاریخ را بشناسند و شکل نهایی جوامع را بیان کنند. (منظور از فلسفه نگاه سنتی آن نیست، بلکه فلسفه ی مضاف مورد نظر است که آن علم را از منظر چیستی، روش و مسائل و اعتبار آن مورد بررسی قرار می دهد).

در جریان تحول این سه حوزه، به فلسفه های علم این سه حوزه نرسید. کنت این سه حوزه را جمع کرد و آن ها را ناقص خواند. کل این سه علوم در یک دسته و آن جامعه شناسی قرار گرفت. (تنها علم جهان اجتماعی).

کنت همزمان با هگل است و هر دو فیلسوف تاریخ اند. با کار کنت، یک نزاع علمی در گرفت میان تاریخ و جامعه شناسی. (علم تاریخ و علم جامعه شناسی) بحث بر سر این بود که جهان اجتماع از راه علم طبیعی شناخته می شود یا علم تاریخی. به عبارتی در جهان اجتماع فقط تاریخ حضور دارد یا علمی مشابه علم طبیعی داریم. موضع گیری ما در قبال هر یک نتیجه ی متفاوتی دارد. چنانچه آن را تاریخی بدانیم، حکم به جزئی بودن آن می کنیم. حال آن که در صورت طبیعی دانستن آن، به دنبال جزئیتی می رویم که از آن قانون استخراج کنیم. عده ای که تاریخی بودن جامعه شناسی را قبول دارند، به تکرار ناپذیری هر رخداد اجتماعی قائل اند و مطالعه ی جزئیت آن تنها راه بررسی آن است. در مقابل عده ای قائل بودند از هر حوزه ی جامعه شناسی می توان تعمیم را دریافت کرد.

وجه تمایز دیگر در این دو حوزه، این است که عده ای که به تاریخی بودن علم معتقد بودند، ناگزیر از توصیف صرف در دانش بودند. اما در مقابل، علم را روابط می دانستند و به تحلیل معتقد بودند. به عبارتی می توان علت و معلول را از آن استخراج کرد.

از لحاظ مقصد، داعیه داران طبیعی بودن علم به دنبال قانون و تعمیم بودند سوالات نیز عام و کلی بوده است. در مقابل مقصد را صرف بررسی مورد خاص می دانستند. (نزاع یونانی که تاریخ علم دانسته نمی شد و در مقابل فهم مدرن از تاریخ که آن را علم می شمرد). تاریخیان، به دنبال نقل و سند صرف بودند، حال آن که طبیعی انگاران جامعه شناسی، آن را به آزمایش و فرضیه سازی نیز گسترش می دادند.

این نزاع، اشکال متفاوتی را به خود گرفت. یکی از آن ها

نزاع دیلتای (که خود را کانت علوم اجتماعی می دانست) در مقابل قائلان به علم کلی. دیلتای علوم اجتماعی را تاریخی می دانست. به عبارتی، معنای انسانی در نظر او اصالت داشت و جوهر کنش او، جهان معنایی او است. علم تاریخی است، اما راه مطالعه ی آن متفاوت از راه مورخان است. راه شناخت این ها، تفسیر و تبیین جهان معنایی است. (برگشت به ویکو در قرن ۱۷، او زبان را راه حل شناخت جهان اجتماعی می دانست. تفسیر جهان زبانی، راهکار او محسوب می شد).

ویر در این نزاع، نوعی میانه روی را در پیش گرفت. موضع خاصی نیز وجود داشت که موضع اندیشمند را موضع عامل می دانست، زیرا بیرون از رفتار، نمی توان متوجه معنای کنش شد.

طبیعی انگاران علم اجتماعی، این دانش را انتزاعی می دانستند. در حالی که فهم تاریخی، انضمامی است (پسپیده به واقعیت اجتماعی). علم طبیعی دانشی خنثی است. در حالی که علم فرهنگی، ارزشی است. (فهم هر فرهنگ بر اساس ارزش های خاص خود او باید صورت بگیرد) یکی دیگر از این منازعات، نقش شخصیت در تاریخ است. در طبیعی انگاری، ویژگی خاص افراد در علم مدخلیت ندارد و انسان واحد انگاشته می شود. اما دانش تاریخی، شخص را مهم به حساب می آورد.

ویر جامعه شناسی را هم تاریخی و هم طبیعی می دانست. او ورود به ذهن را دروازه ی شناخت می دانست، اما لزوماً آن را جزئیت و عدم امکان تعمیم نمی دانست.

تا اینجا، مقطع اولیه ی منازعه است. البته غلبه با رویکرد فهم طبیعی از جامعه شناسی بود.

از دهه ی چهل و پنجاه، این نزاع، شکل جدیدی به خود گرفت. ماکس ویر به دنبال فهم تئوریک و علی بود که بعد ها به صورت جامعه شناسی تاریخی نمود یافت. بدین ترتیب که از ضرورت نگاه تاریخی به جامعه شناسی سخن گفته می شود. جامعه شناسی ثمره ی تاریخ دانسته شد. این پیوند میان تاریخ و جامعه شناسی، در ویر حالتی پیچیده و تناقضی دارد. تعبیر مارکس که «انسان ها تاریخ را می سازند، ولی تحت شرایطی که دست خودشان نیست» فهم صحیح جامعه شناسی را بیان می کند. انسان مختار مجبور است. انتخابات بسیاری دارد اما این انتخابات، محدود اند و در قالب شرایط تاریخی است. در این فهم نمی توان سوال و جواب خاصی داشت جز این که به تاریخ رجوع کرد.

عبدالله نصری:

کتاب مرحوم نائینی شاهکار است / نائینی مقتضات دنیای جدید را می شناسد



نشست نقد و بررسی کتاب «آستانه تجدد» عصر ۱۱ بهمن ماه با حضور داود فیرحی دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، کاظم قاضی زاده پژوهشگر و مدرس دانشگاه و عبدالله نصری، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی در خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا) برگزار شد.

نصری در این نشست ابتدا با بیان اینکه نسبت دین با مدرنیته و تجدد یکی از مسائل اساسی است که ۱۰۰ سال است که ما را درگیر کرده، گفت: امروز یکی از خلط‌هایی که در جامعه ما صورت می‌گیرد این است که بین تجدد، غرب و غربزدگی مغالطه می‌شود. ما اگر با غرب سیاسی مشکل داریم نباید آن را با بحث مدرنیته و مدنیت خلط کنیم؛ چون این دو حوزه مستقل از یکدیگرند. یکی از این حوزه‌ها به فکر و اندیشه بر می‌گردد و دیگری حوزه عینیت یافته و تمدنی موضوع است. این دو باید از یکدیگر تفکیک شوند. سوال این است که اساساً تجدد یک کل است یا کلی؟ اگر مواجهه ما با مسئله تجدد از نوع کل باشد آن وقت با مواجهه فردیدی‌ها با این موضوع رو به رو می‌شویم و اگر مواجهه با تجدد از نوع کلی باشد رویکرد دیگری خواهیم داشت.

نصری افزود: رویکرد مرحوم نائینی به مسأله تجدد از نوع مواجهه با کل است. امروز کسانی هستند که می‌گویند اگر ما برخی از مفاهیم دنیای مدرنیته را بپذیریم از روی اجبار چنین کردیم، در غیر این صورت ما در مدرنیته چیز خوبی نمی‌بینیم. مواجهه با فکر غربی کار ساده‌ای نیست چرا که از دکارت تا کنون متفکران زیادی در غرب پا به عرصه وجود گذاشته‌اند و شناخت هر کدام از آن‌ها نیازمند زمان طولانی است. این در حالی است که متاسفانه امروز بدون اینکه اندیشه‌های یک متفکر غربی به درستی مطالعه و درک شود نسبت به آن توهین می‌شود. ما به تحول فکری اندیشه‌ها توجه نمی‌کنیم.

استاد فلسفه دانشگاه علامه تصریح کرد: اهمیت مرحوم نائینی در این است که مقتضیات دنیای جدید را به خوبی شناسایی می‌کند و می‌داند که مقولات جدیدی در دنیای امروز مطرح است که باید به آنها پرداخته شود. چون این مقولات اعتباری هستند به همین دلیل مفاهیمی مانند حکومت و نظام‌های سیاسی از نظر نائینی مفاهیم متغیری هستند و این گونه نیست که مشروطه یک چهارچوب فکری ثابت مانند مقولات اولی باشد. نصری یادآور شد: مرحوم نائینی با چندین دسته مخالف رو به رو بود. برخی از مخالفانش به او خرده گرفته‌اند که چرا اساساً این مفاهیم را اخذ کرده است و برخی دیگر می‌گویند که این مفاهیم غربی است و چرا از زوایه اسلامی به آنها پرداخته است، در حالیکه مرحوم نائینی می‌داند که این مفاهیم اعتباری است و ابعاد مختلفی دارد. در این میان البته افرادی هم بودند که مشروطه را مانند مرحوم نائینی به عنوان یک مقوله اعتباری دیدند. دلیلی هم ندارد که تصور کنیم که قانون‌گذاری تنها در غرب باید باشد.

وی گفت: مرحوم نائینی را نباید تنها در چهارچوب فقه سیاسی مطرح کرد. کتاب مرحوم نائینی یک شاهکار است و افسوس می‌خورم که چرا حوزه‌های علمیه ما

آن قدر که به کتاب کفایه مرحوم آخوند خراسانی توجه کردند به این اثر توجهی نشان ندادند. جامعیتی که فیرحی در این اثر داشته بسیار مهم است. باید در نظر داشت که بین شرح‌نویسی و تفسیر تفاوت وجود دارد و من کتاب ایشان را تنها یک شرح نمی‌دانم. متأسفانه یکی از ضعف‌های اساسی در تاریخ تفکر ما این است که متفکران خود را نمی‌شناسیم و به آنها نمی‌پردازیم در حالی که غربی‌ها برای شناخت متفکرانشان صدها کتاب و مقاله می‌نویسند.

نصری در ادامه افزود: از سوی دیگر من وقتی این اثر را مطالعه کردم، برایم مهم بود که ببینم فیرحی به چه میزان در این کتاب به متن مرحوم نائینی پایبند است و آیا می‌خواهد نائینی را با خودش تفسیر کند یا اینکه برای شناخت او به تفاسیر دیگر رجوع می‌کند. پس از مطالعه این اثر می‌توان فهمید که فیرحی تلاش کرده تا نائینی را با افکار نائینی تفسیر کند و این از مهمترین ارزش‌های کتاب است. در کتاب فیرحی جامعیت بسیاری وجود دارد و او تلاش کرده تا مفاهیم فقهی و اصولی بسیاری را که در کتاب نائینی وجود دارد به صورت کامل شرح و بسط دهد. فیرحی مقید است تا در اصطلاحات اصولی که در کتابش به کار می‌برد به نائینی توجه کند و در مراحل بعدی به تفاسیر دیگر بپردازد. نائینی در کتاب اشاره‌گذار به تاریخ جهان می‌کند. این در حالی است که بسیاری از ما به این موضوع توجه نمی‌کنیم. اما فیرحی در کتاب خود روی این موضوعات تمرکز و بحث می‌کند. به عبارت دیگر فیرحی در کتاب خود تلاش کرده تا نگاه نائینی به موضوعاتی چون تاریخ و تمدن را از دل کتاب بیرون بکشد.

به گفته وی، فیرحی تلاش می‌کند تا در اثرش به ریشه‌های تاریخی فقه نائینی توجه کند. این در حالی است که ما بیشتر به تذکره نویسی پرداختیم تا تاریخ اندیشه. بحث‌های بسیار مهمی در کتاب مطرح می‌شود و فیرحی به عنوان نویسنده

اثر کوشیده تا با نگاهی جدید به نائینی توجه کند و این از محسنات اوست که پنجره ذهنش را به روی تفکر نائینی می‌گشاید چرا که امروزه در جامعه بسیاری ذهن‌هایشان را بتون کرده‌اند. ما باید بدانیم که اندیشه دیگران می‌تواند راه را به ما نشان دهد. واژگانی مانند امانت و ماهیت حکومت در اندیشه سیاسی بسیار مهم است. یکی از برکات انقلاب اسلامی این است که به تاریخ اندیشه سیاسی توجه کرده است. اما در این میان نکته مهم برای من این بوده که بزرگانی که در این عرصه قلم زده‌اند به چه میزان درباره حکومت بحث کرده‌اند؟ متأسفانه در این حوزه کار چندانی نشده و این در حالی است که نائینی در این باره کار کرده است.

نصری با تأکید بر اینکه فیرحی به خوبی مفاهیم نائینی را باز می‌کند افزود: اهمیت این کتاب در آن است که گره‌گشاست و فقط در شرح برخی از موضوعات نیست بلکه به دنبال این است که پیچیدگی‌های مباحث نائینی را بگشاید. فیرحی در این اثر با سعه صدر به این مفاهیم و شرح و بسط آن‌ها پرداخته است. اختلاف مشروطه خواهان و مشروعه خواهان در فهم دین و مواجهه‌اشان با مقولات مدرن است. مطالعه نائینی از این منظر اهمیت دارد.

وی در بخش دیگری از سخنانش با بیان اینکه برای برخی از مفاهیم کتاب نائینی باید شرایطی که او در آن می‌زیسته را در نظر گرفت گفت: نائینی در شرایطی زندگی می‌کرده که در چندین جبهه باید می‌جنگیده، بنابراین اگر ما احساس می‌کنیم که به برخی از پرسش‌ها پاسخ داده نشده باید خوانش دقیق‌تری از شرایط داشته باشیم و آن‌گاه می‌توانیم به پاسخ‌ها برسیم. برای نائینی تحدید قدرت، نظارت بر حاکمان، حقوق انسان‌ها، نقش مردم در نظارت جامعه، مشارکت اجتماعی، چگونگی اداره جامعه، نفی استبداد و ... بسیار مهم است و اساساً او به تفکیک قوا اعتقاد دارد.

داود فیرحی عنوان کرد:

تلاش علامه نائینی برای تبدیل فقه به قانون / رابطه دین و دولت از منظر نائینی



نشست نقد و بررسی کتاب «آستانه تجدد» ۱۱ بهمن ماه، با حضور داود فیرحی، دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، کاظم قاضی زاده پژوهشگر و مدرس دانشگاه و عبدالله نصری استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی در خیرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا) برگزار شد. فیرحی در ابتدای این نشست با بیان اینکه رابطه دین و دولت در تمام کشورها مطرح و از موضوعات مهم است، گفت: رابطه دین و دولت جدید و سابقه آن تنها مربوط به ما نیست و در اروپا هم مطرح بوده است. من در توضیح بیشتر این موضوع می‌خواهم به مقاله «فقه مشروطه» در انگلستان و ایران که بین دو نفر شخصیت موافق و مخالف نوشته می‌شود و همچنین کتاب «پدرسالار» اشاره کنم. وی در ادامه افزود: در ایران مرحوم نائینی و شیخ فضل الله نوری درباره انتقال سلطنت مطلقه به دولت مدرن سخن گفته‌اند. لحن استدلال نویسنده کتاب «پدر سالار» شبیه استدلال شیخ فضل الله نوری است و استدلال مرحوم نائینی هم شبیه جان لاک است. در هر دو دین اسلام و مسیحیت شاهد رابطه دین و دولت هستیم. اگر مرحوم نائینی در چارچوب تشیع این رابطه را بررسی می‌کند، در مذهب پروتستان هم این موضوع بررسی می‌شود. اگر چه مذهب پروتستان همانند مذهب تشیع عقل‌گرا و واقع‌گرایانه‌تر است. به هر حال این معما دیرینه است و تا زمانی که نتوانیم رابطه دین و دنیای مدرن را حل کنیم، جامعه ما نمی‌تواند وارد یک رابطه دموکراتیک و بدون تنش شود.

فیرحی افزود: سه دیدگاه درباره دولت مدرن و رابطه آن با مذهب وجود دارد؛ گروهی دولت مدرن را نفی می‌کنند و می‌گویند مذهب بیشترین انس را با سلطنت دارد و علاقه‌ای به تجدد ندارند که شیخ فضل الله نوری هم در این دسته قرار می‌گیرد. گروهی دیگر علاقه‌ای به مذهب ندارند و می‌گویند این دو با هم جمع نمی‌شوند و معتقدند باید مذهب و دولت از هم تفکیک شوند. هر دو این نظریه‌ها ایراداتی دارند، مثلاً نظریه سلطنت‌گرا، واقعیت‌های تاریخی را در نظر نمی‌گیرد و نمی‌داند که دولت مدرن ضرورت زندگی و جامعه است و مشکل نظریه دوم این است که مذهب را نفی می‌کند و واقعیت‌های جامعه را همانند نظریه سلطنت نمی‌بیند.

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران گفت: مرحوم نائینی به جریان سوم معتقد است و می‌گوید عبور از سلطنت به دولت مدرن، منع شرعی ندارد، بلکه با حمایت شریعت مواجه است. او دولت‌های سلطنتی را، دولت‌نما می‌داند و معتقد است که ذات دولت امانتی است و از ابتدا مشروطه بوده است، بنابراین مرحوم نائینی بین دولت جدید، ملیت ایرانی و مذهب تشیع اشتی برقرار می‌کند.

وی در ادامه افزود: بررسی شخصیت مرحوم نائینی برای نوشتن تاریخ دولت جدید ما ضروری است، در ادبیات مرحوم نائینی نگارشی وجود داشت که من آن را شرح دادم. او فقیه اهل اصطلاح بود و معتقد بود که آن‌هایی که مطالب او را می‌خوانند هم به فقه و مسائل اصولی آشنا هستند. بنابراین ادبیات نائینی فشرده، مختصر و تلگرافی است.

فیرحی با بیان اینکه این ادبیات ایجازی، خواننده را دچار اختلال می‌کرد، گفت: تلاش من این بود که قفل‌های کتاب مرحوم نائینی را برای نسل جوان باز کنم. این کتاب برای سطح متوسط دانشجویان و طلبه‌هایی که علاقه مند به سیاست هستند نوشته شده و کتاب مرحوم نائینی خیلی دیر وارد گفت‌وگو با مخاطب می‌شود. اما من تلاش

کردم با ارجاع به آثار مرحوم نائینی و ادبیات او دیدگاه‌های او را روشن‌تر کنم تا شاید نائینی بتواند با نسل جدید ما گفت‌وگو کند.

فیرحی گفت: زبان کتاب نائینی فقهی و اصولی است و روشنگران و اندیشمندان معاصر ما مباحث خود را با فلسفه و اخلاق گره زده‌اند و روشنفکران دینی ما هم روی اخلاق و مباحث فلسفی تکیه زده‌اند. اما من فکر می‌کنم اخلاق و فلسفه نمی‌تواند برای جامعه قانون درست کند چون از قدیم آنچه جامعه را اداره می‌کرده فقه بوده و مرحوم نائینی هم کوشش کرده فقه را تبدیل به قانون کند و از این منظر راهی برای حقوق نوین باز شود. نائینی پلی برای انتقال دستگاه‌های فقهی به حقوق موضوعی بود. او می‌گفت باید روشن شود که چرا ما باید قانون بنویسیم و انتخابات داشته باشیم. مرحوم نائینی بر این امر استوار بود که چاره‌ای نداریم جز اینکه زندگی را قانونی کنیم و باید از دستگاه‌های فقهی پلی به قانون بزنیم.

وی درباره عنوان کتاب «در آستانه تجدد» نیز توضیح داد و گفت: مرحوم نائینی و کتابش دقیقاً در مرز است و یک چشم و پا در سنت و یک چشم و پا در تجدد و دولت مدرن دارد. نام کتاب نیز بر همین اساس انتخاب شده و «در آستانه» بدین معنی است که اگر از بیرون نگاه کنیم مرحوم نائینی را در سنت می‌بینیم و اگر از درون سنت او را بررسی کنیم، او را جزئی از تجدد می‌دانیم و شاید از این طریق قفل ادبیات مرحوم نائینی را برای نسل جوان باز کنیم.

فیرحی در پایان یادآور شد: علمای ما توحید و نبوت را بعد از بحث سیاسی مطرح می‌کردند و بحث سیاسی ذیل نبوت بود. این مسئله‌ای است که در اندیشه مرحوم نائینی وارونه می‌شود و همین عجیب است. او بحث را از سیاست شروع می‌کند و پس از آن ولایت را مطرح می‌کند و به امامت می‌رسد. بحث او دقیقاً سیاسی و در طبقه بندی سیاسی مدرن قرار می‌گیرد.



حجت الاسلام پارسانیا:

مشروطه مشروعه به معنی حکومت مشروع زمان غیبت نیست



نشست «حکومت اسلامی در برابر پرسش های خراسانی» برگزار شد. این نشست با بحث و گفت و گوی حجت الاسلام حمید پارسانیا، استاد دانشگاه تهران و عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی و علی اکبر ثبوت، پژوهشگر تاریخ و فلسفه اسلامی، روز گذشته برگزار شد.

مرحوم آخوند حتی به ولایت مطلقه برای معصومین هم قائل نیست

در ابتدای این نشست علی اکبر ثبوت با بیان اینکه باید عرصه نظر را از عرصه عمل از هم تفکیک کرد و حق هر کدام را باید جداگانه ادا نمود، گفت: در مملکت ما در این دو عرصه خلط صورت گرفته است. کسانی اصرار دارند به خاطر اینکه قانونی را قبول دارند علمای اول و آخر را موید آن قانون بدانند.

وی ادامه داد: در مرحله اول باید نظر مرحوم آخوند درباره حدود ولایت فقها در حکومت و قضا و عرصه های دیگر روشن بشود. اینکه حکومت اسلامی چه تبعاتی می تواند داشته باشد بحثی ثانویه است.

ثبوت با طرح این سوال که نظر مرحوم آخوند در مورد ولایت مطلقه معصومین چیست، گفت: با توجه به اینکه ولایت فقها نیابت از ولایت معصومین است باید نگاهی به ولایت معصومین داشته باشیم.

وی ادامه داد: مرحوم آخوند حتی به ولایت مطلقه برای معصومین هم قائل نیست.

ثبوت مصاحبه ای از مرحوم زنجانی را در اثبات ادعای خود مطرح کرد و گفت: مرحوم زنجانی در مصاحبه ای گفته اند که از نظر مرحوم آخوند ولایت فقیه نمی تواند بالاتر از ولایت معصومین باشد. مرحوم زنجانی می گوید من همه مباحث مربوط به ولایت فقیه را خوانده ام و در این باره فقها اجازه نمی دهند در اختیارات معصوم دخالت شود اما مرحوم آخوند به خود اجازه می دهد و در این حیطه وارد می شود و می گوید معصوم در حدود خصوصی ولایت ندارد.

وی افزود: اگر مرحوم آخوند اعتقاد به ولایت فقیه داشت در زمانی که اعتراضات دوره مشروطه بالا گرفت، می توانست حکومت ملا قربانعلی زنجانی را در زنجان گسترش دهد و از آن حمایت کند. بعدها که بین مشروطه خواهان و مستبدان درگیری شکل می گیرد از مشروطه خواهان حمایت می کند.

وی ادامه داد: وقتی میان تشکیلات ملا قربان علی و تشکیلات حکومت درگیری می شود، ملا قربان علی را با موافقت آخوند دستگیری می کنند و او را در سن ۹۰ سالگی به عتبات می فرستند. لذا این واقعیت برخورد مرحوم آخوند با حکومتی مثل ملا قربان علی است.

ثبوت گفت: سید عبدالحسین لاری نمونه دیگری است که با جنبش مشروطه همراهی کرد تا بتواند مقصود خود یعنی تشکیل حکومت شرعی به ریاست خود را به ثمر برساند. او دفاع های عجیبی از مشروطه کرده بود. مرحوم آخوند در ابتدا او را تایید می کند ولی بعداً عبدالحسین لاری به سمتی می رود که مقصود خودش را که تشکیل حکومت شرعی است، دنبال می کند و در منطقه ای در جنوب ایران، حکومتی شرعی به ریاست خودش تشکیل می دهد و قوای نظامی آماده می کند و کم کم با حکومت مشروطه درگیر می شود. در این مرحله مرحوم آخوند دیگر او را تایید نمی کند و به او تذکر می دهد. در نهایت حرکت عبدالحسین لاری از هم پاشیده شد و او در انزوا از دنیا رفت.

نزاع مشروطه بر سر ولایت فقیه نبود

در ادامه جلسه حجت الاسلام پارسانیا با تعریف ولایت مطلقه فقیه گفت: ابتدا معنای ولایت مطلقه باید روشن شود. ولایت مطلقه به معنای یک ولایت استبدادی نیست. ولایت مطلقه در مقابل ولایت مقیده است. این سوال مطرح است که آیا در همه موارد اجتماعی، سرپرستی به دست فقیه است؟

وی ادامه داد: همه اموری که ناظر به تولی جامعه است به دست پیامبر و امام است. او آمده تا اقامه شریعت کند و او مجری یک قانون است.

پارسانیا گفت: آیا بعد از امام معصوم تمام امور اجتماعی به نائب او منتقل می شود و یا بخشی از امور؟ اختلافاتی در این جا وجود دارد. بحث امامت و ولایت هم یک بعد کلامی دارد و هم یک بعد فقهی. اینکه وظیفه امام و یا مردم چیست بعد فقهی پیدا می کند.

وی ادامه داد: عرض من در جلسه گذشته این بود که نزاع بین مشروطه خواهان و مشروعه خواهان بر سر ولایت فقیه نبود. دعوا بر سر محمدعلی شاه یا مجلس نمایندگان بود. این امر به این دلیل بود که همه احساس می کردند ولایت فقیه را نمی توانند اجرا کنند. وی افزود: آنها لاقابل بخشی از اعمال ولایت را متعلق به فقیه می دانستند ولی آن را قابل اجرا نمی دیدند، همان طور که در زمان امام معصوم هم همینگونه بود و این امر قابل تحقق نبود.

پارسانیا گفت: حاکمیت موجود آن زمان حاکمیت شرعی نبود ولی وظیفه ای که در قبال آن مترتب می شود گاهی ممکن است همکاری باشد و گاهی قیام. کاری که امیرالمومنین در زمان خلفا انجام می دهد به این معنی نیست که حکومت حاضر مشروع است.

وی افزود: لذا فقها توجه به امر ولایت فقیه داشته اند. نقل صاحب جواهر در مورد ولایت فقیه که می گوید «کسی که به ولایت فقیه قائل نباشد بوی فقه را استشمام نکرده است» خیلی پیام دارد. فقها تا جایی که بسط ید داشته اند ولایت را تا حدودی بین شیعیان اعمال می کردند و یا قضا را اجرا می کردند.

این استاد دانشگاه گفت: اینکه کسی در اصفهان یا زنجان و یا در ناحیه کرمانشاه ولایت را اجرا می کند، اگر به اقتدار جامعه ایران در برابر دشمن خارجی ضربه بزند، اعمال این ولایت شایسته نیست.

وی ادامه داد: وقتی میرزای بزرگ حکم تحریم تنباکو را می دهد. ایشان تا مدتی تامل دارد که این مسئله چه مقدار تزارحم با قدرت دولت مرکزی دارد؟ آیا این

کار باعث حفظ استقلال دولت مرکزی می شود و یا تضعیف آن؟

وی افزود: لذا هیچ کس نمی توانست حاکمیت ولایت فقیه را تحقق بخشد ولی به آن معتقد بودند. نزاعی که در مشروطه وجود دارد این است که بهترین نوع تعامل در شرایطی که توان تحقق ولایت فقیه وجود ندارد، چیست؟ لذا بحث این نبود که این حکومت ایده آل، حکومت ولایت فقیه است بلکه می گویند ما دولت مرکزی را کنترل می کنیم و از او می خواهیم که شریعت را اجرا کند.

مرحوم آخوند اعتقاد به تشکیل حکومت شرعی در عصر غیبت نداشته است

در ادامه این نشست اکبر ثبوت در پاسخ به اظهارات حجت الاسلام پارسانیا گفت: سوال اینجاست که اصلاً مرحوم آخوند اعتقاد به تشکیل حکومت شرعی در عصر غیبت داشته یا نه؟ که از نظر من اصل قضیه منتفی است. مرحوم آخوند در پاسخ نامه مردم همدان می نویسد: «واعجباً چگونه مسلمانان؛ خاصه علماء ایران، ضروری مذهب امامیه را فراموش نمودند که سلطنت مشروعه آن است که متصدی امور عامه ناس و رتق و فتق کارهای قاطبه مسلمین و فیصل کافه مهمام به دست شخص معصوم و مؤید و منصوب و مخصوص و مأمور من الله باشد؛ مانند انبیا و اولیا - صلوات الله علیهم - و مثل خلافت امیرالمؤمنین (ع) و ایام ظهور و رجعت حضرت جعفر (عج) و اگر حاکم مطلق، معصوم نباشد، آن سلطنت غیر مشروعه است؛ چنانکه در زمان غیبت است و سلطنت غیر مشروعه دو قسم است: عادلانه، نظیر مشروطه که مباشر امور عامه عقلا و متدینین باشد و ظالمانه جابره است آنکه حاکم مطلق، یک نفر مطلق العنان خودسر باشد.»

وی ادامه داد: دیگران هم از مرحوم آخوند نقل کرده اند که از زمانی که امام حسن (ع) مجبور به صلح شد تا ظهور امام زمان (عج) هیچ حکومت شرعی برقرار نخواهد شد.

ثبوت افزود: تا پیش از دوره قاجار بعید است بتوانیم حتی سه فقیه بزرگ را پیدا کنیم که معتقد باشند خمس آن بخش که سهم امام است - باید به مجتهد داده شود. همه متفق بر این بودند که تصرف فقیه در سهم امام جایز نیست. از اوایل دوره قاجار است که این فتوا ظهور می کند که خمس و آن بخش که سهم امام است باید به فقیه داده شود. سوال این است که اگر هم فقها

به حاکمیت فقه معتقد بودند باید فکری برای پشوتانه حکومت می کردند.

وی در بخش دیگری از اظهارات خود به موضوع محاکم در مقطع مشروطه پرداخت و گفت: در دوره مشروطه ما دو سلسله محاکم شرع و محاکم وابسته به دستگاه سلطنت داریم. محاکم شرعی مشکلات و فسادهایی داشتند.

وی افزود: در نهضت مشروطه اولین خواسته مهمی که مردم مطرح کردند، درخواست عدالتخانه بود. بعد از اینکه حکومت مشروطه شد از اولین کارها تشکیل یک عدلیه جدا از مجاکم دوگانه ای که ذکر شد، بود. این عدلیه طبیعتاً مورد رضای دستگاه استبداد نبود و شیخ فضل الله هم به شدت با آن مخالف بود.

ثبوت ادامه داد: از قبل تکلیف بایی و مقصد را محاکم شرعی یا حکومتی مشخص می کردند اما سه مرجعی که پشوتانه مشروطه اند از جمله مرحوم آخوند می گویند تکلیف بایی و مقصد را باید عدلیه مشخص کند. لذا آخوند مهر تأیید بر آن بخش از قضا می زد که هیچ ارتباطی با روحانیان نداشت.

بحث مرحوم آخوند این است که تحقق حکومت شرعی در آن مقطع شدنی نیست
حجت الاسلام پارسانیا در پاسخ به اظهارات علی اکبر ثبوت گفت: در مورد خمس خیلی ها قائل به نگرفتن خمس بوده اند اما این دلیل نمی شود که اصل مسئله زیر سوال رود. موضوع جهاد ابتدایی نیز در بین علما محل اختلاف است، اما آیا اصل ولایت فقیه زیر سوال

عدالتخانه مطرح می شود.

حجت الاسلام پارسانیا گفت: میرزای نائینی احساس می کرد چرا ما باید حاکمیت ظالم را کنترل کنیم؟ بلکه بیاییم حاکمیت را بر مدار کسی بگذاریم که می خواهد احکام اسلام را پیاده کند. لذا پیشنهاد میرزای نائینی به آخوند این است که شما بیایید خود بر این مسند بنشینید تا این نزاع ها حل شود. اینجاست که مرحوم آخوند استدلال هایی مطرح می کند که ما نمی توانیم این حاکمیت را اجرا کنیم. می توان بررسی کرد که این استدلال ها چگونه است.

وی ادامه داد: لذا اصل حاکمیت شرعی و ولایت فقیه قابل رد نیست بلکه بحث بر سر این است که این امر در آن شرایط شدنی است یا نه؟ چون بدون حضور مردم و فرهنگ عمومی تحقق آن ممکن نبود. این یک تحلیل اجتماعی می طلبد و تحلیل فقهی نیست.

این استاد دانشگاه گفت: وقتی حکومت شرعی تشکیل شود و اگر یک امام معصوم بر اریکه اقتدار و ولایت نشست به این معنی نیست که این حاکمیت یک حاکمیت آرمانی باشد. وقتی امیرالمومنین خلیفه می شود، مردم او را به عنوان وصی رسول خدا نمی بینند بلکه به عنوان خلیفه ای نظیر خلیفه های پیشین می بینند. وقتی امام می گوید که نماز تراویح را نخوانید آنها فرمان نمی پذیرند. ولی امام(ع) از این ظرفیت خلافت استفاده می کند اگرچه مردم به معنی شیعی او را امام نمی دانند. یعنی آنچه آرمانی بود قابل تحقق نبود ولی در حدی که می توان اعمال کرد باید تلاش نمود.

یک پژوهشگر:

نائینی برای رای اکثریت به دنبال دلیل شرعی است



چندان نسبت به اصل مشروعیت اهتمام نداشته و درباره قانون، آزادی و مساوات و اینکه شاهان قاجار باید این ویژگی ها را داشته باشند، صحبت کرده است. اهتمام اصلی مرحوم نائینی در کتاب این است که سوالات را پاسخ بدهد. در اندیشه سیاسی شیعه ما باید نظریه امامت را در اثر غیبت از یاد نبریم و تحلیل ما از اندیشه سیاسی در عصر غیبت باید چیزی باشد که بتوانیم آن را به دنیای جدید معرفی کنیم و هم نشأت گرفته از نظریه امامت و غدیر باشد چرا که به عنوان یک شیعه معتقد هستیم که امامت بوده و آن را نفی نمی کنیم و جمع این دو بسیار مهم است.

قاضی زاده در پایان گفت: در نظریه نائینی ما اغلب به دنبال عصمت و استبداد هستیم. اما در نظریه پردازی دنیای جدید به دنبال دموکراسی و استبداد می گردیم. در اندیشه دینی غیر از دموکراسی مسئله امامت هم مطرح است. در صدر اسلام متفکران ما وقتی بحث می کنند در برابر مسئله شورا می ایستند و آن را نقد می کنند اما در بحث معاصر شورا در کنار امامت مطرح می شود. ما نمی توانیم نظریه شورای صدر اسلام را بپذیریم ولی در عصر حاضر نظریه ولایت فقیه و شورا با یکدیگر جمع می شود.

استاد فیرحی این است که هم در حوزه درس خوانده و هم در دانشگاه و با ادبیات حوزه آشناس و بر همین اساس می تواند نظریه هایی را ارائه بدهد.

وی با اشاره به نام کتاب «ر آستانه تجدد» تأکید کرد: نام کتاب بسیار پرمعنا و دارای نکته ای مهم است که طرح آن از یک دانش آموخته دانشگاه و حوزه بر می آید و جدای از تئرها از مزیت های بسیار خوبی برخوردار است. این کتاب به رشته های مختلف علوم انسانی اعم از فقه، تاریخ، منطق، لغت و غیره مرتبط است که توانایی نویسنده را نشان می دهد. نویسنده با استفاده از سایر آثار مرحوم نائینی سعی کرده که همخوانی را با این کتاب و سایر نوشته ها به وجود بیاورد. اما در ملاحظات کتاب به لحاظ شکلی مشکلاتی وجود دارد. مثلاً اگر قرار است شرحی گفته شود بهتر است پانویس در همان صفحه گفته شود. به لحاظ حجمی نیز کتاب است و این سبب می شود که کسی که می خواهد کتاب را بخواند نتواند همه توضیحات را مطالعه کند و برخی از توضیحات مناسب شرح یک فقه سیاسی است و کاش برخی از توضیحات طبقه بندی می شد.

قاضی زاده افزود: اگر فردی به بحث فقه دینی آشنا باشد، مطالعه این کتاب برای او آسان است. اما اگر در این زمینه مطالعه نداشته باشد، در جاهایی به مشکل برخورد خواهد خورد. مرحوم نائینی یک نظریه پرداز متأثر از شرایط اجتماعی بود و شرایط اجتماعی به او اجازه نمی داد که در مورد مشروعیت اصل دولت سخن بگوید. چرا که پادشاهان در آن زمان بودند و او نمی توانست درباره رای مردم و غیره سخن بگوید. مرحوم نائینی نظریه پردازی بعد از سلطنت داشته و بیشتر درباره اینکه چگونه باید حکومت کرد، نظریه پردازی کرده نه درباره اینکه چه کسی حکومت کند. مرحوم نائینی

نشست نقد و بررسی کتاب «آستانه تجدد» ۱۱ بهمن ماه با حضور داود فیرحی دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، کاظم قاضی زاده، پژوهشگر و مدرس دانشگاه و عبدالله نصری، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی در خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا) برگزار شد. حجت الاسلام قاضی زاده در این نشست با بیان اینکه این کتاب مانعیت مشروطه از منظر دین است گفت: بحث های عملی که در دوران مشروطه رخ داد نیازمند توضیحات تئوریک بود و کتاب نائینی از این منظر به موضوع پرداخته است. شاید بتوان گفت که در دوران اخیر نگرش ها و نگارش های فکری متأثر از عرصه های عملی بوده و متفکران بعد از اینکه یک واقعیت خارجی را احساس کردند و یک امری را در اجتماع و سیاست دیدند به دنبال نظریه پردازی و کشف و تبیین و تحلیل مبانی آن رفتند.

وی در ادامه گفت: مرحوم نائینی وقتی با مشروطه و استبدادی که در آن دوران بود، مواجه شد با آن مخالفت کرد و به عنوان یک متفکر سیاسی، مردم دار و مبارز شناخته شد و به لحاظ فقهی جایگاه ویژه ای در حوزه نجف داشت. بر همین اساس خود را موظف دید که تلاش کند نظریه پردازی و استدلال هایی در رابطه با فقه و حکومت داشته باشد.

قاضی زاده افزود: استدلال های مرحوم نائینی بسیار بدیع است. به عنوان مثال نائینی برای رای اکثریت به دنبال دلیل شرعی است. او در دورانی که اینگونه نظریه پردازی می کرد، مخالفتی را در حوزه علمیه داشت و جامعه فعلی ما هم نمونه جدیدتری از این اختلافات را شاهد است. مرحوم نائینی حوزه دین و نظریه های جدید در حوزه سیاست را به هم پیوند داد. تحلیل کتاب مرحوم نائینی در دوران معاصر می توانست هم از دوستان دانشگاهی رخ بدهد و هم از دوستان حوزوی. ویژگی

در نشست «تاریخ گرای نوین» مطرح شد؛

چرا تاریخ گرایی نوین به درد مای خورده؟/تاریخ همان گذشته نیست

نخستین نشست تخصصی فرهنگ، تاریخ و پژوهش های میان رشته ای با عنوان «تاریخ گرایی نوین» عصر روز گذشته در پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات برگزار شد.

در ابتدای این جلسه داریوش رحمانیان پس از ارائه توضیحاتی در خصوص گروه تازه شکل گرفته فرهنگ، تاریخ و پژوهش های میان رشته ای در پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات از مهمانان حاضر در نشست دعوت کرد تا در مورد موضوع تاریخ گرایی نوین سخنرانی کنند.



فهم تاریخ در پرتو ادبیات

اولین سخنران این جلسه حسین پاینده، استاد نظریه و نقد ادبی دانشگاه علامه طباطبائی بود. وی در ابتدا ضمن ابراز خوشحالی از تشکیل گروه فرهنگ، تاریخ و پژوهش های میان رشته ای گفت: اینکه چرا متخصصان علوم انسانی کشور ما همه با هم تشکیل یک گروه نمی دهند همیشه برای من سوال بود و دوست داشتم که چنین اتفاقی بیفتد. به همین دلیل تشکیل این گروه برای من به مثابه آغاز تحقق یک رویا است.

پاینده افزود: نکته مهمی که درباره تاریخ باید قائل شویم این است که بدانییم تاریخ با گذشته فرق دارد و تاریخ نگار کسی نیست که گذشته را مکتوب می کند. تاریخ گرایان نوین هم این گونه فکر نمی کنند. نیچه و فوکو از جمله افرادی هستند که در شکل گیری تفکر نوین تأثیر بسزایی داشتند. از نظر نیچه معرفت تاریخی مبتنی بر معرفت نظرگاهی و پرسپکتیو است. به عقیده او معرفت هیچگاه مبین حقایق بی واسطه نیست و تاریخ نگاران هرگز نمی توانند حقایق تاریخی را به دست بیاورند. به بیان دیگر حقیقت تاریخی از نظر نیچه از نظرگاههایی بر می آید که به حقیقی بودن آن تأثیر می شود. در واقع او نگاه تبارشناختی به تاریخ دارد و معتقد است ارزش های تاریخی دائما در حال بازتفسیر شدن هستند. نیچه درباره تبارشناسی اخلاق می گوید: ارزش های اخلاقی ارزش هایی هستند که در برهه های مختلف تاریخ پدیدار و محو می شوند تا مجددا در یک زمان دیگر ظهور و بروز پیدا کنند.

استاد دانشگاه علامه اضافه کرد: مطابق با دیدگاه فوکو، حقیقت تاریخی ثابت نیست بلکه دائما در حال تعدیل شدن است و در زمان های مختلف پدیدار و یا محو می شود. به همین دلیل هرگز نمی شود حقیقت را یک بار برای همیشه تبیین کرد. به عقیده او در پس هر حقیقتی یک گفتمان معین نهفته است. همچنین فوکو به سیر خطی در تاریخ اعتقاد ندارد. او می گوید ممکن است چیزی که امروز حقیقت است فردا حقیقت نباشد. بنابراین در هر دوره ای یک گفتمان تاریخی مسلط است و در دوره دیگر تغییر می کند.

پاینده تصریح کرد: فوکو چگونگی کسب دانش و اشاعه آن را شناختن یا ایستاده می نامد. به همین دلیل صحت و سقم گزاره های تاریخ بر اساس میزان پایداری ملاک های گفتمانی ارزیابی می شود. لذا هیچ کتاب تاریخی را نمی توان بیانگر یک حقیقت یا واقعیت دانست. مطابق با دیدگاه تاریخ گرایان نوین، شناخت دقیق از تاریخ ناممکن و هر شرح تاریخی شکلی از متنی کردن گذشته است. بنابراین هرگز تاریخ، همان گذشته نیست چون تاریخ های متعدد و متکثری می توان از یک گذشته واحد نوشت. به عنوان مثال ماجرای پالاسکو که در حال حاضر یک رویداد جاری است حتما در ۵۰ سال آینده در کتب تاریخی ثبت می شود و شرح های متعددی از آن نوشته می شود. پس شرح تاریخی از این واقعه واحد متکثر خواهد بود.

این نویسنده و منتقد ادبی ادامه داد: در گذشته این اعتقاد

وجود داشت که هر اثر ادبی را باید در ظرف تاریخی خودش قرار دهیم. به این معنا که فهم تاریخ به ما کمک می کند که شعر و رمان یک دوره را بفهمیم و هر دوره تاریخی یک روح زمانه دارد، اما امروزه تاریخ نگاران نوین معتقدند تاریخ های کلان را تاریخ گفتمان ها تشکیل می دهند. به عقیده تاریخ نگاران نوین، پژوهشگر ادبیات باید ببیند چه گفتمانهایی ساکت و مغفول بوده و به سراغ آنها برود. به این معنا که در هر دوره ای یک گفتمانی غالب و گفتمان دیگری مغلوب است. کار منتقد ادبی، پیدا کردن گفتمان های مغلوب است. به این ترتیب فقط تاریخ نیست که ادبیات را قابل فهم می کند بلکه متون ادبی هم دربرگیرنده گفتمان هایی هستند که می تواند در تاریخ اثر بگذارد. به عقیده تاریخ نگاران نوین، می توان تاریخ را در پرتو ادبیات فهمید.

ماتریالیسم فرهنگی همان تاریخ گرایی نوین نیست

حسین مصباحیان، استادیار فلسفه دانشگاه تهران به عنوان سخنران دیگر این جلسه بحث خود را با تحلیل و بررسی اصطلاح تاریخ گرایی نوین آغاز کرد و گفت: یکی از مشکلات اهل فلسفه این است که اینقدر به خود مفهوم توجه و فکر می کنند که از صحبت کردن درباره چیزهای دیگر باز می مانند. صحبت من هم در اینجا در مورد اصطلاح تاریخ گرایی نوین است. به عقیده من برای این نخله یا گروه باید اصطلاح تاریخ گرایی نو یا تاریخ گرایی نوین استفاده شود و باید از اصطلاحاتی چون تاریخی گرایی یا نوتاریخی باوری اجتناب کنیم چون مفاهیم شبهه برانگیزی هستند.

وی افزود: بر اساس تاریخ گرایی قدیم یا کلاسیک بی طرف بودن و عینیت، اصل بسیار مهمی است؛ به این معنا که ما می توانیم به شناخت تاریخی برسیم و بی طرف باشیم ولی در تاریخ گرایی نوین چنین چیزی امکان پذیر نیست و تاریخ از سه فیلتر زمان نوشته شدن، زمان خوانده شدن و مولف تاریخ می گذرد پس نمی تواند بی طرف و خنثی باشد. در برخی مواقع ماتریالیسم فرهنگی را با تاریخ گرایی نو، یکی می دانند در حالی که اصلا این طور نیست و نباید آنها را به جای یکدیگر به کار برد. در ماتریالیسم فرهنگی تکیه بر تعهد سیاسی وجود ندارد و فرهنگ، ساخت زیرساخت اقتصادی است. توجه داشته باشیم که ماتریالیسم فرهنگی مادی گرایی فرهنگ نیست.

مصباحیان ادامه داد: خلاصه کردن تاریخ گرایی نو در فوکو کار غلطی است چون فقط او نبوده که این جریان را راه انداخته و افراد مختلف دیگری مثل دریدا، بودریو و ... هم هر کدام به شکلی در این جریان تأثیرگذار بودند.

این استاد فلسفه در ادامه به تشریح ویژگی های تاریخ گرایی نو پرداخت و گفت: امکان ناپذیری شناخت تاریخی، مقابله با پوزیتیویست و تجربه گرایی، سرشت واقعی حل نشده علیت و آمیخته بودن رخدادها با تفسیرها از ویژگی های تاریخ گرایی نو است. همچنین تاریخ گرایی نو نسبت درجه یک و مستقیم با

فلسفه دارد و همان طور که در تاریخ، درک من از انسان با خود انسان متفاوت است در فلسفه هم درک من از هستی با خود هستی فرق دارد. به عنوان افرادی که در حال اندیشیدن هستیم از طریق تاریخ گرایی نو و فلسفه های نو می توانیم از یکسری توهمات دور بمانیم. به این معنی که با داشتن این نگرش، من فیلسوف از همان اول می دانم که شناخت من از هستی به معنی درک هستی نیست. بنابراین به من کمک می شود که واقع بین باشم.

به شدت نظریه زده و مفهوم زده هستیم

داریوش رحمانیان، استادیار تاریخ دانشگاه تهران، به عنوان آخرین سخنران این مراسم گفت: سابقه آشنایی من با جریان تاریخ گرایی نوین به ۱۸-۱۹ سال پیش برمی گردد. آن زمان بنده برای اولین بار این اصطلاح را در مقالات عباس میلانی خواندم. این مقالات بعدها در ایران نامه منتشر و بعدتر هم تبدیل به یک کتاب شد که البته این مقالات یکسری نقص های جدی هم داشتند ولی خب به هرحال این موضوع را برای اولین بار مطرح کردند. از همان زمان من به این موضوع علاقمند شدم ولی متأسفانه در ایران خیلی کم راجع به آن کار شد در حالی که در کشورهای دیگر خیلی راجع به این موضوع کار شده بود. ما امروز درحالی سراغ این موضوع رفتیم که خیلی وقت پیش باید راجع به آن کار می کردیم.

وی گفت: به عقیده نیچه اگر جهان را از درون بنگریم و برحسب «وجه دریافتنی» آن را تعریف کنیم و توضیح دهیم، چیزی نخواهد بود، مگر خواست قدرت. به همین دلیل حقیقت، انسانی است و نزد انسان شکل می گیرد، لذا انسان یک موجود تاریخی مند است و هرآنچه تاریخ مند است قابل تعریف نیست و یکال قابل ثابت نمی پذیرد. نتیجه اینکه حقیقت، خودش یک امر تاریخی است.

رحمانیان ادامه داد: باید حواسمان باشد که درباره نخله ها و مکتب ها به پیشاتاریخ تولدشان توجه کنیم. درباره تاریخ گرایی نوین هم باید دقت داشته باشیم که خیلی وقت قبل اینکه این جریان معروف شود، وزلی موریس به آن پرداخته بود. اگرچه این جریان تبدیل به یک مکتب نشد ولی توانست یک موج نیرومند ایجاد کند.

این استاد تاریخ اضافه کرد: از نظر گروه ما که به تازگی در پژوهشگاه تشکیل شده، تاریخ گرایان نوین به شدت مخالف تخصص گرایی هستند و در عوض منادی نوعی همگرایی بین حوزه های دانش شدند. به عقیده آنها نمی توانیم هویت ذاتی برای رشته ها، نظریه ها و مفاهیم قائل شویم. یک انسان شناس آمریکایی به نام کلیفورد گیرتز، انسان شناسی کلاسیک را نقد می کند و می گوید بهتر است بگذاریم خود انسان ها حرف بزنند. نوتاریخ باوران هم این ایده را رواج دادند. ما امروز چگونه می توانیم با مفاهیم قرن ۱۹ فرانسه راجع به قرن ۱۹ ایران حرف بزنیم؟

نویسنده «جنبش مشروطه» در پایان گفت: من بارها گفته ام که ما به شدت از نظریه زدگی و مفهوم زدگی آسیب می بینیم، ضمن اینکه بسیار هم مقلد و منفعلیم. پیام تاریخ گرایان نوین این است که از انفعال بیرون بیاییم. دقیقا هم به این دلیل ما به تاریخ گرایی نوین احتیاج داریم. در پروسه جهانی سازی، مفاهیم و ارزش ها و نظریه ها از تاریخ غرب به جوامع دیگر می آید و محقق هم تسلیم آن می شود. نتیجه اینکه انسان شرقی، با ذهنیت شرق شناسی غربی مطالعه و تحقیق می کند. پیام اصلی تاریخ گرایان این است: برای مطالعه جوامع باید دقت کنیم چون انسان ها تاریخ مند و خاص هستند و نباید آنها را زیر تعمیم کلان روایت ها و کلان روش ها برد.

فرشاد مهدی پور:

جریان مقابل انقلاب در حال تاریخ سازی است



ویژه برنامه «روز روشنایی» که در قالب نشست‌های تخصصی در ۱۵ فرهنگسرای شهر تهران برگزار می‌شود، روز گذشته با حضور فرشاد مهدی پور و مهدی مفیدنژاد و با اجرای محمدحسین رنجبران در فرهنگسرای اشراق برگزار شد.

دانشجویان دانشگاه علم و صنعت و دانشگاه امام حسین (ع) میهمانان ویژه این نشست با موضوع «دستاوردهای فرهنگی انقلاب اسلامی» بودند.

فرشاد مهدی پور مدیر مسئول و سردبیر روزنامه صبح نو و عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و دارای مدرک دکترای سیاست گذاری فرهنگی در ابتدای این نشست گفت: من متولد فروردین ۵۷ هستم و تنها ۱۰ ماه از انقلاب اسلامی بزرگتر هستم، من نمی‌دانم در زمان پهلوی چه گذشت اما شور و حال جنگ را به خوبی دریافتم و از آن مهم‌تر دهه فجر برایم یکی از جذاب‌ترین خاطرات کودکی است و بخشی از حیات فرهنگی ما با دهه فجر گره خورده بود، دلهره ما برای نمایش، سرود، کاغذ دیواری و ... که متأسفانه این انرژی مثبت ماندگار نبود و حلاوت آن ایام در جان ما جاودان نشد. این اتفاق هم به سادگی نیافتاد.

وی افزود: نظام شاهنشاهی بسیار قدیمی ۲۲ بهمن ۵۷ فروریخت؛ نظام شاهنشاهی محفل و مدخل و ارتباط بین ایل و دربار، اصلاً نام سلسله‌ها رو ببینید متوجه می‌شوید که همه آنها از ایل گرفته شده‌اند. ایل‌هایی که به شاهنشاهی می‌رسیدند، دربار را می‌گرفتند، ایل بعدی می‌آمد و علیه او قیام می‌کرد و دوباره این چرخه تکرار می‌شد.

سردبیر روزنامه «صبح نو» ادامه داد: این اتفاق همچنان ادامه داشت تا زمانی که منور الفکرها وارد شدند. برای اولین بار در تاریخ ایران «سید ضیال‌الدین طباطبایی» یک روشن فکر، یک روزنامه‌نگار است که در یک کودتای سیاسی به قدرت رسید. به واسطه رضا خانی که انگلیسی‌ها برای سرکوب قیام میرزا کوچک خان جنگلی او را علم کردند چرا که خودش شمالی است و با فیزیک و آب و هوای آنجا آشناست. رضا خان برجسته می‌شود. سیدضیا طباطبایی تنها ۹۹ روز می‌تواند نخست وزیر بماند.

رضاخان به صورت طبیعی شاهنشاه ایران می‌شود. پهلوی‌ها دیگر ایل نیستند پس به دنبال جعل تاریخ می‌روند. فروغی که مترجم اصلی فلسفه اروپایی به فارسی است اولین نخست وزیر پهلوی است. دیکتاتوری دو دهه‌ای رضا خان شروع می‌شود، اول و آخر و وسط این دوره هم به دست منور الفکرهاست. بعد از ساقط شدن رضاخان، پسرش را می‌گذارند به جای او و باز هم فروغی نخست وزیر می‌شود.

وی ادامه داد: می‌گویند مدرنیزه در زمان قاجار وارد شد، چه کسانی این کار را کردند؟ میرزا صالح شیرازی را می‌فرستیم تا طب یاد بگیرد، چاپ یاد می‌گیرد و همه آن منور الفکرها فراماسونری می‌شوند. ما هیچ درکی از فراماسونری در ایران نداریم. در حالی که آنها یک بدنه ریشه دار تاریخی هستند که می‌توانست همه دیروز و امروز ما را جعل کند. چه کسانی عضو فراماسونری هستند؟ نخبگان جامعه ما وارد این جریان شدند و انجمن معارف به راه انداختند. وزارت معارف و حتی نظام آموزش عالی ما بر اساس یک تفکر فراماسونری شکل می‌گیرد. شاهی که ایل ندارد و به مدد جریان روشنفکری خودش را تثبیت می‌کند، می‌رود سراغ تاریخ سازی. در اینجا شما نقش فوزیه زن اول شاه را می‌بینید، زن دوم و حتی زن سوم شاه که فرح است. شما همین اواخر دیده‌اید که مستند «شهبانو» ساخته می‌شود، از تهران تا قاهره ساخته می‌شود تا چهره فرهنگی حکومت شاهنشاهی احیا شود و فرح دیبا می‌شود نماینده فرهنگی حکومت شاهنشاهی.

وی در پایان بخش نخست سخنان خود گفت: اگر بتوانیم این دوره را به خوبی بشناسیم می‌توانیم درک کنیم که امروز در زمینه فرهنگی به چه دستاوردهایی رسیده‌ایم باید یک بار دیگر تاریخمان را مرور کنیم تا ببینیم چه کرده‌ایم. در ادامه مهدی مفیدنژاد محقق و کارشناس ارشد حوزه فرهنگی از دریچه دیگری وارد بحث شد و گفت: یک سوال مهم مطرح است و آن هم اینکه «چرا به موضوع انقلاب اسلامی از دریچه جامعه شناسی کمتر نگاه می‌شود، تفاوتی که بین انقلاب اسلامی و انقلاب‌های دیگر در جای جای دنیا وجود دارد، منحصر به فرد است. ما باید در مقوله

انقلاب اسلامی عینک همیشگی مان را کنار بگذاریم و همانطور که دیگر انقلاب‌ها را بررسی می‌کنیم، به انقلاب اسلامی بنگریم.

وی افزود: اینگونه جلسات کمک می‌کند تا گام مثبتی به این سمت برداریم. انقلاب اسلامی خوشبختانه امروز به جایی رسیده که جریان مقابل او این روزها به شدت در حال جریان سازی و احیا کردن خویش است در حالی که در کشور خودمان به واسطه اتفاقاتی حتی بخشی از مدیران ما با دیدن چند نقطه ضعف، خودشان دست به تخریب دستاوردهای انقلاب می‌زنند.

مفید نژاد اضافه کرد: عالی‌ترین مقام‌های فرهنگی ما همیشه متغیر بودند. شورای عالی انقلاب فرهنگی در چند سال اخیر کدام جریان اصلی فرهنگی را مدیریت کرده است؟ آسیب‌های اجتماعی در جامعه ما به حدی رشد کرده است که خود مقام معظم رهبری وارد می‌شود و برخی از مدیران فرهنگی خدا را شکر می‌کردند که «دیگر خیالمان راحت شد، رهبری خودشان مدیریت را به دست گرفتند». این که خدا را شکر کردن ندارد، شرمندگی دارد. از این نقطه به خودمان هرم وارونه بزنیم. چرا در این نقطه هستیم؟

این محقق تأکید کرد: هنوز مرکز علوم دانشگاهی ما «سمت» کتاب‌هایی در حوزه اجتماعی منتشر می‌کند که همگی ترجمه هستند، نه تألیف.

وی در پایان سخنان خود تأکید کرد: نبود یک اتحادگفتمانی از ابتدای انقلاب اسلامی که یک بخشی از آن ناکارآمدی است و بخش دیگری از آن نفوذ است و بخش دیگری عدم تبعیت از افراد بالادستی و ولی فقیه است باعث شده ما به نقطه مطلب نرسیم. متأسفانه هر دولتی با یک دغدغه، رویکرد و سیاست خاص خودش آمده و در نهایت باعث شده ما یک گفتمان واحد برای اداره کشورمان نداشته باشیم و همین باعث به وجود آمدن مهم‌ترین چالش‌های ما در حوزه فرهنگ شده است.

مهدی پور در بخش دوم سخنان خود یادآور شد: مسئله فرهنگی یک مسئله دامنه دار است. به سادگی نمی‌توانیم آن را تعریف کنیم. ما تازه داریم بعضی از مسائلی که به وجود آمده است را می‌فهمیم. به این دلیل که یک عقبه دانشی فعال برای حل مسئله نداریم.

وی افزود: وقتی به سنت تفکر در غرب نگاه می‌کنیم، ۴۰۰ سال سابقه تفکر متصل و بی‌واسطه وجود دارد. انقلاب ۱۷۸۹ نتیجه یک دوره طولانی تاریخی از مواصلات دانشمندان و دربار است. در ایران هم جریانی داریم ۱۰۰ سال تئوریزه کننده جریان شاهنشاهی است و همه آن هم ترجمه است. این جریان به جای آنکه مسئله را حل کند، خودش تبدیل به مسئله شده است.

این استاد دانشگاه در ادامه به دانشگاه به عنوان یک مسئله فرهنگ اشاره کرد و گفت: در دانشگاه‌های ما هنوز این جریان ترجمه شده غیر اورجینال وجود دارد و حوزه به واسطه اینکه همیشه در حاشیه بوده نمی‌تواند چنان که باید عرض اندام کند. ما تا قبل از دوره صفوی تفکرات شیعی منسجمی هم نداریم، و همه چهره‌های مذهبی ما خارج از چارچوب سیاست و حکومت شکل می‌گیرند. تازه ۳۰۰ سال قبل بود که ما توانستیم حول محور تشیع مردم را یک دست کنیم. سفرنامه‌های قاجار را که می‌بینیم، همه کسانی که از ایران به پاریس رفته‌اند، از هر قشری که بودند، هیچ گزارش منفی از آنچه در غرب می‌گذرد منتشر نکرده‌اند، آخوندی داریم که امام جمعه تهران است، به لندن می‌رود و سفرنامه‌ای می‌نویسد به نام «بهشت شداد». جریانی که باید سال‌ها غرب را می‌دید، نگاه درستی نداشته است.

پرسش و پاسخ دانشجویان قسمت پایانی این نشست بود.

مالک شجاعی جشوقانی:

مطالعه «سیر حکمت در اروپا» برای دانشجویان فلسفه ضروری است

شرع مقدس اسلام بنیان همه امور را بر عقل گذاشته است. بنابراین از مسیحی‌ها انتظار می‌رود این فرایند را طی کنند اما از مسلمانان چنین انتظاری وجود ندارد، چون در تمدن اسلامی بنیاد احکام بر عقل گذاشته است. فروغی تعلیمات هیچ فیلسوفی را ضروری دین نشمرده است با این همه، فضایی ما هم همان جمود عصر اسکولاستیک را داشتند. فروغی بیان می‌کند که غریبان به واسطه شرقیان معرفت آموختند ولی غربی‌ها بساط اسکولاستیک را برچیدند و هفت شهر عشق را گشتند. اما ما اندر خم یک کوچه ماندیم. فروغی با این متن مشخص می‌کند که در این کتاب باید به دنبال چه چیزی بگردیم. متأسفانه در کشور ما اغلب فروغی را یک مترجم می‌دانند در حالی که او در موارد مختلفی فلسفه غرب را با فلاسفه مسلمان مقایسه می‌کند.

وی با بیان اینکه کتاب «سیر حکمت در اروپا» نخستین و آخرین کتاب درباره تاریخ اندیشه اروپایی است که نوشته شده گفت: این کتاب راه را برای مباحث بعدی در تاریخ اندیشه هموار می‌کند و منبع غرب‌شناسی دوران معاصر در ایران همین کتاب است. افرادی چون شهید مطهری نیز منبع اول یا یکی از منابع مهم شان همین کتاب است. اینکه اسم کتاب «سیر حکمت» است قابل تأمل است. آیا تنها به دلیل اینکه ما در تمدن اسلامی حکمت و حکیم داشتیم این لغت آمده یا تفکر اوست؟

وی در ادامه یادآور شد: تفکیک فروغی را میان فلسفه و حکمت به زحمت می‌توان در تاریخ ما پیدا کرد. چون کمتر فلاسفه‌ای از دکارت به بعد داریم که حکیم باشد. از سوی دیگر در سنت اسلامی حکمت معادل سوفیای یونانی است و مترجمان فلسفه را عشق حکمت دانسته‌اند. تلقی فروغی از حکمت تعریف مسائل است و می‌گوید انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق در حکمت می‌گنجد. او بین حکمت و فلسفه تفاوت قایل می‌شود و فلسفه را هر تحقیقی در امور عالم می‌داند.



زامام امور جامعه را به دست دارند به فلسفه روی آورند و در آن تعمق کنند.»

شجاعی با اشاره به نقل قول‌های دیگری از مولانا در کتاب «فیه ما فیه» و نیز ملاصدرا ادامه داد: فروغی نیز در جلد اول کتاب «سیر حکمت در اروپا» بحث را درباره اسکولاستیک مطرح می‌کند. در طبقه‌بندی تاریخ فلسفه بسیار مهم است که ما چه تلقی از این فرایند داشته باشیم. به طور مثال فرایند تاریخ فلسفه را از یونان به دوره معاصر سیر صعودی بدانیم یا اینکه شروع انحطاط بدانیم و از پایان صحبت کنیم و یا اینکه اساساً این مسیر را خطی ندانیم. فروغی در این کتاب ناخواسته با این سوال مواجه است که به عنوان یک مسلمان وقتی با غرب مواجه می‌شود از کجای این تاریخ آغاز کند؟

شجاعی گفت: فروغی در پاسخ به این سوال فهم دکارت را مهم می‌داند. او می‌گوید در مشرق زمین و ممالک اسلامی جریان معارف مانند دوران اسکولاستیک اروپا بوده است و این تقلید از اسکولاستیک اروپا از این جهت شگفت آور است که

نشست «نقش کتاب سیر حکمت در اروپا در غرب‌شناسی ایرانیان» ۱۰ بهمن با سخنرانی مالک شجاعی جشوقانی در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد. شجاعی جشوقانی در ابتدای این نشست با بیان اینکه کتاب «سیر حکمت در اروپا» در مجموعه کتاب‌های کلاسیک قرار می‌گیرد، گفت: معمولاً افراد کتاب‌های مرجع را علیرغم ارجاع به آنها مطالعه نمی‌کنند. کتاب سیر حکمت در اروپا یکی از این کتاب‌هاست که بسیاری از افراد به آن ارجاع می‌دهند اما آن را مطالعه نمی‌کنند در صورتی که این کتاب یکی از کتب است که مطالعه آن برای دانشجویان فلسفه بسیاری ضروری است. بسیاری از ارجاعاتی که می‌دهیم براساس مشهورات است. غلبه مشهورات گاهی باعث می‌شود که حق فکر فرهنگی آن متفکر ادا نشود.

وی افزود: وقتی با برخی از اساتید فلسفه درباره این کتاب حرف می‌زدم متوجه شدم بسیاری از اساتید حتی از شنیدن برخی از جملات از زبان فروغی تعجب می‌کردند و در بهترین حالت او را آغازگر راهی در این حوزه می‌دانستند. به نظر می‌رسد روش بحث و ادب در درس اقتضا می‌کند وقتی از اندیشه و متفکری حرف می‌زنیم در محضر متن بنشینیم و اجازه بدهیم متن با ما سخن بگوید و ببینیم بعد از ملاقات با متن با چه آورده‌هایی بر می‌گردیم. کتاب «سیر حکمت در اروپا» گفت وجودی ما و مواجهه‌مان با غرب است و صورت‌بندی جهان واقعی ما در مواجهه با غرب در این کتاب شکل گرفته است.

وی با اشاره به چند نقل قول و نامه هفتم افلاطون در جلد سوم مجموعه آثارش گفت: افلاطون می‌گوید «برای اینکه حق فلسفه را ادا کرده باشیم فاش می‌گوییم تنها فلسفه می‌تواند زندگی خصوصی و اجتماعی آدمیان را سامان بخشد. از این رو آدمیان هنگامی از بدبختی رها می‌یابند که یا فیلسوفان راستین زمامدار جامعه شوند یا کسانی که

داوری اردکانی:

فلسفه را امروزی کنیم/دوباره به فلسفه اسلامی برگشته‌ام

دومین سمینار «تاملی بر وضع فلسفه در ایران» صبح امروز به همت گروه تاریخ و تمدن غرب پژوهشگاه غرب‌شناسی و علم پژوهی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.

برخی فلسفه را برای تفنن می‌خوانند

رضا داوری اردکانی، رئیس فرهنگستان علوم به عنوان سخنران ویژه این مراسم گفت: قصد داشتم که در این سخنرانی با توجه به اینکه برگزار کننده مراسم پژوهشگاه غرب‌شناسی است درباره موضوع غرب‌شناسی صحبت کنم. چون یکی از مسائل فلسفی است که باید جایگاهش در فلسفه ما مشخص شود، ولی فکر کردم این موضوع را به دلیل گستردگی و پیچیدگی‌اش، به زمان دیگری محول کنم. آنچه که در فلسفه برای ما مهم است، وجود مسئله است. برخی فلسفه را برای تفنن می‌خوانند. با علومی مثل فیزیک و یا نانو نمی‌توان تفنن کرد اما با فلسفه و مثلاً آثار سارتر می‌توان تفنن کرد.

می‌خواهم رساله کوچکی درباره فلسفه اسلامی بنویسم

وی افزود: بنده در سال‌های اخیر دوباره به فلسفه اسلامی برگشته‌ام البته این برگشتن به معنی جدا شدن از آن نیست و این گونه نبوده که من از آن جدا شده و دوباره سراغ آن

زنده است و جهان افلاطونی فکر می‌کند.

چهره ماندگار فلسفه اضافه کرد: ما باید تلقی‌مان نسبت به فلسفه را تغییر بدهیم. برخی فلسفه را به دو صورت بهداشتی و غیربهداشتی تقسیم می‌کنند، در حالی که بهداشت جزو اعمال و احتیاط‌های زندگی است و به کار بردن این گونه اصطلاحات، کار درستی نیست. باید نگاه دیگری به فلسفه داشته باشیم. فلسفه بهداشتی و غیربهداشتی ندارد و تابع تدبیر عملی نیست. فلسفه همواره در همه جا بوده و بشر همواره تفکر داشته است. ممکن است که قوی و ضعیف شده باشد ولی هیچ گاه پیوندش با بشر قطع نشده، اگر قطع می‌شد ما موجود دیگری می‌شدیم. به بیان دیگر تفکر با ذات تاریخی ما ارتباط دارد.

فلسفه علم رسمی نیست

وی در پایان گفت: فلسفه با جان و وجود ما نسبت دارد و علمی نیست که مثل یک مهارت یا درس حفظ کردنی، آن را یاد بگیریم. فلسفه‌ای که به صرف علم باشد، به هیچ دردی نمی‌خورد. افلاطون و ارسطو بنایی گذاشتند که مقدمات انقراض مدینه یونانی را فراهم کردند. به بیان دیگر سقراط در زمانه خودش با فلسفه ساختارشکنی کرد. به قول مولانا، فلسفه می‌تواند آتش باشد و ویرانگری کند. نکته مهم این است که در عین ویرانگری، می‌تواند بنیانگذار هم باشد. افلاطون و ارسطو هم بنیانگذاری کردند. اگر چه ۲۰۰۰ سال طول کشید تا نتایج این بنیانگذاری معلوم شود. درست است که فلسفه علم رسمی نیست، ولی باید علم رسمی‌اش را هم بیاموزیم.

رفته‌ام و از این جهت هم بسیار خوشحالم و می‌خواهم رساله کوچکی درباره فلسفه اسلامی بنویسم. این از خاصیت فلسفه است که هر بار وارد آن می‌شویم، چیزهای تازه می‌بینیم. وجود همیشه جلوه‌های تازه دارد. من هم در این مراجعه‌ای که مدتی موقتاً تعطیل شده بود، چیزهای تازه‌ای پیدا کردم. مثلاً ذهن به این موضوع مشغول است که مرحوم طباطبایی گفت در فلسفه برهان لمی وجود ندارد. حتی برهان اثنی هم وجود ندارد. (در برهان لمی، از علت به معلول و در برهان اثنی از معلول به علت سیر می‌شود)

باید فلسفه را امروزی کنیم

رئیس فرهنگستان علوم ادامه داد: فلسفه، چیزی نیست که بگوییم برای دیروز بوده و به گذشته تعلق دارد. فلسفه برای امروز است. ما باید فلسفه را امروزی کنیم و ببینیم چگونه می‌تواند دست ما را بگیرد. فلسفه، بنیاد خرد مردم را مستحکم می‌کند و ما نباید به آن به عنوان احکام درست و غلط نگاه کنیم، چون همه فلسفه‌ها درست و به همین دلیل هم همیشه هستند. من کانتی نیستم اما باید قبول کرد که غرب جدید و تجدد با کانت زندگی می‌کند. ممکن است کانت را نشاناسد اما زندگی غرب، کانتی است. در مورد هگل هم همین‌طور است. همه اینها اساتیدی هستند که نمی‌توان گفت زمانشان گذشته. افلاطون هنوز

خسرو باقری:

علم دینی جزء رسالت های اساسی دین نیست، ولی برای بشر لازم است

رسالت دین است می تواند در دین وجود داشته باشد اما در عین حال لزومی به پرداختن معرفتهایی که با این امر تناسب دور دارد، وجود ندارد. در این صورت علم دینی چه وضعی خواهد داشت؟ این مشروط به آن است که معرفت های لازم در دین با زمینه هایی که علم باید بر آن تکیه کند، چه مناسبت هایی دارند؟ اگر این دو با یکدیگر همگرایی داشته باشند، امر دینی می تواند در علم ورزی نقش بازی کند زیرا شکل دو منظوره می گیرد. در این صورت بخش معرفتی دین دارای کارکرد اساسی می شود و علم هم می تواند از پنجره معرفتی به جهان تجربی نگاه کند و علم ورزی داشته باشد.

باقری با بیان اینکه می توان از علم و دین تصویری داشت که این دو با یکدیگر ملازمت داشته باشند، گفت: علم تلاش بشری با اتکا به سرمایه های فکری، فرهنگی و ارزشی برای تلاش عینیت و اتخاذ پنجره برای دیدن جهان است. پس علم در عین حال که جنبه عینیت دارد با مسائل فکری و فرهنگی ارتباط دارد اما به همان میزان می تواند محدودیت برای ما عینیت ایجاد کند.

وی در ادامه اظهار داشت: به همین دلیل رقابت بین نظریه های علمی از لحاظ مبانی فلسفی مطرح می شود یعنی نظریه ها با توجه به پشتوانه پیش فرض های فیزیکی پنجره بزرگتری برای دیدن انتخاب می کنند. اگر دین را مجموعه ای دارای بخش های معرفتی ویژه بدانیم که در صورت ملاقات با زمینه های مورد نیاز علم، بستری برای رویش علم دینی ایجاد می کند.

علم دینی وجود ضروری برای دین نیست

به گفته باقری علم دینی دارای اسم مرکب است زیرا از یک تصویری راجع به علم و تصویری راجع به دین متولد می شود. در این بیان علم دینی وجود ضروری برای دین نیست زیرا علم دینی جزء رسالت های اساسی دین نیست ولی برای بشر لازم است ولی این علم می تواند از بستریهایی همچون دین استفاده کند. در صورتی که زمینه مشترک را در اختیار بگذارد. دین هرگز با این مدعا نیامده تا مشکلات جامعه را حل کند و پیامبران هرگز مورد این سوالات واقع نشدند.

رئیس انجمن فلسفه تعلیم و تربیت با بیان اینکه یکی از پاشنه های آشیل علم دینی قرار گرفتن تجربه در معرض ابطال است، گفت: علم دینی چگونه می تواند تن به ابطال دهد درحالیکه دین دارای جنبه های وحیانی است؟ در پاسخ باید گفت سخنان دین از نوع سخنان علمی نیست و نمی توان آن را رد یا اثبات کرد، چون جنس معرفت دینی تجربی نیست و با تجربه ابطال نخواهد شد.

وی در پایان سخنان گفت: پیش فرض های فلسفی هر نظریه علمی قابل ابطال تجربی و قابل اثبات تجربی نیستند. بلکه اخذ می شوند و ما علم را بر آن اساس بنا می کنیم اما مساله ای که در اینجا مطرح می شود این است که فضا برای ساختن خانه علم بر این زمین مناسب است یا خیر؟ دین برای اینکه علم را بر اساس آن بنا کنیم، نیامده است پس اگر به این نتیجه برسیم که نمی توان علم دینی را بوجود آورد، مشکلی برای دین پیش نخواهد آمد.

حسن عیدی که در این نشست به عنوان منتقد حضور داشت، طی سخنانی در نقد خسرو باقری گفت: آقای باقری در ابتدا به مفهوم شناسی و سپس به اصول و مبانی پرداخت و در نهایت نتیجه بحث خود را مطرح کرد. وی دیدگاه های خود را در خلا مطرح نکرد زیرا به نظریه های مختلف که درباره علم دینی مطرح شده، اشراف دارد.



علم در عین حال که وابسته به به فرهنگ است رو به جهان نگاه می کند و به همین دلیل عینیت رو به دنیا دارد. باقری با اشاره به اینکه نوع تفسیرهایی که از دین مطرح می شود در تکوین علم دینی اهمیت دارد، گفت: عده ای می گویند دین مجموعه ای از زبانه های احساسی و به دور از معرفت است مانند مفهوم معراج که به معنای حرکت فیزیکی انسان به سمت بالا نیست. در این صورت اگر علم معرفت یاب باشد، علم و دین نمی توانند تلفیق موثری از امر معرفتی و غیر معرفتی ایجاد کنند. اما اگر دین را مجموعه ای معرفتی بدانیم و یا دارای بخش معرفتی است دارای چند حالت خواهد شد: در اولین حالت جنبه معرفتی دین را بسیار فراگیر بدانیم یعنی دین آینه ای تمام نما از واقعیات جهان به ما می دهد که من به این حالت رویکرد دایره المعارفی می گویم زیرا همه معرفت ها را به انسان ارائه دهد.

وی اضافه کرد: در جامعه ما این دیدگاه طرفدارانی دارد و معتقدند خاتمیت اسلام همه حقایق را بیان کند اما اینکه حقایق چگونه قابل دسترس باشند در ادامه مطرح می شود مثلاً باید مسلح به تفسیر شویم تا بطن های پیچیده قرآن را بکاویم و علمی را استخراج کنیم. در این صورت علم دینی تفسیری و هرمنوتیک می شود و ما با متونی روبرو می شویم که واجد همه معرفتی است و باید به تلاش تفسیری پردازیم. اما من این رویکرد را قابل قبول نمی دانم زیرا خاتمیت باعث نمی شود که اسلام جامع همه علوم باشد یعنی استدلال از خاتمیت به جامعیت، انسان را قانع نمی کند.

استاد دانشگاه تهران با طرح این پرسش که هدف ما از علم دینی چیست، گفت: اگر قرار باشد علم در نهانگاه های پیچیده ای پنهان شود و ما منتظر امام زمان (ع) باشیم تا آن علوم را برای ما آشکار کند، فاصله زمانی تا ظهور او را چگونه باید طی کنیم، ما هر روز از علوم با توجه به نیازهای خود استفاده می کنیم و موکول کردن علوم تا زمان ظهور امری شبه محال است.

باقری تصریح کرد: تصور دیگری که از دین وجود دارد قائل شدن جنبه معرفتی برای آن است نه فراگیر بودن یعنی جنبه معرفتی که با رسالت دین ملازمت داشته باشد. اگر دین انسان را به سمت خداوند هدایت می کند نیازمند وجود معرفت است مثلاً خدا باید شناخته شود به طوری که معرفتی خدا در متون دینی واجب و ضروری است به همین علت در قرآن کلمه الله زیاد آورده شده است یا اینکه انسان از نظر فردی و اجتماعی چه موجودیتی دارد و به کدام سمت باید حرکت کند.

وی در ادامه گفت: چنین معرفت هایی که از لوازم اساسی

نشست «آسیب شناسی نظریه های علم دینی و اسلامی سازی معرفت» با ارائه دکتر خسرو باقری استاد دانشگاه تهران و نقد حسن عیدی ۱۰ بهمن ماه در دفتر تهران جامعه المصطفی (ص) العالمیه برگزار شد.

خسرو باقری در این جلسه با بیان اینکه در این بحث علم را به معنای عام کلمه مورد بحث قرار نمی دهیم بلکه امور تجربی از نوع انسانی را مانند روانشناسی، جامعه شناسی و... مدنظر داریم، گفت: اگر علم تجربی را فعالیتی بدانیم که تابع مشاهده است و عینیت را برای اینکه انسان ها به واقعیت ها توجه داشته باشند در نظر بگیریم، منجر به جمع بندی می شود که به صورت دریافت های علمی بیان می شود. در این حالت علم دینی معنایی ندارد زیرا واقعیت ها تغذیه کننده علم هستند. اما دین مجموعه ای از باور هاست و در این وضعیت اگر علم را فعالیت مشاهده ای در نظر بگیریم، نمی توانیم برای دین نقشی در نظر بگیریم. وی افزود: در ذیل باورها تلقی هایی از پدیده ها مطرح می شود در نتیجه علم تابعی از ایدئولوژی خواهد بود و در آن صورت می توان بر حسب رویکردهای ایدئولوژیک مختلف رویکردهای متفاوتی از علم داشته باشیم مانند علوم بورژوازی که با توجه به فضای جامعه ایجاد می شود و در خدمت آن دیدگاه خواهد بود. در اینجا جنبه عینی علم کاهش پیدا می کند و به نحوی تابعی از ایدئولوژی می شود و ویژگی عینیت را از دست می دهد. در این حالت شاید علم دینی معنایی پیدا کند بر فرض اینکه ما دین را در ردیف ایدئولوژی ها قرار دهیم، علم اسلامی هم خواهیم داشت اما رابطه این علوم با یکدیگر تبیینی خواهند بود زیرا ایدئولوژی ها رقیب سرسختی هستند و علوم که در دامن آنها متولد می شود دارای رابطه تبیینی هستند.

علم آمیزه ای از عینیت ها و ارزش ها

این استاد دانشگاه در ادامه سخنانش گفت: در زمینه علمی و رویکردهای مختلفی که قابل دفاع هستند، علم را آمیزه ای از عینیت ها و ارزش ها می دانم یعنی نه صرفاً مشاهده ای است و نه ایدئولوژیک که هر کس بتواند برای خود علمی را ایجاد کند. با مرور کاوش هایی که درباره ماهیت علم از دیر زمان و در یک قرن اخیر تحت عنوان تلاش های فیلسوفانه علم انجام شده است، باید موضعی درباره علم اتخاذ کنیم و من معتقدم علم فعالیت ویژه ای است که سعی می کند عینیت را حفظ کرده اما نه به آن معنا که انسان تبدیل به آینه ای شود که فقط واقعیت ها را نشان دهد. پس انسان های دانشمند هستند که بر اساس ذهن خود دنیا را باید مشاهده کنند.

باقری بیان کرد: باید تلفیقی بین ارزش ها و باورهای فرهنگی از یک سو و مشاهده جهان از سوی دیگر ایجاد شود بطوریکه بخواهیم از پنجره ای به محوطه ای نگاه کنیم. پنجره ها مختلف هستند اما باید به محوطه بنگریم اما این مشاهده از پنجره ها به صورت های مختلف خواهد بود. در اینجا مفهومی از عینیت بوجود می آید که هم مشاهده و هم ارزش افراد در آن مطرح می شود پس به طور ضمنی این طور معنی می شود که انسان نمی تواند مدعی این شود که خارج از هر محدودیت می تواند واقعیت های جهان را ببیند.

وی با بیان اینکه انسان نمی تواند بدون دیدگاه و فارغ از هر محدودیت باشد، گفت: با این وجود ما همواره در یک منظر گرفتار می شویم و از آن منظر باید جهان را نظاره کنیم و این متفاوت از داستان سرایی است هر چند که این هم وابسته به فرهنگ است اما فرق داستان و علم در آزادی در بیان داستان سرایی و تخیل و ذهنی بودن آن است اما

وی افزود: آقای باقری تعاریف مختلفی از دین بیان کرد و از نگاه او این طور می توان تلقی کرد که دین مجموعه ای از متون نقلی است اما چنین تعریفی از دین را به کجا می توان مستند کرد؟ یا اینکه مقصود این است که با واکنش در متون دینی چنین معنایی استخراج شده است و تلقی رایج چهار منبع سنت، اجماع، کتاب و عقل را برای دین مطرح می کند. در این صورت انحصار دین به نقل چه وجهی خواهد داشت؟

عبدی ادامه داد: آقای باقری منظور از علم را همان علم انسانی تجربی می داند اما آیا علم انسانی تجربی از سایر انواع و اقسام علم جداست یا پیوندی میان این دو وجود دارد؟ مطالعه آثار استاد نشان می دهد که میان این سنخ علوم درهم آمیختگی وجود دارد که این درهم آمیختگی ابهام زاست. انتظار می رود موضع نظریه در خصوص مواردی چون انسجام گرای و میناگرایی روشن باشد.

وی ادامه داد: معرفت تجربی چه نسبتی با معرفت عقلی دارد؟ اگر نظریه ای کامل باشد انتظار می رود که موضع خود را در برابر نظریات مختلف بیان کند و اگر قائل باشیم که علوم تجربی از نوع میناگرایی پیروی می کند، صفحه جدیدی از بحث مطرح می شود و این حرف درهم آمیختگی نیست. عبدی در ادامه گفت: ما نباید نسبت به گزاره های عقلی صرفا به عنوان پیش فرض هایی که نه اثبات و نه ابطال می شوند، بگیریم بلکه باید آنها را دایره کنیم. ما گزاره های عقلی را نباید ارزیابی ناپذیر بدانیم. در این صورت تنها گزاره های عقلی درست و مطابق واقع مبنای علم است.

وی در بیان ابهام سوم خود از گفته های خسرو باقری گفت: استاد نگاه برون دینی را مبنای کار خود قرار داده و استاد به آیات و روایات ندارد اما می توان به علم دینی رجوع کرد و

اگر علم دینی در هدایت تاثیر گذار باشد، در این صورت علم دینی مفید خواهد بود و ما خود را ملزم خواهیم دانست که به سراغ دین برویم که خود دین در این باره چه می گوید . طب النبی (ص) و طب الصادق (ع) از این دست است. این طب در حقیقت می خواهد بعدی از ابعاد انسان را زیاد کند و چون به هدایت ربط دارد بیان شده است و جزو وظایف دین بوده و نمی توان گفت از آثار جانبی مثبت دین است. وی اضافه کرد: اگر هر فرد چشم انداز خود را داشته باشد و از آن به جهان بنگرد و اگر این گزاره در نظریه علمی مطرح شود، دو سوال طرح می شود: اینکه آیا این یک گزاره نیست؟ دوم اینکه ما به تعداد افراد نظریه و نگاه داریم که در این صورت ما به تعداد افراد علم دینی خواهیم داشت. در این حالت چگونه علم دینی می تواند ما را به عینیت برساند که در این وضعیت چیزی جز نسیب در اختیار ما قرار نمی گیرد.

دین همان متون نقلی است

خسرو باقری در جواب انتقادات مطرح شده گفت: اینکه دین جزو متون نقلی است یا عقلی؟، باید گفت دین همان متون نقلی و رایج ترین مفهوم از دین است. کتاب، سنت و عقل و اجماع منابع دین هستند یعنی کتاب و سنت محور و عقل و اجماع کاشف آنها هستند. عقل باید تشخیص دهد از نظر اسلام عقل ابزاری برای تشخیص حکم خدا است.

وی اضافه کرد: در بعضی از روایات کتاب پیامبران حجت بیرونی و عقل حجت درونی عنوان شده است و این که عقل و نقل در کنار یکدیگر قرار گیرد بسیار رایج بوده است.

باقری افزود: اگر دین واجد عقل هم باشد و عقل در عرض متون باشد در این صورت دایره دینی تسلسل خواهد داشت. اولاً روایات طب النبی و طب الرضا محکم و درست

نیستند. من می گویم اگر اینها سخنان علمی هستند باید به بیمار پاسخگو باشند اما احادیث کار پزشکی نمی کنند و شاید ابطال پذیر باشند که در این صورت آتشی به دامن دین می افتد. امروز طب النبی قطره ای در دانش پزشکی امروز است و اگر چند روایت قدیمی را جزو اسلام بدانیم، کاری به جز توهین به اسلام نکرده ایم.

قرآن در مقام بحث دقیق علمی وارد نمی شود

وی ادامه داد: قرآن درباره امور تجربی برای فهم عمومی سخن می گوید. مثلاً قرآن درباره تاریخ به وضعیت قوم عاد و ثمود می پردازد و می خواهد بگوید قومی که راه باطل می رود در نهایت شکست می خورد. قرآن در مقام بحث دقیق علمی وارد نمی شود و دارای اجمال زیادی است. این استاد دانشگاه در ادامه پاسخگویی به انتقادات گفت: اگر هر فرد از منظری به جهان بنگرد به این معناست که هر گوینده یک منظر دارد؟ در حالی که این طور نیست که به تعداد افراد منظر وجود داشته باشد. منظر شامل قوم های مختلف مسلمان، مسیحی، یهودی و... می شود که هر کدام جهان را به نوعی می بینند. همه نظریات این گونه شکل گرفته اند که هر قومی به تدریج نظریه ای را ایجاد کرده است.

باقری در پایان سخنانش گفت: علم نیز از مناظر محدود بیان شده و شکل می گیرد. میزانی از تکرر و نسبیت برای پیشرفت علم لازم است. از این تکرر نباید ترسید زیرا به معنای نسبیت گرایی بد نیست و تلاشی برای رسیدن به حقیقت است. مثلاً از قرآن تفاسیر مختلفی وجود دارد و در آینده هم تفاسیر جدید خواهد آمد و این اشکالی برای قرآن به وجود نمی آورد. همچنین اشکالی وجود ندارد که چند علم دینی وجود داشته باشد، همان طور که ما چند مکتب فقهی داریم.

حسن محدثی:

شریعتی در پاسخ به فلسفه بنیادین حیات، جستجوگری دائم را بر می گزیند

حسن محدثی عضو هیئت علمی گروه جامعه شناسی دانشگاه آزاد اسلامی روز چهارشنبه (۶ بهمن ماه) در هم اندیشی «انسان، جامعه و تاریخ در نگاه شریعتی» که در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد بحث خود را با عنوان «هبوط تجربه ای ضد ذوق ورزی و ضد هیچ انگاری: انسان شناسی دینی دورن ماندگار شریعتی» ارائه کرد و گفت: در انسان شناسی دینی انسان موجودی است که ودیعه الهی در درونش نهاده شده و سرنوشت او از قبل در عالم زر رقم خورده است. وقتی که از انسان به شکل متافیزیکی آن سخن گفته می شود، این انسان باید در جهان به امر متافیزیکی برگردد. ماوراء از قبل در تفکر دینی سنتی ما مفروض است بدین معنا که با ودیعه ای الهی همراه هستیم. بنابراین وقتی عالمان دینی از انسان سخن می گویند یا هبوط از تنزل قلمرویی به قلمرو پایین تر حرف می زنند.

وی با اشاره به اینکه هبوط در تفاسیر دینی ما کاملاً متافیزیکی است افزود: این در حالی است که در جهان مدرن تفکر متافیزیکی مجالی برای باورپذیری ندارد و اندیشمندانی چون هابرماس از بحران تفکر متافیزیکی حرف زده اند. «چارلز تیلور» در کتاب «عصر سکولار» وقتی از شرایط کنونی حرف می زند می گوید تبیین های استعلایی از جهان دیگر امروز قابل پذیرش و باور نیست و اندیشه دینی اگر بخواهد ادامه حیات دهد باید در چهارچوب درون ماندگار عرضه شود. چرا که انسان ها آمادگی پذیرش اینگونه حرف ها را ندارند و متفکرانی که چنین سخن هایی بیان می کنند آب در هاون می کوبند!

وی با تاکید بر اینکه شریعتی از متفکرانی است که این موضوع را فهمیده و تلاش می کند این گونه از دین سخن

نگوید یادآور شد: او از دین درون ماندگار حرف می زند حال این سوال مطرح است که چگونه می توانیم از ماوراء به نحو درون ماندگار حرف بزنیم؟ پاسخ این است که باید بتوانیم از ماوراء سخن بگوییم و آن را در دل این جهان بگنجانیم تا فرایندی که ماوراء از دل آن پدیدار شود. این استاد دانشگاه در ادامه به سخنان بلوندل در کتاب «کش» اشاره کرد و انسان شناسی شریعتی را بسیار شبیه به این متفکر دانست و گفت: کوبریات دو آثار مهم شریعتی هستند که بسیاری از مخاطبان آنها را آثار ادبی قلمداد می کنند که با دیگر کتاب های شریعتی قرابت ندارد اما در واقع اینگونه نیست. مساله اصلی که شریعتی و قبل از آن بلوندل درباره انسان مطرح می کنند معنای حیات در زندگی است.

محدثی با تاکید بر اینکه از نگاه شریعتی انسان به صورت کلی تلقی نمی شود، گفت: انسان شناسی شریعتی متافیزیکی نیست و درون ماندگار است و از سوی دیگر پیشینی نیست به این معنی که بتوانیم آن را از قبل تعریف کنیم.

وی در ادامه با اشاره به راه حل های ایجابی و سلبی که شریعتی در آثارش نسبت به فلسفه بنیادین حیات داشته بیان کرد: دو نوع پاسخ سلبی به مساله حیات وجود دارد: نخست اینکه ما خود را مشغول کنیم و دلخوش به مسایل روزمره و کوچک باشیم. بلوندل از این موضوع به عنوان ذوق ورزی و شریعتی از آن به عنوان روزمرگی تعبیر می کند. پاسخ سلبی دوم این است که دستگاه های اعتقادی دینی تکلیف همه چیز را برای ما مشخص کردند و نیازی نیست که درباره مساله بنیادین حیات سوال کنیم.

این استاد دانشگاه درباره راه حل های ایجابی شریعتی برای پرسش به مساله بنیادین حیات نیز توضیح داد: در پاسخ نخست این بخش نهیلیسم به عنوان یک راهکار مطرح

می شود، بدین معنی که انسان با این مساله بنیادین مواجه می شود اما هیچ پاسخی برای آن ندارد، به همین دلیل است که انسان هیچ انگار دردمند است و درد می کشد و به همین دلیل انسان هیچ انگار مقام والایی دارد چون حداقل سوال دریافته اما پاسخ را نیافته است. شریعتی هم در کتاب هبوط خود بارها به این افراد می پردازد و به طور مثال از صادق هدایت یاد می کند. چنین انسانی در ادبیات شریعتی والاست چون بزدل نیست و شجاعت طرح پرسش دارد. پاسخ دوم انسان هایی هستند که تصور می کنند می توان معنایی برای حیات جستجو کرد پس مسیر جستجوگری دائم را انتخاب می کنند. شریعتی هم این گزینه را انتخاب کرده و در هبوط هر سه پاسخ قبلی را نقد می کند. به اعتقاد شریعتی حتی انسان های معتقد را باید از خواب آشفته بیدار کرد.

وی با بیان اینکه چگونه هبوط را بفهمیم گفت: شریعتی در کتاب «اسلام شناسی ۲» خود به این مساله پاسخ می دهد و می گوید ماوراء از تفکر او از پیش مفروض نیست بلکه یکی از گزینه هایی است که انسان ها باید به آن برسند. انسان ها احساس می کنند در جایی که زیست می کنند بیگانه هستند و احساس تنهایی می کنند. از کویر سخن گفتن از این تجربه است یعنی من در این عالم تنها هستم. پس شریعتی در کتاب «کویر» می گوید کویر را زندگی کن و آن را به عنوان یک متن ادبی بخوان. بنابراین هر کدام از ما می توانیم این را حس کنیم.

وی در پایان گفت: در تفکر شریعتی تمام انسان شناسی وارونه می شود و هبوط پس از کویر می آید بنابراین من فکر می کنم عنوان کتاب شریعتی که «هبوط در کویر» است به غلط انتخاب شده و باید عنوان آن هبوط پس از کویر باشد.

احسان شریعتی مطرح کرد:

شریعتی به مثابه روشنفکری پسااستعماری به ما چه می آموزد؟



احسان شریعتی در نشست هم اندیشی «انسان جامعه تاریخ در نگاه شریعتی» که روز چهارشنبه ۶ بهمن در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد بحث خود را درباره «پایه فلسفی اندیشه‌ها و رویکردهای دکتر شریعتی در سپهر علوم انسانی» ارایه کرد و گفت: پایه فلسفی اندیشه‌ها و رویکردهای دکتر شریعتی در سپهر علوم انسانی چیست؟ به عبارت دیگر هستی‌شناسی تطبیقی شریعتی به مثابه مبنای انسان‌شناسی، فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی چه شاخصه‌هایی دارد؟ «جهان‌بینی» توحید نزد شریعتی در نسبت قیاسی سنجشی با فلسفه مدرن و معاصر غرب از سویی اعم از میراث هگلی - مارکسی و یا فلسفه اگزیستانس و میراث کلامی - فلسفی - عرفانی ایران و اسلام و شرق از سوی دیگر چه نقاط اشتراک و افتراقی دارد.

وی در پاسخ به این پرسش‌ها گفت: ارایه پاسخ دقیقی به این پرسش بنیادی نیازمند فراهم آمدن شرایط امکان تمییق، بسط و طرح مبنای انتولوژیک و اپیستمولوژیک سرخط‌های این جهان‌بینی و نیز آن سنت فلسفی است که اندیشه شریعتی در زمینه آن بالیده است: میراث اقبال لاهوری.

این پژوهشگر فلسفه افزود: کلید فهم فلسفی اندیشه شریعتی در سپهر انسان‌شناسی و علوم انسانی و در رأس سایر دانش‌های این قلمرو مانند تاریخ و جامعه‌شناسی را در نسبتی که با هستی و حقیقت آن ساحت قدسی می‌اندیشد می‌بایست جست. انتولوژی شریعتی نوعی هستی‌شناسی توحید به مثابه جهان‌بینی است. جهان‌بینی‌ها در عصر مدرن صورت‌بندی جدید تصویرهایی از جهان هستند. شریعتی در ادامه افزود: درک سنتی از توحید هستی اعم از روایت کلامی یا حکمی یا عرفانی آن هنوز یک جهان‌بینی به معنای مدرن کلمه نبود. در جهان و تمدن ایران اسلام در عصر جدید با طرح افکنی‌های نوسازان اندیشه مذهبی اقبال و شریعتی درک توحیدی از جهان و انسان به شکل نوعی جهان‌بینی جدید تبیین و طرح می‌شود.

انسانی و آینده و سنت آینده یا به تعبیر شریعتی تاریخ فرد است.

این استاد فلسفه گفت: روش معرفت‌شناختی جهان‌بینی توحیدی شریعتی به تفسیر وی در «اسلام‌شناسی ارشاد» نوعی پدیدارشناسی است. فنومنولوژی یا پدیده‌شناسی یک متدولوژی قطعی و یقینی سبک دکارتی نیست بلکه بیشتر نوعی شباهت خانوادگی است میان دسته‌ای از رویکردهای راهبردی پدیده‌شناسان پس از هوسرل که در بازبینی و تجدید نظر در روش دکارتی با شعار بازگشت به خود چیزها، التفات آگاهی را که همواره آگاهی از چیزی یا متعلق هستی و انسان‌شناسی چنانکه از دموکراسی، جمهوری‌خواهی، ناسیونالیسم، لیبرالیسم و آنارشیسم در زمینه آزادیخواهی و از سوسیال دموکراسی و سوسیالیسم و آنارکو کمونیسم و نئومارکسیسم در حوزه عدالت‌طلبی در استفاده از منابع و معادل‌های نمادین شرقی حلاج، بودا، مزدک و جمع همه در الگوی اسوه امام علی (ع) منقاد و تخته‌بند ساخت فرهنگی تمدنی مدرنیته و پست مدرنیته نیست.

شریعتی بیان کرد: پروژه فلسفی شریعتی با اجتناب از از ورود به پرسمان و تمایزگذاری متافیزیکی و انتوتولوژیکی، از سرگیری اندیشه سیاسی، به مثابه دولت شهر اندیشی در جهان اسلام و ایران هم‌تراز و پس از فارابی و ابن خلدون بود در دوران آخر عمر اما بر ضرورت اسلام و انسان‌شناسی فلسفی تأکید می‌کند و به فرزندش توصیه کرد فلسفه بخواند و از غرب آغاز و به شرق ختم کند.

وی در پایان گفت: شریعتی به مثابه روشنفکری پسااستعماری با ملاحظه جغرافیایی حرف می‌آورد که مای ایرانی مسلمان دو زمان داریم: زمان اجتماعی و زمان تقویمی. لذا صورت مسأله فقط این نیست که چگونه از سنت به مدرنیته گذر کنیم یا چگونه از مدرنیته به وضعیت کنونی برسیم بلکه پرسمان از سویی این است که در دافعه تهاجم چگونه به پیش تجدد درنغلطیم.

وی با بیان اینکه درک جهان‌بینانه از هستی نزد این روشنفکران اندیشه‌ورز نشانه بارز پروژه باز - نوسازی بنیادی فلسفه و راهکار ایران است، گفت: تفاوت هستی‌شناختی این نوع جهان‌بینی با تمام درک‌های سنتی پیشین در برداشت دگراندیشانه این افراد از گذر زمان است. برای نمونه هنگامی که شریعتی بر ضرورت جایگزین کردن دو عنصر «زمان و علم» به جای «جامع و عقل» در کار «جهت‌داد» یا بازخوانی بنیادهای «سنت و کتاب» با بهره‌گیری از دستاوردهای علمی و به ویژه علوم انسانی جهان تأکید می‌ورزد این تفاوت بنیادین را به نمایش می‌گذارد.

وی گفت: این بازخوانی و نقد عقیدتی ایدئولوژیک یا بازگشت مدرن به سرچشمه‌های سنت و کتاب موضوع التفات همچنان توحید است یا درک و سبکی جدید یا آینده محور آن در سه بعد یزدان‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و اینبار به مثابه یک جهان‌بینی رهایی‌بخش. آرمان نجات و رستگاری دینی در این خوانش جدید تبدیل به ایدئولوژی راهنمای عملی می‌شود و در معنای اتوپیا، انتقادی و اعتراضی آن یعنی به معنای اولیه فرانسوی کلمه نزد دستوت دوتراسی و ایدئولوگ انقلاب فرانسه و نه با بار منفی در تعاریف بعدی و پسمارکسی مفهوم. این خودآگاهی رهایی‌بخشی دیگر نوعی پروژه و برنامه آزادی از ۴ زندان طبیعت (با انقلاب‌های علمی و فناوریانه)، تاریخ و جامعه (با مبارزه طبقاتی و سیاسی در راه عدالت و آزادی) و روان ناخودآگاه است (با اخلاق معنوی و عرفان).

شریعتی با بیان اینکه شناخت شاخصه‌های این نوع خودآگاهی آینده‌نگر به شکل سلبی و تنزیهی تنها با اتخاذ نوعی خط مشی ضد استعمار (در دو سطح کهنه سنتی و مدرن ایدئولوژیک آن) ممکن و میسر می‌شود، تأکید کرد: استعمار، بیگانگی با خود یا فراموشی است اسم کوچک فلسفه اقبال و شریعتی فلسفه خودی است. فراخوان به بازگشت به خویش، برگشت به گذشته تاریخی و تاریخ در گذشته نیست از سرگیری خوداندیشی برای خود شدن

سید جواد میری:

شریعتی تکامل انسان را به مثابه یک استعداد استعلایی درک می کند



سید جواد میری عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در هم اندیشی «انسان جامعه و تاریخ از نگاه شریعتی» که در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد به دلایل برگزاری این جلسه اشاره کرد و گفت: برگزاری این همایش اینجا و اکنون دو علت عمده دارد. نخست این که بحث های زیادی درباره جایگاه دکتر شریعتی در علوم انسانی ارائه می شود. به ویژه در برخی نشریات بحث هایی با این عنوان که شریعتی متفکر نبوده و در حوزه علوم انسانی اندیشه ای نداشته و زمان او گذشته است و ظرفیت گفتمان شریعتی به پایان رسیده، مطرح می شود. این مباحث را باید در کنار این که جامعه آکادمیک ما هنوز از گفتمان شریعتی به مثابه یک اندیشمند جدی بهره نرفته است، در نظر گرفت.

میری با تفاوت قائل شدن بین خواندن و خوانش گفت: نکته دوم این است که تفاوت بنیادینی باید قائل شویم میان خواندن یک اثر و خوانش یک اثر. ما یک رمان یا یک روزنامه یا یک کتاب را ممکن است بخوانیم، اما خوانش یک اثر صرف خواندن آن اثر نیست، بلکه قرار دادن آن کتاب یا اثر... در یک بستر فکری است. بر این اساس خوانش شریعتی به این معناست که در پاییم اساسا شریعتی در کدام سنت بوده است و در کدام نظام معنایی می توان گفتمان او را قرار داد. در یکی-دو سال اخیر برخی پژوهشگران از جمله دکتر جواد طباطبایی بحث های زیادی راجع به شریعتی و آل احمد کرده اند و برای مثال گفته اند این ها آثارشان نمودی نداشته و اصلا آثارشان دانشگاهی نبوده و از نظر آکادمیک قابل اعتنا نیست. در حالی که با تمایز گذاشتن میان خواندن و خوانش شریعتی، اگر اندیشه و آثار شریعتی را در دل یک سنت قرار ندهیم، نمی توانیم اهمیت آن را در پاییم. این نکته در مورد دیگر اندیشه ها نیز مطرح است و اختصاص به شریعتی ندارد. اگر یک اندیشه را در یک نظام معنایی و سنت فکری قرار ندهیم، آن گاه تنها می توان آن اندیشه را خواند، بدون این که اهمیت آن را دریابیم.

وی افزود: یکی از بنیادی ترین مسائل در جامعه شناسی موضوع انسان است. اگر نیم نگاهی به مکاتب بزرگ در

حوزه سوشیال تئوری و فلسفه بیاندازیم به وضوح خواهیم دید که مفهوم کلیدی در بسیاری از این گفتمان های بزرگ مفهوم انسان است. ولی گفتن این سخن بدون تاویل آن بی شک یک سخن توتولوژیکال خواهد بود چرا که تکرار و وضوح است. چه کاری باید نمود تا از گفتن سخن توتولوژیکال پرهیز کرد و در عین حال کلیدی ترین مفهوم در علوم انسانی را به بونه فراموشی نسپرد. برای این کار به نظرم باید از بدیهی ترین پرسش ها آغاز نمود و یکی از بدیهی ترین پرسش ها در این زمینه این است که انسان به مثابه یک موجود نه یک وجود بیولوژیکال بل به مثابه یک وجود اگزیستانسیال از کجا آغاز می شود. اگر نیم نگاهی به گفتمان های جامعه شناسی در ایران معاصر بیاندازیم شاید بدون اغراق بتوان ادعا کرد که شریعتی از نخستین جامعه شناسان ایرانی بود که سوسیولوژی در ایران را به جامعه شناسی آماری یا جامعه شناسی کمی/ کیفی تقلیل نداد بلکه آن را به عنوان یک بینش در سطح آکادمیک مطرح نمود و تلاش کرد این واقعیت را به جامعه فکری بقبولاند که بی انسان هر امری اتر است. به عبارت دیگر جامعه شناسی بدون سوشیال تئوری چیزی از هندسه افراد نیست و از درون چنین رویکردهایی فهم سوسیولوژیکال بیش نمی آید.

میری در ادامه گفت: انسان زمانی می تواند یک امکان باشد که اختیاری وجود داشته باشد و اگر این امکان به هر بهانه ای و به هر دلیلی ایده کلانی از او گرفته شود آنچه باقی می ماند انسان نیست. این نامتعین بودن انسان از او وجودی خلاق ساخته است. حال اگر ماهیت او از پیش تعیین شده وجودش متعین می شود. پرسش این است که انسان از کجا آغاز می شود؟ اگر قائل باشیم که زنجیر علیت درباره وجود انسان کارکرد تامی ندارد و یکی از مولفه هاست و شاید بتوان ادعا کرد که کارکردی ندارد. انسانیت انسان نسبت عمیقی با پاره کردن این زنجیر دارد. شریعتی می گوید انسان یک موجود نیمه خدایی، آگاه و آفریننده است و از همین جاست که مسئولیت انسان آغاز می شود. شریعتی تکامل انسان را به مثابه یک استعداد استعلایی درک می کند و همچنین او از رویکردی دیالکتیکی بهره می برد.

وی با بیان اینکه اگر بخواهیم انسان را مفهوم سازی کنیم باید نگاه متافیزیک به او داشته باشیم گفت: در نگاه شریعتی انسان یعنی اراده، آگاه، آفریننده و سازنده و اگر بخواهیم انسان را به مثابه وجود بدانیم از کجا آغاز می شود؟ نمی توان با رجوع به فیزیک جهان به این پاسخ دست یافت. انسانیت مترادف مسئولیت است و به زبان شریعتی انسان با درک این مسئولیت است که پا به عرصه وجود می گذارد. اگر بپذیریم انسان برای ساختن ماهیت خویش مسؤول است این پرسش مطرح می شود که مسئولیت چیست؟ شریعتی می گوید وقتی می گوئیم مسئولیت یعنی اراده و اراده یعنی آزادی و یعنی اختیار! پس وقتی مکتبی به جبر معتقد است نمی تواند از مسئولیت سخن بگوید چون تنها آزاد مسؤول است و انتخاب می کند چیزی را که نتواند انتخاب کند.

این استاد دانشگاه تاکید کرد: اگر انسان را فعال ما یشا فرض کنیم گرفتار یک نوع متافیزیک شدیم شریعتی می گوید در این صورت چگونه می توانیم در جهانی که همه چیز به زنجیر علیت بسته شده اراده را از این آزاد بدانیم و در هر حرکتش آن را مستقل بدانیم؟ اراده باید علت العلل باشد تا این مساله حل شود پس انسان خود علت خویش است و علت اول است. وی در پایان می گوید انسان یعنی منشا آزاد ماورا مادی است که تخته بند وجود شده است. آیا باید در این شرایط انسان را کاملا آزاد بدانیم یا او را معلول علل خارجی بدانیم و فاتحه مسئولیت آن را بخوانیم؟ انسان را باید چگونه تعریف کرد؟ او یک طرح در حال شدن است. انسان می تواند صفات خدایی را در حد غیر خدایی داشته باشد و آن را به تکامل برساند و این یعنی انسانیت.

میری در بخش پایانی سخنانش از فهم تکامل در ذهن ایرانی سخن گفت و یادآور شد: برای فهم اصیل این رویداد نیازمند کنکاش های مفهومی هستیم و شریعتی در بحث های خویش درباره انسان نیم نگاهی به تکامل داشته است. او با مباحث تکامل در معنای مدرن آن آشنا بوده اما تکامل را تکامل استعداد خداوندی در انسان می داند. او در این باره به سقوط و هبوط اشاره می کند. در نگاه شریعتی معتقد شدن به جبر یعنی سقوط و این موضوع را باید در تکامل انسان در نظر گرفت.

آیدین ابراهیمی:

شریعتی توانسته جامعه ای قوی بسازد/ در جستجوی یک مکان شرقی



آیدین ابراهیمی در نشست هم‌اندیشی «انسان، جامعه و تاریخ در نگاه شریعتی» (۶ بهمن‌ماه) که در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد با عنوان واسازی یک جامعه از طریق فرم‌های اجتماعی: شریعتی در جستجوی مکان شرقی سخنرانی کرد و با تأکید بر این که بحثش در حیطه علوم اجتماعی قرار می‌گیرد، گفت: امکان وجود یک جامعه پیش فرض مسلمی است برای به رسمیت شناختن دیگری. در ساخت‌های وجودی ما نیازمند پیش فرضی به نام جامعه هستیم، بر این اساس گفتمان شریعتی می‌خواهد از طریق فرم‌ها در سطوح گوناگون جامعه تولید کند.

وی با تأکید بر این بحث که فرم را از اندیشه گئورگ زیمل وام گرفته گفت: بزرگترین کار شریعتی ایجاد یک جامعه قوی از طریق فرم‌ها است. شریعتی از طریق این فرم‌سازی‌ها این امکان را بررسی می‌کند که آیا جامعه ایرانی چه در سطوح هستی‌شناختی و چه در سطوح دیگر امکان یک جامعه قطعی و قدرتمند را دارد. بر این اساس شریعتی حتی در بررسی اسطوره‌ها مثل جایی که دست به دامان اسطوره خلقت می‌شود، به کارکرد آن توجه دارد. شریعتی قصد ساختن یک جامعه قدرتمند دارد، جامعه ای که کنشگران در آن حرفی برای گفتن داشته باشند.

ابراهیمی بحث دیگری شریعتی را امکان عضویت فرد در جامعه خواند و گفت: جامعه هیچ‌گاه کامل نیست. همچنین در گفتمان شریعتی شاهدیم که جایی که روشنفکران را نقد می‌کند، می‌گوید روشنفکر چه مذهبی باشد چه غیر مذهبی، ناگزیر است از دین آغاز کند، زیرا حیات جمعی ایرانیان به دین گره خورده است و برای اصلاح کنشگرانی که در این حیات جمعی امکان کنش دارند، ناگزیریم از دین

شروع کنیم.

وی در ادامه بر نقش دیگری در پروژه شریعتی تأکید کرد و گفت: دیگری در همه آثار شریعتی اعم از آثار شخصی یا آثار اجتماعی، دیگری همواره حضور دارد. شریعتی دیگری را می‌سازد تا جامعه قدرتمند و قوی‌ای ایجاد کند. او برای دیگری از انواع مفاهیم استفاده می‌کند و می‌کوشد با بر ساختن این دیگری، سنتزی ایجاد کند. ما معمولاً با عینک نظریه‌های خاص به شریعتی می‌پردازیم، اما این اشتباه است. شریعتی توانسته جامعه ای قوی بسازد و ما باید از متن به گفتمان برسیم. ما باید به متن باز گردیم، البته قرار نیست ما همه مشکلات مان را با شریعتی حل کنیم. شریعتی در مقام متفکری که ترازش ساختن جامعه قدرتمند است، می‌خواهد کاری کند که این جامعه خودش، مشکلات خودش را حل کند. شریعتی یک دستگاه کلی است و همان قدر در گفت و گوهای تنهایی جدی است که در حج و در معاد با ابراهیم و مذهب علیه مذهب جدی است.

ابراهیمی با تأکید بر مفهوم فرم گفت: ساختن فرم یا تیپ از ماده خام واقعیت کار دشواری است. شریعتی این توانایی را داشت. می‌توان گفت این تیپ‌ها امروز در جامعه ما وجود ندارند. فرم‌ها جهان اجتماعی را ترجمه‌پذیر می‌کنند. البته فرم‌ها ممکن است از زندگی واقعی جلو بیافتند یا عقب بیافتند. مثلاً شریعتی در بحث از دین می‌گوید فرم‌های سنتی در حال عقب ماندن از جامعه هستند. به تعبیر زیمل تفکیک فرم از محتوا ناممکن است.

وی گفت: شریعتی بالاترین سطح فرم را که جامعه بود، انتخاب کرد. او حتی در گفت و گوهای تنهایی نیز با جامعه گفت و گو دارد. تولید جامعه کار دشواری است. امروز رسالت روشنفکری البته فراموش شده و مدیران فرهنگی جای

ایشان را گرفته‌اند. اما شریعتی می‌خواست از کل به جز برسد.

ابراهیمی در بخش دیگری از سخنانش به بحث مکان شرقی پرداخت و گفت: منظور از مکان شرقی در این بحث تأکید بر نکته‌ای تاریخی است. شریعتی سنت را نمی‌تراشد، بلکه دانش علوم اجتماعی را به سنت می‌افزاید. او با این کار جامعه را به وحدت می‌رساند. او گزاره‌هایی از سنت را کنار هم قرار می‌دهد. مثال‌های او نیز نشان می‌دهد که مراجعه به تاریخ به انضمام دانش علوم اجتماعی، توان ایجاد یک جامعه قدرتمند را دارد. مکان شرقی شریعتی نیز جایی است که در آن می‌توان توسعه یافته بود و هم‌زمان ایمان داشت. اما این مکان به این دلیل شرقی است که شریعتی در مراجعه برای وجه قدسی شرق اعتبار قائل است. او می‌کوشد در آثارش اعتبار از دست رفته شرق را زنده کند. البته او به سنت‌های شرقی انتقادات جدی هم دارد و می‌داند که غول که ممکن است از این چراغ بیرون بیاید، چیست. اما به طور کلی برای آن اعتبار قائل است.

وی بحث خود را با اشاره برخی انتقادات به شریعتی به پایان رساند و گفت: اگر شریعتی را به مثابه یک رویداد و جامعه‌شناسی را یک علم پاسرویدادی در نظر بگیریم، مهم‌ترین پیامد این رویداد، یک جامعه قدرتمند است. در گفتمان شریعتی با بسط غرب و نه صرفاً پذیرش یا طرد آن مواجه هستیم. در پاسخ به منتقدان شریعتی باید پرسید که تولید ایشان چیست و قصدشان چیست؟ آیا ایشان صرفاً یک آکادمیسین هستند یا روشنفکر؟ اگر قصد دارند جامعه را حرکت دهند، باید در گفتمان‌شان بازنگری کنند.

بیژن عبدالکریمی:

اجازه می دهیم شریعتی با من سخن بگوید / روشنفکران را نمی بخشیم!



بیژن عبدالکریمی در نشست هم اندیشی «انسان جامعه تاریخ در نگاه شریعتی» که روز چهارشنبه ۶ بهمن در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد، به سخنرانی پرداخت.

روزگار شریعتی با روزگار ما تفاوت دارد

وی بحث خود را با بیان این که روزگار ما با روزگار شریعتی تفاوت های بنیادین دارد، آغاز کرد و گفت: افق تاریخی و معنایی روزگار ما با افق تاریخی و معنایی روزگار شریعتی تفاوت بنیادین دارد. شریعتی در آخرین دهه های دوران مدرنیته متقدم زندگی کرد، اما در چند دهه اخیر که به لحاظ زمان شناختی ممکن است ۳۰-۴۰ سال باشد، ما به لحاظ تاریخی وارد دومین شکاف تاریخی خودمان شدیم، این رخداد به ویژه از زمان فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی به وقوع پیوسته است و ما دوران مدرنیته متاخر یا دوران پست مدرن را تجربه می کنیم و در نتیجه برای فهم شریعتی با یک مانع هرمنوتیکی مواجه هستیم، البته این سخن نباید نوعی تاریخ گرایی را نتیجه گرفت و به هیچ وجه نمی گویم دوران شریعتی به پایان رسیده است. به هر حال دوران ما با دوران افلاطون و آگوستین و ... متفاوت است، اما این به معنای آن نیست که نمی توان به این متفکران رجوع کرد. تاریخ گرایی به نوعی بربریت منجر می شود.

اجازه می دهیم شریعتی با من سخن بگوید

وی ادامه داد: انحطاط تنها به جامعه و قدرت اختصاص ندارد. دانشگاه ما منحل است. جریان روشنفکری ما منحل است. ما قدرت خوانش متن را از دست داده ایم، به همین دلیل نمی توانیم نسبت به متن گوشه باشیم و آن را به سخن در آوریم. معنای متن چیزی نیست که در گذشته مانده و ما باید برگردیم و آن را بیابیم، با هر خوانش تازه ای از متن، معنای تازه ای از متن زاده می شود. معنا با هر خوانشی خلق می شود و متعجبم که برخی به من می گویند تو شریعتی را تحریف می کنی! چون من بر اساس افق معنایی و تاریخی خودم اجازه می دهیم شریعتی با من سخن بگوید.

شریعتی را در افق آینده فهم کنیم

عبدالکریمی با تاکید بر اینکه اغلب خوانش هایی که از شریعتی شده، یا خوانش از او در افق گذشته یا خوانش در افق حال است یادآور شد: متأسفانه امروز شریعتی بوی نا گرفته و متعلق به گذشته شده است. این کینه البته قابل فهم است، اما قابل تایید نیست. دوستداران شریعتی نیز به قامت شریعتی نبودند. هیچ یک از دانشجویان و شاگردان و کسانی که با شریعتی نسبتی دارند، به قامت این مرد نبودند. یکی از بدبایری های این مرد این است که دفاع هایی که از او در فضاهای سیاسی و ایدئولوژیک می شود، خوانش شریعتی در افق گذشته است و با همان تعابیری از او یاد می کنند که مربوط به گذشته است. در حالی که زبانی دیگر باید. آنجا که تکرار وجود دارد، تفکر وجود ندارد. آنجا که تفکر هست، حتما ادبیات جدیدی خلق می شود. در میان شریعتیست ها، این زبان جدید وجود ندارد. کسانی نیز که نگاه کینه توزانه ای به شریعتی دارد، در فضای مسموم امروز او را می خوانند. به نظر من می توانیم شریعتی را در افق آینده فهم کنیم. وقتی از آینده صحبت می کنیم، دو معنا را باید از هم تفکیک کرد. نخست

شریعتی خواهان رابطه دیالکتیکی با عقلانیت جدید است

به گفته این استاد دانشگاه، شریعتی خواهان برقراری یک رابطه دیالکتیکی با عقلانیت جدید است. این نکته ای است که شریعتی را از دیگران متمایز می کند و سبب می شود هم از طرف نوگرایان و هم از سوی توهم اندیشان سنتی مورد نقد قرار گیرد. جایی که شریعتی قرار گرفته، مکان ظرفی است. او ادعاهای دن کیشوتی برای تغییر جهان را نداشت و بیش از همه سنت گرایان مولفه های جهان مدرن را درک می کند و آن ها را به رسمیت می شناسد. شریعتی آزادی را به رسمیت می شناسد. این به رسمیت شناختن را در هیچ یک از روشنفکران سنتی نمی بینید. شریعتی از دینی سخن می گوید که با آزادی که از مقومات جهان جدید است، سازگار است.

روشنفکران به اشتباه شریعتی را به ایدئولوژی اندیشی متهم کردند

عبدالکریمی گفت: اگر شریعتی نبود، به شما نشان می دادم که بنیادگرایی امروز چه بلایی سر ما می آورد. روشنفکران برجسته این کشور که شریعتی را متهم به ایدئولوژی اندیشی می کنند، دچار خطایی هرمنوتیک هستند و به دلیل این اشتباه تاریخی شان این کشور را از شریعتی به عنوان یکی از سرمایه هایش محروم کرده اند. من به همین دلیل ایشان را نمی بخشیم. این خطای هرمنوتیکی در سروش، جواد طباطبایی و داریوش شایگان وجود دارد.

تجدید عهد با گذشته

وی با اشاره به اینکه شریعتی مانند متفکران بزرگ می کوشد در سنت ما نشانه هایی برای راه جهان مدرن بیابد تصریح کرد: تلاش او شبیه تلاش رمانتیست های آلمانی در غرب و متفکرانی چون کی یر کگور و هایدگر و هوسرل است. تنها عوام با عقلانیت مدرن با شیفتگی مواجه می شود. از سوی دیگر در جامعه منحل و عقب افتاده ما، هر گونه دعوت به بازاندیشی میراث فرهنگی، ارتجاع تلقی می شود. ایراد از شریعتی نیست، ایراد از پوپولیسمی است که جامعه را افرا گرفته است. در همه متفکران بزرگ روزگار ما نوعی تجدید عهد با سرمایه های فرهنگی گذشته وجود

آینده ما ایرانیان و دیگری آینده جهانی. این استاد فلسفه درباره نسبت شریعتی با آینده ایرانیان و آینده تفکر جهانی توضیح داد: نخست این تعبیر حکیمانه فردید بزرگ را باید در نظر داشت که صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غرب است. بر این اساس آینده ما گذشته غرب است. به لحاظ زمان شناختی ما در قرن بیست و یکم زندگی می کنیم، اما به لحاظ تاریخی در گذشته غرب هستیم. از سوی دیگر به دلیل تحولاتی که در جهان رخ داده، شکل گیری تاریخ جهانی سرعت بیشتری یافته است. بنابراین حالا که از تفکر آینده و نسبت آن با شریعتی سخن می گوئیم، باید توجه کنیم که تاریخ ما با تاریخ جهان در هم تنیده است.

شریعتی با جهان مدرن منفعلانه برخورد نکرد

عبدالکریمی در بخش دیگری از سخنانش با بیان اینکه شریعتی بر خلاف سنت گرایان و بسیاری از شیفتگان عقل مدرن، با عقل مدرن منفعلانه برخورد نکرد افزود: او با جهان مدرن فعالانه برخورد کرد و نحوه مواجهه اش با جهان مدرن، از سنخ کنش بود و نه واکنش. آینده تفکر ما ایرانیان نیز از رهگذر کنش فعالانه با جهان جدید خواهد گذشت. در عین حال شریعتی بر خلاف بخش عظیمی از روشنفکران ما آنچنان شیفته تمدن و فرهنگ جدید نشد که ما را به مضحمل شدن در فرهنگ غربی دعوت کند.

تفکر شریعتی اسطوره ای نیست

وی یادآور شد: شریعتی بیش از بسیاری از سنت گرایان ما اجتناب ناپذیری مدرنیته را درک کرد. او به هیچ وجه نکوشید در مواجهه با جهان مدرن، به جهانی شبه تاریخی و اسطوره ای پناه ببرد. تفکر شریعتی اسطوره ای نیست، اگرچه از اسطوره ها استفاده می کند. آثار شریعتی مملو از اسطوره است، همچنان که فرهنگ ما مملو از اسطوره است، اما کاربرد اسطوره، به معنای تفکر اسطوره ای نیست. بی تردید آینده تفکر ما و تفکر آینده ما باید اجتناب ناپذیری مدرنیته را درک کند. امروز بسیاری از روشنفکران ما فریاد می زنند که مدرنیته اجتناب ناپذیر است، اینجاست که شریعتی مطرح می شود. شریعتی به مواجهه ای دیالکتیک با مدرنیته فرا می خواند.

سکولار است. بشر روزگار ما هم از نظام های تئولوژیک خسته است و هم از عقلانیت مدرن. شریعتی به راهی فراسوی این هر دو فرا می خواند و به تفکر آینده دعوت می کند. جرم شریعتی این است که از آن ماست. درک شریعتی از دین وجودی است. او بصیرت هایی دارد و بسیار از زمانش جلو است. او ابعاد گوناگون سنت را ساحات وجودی انسان می داند. ما استعداد خودمان را در خوانش متن از دست داده ایم، اگر این استعداد را کسب کنیم، فکر می کنم شریعتی بصیرت های بنیادینی در اختیار ما قرار می دهد. البته مباحث من به معنای نقد نکردن شریعتی نیست. من خودم از منتقدان رادیکال شریعتی هستم. اما نقد باید با متن نسبتی داشته باشد. بسیاری از نقدهایی که از شریعتی می شود، با آثار و متن آثار او نسبتی ندارد.

ضربه های مهلکی می خورد. البته هنوز رگه هایی از تئولوژی را در شریعتی جوان می یابیم. اما شریعتی ما را به تفکری دعوت می کند که سکولار نیست و در عین حال که سکولار نیست، به هیچ یک از نظام های تئولوژیک تن نمی دهد.

شریعتی بصیرت های بنیادینی در اختیار ما قرار می دهد

وی در پایان با بیان اینکه شریعتی با نظام های تئولوژیک در می افتد، اما نه از منظر عقل روشنگری مثل مارکس و فوئرباخ، اظهار کرد: شریعتی در هیچ یک از دوتایی ها نمی گنجد. این سرنوشت تفکر است. به اعتقاد من راه آینده بشر چه در سطح جهانی و چه در سطح ایران نه در نظام های تئولوژیک و نه در عقلانیت

دارد و فراخوانی شریعتی برای تجدید عهد با گذشته، همین نکته را نشان می دهد. اما اشکال کار اینجاست که وقتی این ندای شریعتی را می خوانیم، آن را نوعی بنیادگرایی تعبیر می کنیم. در حالی که شریعتی مثل همه متفکران ما را به گذشته دعوت نمی کند.

شریعتی سکولار نیست

عبدالکریمی بیان کرد: دعوت به بازخوانی گذشته برای یافتن امکانی برای تفکر آینده البته با سنت گرایی متوهم متفاوت است. یکی از ویژگی های تفکر شریعتی این است که اولاً سکولار نیست و ثانیاً تئولوژیکال نیست. این تفکر در عین حال که می کوشد تفسیری معنادارانه از جهان ارائه کند، نمی خواهد به هیچ یک از نظام های ایدئولوژیک تن بدهد. با شریعتی تئولوژی

رحیم محمدی:

شریعتی گویشگر گفتمان انقلابی است / تفکر در مورد یک آگاهی شوراننده



رحیم محمدی استاد دانشگاه جامع امام حسین (ع) در نشست انسان، جامعه، تاریخ در نگاه شریعتی که در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد سخنرانی خود را با بیان اینکه ۵۰۰ سال است که دگرگونی های بزرگی در ایران آغاز شد شروع کرد و گفت: اتفاقاً این دگرگونی ها در زمان حال خوش ایران بوده است و اتفاقاً آنچه که شریعتی به دوره صفویه نسبت می دهد زیاد واقعیت ندارد و در واقع تجدد ایرانی که در این زمان شروع می شود با درد و رنج فراوان ایرانیان همراه بوده است. اما سخن شریعتی گفتار انقلاب است و در واقع او گفتار انقلاب را در ادامه یک سنت سر و سامان داد.

محمدی در ادامه گفت: منظور من از این گفتمان در واقع تلفیقی از نوگرایی و سنت گرایی است ولی سنت تقریباً از ۲۵۰ سال پس از آنکه تجدد ایرانی آغاز شده بود، پا گرفت که اتفاقاً با بازار و تجارت و سیاست و جنگ آغاز شده بود برخلاف آنچه که فیلسوفان می گویند، با تفکر فلسفی آغاز نشد. چرا که گویا در فلسفه یک فکر بزرگ وجود دارد که عالم در آن گشوده می شود.

این استاد دانشگاه افزود: ایرانیان در جنگی که در عصر صفوی داشتند با تجدد مواجه شدند و در آنجا بود که فهمیدند در دنیا اتفاقی افتاده است و آنها از آن عقب مانده اند و اعتراض به این تجدد حدود ۲۵۰ سال بعد شروع شد که شاید اولین فرد هم سید جمال الدین اسدآبادی بود. سید جمال با تعبیر کردن مدرنیته به زندقه یک فرمول نظری در مقابل مدرنیته ابداع کرد بعد از او افراد دیگری اشخاصی را که در قالب تجدد قرار گرفتند فراماسونری خواندند و در واقع فلسفه فراماسونری را طرح کردند. بعداً اقبال لاهوری مفهوم خودباختگی را برای کشورهای مسلمان طرح کرد و بعداً سید قطب مفهوم جاهلیت مدرن را مطرح کرد.

محمدی در ادامه تصریح کرد: بنابراین جایگاه شریعتی در این گفتمان است. یعنی شریعتی گویشگر یک گفتمانی است که در تقابل با مدرنیته غربی بود. سوال اینجاست که اما گفتار انقلاب شریعتی چه نوع گفتاری بود در واقع گفتار انقلاب شریعتی بر اساس و اساسی ۴ امر بنیادی اجتماعی - تاریخی، دین، نهادها و کنش بود. شریعتی به جد به و اساسی این ۴ بنیاد می اندیشید.

وی افزود: شریعتی به دو دین معتقد بود یکی دین تاریخی که نتیجه آن تشیع صفوی است و دیگری دین اصیل که من به آن دین نصی هم می گویم. شریعتی دین تاریخی را و اساسی می کند و در ادامه دوباره خود با قرآن و دین اصیل

محمدی همچنین ادامه داد: شریعتی خودسازی انقلابی و انسان انقلابی را از آگزیستانسیالیست و رمانتیک سارتری نتیجه می گیرد که همه اینها در بازگشت به خویشستن نمایان است که این خویشستن به هیچ وجه خویشستن سنتی نیست. وی گفت: در نتیجه تاریخ زدایی دو نتیجه داشت به تعبیر گیدنز یکی به معنی بیجا شدن بود و انسان وقتی جای خود را از دست می دهد حیرت زده می شود. پیامد دیگر آن این است که شما اگر دین صفوی را ویران کردید دین رویایی شما محقق نمی شود. درواقع تجدد ایرانی با انقلاب مواجه می شود و با نوعی مقاومت همراه می شود و بعد از انقلاب هم اتفاق می افتد که منطق خودش را دارد. حداقل شریعتی دو ساحت دارد یکی اینکه سخن شریعتی سخن انقلاب است و دوم اینکه بازگشت به فرهنگ و جامعه به گذشته و بازگشت به خویشستن خویش است. امروز شریعتی را مردم عامی نمی خوانند در صورتی که در گذشته همه می خواندند بلکه امروز شریعتی را دانشگاهیان می خوانند. امروزی که ما در آنیم آینده شریعتی است و این آینده گشوده شده است. در واقع شریعتی آخرین سخنگوی گفتمان انقلابی بود. امروز زمانه تجدد پساانقلاب است.

یک رابطه برقرار می کند. چون دین تاریخی را منحرف می دانست از نو می خواست که به سرچشمه رجوع کند. بنابراین و اساسی دین تاریخی از مهمترین کارهای شریعتی بود و در نهایت می خواست یک اسلام مرقی پیدا کند. این جامعه شناس در ادامه افزود: دومین و اساسی شریعتی و اساسی علم و فلسفه بود. شریعتی با آن فلسفه و علمی که در آن زمان در جامعه نهادینه شده بود نمی توانست سازگار شود و آن را عامل زر و زور و تزویر می دانست و به و اساسی آن اقدام کرد. او یک جور علم و فلسفه ای را می طلبید که بشوراند. بنابراین او به یک آگاهی شوراننده می اندیشید. استاد دانشگاه امام حسین (ع) گفت: سومین و اساسی که در گفتار شریعتی اتفاق می افتد و اساسی نهادها است. یک گونه خوف از نهاد در گفتار شریعتی وجود دارد و به همین دلیل است که در تفکر او نهادها بایستی به حرکت می آمدند. چهارمین و اساسی، و اساسی کنش و عمل بود. کنش و عمل در دنیای واقعی معطوف به زندگی است. در واقع وقتی بنیادهای اساسی جامعه ایرانی و اساسی می شوند یک نوع سیالیت و حرکت مستمر و عدم ثبات پیش می آید اما پیامدهای این و اساسی در عمل تاریخ زدایی و جامعه زدایی بود.

قانونی راد عنوان کرد؛

جامعه قوی در کنار دولت قوی می تواند با فساد مبارزه کند



محمد امین قانعی راد در نشست «امیر کبیر و سنت کشورداری ایرانی که در مدرسه دارالفنون - با عنوان فعالیت های امیر کبیر در مبارزه با فساد برگزار شد گفت: اهمیت امیر کبیر در این است که کار مبارزه با فساد را از جایی که فاقد الگو بود شروع کرد. امروزه ما دانشگاهیان با سطح وسیعی از ادبیات علمی مواجه هستیم که مفهوم فساد و علل ایجاد آن را و حتی شیوه های مبارزه با آن را مطالعه می کنیم. یعنی ما عمدتاً یک پارادایم هایی داریم و با ادبیات نظری اینکه اساساً فساد چیست آشنا هستیم. امروزه مطالعاتی که درباره فساد در سطح جهانی می شود و گزارش هایی که سالیانه در حوزه های متنوع از جمله فساد در آموزش عالی داده می شود برای همه شناخته شده است که برای خودش یک ادبیات خاصی دارد و کمابیش با آن آشنا هستیم. اما مسئله ای که در زمان امیر کبیر وجود دارد این است که مکتب، دیدگاه و نظریه ای در این باره وجود ندارد. از طرف دیگر هیچ فردی به عنوان الگو وجود ندارد که پیش گام باشد و با فساد مبارزه کرده باشد تا اساساً ما بدانیم که فساد به چه معنی است و چگونه می توان آن را تعریف کرد و چگونه می توان با آن مبارزه و آن را برطرف کرد.

وی افزود: البته تا حدودی شاید عباس میرزا یک الگوی فردی و میرزا ابوالقاسم فراهانی هم یک معیار دیگری برای امیر کبیر بوده باشد. اما اگر از این دو نفر بگذریم ما با تاریخی مواجهه هستیم که علیرغم گستردگی اش با فساد نه مواجهه ای پیدا کرده و نه اینکه راه حل های آن را می داند. یعنی می خواهیم بگوییم که در آن مقطع خاصی که امیر کبیر زیست می کند ما با یک فساد گسترده مواجه هستیم که این فساد گسترده هم هیأت حاکمه، اشراف و دولت و ارتش را در بر می گیرد یعنی ما یک ارتش سر کوبگر، فاسد و ناتوان داریم. از طرف دیگر اشراف و اعیان هستند که دستخوش فساد هستند.

قانعی راد در ادامه گفت: ظاهراً فتحعلی شاه ۲۷۰ فرزند داشته که هر کدام از این فرزندان دیگری داشتند و یک مجموعه دولتی وسیعی ایجاد شده بوده که همه اینها دهان را بر روی منابع و امکانات ملی گشوده بودند و به هر حال خود دولت دستخوش فساد بود و در واقع نظمی وجود نداشت. از طرف دیگر ما این فساد را در بین مردم هم می بینیم. یعنی این گونه نیست که فقط دولت فاسد باشد بلکه اخلاق عمومی و مدنی هم فاسد است. دزدی، تجاوز، زورگویی، تملق... نمونه های فساد است که در اخلاق عمومی وجود دارد. به هر حال امیر کبیر در شرایطی می آید که با یک خزانه خالی و فساد دولت و ملت همچنین فقدان صنعت بزرگ و همچنین ورشکستگی صنایع کوچک و دخالت های گسترده روس و انگلیس مواجه است و می خواهد اقداماتی انجام بدهد.

این استاد جامعه شناسی تأکید کرد: لذا امیر کبیر از این جهت برای ما مهم است که خودش یک الگوی مبارزه با فساد است و به تعبیر جزء بنیانگذاران و افرادی است که برای اولین بار مفهوم مبارزه با فساد را برای ما روشن می کند و نشان می دهد که اگر شما می خواهید مسئله فساد را حل کنید از کجا شروع بکنید و در چه جهتی پیش بروید. اما خود امیر کبیر در چه جهتی پیش رفت؟ یکی توجه به دوگانگی دولت و ملت بود و اینکه باید در هر دو زمینه کار و سرمایه گذاری کرد. برخی از اقداماتی که امیر کبیر انجام داد را شاید بتوان با یک مقدار تسامح گفت که رضا شاه هم انجام داد. به عنوان مثال ارتش مدرن، پایه گذاری بروکراسی یا صنایع نوین که در قالب نظم هایی که رضا خان انجام داد که به آنها هم استبداد منور می گویند و به گونه ای اینها را در رفتار امیر کبیر هم می بینید. اما چیزی در رفتار امیر کبیر وجود داشت که در رفتار رضا شاه وجود ندارد و آن توجه به مردم و حقوق مردم است.

وی افزود: شاید برای اولین بار در یک نظام ارباب و رعیتی که در

کشور وجود داشت امیر کبیر مفهوم حقوق ثابت را بررسی و مطرح کرد که جامعه دارای یک حقوق ثابت است که این حقوق ثابت را دولت و دولتیان موظفند که رعایت کنند. یعنی دولت باید به گونه ای عمل کند و قواعدی که می گذارد متناظر با مصلحت مردم نباشد. در اینجا ما مفهوم منافع جامعه، مصلحت ملی و مفاهیمی از این قبیل را مشاهده می کنیم. به همین دلیل است که می توان گفت امیر کبیر اندیشه ای آفرید که همراه با یک نوع وطن دوستی نگاه ها و آدم ها را به در نظر گرفتن مصالح عمومی معطوف می کرد.

قانعی راد تصریح کرد: برخلاف رضا شاه که کارش معطوف به ساختن یک قدرت بود یا حداقل فکر می کرد که اگر دولت قدرتمند باشد و نظام اداری قوی ای وجود داشته باشد یا ارتش قدرتمندی وجود داشته باشد می تواند این فساد را از بین ببرد. همچنین در نگاه رضاخانی اگر شما می خواهید دولت را قدرتمند بکنید باید کاری بکنید که جامعه ضعیف باشد. یعنی کاری بکن که دولت قوی باشد و نظامیان از امنیت برخوردار باشند و پلیس، نظام، ارتش و... حرمت و منزلت داشته باشند بعد کشور درست می شود و در این میان مردم ایژه هایی هستند که باید توسط یک نظام دولتی بروکراتیک و مردم گریز شکل داده شوند. به تعبیری که من دارم نظم رضا خانی با نظم میرزا تقی خانی تفاوتی که دارد این است که نظم رضا خانی می خواهد دولت را مقتدر بکند اما از قضا شما می بینید که این دولت مقتدر در شهریور ۱۳۲۰ با چند حرکت از هم فرو می پاشد. چرا که این جایگاه را ندارد و عمدتاً هم موفق به مبارزه با فساد نمی شود و خودش در گیر آن می شود. یعنی خود آن دستگاه هایی که قرار بود با فساد مبارزه کنند در غیاب مردم خودشان عامل فساد شدند.

وی افزود: اما در تعبیر جامعه شناختی از زیرساخت های مبارزه با فساد که من دارم و به نحوی می توانیم در عملکرد امیر کبیر آن را ببینیم این است که ما بتوانیم دو چیز را در آن نظم میرزا تقی خانی انتظام بدهیم. اگر این دو نظم پیدا نکنند بسیاری چیزهای دیگر نظم پیدا خواهد کرد. یکی از اینها انحصار کاربرد خشونت است. که اساساً ویژگی دولت مدرن را تشکیل می دهد. دولت مدرن دولتی است که در آن خشونت در جای مشخص و توسط نیروهای مشخص و البته مبتنی بر قواعد مشخصی به کار برود. در جامعه ای که همه جا بتوان خشونت به کار برد و نیروهای خود سر ظهور پیدا کنند و اینکه همه بتوانند قضاوت کنند و... اینجا جایی است که دولت مدرن شکل پیدا نکرده است. اگر شما می بینید که در پیراموتان صبح تا شب دادگاه دارد تشکیل می شود بدانید که این یک جامعه مدرن نیست. بلکه دادگاه جا، چارچوب، ضوابط و... مشخصی دارد و در واقع خشونت هم می بایست به شیوه قاعده مندی اعمال بشود. می دانید که قبل از میرزا تقی خان اکثر اشراف، نیروهای نظامی داشتند و ما با

مقوله ارتش حرفه ای مواجه نیستیم. پایه گذاری ارتش و پلیس حرفه ای در واقع یکی از اقدامات فسادزایی است. منتها به این معنی که یک نوع تمرکز هم وجود داشته باشد، که کار پلیس را فقط پلیس بتواند انجام بدهد و کار ارتش را هم ارتش. آن هم براساس قواعد.

قانعی راد در ادامه گفت: از طرف دیگر اصلاح نظام مالیاتی است که فوق العاده اهمیت دارد. به نحوی این دو اقدام را در زمان امیر کبیر مشاهده می کنیم. یعنی اینکه به نحوی نظام مالی اصلاح می شود و قواعد کنش مالی و اقتصادی تعین می شود و از طرف دیگر قواعد کنش نظامی و کاربرد زور تعیین می شود. به تعبیر عمومی تر که اگر بتوانید کاربرد زور را قاعده مند کنید و بگوئید که کجا زور می تواند به کار رود و کجا نمی تواند برود می توانید شاهد باشید که در آن جامعه فساد شکل پیدا نکند یا اینکه کاهش پیدا کند. رابطه بین نظام مالیاتی و فساد و حتی کنش شهروندان از نظر تئوریک یک رابطه پیچیده اما ثابت شده است. تا نظام مالیاتی اصلاح نشود مسئله ای مانند ترافیک حل نمی شود. اما شاید بگوئید نظام مالیاتی چه ربطی به ترافیک دارد؟ مطمئن باشید تا زمانی که نظام مالیاتی خراب است نتیجه ایثار آتش نشانان همین خواهد بود. تا زمانی که نظام مالیاتی درست نشود و معلوم نشود که چه کسی باید مالیات بدهد و چه کسی نباید مالیات بدهد و چگونه می توان از زیر پرداخت مالیات در رفت و انواع و اقسام فسادهایی که در این زمینه برای فرار از مالیات وجود دارد را نتوانید درمان کنید به این صورت می شود که تمایل مردم را برای مشارکت و کمک (مثلاً در سانه اخیر پلاسکو) به دردرس تبدیل می شود. مثلاً به تعبیری شهروند خبرنگار به شهروند مزاحم تبدیل می شود. عضو انجمن جامعه شناسی ایران افزود: ناسامانی هایی که در جامعه وجود دارد حتی ترافیک به کاربرد خشونت و نظام مالیاتی ربط دارد. مردم در طی تاریخ از طریق شمشیر یا پول زندگی کرده اند یا شمشیر در دست داشته اند یا اینکه پول داشته اند. شما باید کاری کنید که شمشیرها و پول ها قاعده مند شود و در چنین شرایطی می توانید انتظار داشته باشید که جامعه تان جامعه ای فاسد نباشد. مثلاً اینکه دریافتی شاه را از ۴۰ هزار تومان به دو هزار تومان تقلیل می دهد. همچنین فروش مشاغل را ممنوع می کند که بعد از شهادتش باز فروش مشاغل توسط ناصرالدین شاه رواج پیدا می کند. مستوفی و مستولین ایالتی و فرمانروایان را از هم تفکیک می کند. به نظام مالیاتی شکل می دهد چرا که قرار است که تنها منبع درآمدی دولت بشود. درباره خشونت هم همزمان هم از نظامیان و هم از مردم خشونت زدایی می کند. مثلاً در زمانی که نظامیان دارند از تبریز به سمت تهران می آیند می گویند باید منضبط باشند و به مردم تعرض نکنند.

قانعی راد در پایان یادآور شد: از طرفی در جامعه رسمی مانند قلمه کشی و لوطی بازی و... را که بیانگر خشونت در بین مردم بود را کاهش داد و از بین برد و مهمترین چیز اینکه حقوقی برای مردم قائل شد و از حکومتیان خواست که اگر برای مردم تصمیمی می گیرند این تصمیم به دو چیز نباید ضرر برساند؛ یکی به دیوان و دیگری به رعیت. فکر می کنم جهت گیری که امیر کبیر در مبارزه با فساد برای ما ترسیم می کند این است که جامعه قوی در کنار دولت قوی می تواند با فساد مبارزه بکند و نه فقط دولت قوی. جامعه ای که حضور نداشته باشد نمی تواند این کار را انجام بدهد و مسئله دیگر اینکه مبنای و ریشه های فساد در زور و زور است و باید این دو را روش مند بکنید یا به تعبیری آن را اهلی بکنید به گونه ای که جامعه از مجموعه ای از قواعد مشخص که از طریق گفتگوهای اجتماعی که مورد توافق شهروندان قرار گرفته است بتوانند به مجموعه ای از قواعد کاربرد زور و زور دست پیدا کنند.

حجت الاسلام احمد حسین شریفی:

اغلب کتابهای حوزه روش شناسی ترجمه ای است

مراسم رونمایی از کتاب روش شناسی در علوم اسلامی و انسانی نوشته احمدحسین شریفی عصر امروز در سالن اجتماعات خبرگزاری مهر برگزار شد.

اغلب کتاب های حوزه روش شناسی ترجمه ای است

در ابتدای این برنامه حجت الاسلام شریفی، نویسنده کتاب گفت: اهمیت مسئله روش در علوم انسانی از ابعاد مختلفی قابل توجه است که متأسفانه در مطالعات فعلی کشورمان کمتر به آن پرداخته شده است. متأسفانه اغلب کتاب هایی که در حوزه روش شناسی نوشته می شوند ترجمه از آثار غربی است که این موضوع خسارت های علمی زیادی برای علوم انسانی ما به بار می آورد؛ چراکه روش قرار است به منزله راه برای ما باشد و وقتی راه و اندیشه ما را دیگران بر اساس ارزش ها و ایدئولوژی های خودشان ترسیم کنند، قطعاً لطمه می خوریم.

وی افزود: روش شناسی که دیگران به خصوص غربی ها برای ما ترسیم می کنند، عمدتاً اومانستی و یا لیبرال دموکراسی و عموماً بر اساس روش های کمی و تجربی است و این مسیر را ما ترسیم نکرده ایم بلکه دیگران برای ما ترسیم کرده اند. علاوه بر اینکه تنها به بخشی از واقعیت ها می توان با مبانی اومانستی پرداخت و نمی توان همه واقعیت ها را با این مبنا درک کرد.

بدون داشتن روش در سطح ایده پردازی و مفاهیم باقی می مانیم

حجت الاسلام شریفی ادامه داد: ایده اسلامی سازی علوم انسانی مدعی است که ما نباید به علوم انسانی نگاه تک بعدی داشته باشیم بلکه باید با عینک عقل، شهود و وحی به علوم انسانی نگاه کنیم. لذا اندیشه اسلامی واقع بینانه تر از علوم انسانی سکولار است. خوشبختانه ما در حوزه ایده پردازی و مفاهیم گام های خوبی برداشته ایم، اما بدون داشتن روش در سطح ایده پردازی و مفاهیم باقی می مانیم. ضمن اینکه بدون روش نمی توانیم انتظار داشته باشیم که واقعیت کنش های علوم انسانی را بشناسیم. به همین دلیل لازم است روشی ارائه دهیم که همه کنش های انسانی را تحت سیطره قرار دهد.

۷ کاری که علوم انسانی باید انجام دهد

نویسنده کتاب روش شناسی در علوم انسانی اسلامی در ادامه اضافه کرد: کتابی که امروز قرار است رونمایی شود در ۱۴ فصل تدوین شده و بنده می توانم ادعا کنم که منطق فصل بندی آن کاملاً ابتکاری و نو است. علوم انسانی ۷ کار درباره کنش های علوم انسانی انجام می دهد که عبارتند از: تعریف، توصیف، تبیین، تفسیر، پیش بینی، ارزشیابی و کنترل و جهت دهی است. هر کدام از این ها که نباشد، علم ناقص می ماند. کاری که من در این کتاب انجام دادم این است که روش هایی را برای این ۷ مورد ارائه دادم. سه فصل اول کتاب به کلیات اختصاص دارد و پس از آن به سایر موضوعات جدی پرداخته ام.

سادگی و رسایی کتاب روش شناسی علوم انسانی اسلامی

وی در بخش دیگری از سخنانش با اشاره به تعدادی از ویژگی های مهم کتاب گفت: سادگی و رسایی از جمله مهمترین ویژگی های این کتاب است. علاوه بر اینکه نگاه تطبیقی هم دارد و در تک تک مباحث حرف های غربی ها هم آمده که بنده آن را تأیید یا رد کرده ام.



شود.

رئیس مرکز پژوهش های علوم انسانی- اسلامی صدرا ادامه داد: شاید بتوان گفت که میناگرایی در علوم انسانی- اسلامی زمینه کم توجهی به روش را به مثابه قلب پژوهش فراهم نکرده است. در علوم انسانی- اسلامی استفاده از هر روشی مادام که علوم انسانی را وارد میدان موهومات و استنباطات نامعقول و سخیف نکند، جایز است. هرچند در علوم انسانی- اسلامی کاربرد هر روشی متناسب با منزلت آن روش معین می شود. یعنی هر روشی در تمامی لایه های یک علم کاربرد ندارد. بلکه استفاده از آن در هر لایه باید منطقی و بر حسب منزلت آن روش باشد. همین امر قدرت علوم انسانی- اسلامی را برای کشف و حل مسائل بدون ورود در اغتشاشات بی حاصل معرفتی ارتقاء داده است. از طرف دیگر با وجود بین رشته ای شدن بخشی از موضوعات و مسائل پژوهشی، روش های ترکیبی در علوم انسانی- اسلامی از اهمیت بالایی برخوردار است.

نقش تعیین کننده روش در معماری علوم انسانی

حجت الاسلام غلامی اضافه کرد: به نظر بنده روش در معماری علم انسانی و اجتماعی نقش تعیین کننده ای دارد. یعنی نگاه متفاوت به آن و جایجایی قلمرو آن بر اساس کاربردش می تواند در کنار امر میناسازی ما را به معماری تازه ای از علم رهنمود کند و این امر هیچ منافاتی با نقش آزاد علم در میدان کاشفیت ندارد. در واقع این مبنا و روش است که شان آزاد کاشفیت را در علم می سازد و زمینه بروز و ظهور آزادی را فراهم می کند.

درک ذات علوم انسانی جدید ضروری است

حجت الاسلام غلامی ادامه داد: واقعیت این است که خیلی ها علوم انسانی را با سایر علوم خلط می کنند و سخنانی می گویند که بیش از آنکه با علوم انسانی مطابقت داشته باشد، با علوم پایه یا فنی- مهندسی و پزشکی منطبق است. به نظر می رسد برای صحبت کردن درباره علوم انسانی، درک ذات این علوم در علم جدید ضروری است.

وی در پایان ضمن تشکر از زحمات حجت الاسلام شریفی برای تهیه این کتاب، به علاقه مندان حوزه علوم انسانی توصیه کرد تا هر چه زودتر این کتاب را مطالعه کنند.

در انتهای این مراسم، کتاب روش شناسی علوم انسانی- اسلامی با حضور نویسنده اثر رونمایی شد.

استخراج اصول روش شناختی

حجت الاسلام شریفی ادامه داد: بنده در کتاب قبلی خود به این نتیجه رسیدم که پرسش های اصلی که علوم انسانی باید به آنها جواب بدهد، عبارت است از چیستی، چگونگی، چرایی، معنایی و معناکوی، پیش بینی، ارزشیابی و کنترل و جهت دهی، استخراج اصول روش شناختی برای این پرسش های هفت گانه از دیگر نکات نوآورانه کتاب حاضر است.

کتاب بعدی ام در حوزه روش نظریه پردازی علوم انسانی اسلامی است

وی در پایان اظهار کرد: نام این اثر، عنوان یکی از فصول کتاب قبلی من بوده که در حال حاضر خودش یک کتاب ۶۰۰ صفحه ای شده است و بنا است که این کتاب پیش زمینه کتاب بعدی که در حوزه روش نظریه پردازی علوم انسانی اسلامی است، باشد. این کتاب هم قرار است به امید خدا توسط موسسه صدرا و در قالب یک سه گانه چاپ و منتشر شود.

تفاوت روش در علوم انسانی سکولار و علوم انسانی اسلامی

پس از حجت الاسلام شریفی، حجت الاسلام رضا غلامی، رئیس مرکز پژوهش های علوم انسانی- اسلامی صدرا گفت: کتاب روش شناسی علوم انسانی- اسلامی یک تصویر روشن از روش و انواع و مراتب آن در علوم انسانی ارائه کرده است. این کتاب هم مثل سایر آثار دکتر شریفی علاوه بر اتقان و روانی مباحث از انسجام و هماهنگی فوق العاده ای برخوردار است. همچنین به وضوح جایگاه و کاربرست روش در علوم انسانی اسلامی را مشخص کرده و به سوالات مهمی که درباره تفاوت روش در علوم انسانی سکولار و علوم انسانی اسلامی وجود دارد، پاسخ می دهد.

وی افزود: کتاب روش شناسی علوم انسانی- اسلامی می تواند به گسترش و کیفی سازی بخش قابل توجهی از پژوهش ها در علوم انسانی- اسلامی کمک نماید. البته راه برای کار بر روی روش شناسی علوم انسانی- اسلامی باز است اما این کتاب علاوه بر اینکه مسیر خوب و نوآورانه ای را طی کرده، مسائل و گره های حوزه روش شناسی را نیز معرفی کرده که می تواند از سوی محققان مورد عنایت قرار بگیرد. بنده معتقدم شکستن انحصار در منبع شناخت موجب شده تا دایره بکارگیری از روش های متنوع در علوم انسانی- اسلامی به مراتب از علوم انسانی غربی وسیع تر

عبدالحسین کلانتری:

علوم انسانی و اجتماعی ناخوانده مهمان زندگی ما شده است



نسبت ها در نواحی مختلف است. ما در آنجا نیز با علوم اجتماعی واحدی رو به رو نیستیم. علوم اجتماعی طنین تاریخ و هویت و سنت خودش را دارد و در همین سنت سوژه های خاص خودش را تولید می کند. علوم اجتماعی فقط توصیف گر وضع موجود نیست بلکه تولید گر هم هست و انسان متفاوت تولید می کند. علوم اجتماعی بوی هویت خودش را می دهد.

این علوم نهاد های خاص خودش را هم تولید می کنند. علوم اجتماعی متفاوت، سوژه متفاوت تولید می کند. ما در اینجا نسخه هایی می پیچیم که با این نسخه ها، نهادهایی

صورت می گیرد که تناسبی با تاریخ ما ندارد. ما هنوز ارتباط علوم انسانی را با خودمان کنکاش نکرده ایم. ما می توانیم با کنکاش در سنت قدمایی خودمان، مفهومی بسازیم که متناسب با این تاریخ باشد و اگر این اتفاق نیفتد ما همیشه درجه دو خواهیم بود مشکل ما عدم التفات ماست؛ شرط زبانی و پویایی علوم انسانی که متناسب با زیست بوم ما باشد، التفات به سنت است. ما در دیرینه شناسی به برگشتها و تمایزها توجه جدی داریم، یعنی در تاریخی متفاوت اشیا و اموری پدید می آیند که در دوره پیشتر اساسا وجود نداشته اند. کار علوم اجتماعی، تولید پدیده های در تراز دنیای خودش است. البته که نوع نگاه به نسبیت منجر نخواهد شد. چون این نحوه نگاه نوعی از نسبیت است و نه همه نسبیت. نقطه عزیمت علوم اجتماعی باید واقعیت موجود باشد، یعنی اول باید جامعه ایرانی را شناخت و در دل این شفافیت، آفاق آینده مشخص می شود.

اگر علوم اجتماعی می خواهد رسالتی داشته باشد، بررسی واقعیت موجود است. تاریخ عرصه امکان هاست و انسان نیز در همین امکان ها زیست می کند. علوم انسانی از خلال دانش و نهاد، سوژه های خودش را تولید می کند. فوکو در دیرینه شناسی و تبار شناسی، خود به اراده های معطوف به اقتدار اشارات بسیار مهمی دارد و نشان می دهد که علم چگونه با قدرت و نهادهای قدرت، خودش را بر سوژه ها حاکم می کند.

است که نگاه ما به علم نباید نگاه انباشتی باشد و نگوییم که چیزی که الان در دسترس ماست باقی مانده از خوبیهای قدمای ماست؛ این تحلیل درستی نیست. ما با یک تداوم در سیر علوم انسانی مواجه نیستیم، ما با گسست هایی رو به روهستیم. گسست ها بدین معناست که ما بجای اینکه تداوم داشته باشیم تحت عنوان علوم انسانی با گپ ها و شکاف هایی رو به روهستیم که مسیر علوم انسانی را متفاوت کرده است. این بصیرتی است که دیرینه شناسی فوکو به ما می دهد.

در اینجا انسان ذاتا همان انسان است، اما نحوه مواجهه علوم مختلف در دوره های مختلف با این انسان یکسان نبوده است و فهم متفاوتی از انسان ارائه شده است. بالفعل این انسان با آن انسان متفاوت است، وجهی از شخصیت انسان در یک دوره فعلیت پیدا می کند که در دوره دیگر فعلیت پیدا نمی کند. انسان ذیل سرمایه داری، نیازهای خاص خودش را دارد. ما در بررسی چپستی علوم انسانی و علوم اجتماعی باید نگاه دیرینه شناسی داشته باشیم که گسست ها را ببینیم و به شکاف های تاریخی دقت کنیم و حساس باشیم. در واقع سنت ما تنیده شده است با خود علم. اگر علوم انسانی ربطی به متن تاریخی شما نداشته باشد، بدون فایده است.

علوم انسانی در ایران به معنای جدید خود کاملا وارداتی است و از یک سنتی دیگر وام گرفته است. این علوم مبتنی بر یک سنت تاریخی شکل گرفته است و اساسا معطوف همان جامعه و کشور سامان یافته است و به مسائل آن کشور پرداخته است. علوم انسانی و اجتماعی ناخوانده مهمان زندگی ما شده است و ما به هیچ وجه فهم درستی و دقتی از آن نداریم. ما خیال می کردیم علوم اجتماعی یک علم محض است و هیچ ربطی به سنت و تاریخ ندارد.

این علوم اجتماعی که بخواهد فقط اصول موضوعه را ارائه دهد به درد نمی خورد و به کار نمی آید. خصلت علوم انسانی و اجتماعی این است که باید پویا باشند. جالب این است که حتی تکثر در علوم اجتماعی در غرب متأثر از تکثر

جلسات آموزشی طرح ملی گفتمان نخبگان علوم انسانی روز گذشته در دانشگاه باقر العلوم (ع) قم با حضور اساتید و صاحب نظران حوزه علوم انسانی برگزار شد. عبدالحسین کلانتری، عضو هیات علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران در ابتدای جلسه با موضوع «نسبت تاریخ و نظریه های جامعه شناسی» به تفاوت نحوه مواجه انسانها با پدیده های مختلف پرداخت و گفت: نمی توان علوم انسانی را در خارج از تاریخ و سنت خود باز شناخت؛ در واقع علوم اجتماعی حاصل نسبت انسان با عالم خود است.

گزارش مشروح این سخنرانی را در ادامه می خوانید:
علم چیزی جز صورت بندی تجارب بشری در مقابل علوم مختلف نیست. نحوه مواجهه ما با پدیده های مختلف و به طور مشخص عرصه علوم اجتماعی، در طول تاریخ یکسان نبوده است. چشم انداز ما در مواجهه با طبیعت یکسان نبوده است. در حوزه اجتماع و علوم اجتماعی نیز نحوه مواجهه ما تغییر کرده است. علم اجتماعی در اصل چیزی نیست جز انباشت تجربی حیات اجتماعی، در دوره مدرن مواجهه انسان با طبیعت و خودش و کل هستی متفاوت شده است و این تفاوت نسبت عالم و آدم منجر به به این شده است که علم جدیدی صورت بگیرد. بر خلاف اینکه علم در ورای تاریخ نزع پیدا می کند، کاملا در یک بستر تاریخی رشد و نمو می کند؛ البته این به معنای عدم اصول عقلانی و ثابت نیست. این فقط توجه دادن به شرایط تاریخی است برای فهم علم و به صورت مختص علوم انسانی و علوم اجتماعی. علوم اجتماعی و علوم انسانی تنیده شده در تاریخ و سنت خود است.

شما نمی توانید علوم انسانی را در خارج از تاریخ خودش فهم کنید و در واقع علم در خارج از نسبت خودشان کاربست نیستند، چون ما در اینجا با انسانهای متفاوتی رو به رو هستیم. انسان در یک دوره تاریخی طبیعتا وجوهای شخصیتی و اصول و امهات و تفاوتی دارد که تعیین کننده تاریخ و سنت خود اوست. نکته مهمی که در اینجا باید ذکر شود این

حداد عادل:

سکولاریسم خواستار گسترش جریان تصوف در برابر فقاہت است

وجود ندارد. در عالم اسلام، این امر بسیار قوی است. روشنفکران جدید می خواهند دین را از حوزه شریعت جدا کنند و به شدت از شریعت متنفرند.

سکولاریسم و عرفان و تصوف

عرفان و تصوف بخشی از عالم اسلام است. عرفان مربوط به تصفیه نفس است و به روح می پردازد. تفاوت عرفان و تصوف دقیق نیست. تصوف بیشتر، به جنبه های تشکیلاتی عرفانی می پردازد. سکولاریسم این جنبه از اسلام را بیشتر می پسندد و تلقی یکسانی از این جنبه عرفان با مسیحیت دارند.

فایده ای که سکولاریسم ها از مقوله می برند، این است که اولاً انگیزه مردم را برای دینداری، ارضاء کنند و در عین حال، بتوانند در حلقه های صوفیانه، به تصفیه نفس بپردازند.

به همین دلیل ورود به عرفان و تصوف برای آنها خطر ساز نیست. سکولاریسم خواستار گسترش این جریان، در برابر فقاہت است. با این وجود امام خمینی (ره) که خود بزرگترین عالم عرفان نظری است، نشان داد که نگاه اسلام و عرفانی، به معنای پرهیز از سیاست نیست.

در ایران، جامعه گرایی خاصی به گسترش خانقاه ها ندارند، اما در خارج از ایران، این جریانات به شدت در حال گسترش هستند. البته در جاهایی که نظام های صوفیانه زنده هستند، سدی در برابر وهابیت است. به دلیل اینکه در وهابیت، ولایت مبتذل می شود در حالی که در تصوف، ولایت جز اصول و پایه های این نظام است و شیخ بر سایرین ولایت دارد. نمونه آن را در کشور مصر می توان دید؛ در این کشور، هر چند در ظاهر سنی مذهب اما بن مایه، تصوف است و مردم این علاقه را در ظاهر ستّسن، و در قالب تصوف نشان می دهند.

دلایل موافقان سکولاریسم

۱- اولین دلیل موافقان این است که احکام دین ثابت است و جهان، در حال تحول و این نمی شود. تکلیف جامعه را باید مشخص کرد. نکته اینجاست که اولاً با عنصر اجتهاد می شود تکلیف امور نوظهور را در جامعه مشخص کرد. اجتهاد عامل تحرک فقه اسلامی است. در ثانی، از طرفی احکام دین بر اساس فطرت آدمی از جانب خداست و فطرت انسان که تغییر نمی کند.

۲- دومین دلیل موافقان این است که حکومت دینی مانع آزادی است و آزادی را محدود می کند. مثلاً می گویند چرا حجاب اجباری است؟ پوشش باید شخصی باشد. حال باید گفت که چرا همین روشنفکران در زمان رضاخان، مانع حجاب بودند؟ چرا از کشف حجاب رضاخان، ممانعت نمی کردند؟ چرا آن روز این ها را بیان نکردند؟ چرا در سوئیس اجازه نمی دهند که مساجد، مناره داشته باشند؟ اگر مخالفت حکومت دینی هست، پس چرا از داعش حمایت می کنید؟

اگر حجاب تبلیغ اسلام است، آیا استفاده از گردنبند صلیب، ترویج مسیحیت نیست؟ ما البته در اداره کشور، باید دقت کنیم که در عین عمل به دین، نباید طوری رفتار کنیم که زندگی مردم، سخت شود و از این قبل، شعارهای سکولار به تفکر اسلامی وارد شود. تلاش بسیار گسترده ای برای ناکارآمد جلوه دادن حکومت دینی در جریان است؛ زیرا اگر حکومت دینی کارآمد باشد، بنیان سکولاریسم فرو می پاشد. ما باید بدون دور شدن از اسلام در عمل با ملأ با مردم رفتار کنیم. باید با بیان عقلانی از دین دفاع کنیم، و اگر تبیین عقلانی از دین خارج شود، سکولاریسم رشد می کند.



فلسفه وضع قانون هم این است که آزادی مطلق، تنوع در رفتار ایجاد می کند و رفتارهای مختلف ممکن است، با هم در تعارض باشند و آزادی را سلب کنند، لذا باید مقداری از آزادی گرفته شود و در مواردی، این آزادی، محدود شود. به عبارتی فلسفه وضع قانون، این است که بتواند آزادی حداکثری را ایجاد کند. سکولاریسم بستری از لیبرالیسم می خواهد. بعد از قرون وسطی، مرجعیت کلیسا، به پارلمان اعطا شد، حتی این مرجعیت، در معماری پارلمان نیز مشهور است.

سکولاریسم و ناسیونالیسم

سوسیالیسم عبارت است از اصالت دادن به ملیّت و عناصر ملی مثل نژاد و تابع کردن همه چیز به این موارد. سکولاریسم دین را به عنوان آرمان مردم و جامعه برداشت و به جای آن، موارد دیگری را قرار دهد. یکی از این موارد ناسیونالیسم است. اگر دین را به عنوان یک امر سیاسی و اجتماعی بنگریم، می توانیم به امت بپردازیم و در این جاست که مرزها دیگر تأثیری ندارند، اما در ناسیونالیسم، ملت، جایگزین امت می شود. بعد از جنگ جهانی اول، ساختن حکومت سکولار در عالم اسلام، با تبلیغ نسخه ناسیونالیسم بود. علت شکست عثمانی، ناسیونالیسمی بود که در میان اعراب و ترکها رایج شده بود، در اینجا شعاع دین محدود به مرزها می شود. در این تفکر احکام صرفاً در مرزهای جغرافیایی قابل اجراست و در این نگاه، حکم ارتداد امام خمینی (ره) برای سلمان رشدی، بی معنی است.

ناسیونالیسم از اشتراک هر کشور با بقیه کشورها منع می کند و هر کشوری در خصوصیات خودش، صرفاً حضور دارد - در این جاست که پیاده روی اربعین، می تواند چه تأثیر عمیقی بگذارد -

سکولاریسم و شریعت

شریعت بخشی از دین است که احکام را شامل می شود و به اصطلاح مواردی است که یک فقیه تعیین می کند. شریعت در سکولاریسم هیچ جایگاهی ندارد. نمونه بارز این امر، کانت است که هر چند معتقد به خداست، اما به هیچ وجه اهل کلیسا و رعایت آیین های دینی نبوده است. سخن معروف او این است «من می خواهم دانش را محدود کنم تا جا برای ایمان باز شود».

ما وقتی می گوئیم ولایت فقیه، درست نقطه مقابل سکولاریسم است. در مسیحیت، اصولاً شریعت ضعیف است. ما در قرآن کریم ۵۰ آیه داریم که به آیات الاحکام مشهورند، اما در انجیل، این

جلسات آموزشی طرح ملی گفتمان نخبگان علوم انسانی، در دفتر تبلیغات اسلامی، نمایندگی تهران، با حضور اساتید و صاحب نظران علوم انسانی برگزار شد.

غلامعلی حداد عادل، رئیس شورای تحول و ارتقای علوم انسانی شورای عالی انقلاب فرهنگی در این جلسات به موضوع ارتباط سکولاریسم با سایر مکاتب و ایسم های مختلف پرداخت.

وی در ابتدا به رابطه سکولاریسم و پلورالیسم و در ادامه نیز به نقش سکولاریسم در معرفت دینی اشاره کرد. اومانیزم سومین موضوعی بود که مورد بحث قرار گرفت و در ادامه مباحث، رابطه لیبرالیسم، ناسیونالیسم، شریعت، تصوف و عرفان با سکولاریسم مورد اشاره و بررسی قرار گرفت. در ادامه گزارش مشروح این جلسه می آید:

سکولاریسم و پلورالیسم

در پلورالیسم هر کس دین خود را دارد، در اینجا دین صرفاً موضوعی شخصی و اخلاقی است و در امور سیاسی وارد نمی شود. در نتیجه سکولاریسم و فدیسیسم به پلورالیسم ختم می شود. برای نمونه شما در انگلیس مشاهده می کنید که ادارات و سازمانهای دولتی، در روز جمعه به مسلمانان اجازه می دهد که به نماز جمعه بروند و این عبادات هیچ ارتباطی به اجتماع ندارد.

سکولاریسم و معرفت دینی

ادعایی که در این جا مطرح است این است که، در سکولاریسم گزاره های دینی واقع نما نیستند، بدین معنا که این گزاره ها خبر از امر واضح نمی دهند و همچون شعر هستند. موافقان سکولاریسم صرفاً می خواهند درون انسان یک حال معنوی ایجاد کنند. آنها احکام دینی را ناظر به مصلحت نمی دانند در حالی که ما به وضوح این مصلحت سنجی را در قرآن کریم می بینیم تلک الامثال، نضر بها للناس وما یعقلها الا العاللون.

حضرت امیر (ع) نیز در حکمت ۲۵۳ نهج البلاغه می فرمایند: خداوند ایمان را برای اینکه پاک کننده از شرک باشد، خلق کرد... قصاص واجب شده است تا از ریخته شدن خون ها جلوگیری کند... اجرای حدود برای بزرگ کردن واجبات است. این، بیانگر عقلانی بودن دین است.

سکولاریسم و اومانیزم

سنگ بنای اومانیزم، با جمله مهم «من می اندیشم، پس هستم» دکارت، پایه گذاری شده است، چرا؟ زیرا دکارت در این جمله، از ذهن انسان به وجود رسید. در اینجا ذهن انسان دیگر، کاشف واقعیت نیست، بلکه شکل دهنده واقعیت است. علت و معلول، جوهر و عرض و... بیانگر حاکمیت ذهن بر جهان است. سیر این حرکت، در زمان نیچه به تقابل انسان و خدا انجامید خدا مرده است. اگر قرار است انسان، آزاد باشد، پس خدا نباید وجود داشته باشد.

سکولاریسم و لیبرالیسم

در لیبرالیسم، آزادی مقدم است. در عرف، آزادی جای خدا را گرفته است و آزادی همه چیز را توجیه می کند. قداستی که ما به خدا می دهیم در عرف به آزادی داده می شود و آزادی را مطلق می انگارد.

حجت الاسلام فیروزی:

پیشرفت با قانون ملازمه دارد / اندیشه و اراده مقدمه پیشرفت است



نشست «مبنای حاکمیت و الگوهای دولت در فقه معاصر شیعه» با سخنرانی حجت الاسلام فیروزی عضو هیئت علمی دانشگاه تهران روز گذشته در مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت برگزار شد.

حجت الاسلام فیروزی با بیان اینکه سی سال قبل از مشروطه جامعه ما با وضعیت عقب ماندگی روبرو شد، گفت: اینکه چرا عقب ماندگی رخ داد چندین پاسخ اولیه مطرح شد مثلاً اینکه ما در برابر غرب ارتش قوی نداشتیم، اما پس از مدتی به این نتیجه رسیدند که عقب ماندگی ناشی از وضعیت اقتصادی است.

وی ادامه داد: پس از آن ایده ای پیدا شد که می گفت علت عقب ماندگی ما معطوف به این است که جامعه قانون ندارد، لذا نسبت عقب ماندگی با بودن یا نبودن قانون تعریف شد.

وی افزود: این سوال مطرح شد که باید مبنای این قانون چه باشد؟ از بستر این بحث ها بود که ایده پردازی ها در مورد دولت جدید و نسبت آن با مسئله پیشرفت مطرح شد. متفکران آن دوره احساس می کردند که اصلاحات سیاسی مقدم بر اصلاحات اقتصادی است، اینکه کدامیک مقدم تر است مناقشه ای است که تاکنون نیز ادامه دارد.

فیروزی گفت: نتیجه ای که می خواهیم از طرح این مقدمه بگیریم این است که ایده پیشرفت از زمانی مطرح شد که ما متوجه عقب ماندگی شدیم.

وی در مورد مقدمه دوم بحث خود گفت: مقدمه دوم من این است که موضوع من چه نسبتی با این مکان به نام الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت دارد؟

وی ادامه داد: هر پیشرفت دو مقدمه نیاز دارد. اول داشتن یک اراده محکم و دوم اندیشه روشن. اگر اندیشه نباشد، اراده ها خسته و سرکوب می شود. لذا اندیشه روشن پیش شرط پیشرفت است.

این استاد دانشگاه گفت: در مورد فکر پنج بحث روشن داریم. اول اینکه یک ایده وضعیت جامعه خود را چگونه توضیح می دهد و آن را چگونه بیان می کند. دوم نظام دانایی است که ما از کدام ایده ها برای تبیین آینده استفاده می کنیم. سوم داشتن یک نظام ارزشی مشخص، چهارم فکر روشن در مورد حکومت و نظام حکمرانی و پنجم سیاست گذاری های مشخص است.

وی ادامه داد: در جامعه ایران از سال ۱۲۹۳ و به خصوص از مشروطه در حوزه فقهی ما چهار الگوی حکمرانی مطرح شدند که این الگوهای حکمرانی به صورت تاریخی مطرح بودند.

وی افزود: اول الگوی مشروطه بود. ایده دولت مشروطه این بود که هیچ پیشرفتی رخ نمی دهد مگر اینکه مبتنی بر قانون باشد و قانون مبتنی بر قرارداد ملی ظاهر می شود. دوم الگوی دموکراسی اسلامی بود که ده سال قبل از حکومت پهلوی در ایران مطرح شد و تفاوت هایی با دولت مشروطه داشت. سوم جمهوری اسلامی بود که قانون اساسی رسمی ماست و چهارم ایده ای بود که بعد از دولت نهم و دهم رونق پیدا کرد و آن بحث حکومت اسلامی بود.

دموکراسی اسلامی

فیروزی گفت: دموکراسی اسلامی ایده ای است که بعد از شکست مشروطه مطرح شد و دو اصل داشت. اول اینکه قانون ما قرآن و شریعت هستند و نه قانون اساسی. اصل دوم هم رئیس انتخابی بود. می گفتند ما احتیاج به قانون مجلس و قانون گذاری نداریم و قانون ما همین شریعت است اما برای اینکه بتوانیم شریعت را اجرا کنیم نیاز به

توجه ندارد. دولت مدرن را نفی می کند و به تفکیک قوا و مکانیزم قانون گذاری و احزاب و انتخابات توجه نمی شود. در نهایت به تجربه صد ساله کشور نیز بی توجه است و حقوق مردم را نفی می کند.

وی در مورد دو ایده مطرح شده مانند دموکراسی اسلامی و حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه گفت: این دو ایده کارآمد نخواهند بود اما می توانند اخلاق گر باشند و سیستم سیاسی و برنامه ریزی را دچار آشفته گی کنند.

دولت مشروطه

فیروزی گفت: وقتی می توانیم از پیشرفت صحبت کنیم که نخستین گام ها پیشرفت را در مشروطه دنبال کنیم. دولت مشروطه دولتی است که در تاریخ تحقق داشته، ملی است و در عین حال اسلامی نیز هست. یعنی تجربه تاریخی دارد، به حقوق مردم توجه دارد و در چارچوب دستگاه های فقهی قرار می گیرد.

وی ادامه داد: دولت مشروطه چند اصل مهم دارد. اول تفکیک حوزه حقوق مردم و احکام شریعت است. تا آن موقع چنین تفکیکی وجود نداشت و این توجه وجود نداشت که مردم در حوزه عمومی حقی دارند. دوم ظهور حقوق عمومی و حوزه عمومی است که در مورد آن این سوال مطرح است که این حقوق عمومی چه چارچوبی دارد و چه نسبتی با شریعت برقرار می کند؟ سوم اینکه مفهوم ایران در این دوره به شدت جدی شده و ملیت خود را شکل می دهد. چهارم ایده قرارداد و قانون اساسی گرایی است.

این استاد دانشگاه گفت: مرحوم نائینی در بحث چهارم کلمه ای دارد و آن این است که قانون اساسی جانشین معصوم است. اگر معصوم نباشد هر کس که غیر معصوم باشد می تواند خطا کند لذا باید معیارهایی درست کنیم و بگوئیم بر اساس آن عمل کند.

وی ادامه داد: لذا نتیجه این دولت نوعی فرمالیسم بود. حتی حاکم مجبور بود به قانون تعلق داشته باشد. در این قانون مجلس ملی یک مجلس قانون گذاری و ایرانی است و چون قانون گذار است باید نماینده مردم و وکیل مردم باشد.

فیروزی افزود: نتیجه بحث در این قسمت این است که متفکرین این دوره مثل مرحوم آخوند و نائینی و... معتقد

رئیس انتخابی است که مردم آن را انتخاب می کنند. وی ادامه داد: این ایده دو ایراد اساسی داشت. اول اینکه این نظریه حاکمیت ملی را نادیده می گیرد و به مفهوم ایران توجهی ندارد و مفهوم ملیت در آن غایب است. دوم اینکه به جای مجلس قانون گذاری، مجلس برنامه ریزی وجود داشت. یعنی مجلس متشکل از کارشناسان هستند نه نماینده مردم. این ایده در ۱۲۹۳ در عثمانی به عنوان مجلس عدلیه مطرح شد که حدود ۱۶۰۰ ماده قانونی داشت و مرحوم کاشف الغطاء در عراق آن را شیعیزه کرد.

وی گفت: لذا در این ایده به ملت توجهی نمی شود و مجلس در آن مجلس قانون گذاری نیست و نسبت مجلس با رای مردم قطع می شود. چون این مجلس کارشناسان است نه نمایندگان.

وی ادامه داد: این ایده می گفت قرآن قانون اساسی ماست و ما باید به آن تکیه کنیم که اگر ادامه می یافت تقریباً چیزی شبیه داعش شیعه از آن پدید می آمد. البته این ایده خیلی زود از تفکر مسلمانی غائب شد.

حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه

وی گفت: در نظریه حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه نیز مفهوم ملیت وجود ندارد. اگر شما خاطرات مرحوم طباطبایی را بخوانید در آن جا می گوید جانشین امام، مرحوم محباقر صدر باشد. مدافع این ایده آیت الله مومن است که در کتاب خود «ولایات الاسلامیه و حکومت الاسلامیه» این بحث را دنبال می کند.

فیروزی ادامه داد: این ایده پنج اصل دارد. اول ولایت و نصب است که حاکمیت برای فقیه است و جایی برای مردم دیده نمی شود. دوم اینکه ولایت، مشروط به بیعت و رای مردم نیست. سوم ولایت، احتیاج به شورا ندارد. چهارم گستره مکانی ولایت نامحدود است و مرزهای ملی ندارد و پنجم حدود حاکمیت آن نامحدود است.

وی گفت: این ایده نیز مشکلاتی داشت از جمله اینکه این دولت در مکانی به نام ایران مستقر بود ولی به مکان خود توجه نداشت. در ادامه این ایده، موضوع ام القری به وجود آمد.

وی ادامه داد: از مشکلات آن این است که مجلس قوه مقننه حساب نمی شد و صرفاً ید تقنینی حاکم است. به ملیت

وی ادامه داد: هنوز در جمهوری اسلامی به رغم اینکه مفهوم دولت پذیرفته شده اما فعالین سیاسی ما اجماع ندارند که این دولت ملی و یا ام القری است؟ چون این موضوع روشن نیست بحث پیشرفت ایرانی ها، مسلمانان، مستضعفین و... روشن نیست و هدف گذاری مشخص نیست. وی با طرح سوالات دیگری گفت: این حاکمیت از آن کیست؟ حرف نهایی را چه کسی می زند؟ فقیه باید حکم به مشروعیت رئیس جمهور دهد یا اینکه مردم باید مشروعیت بخشنده فقیه باشند؟ این سوالات در افکار عمومی ما روشن نیست و ما در مورد قانون اساسی خود گفتگو نکرده ایم.

وی ادامه داد: ما مشکل فرمالیسم نیز داریم. می گفتند قانون اساسی معیار داوری است اما بعضی اوقات ایده هایی داریم که تصمیمات فراقانون اساسی ایجاد می کند و اصلی داریم که خود قانون اساسی را می شکنند. ما هم به فرمالیسم تکیه می کنیم و هم آن را رد می کنیم. وی گفت: بحث از پیشرفت وقتی مشخص می شود که ما اندیشه شفاف داشته باشیم. باید تجربه تاریخی خود در حوزه فکر را بررسی کنیم. قدمای ما گفته اند که پیشرفت با قانون ملازمه دارد و قانون را باید اصلاح کرد. قانون اصلاح نمی شود مگر اینکه نظام حکمرانی را اصلاح کرد. فیرحی در پایان اظهار داشت: ایده ما در حوزه حکمرانی هنوز شفاف نیست و یکدیگر را نقض می کنند یا در آن اخلال ایجاد می کنند. اگر گفتگو نکنیم بحث از پیشرفت در شرایط ابهام کاری از پیش نمی برد.

این است که اگر یک جامعه را به حال خود بگذاریم امروزش با دیروزش تفاوت می کند و اگر انقلاب هم نبود این اتفاقات می افتاد و مسئله خیلی مهمی نیست. وی افزود: پیشرفت جایی معنا دارد که شما آگاهانه هدفگذاری کنید و به آن برسید. برنامه های دوره ای ژاپن و آلمان و انگلستان از این دست است.

وی ادامه داد: این ایده مبتنی بر شش اصل است. اول اینکه بین حوزه حق و حکم پیوند برقرار می شود. بر خلاف گسست مشروطه بین حقوق مردم و شریعت، جمهوری اسلامی در پی این بود که حقوق مردم و احکام شرعی به هم پیوند بخورد. این استاد دانشگاه افزود: دوم اینکه جمهوری اسلامی حقوق عمومی که در مشروطه بود را مسدود نکرد و آن را باز کرد. سوم مسئله ملیت وجود دارد و انتخابات آن داخل مرزهای ملی است. داستان جلال الدین فارسی این مسئله را به خوبی نشان داد.

وی ادامه داد: چهارمین اصل این است که این دولت نگفت که قانون اساسی ما قرآن است بلکه گفت باید قانون اساسی نوشته شود. همین که قانون اساسی وجود دارد یعنی یک نوع فرمالیسم برقرار است. لذا اصل پنجم فرمالیسم و قانون است. اصل ششم آن نیز مجلس است. حجت الاسلام فیرحی در مورد مشکلات این الگو گفت: اینکه گفته می شود در این الگو قانون جامع شریعت و حقوق ملی است، درست است ولی تاکنون نتوانسته ایم آن را تبیین کنیم.

بودند که پیشرفت ممکن نیست مگر با قانون. قانون ممکن نیست مگر با مجلس. تحقق مجلس ممکن نیست مگر اینکه نماینده مردم باشد. لذا پیش شرط هر اصلاحی را اصلاح در دولت می دانستند.

وی گفت: چند ایراد به این نظریه وارد است. اول اینکه یک نوع دوگانگی بین شریعت و قانون وجود داشت. به طوری که بین شریعتمداران و قانونمداران تضادی وجود داشت که هیچ گاه نتوانستند آن را حل کنند. روشنفکران، مذهبی ها را به استبداد و خرافه متهم می کردند و مذهبی ها هم روشنفکران را به وابستگی متهم می کردند.

وی ادامه داد: اشکال دوم این بود که محاکم جامعه هم دو قسمت شد و یک دست نبود و محکمه شرع و محکمه عرف پدید آمد. قوه قضائیه نتوانست شکل بگیرد و دولت دوپاره شد. اشکال سوم نیز این بود که پارلماناریسم ناتوان بود و نمی توانست مشکلات را حل کند چون مسئله شریعت و قانون روشن نشده بود. پارلمان لنگان لنگان بود به همین دلیل از آن عبور کردند و به حداقل های استبداد یعنی امنیت قانع شدند.

جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه

حجت الاسلام فیرحی گفت: در طول تاریخ معاصر موضوع حق مردم در ذهن ایرانی ها باقی ماند و مردم به دنبال به بار نشاندن آن بودند.

وی ادامه داد: ما یک پیشرفت طبیعی داریم و یک پیشرفت مبتنی بر عقلانیت و آگاهی نیز وجود دارد. پیشرفت طبیعی

عضو هیات علمی پژوهشکده غرب شناسی و علم پژوهی:

فلسفه باید در مرکز آکادمی باشد/نسبت ما با تاریخ باید مشخص شود



در ادامه مریم صانع پور، عضو هیات علمی پژوهشکده غرب شناسی و علم پژوهی درباره «ما و فلسفه های فمینیستی» سخنرانی کرد. وی گفت: اعتراض به ستم دیدگی زنان وجه اشتراک انواع بسیار متنوع فلسفه های فمینیستی است که خواه و ناخواه از این حیث، فلسفه های ضد تبعیض گرایی فمینیستی مورد توجه زن مسلمان ایرانی است. بنابراین در این جنبه، می توان تعاملی ایجابی با فلسفه های فمینیستی داشت. وی افزود: سه جنبه اصلی فلسفه های فمینیستی که می تواند مورد توجه متفکران جامعه ما باشد عبارتند از:

- ۱- بررسی دیدگاه های زن ستیزانه در فلسفه های گذشته و حال که زنانگی را مترادف یا غیرعقلانیت معرفی کرده اند
- ۲- طراحی نظریه های فلسفی در جهت نفی ابزار انگاری زنان و رفع تبعیض های جنسیتی در جامعه
- ۳- نظریه پردازی بر اساس مجموعه ای از مفاهیم فلسفی که در هیچ یک از فلسفه های متداول وجود ندارد: به عنوان مثال فلاسفه همواره به «مرگ» اندیشیده اند اما از «تولد» غفلت کرده اند؛ نقش کلیدی زن در تولد می تواند به نظریه های فلسفی بدیعی منجر شود.

صانع پور در ادامه وجوه ذکر شده را مورد تحلیل و بررسی قرار داد.

ظهور تفکر شد.

رجبی ادامه داد: اگر نمی توان برای بروز تفکر راستین آماده شد مگر با آماده شدن از طریق فراگیری آموزگاران بزرگ فلسفه، آن وقت سه پرسش رویرو می قرار می گیرد که به هم گره خورده اند و آنچنان در هم تنیده شده اند که یکی از دیگری بیرون می آید: آموزش نظر و رای فیلسوفان غربی از یونان تاکنون چه چیزی به دانشجوی فلسفه یاد می دهد و می تواند یاد دهد؟ این پرسش هم با لحاظ عمومیتش از نقش آموزش تاریخ فلسفه در آکادمی به معنی غربی آن می پرسد و هم با در نظر گرفتن وجه خاص آن به پرسش دوم راه می یابد که از آموزش تاریخ فلسفه غربی در آکادمی ما سوال می کند این پرسش برای ما وجه ویژه دیگری نیز دارد که پرسش سوم است: آموزش نظر و رای فیلسوفان جهان اسلام چه نقشی در آکادمی ما دارد و می تواند داشته باشد؟ در ایران از زمان تاسیس دانشگاه تهران تا امروز دانشگاه کمتر محل بروز تفکر راستین بوده تا جایی که گاهی برخی از تحقق آن در آکادمی ناامید شده اند. برگزاری کلاس های کثیر و متنوع آزاد فلسفی هم مصداق این ناامیدی است.

عضو هیات علمی پژوهشکده غرب شناسی و علم پژوهی در پایان گفت: فلسفه باید چون امری زنده توسط معلم عرضه شود به بیان دیگر اندیشه ها نباید چونان موزه تاریخ عقاید ذکر شوند. باید نسبت ما با جهان روشن شود. اگر این تجربه زنده به مخاطب ارائه شود شاید فلسفه روزنه ای باز کند که رسالت واقعی خود را در آکادمی انجام دهد. روشن شدن وضع فلسفه در دانشگاه به روشن شدن نسبت ما با تاریخ بستگی دارد به بیانی تربیت در آکادمی رخ نمی دهد مگر اینکه فلسفه در مرکز و مغز آکادمی باشد. هرگاه نسبت ما با تاریخ مورد پرسش قرار بگیرد می توانیم به پرسش های دیگری چون نسبت فلسفه با فرهنگ، نسبت فلسفه با جهان و... پاسخ دهیم. همه سردر گردی و معلوم نبودن جایگاه فلسفه در آکادمی ناشی از این است که اساتید فلسفه پرسش نسبت ما با تاریخ را مهم تلقی نمی کنند.

سه جنبه اصلی فلسفه های فمینیستی

دومین سمینار «تاملی بر وضع فلسفه در ایران» صبح امروز به همت گروه تاریخ و تمدن غرب پژوهشکده غرب شناسی و علم پژوهی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد. تفکر از بیخ و بن آموختنی نیست

مزدکر رجبی، عضو هیات علمی پژوهشکده غرب شناسی و علم پژوهی در این نشست درباره موضوع «تربیت فلسفی و آموزش تاریخ فلسفه» سخنرانی کرد.

وی در ابتدای بحثش گفت: موضوع تامل و بررسی وضع فلسفه در ایران خوشبختانه یا متأسفانه اقتدر تکرار شده که گویی دیگر گوش شنوایی وجود ندارد. نمونه ش اینکه در نشست امروز هیچ کدام از دیار تمان ها و دانشگاه های فلسفه حضور ندارند حتی اگر ما تقاضا می کردیم برپایان چیزی هم بنویسند بازهم کمتر کسی استقبال می کرد. به بیان دیگر صحبت در این باره اقتدر تکراری شده که بسیاری از اساتید می گویند بدیهی است که ما داریم چکار می کنیم. این درحالیست که یک استاد دانشگاه باید مدام خود را مرور کند. به هرروی به نظر من به این بحث نمی توان پرداخت مگر اینکه قبیلش این سوال را طرح کنیم که نسبت من با تاریخ چیست؟ مادامی که نسبت من با تاریخ مشخص نشود وضع فلسفه ما در آکادمی همین می شود که هست. با طرح این سوال است که معلوم می شود افلاطون و ملاصدرا زنده هستند. وضع فلسفه در ایران مورد پرسش قرار نمی گیرد مگر از دریچه نسبت ما با تاریخ.

وی افزود: آموزش فلسفه هیچگاه همان فلسفه به معنی راستین آن نبوده زیرا فلسفه گونه ای تفکر است و تفکر از بیخ و بن آموختنی نیست بلکه باید آن را زیست و تجربه کرد. فلسفه گونه ای کشش و منش است که بنا به قول پیثاگوراس تماشای هستی است؛ کششی است که هستی را میفهمد. البته آشنایی با اندیشه فیلسوفان بزرگ، یگانه آموزگار جهت آمادگی برای راه یابی به مقامی است که بتوان فلسفه راستین را زیست و تجربه کرد، مشروط به اینکه اندیشه ایشان را درک کرد تا بتوان محلی برای

حجت الاسلام غلامی:

علم خنثی و بی طرف وجود خارجی ندارد / علوم انسانی اسلامی تأسیسی است نه تهذیبی



مشروح سخنرانی حجت الاسلام رضا غلامی در اولین دوره «کارگاه های اسلامی سازی علوم انسانی»، با حضور جمعی از طلاب، اساتید و دانش پژوهان دوره دکتری جامعه المصطفی (ص)، مورخ ۲۹ دی ماه ۱۳۹۵، را در ادامه می خوانید:

در آغاز، این نکته را متذکر می شوم که روشن است ما درباره نسبت دین و علوم انسانی صحبت می کنیم نه رابطه دین و علوم پایه، فنی - مهندسی یا پزشکی؛ بعضی در این زمینه دقت کافی ندارند و احکام مرتبط با علوم غیر انسانی را به علوم انسانی سرایت می دهند؛ این در حالی است که ایندو از جهات گوناگون احکام متفاوتی دارند. این کاملاً طبیعی است که بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، موضوع تحول بنیادین در علوم انسانی در دستور کار اصحاب فکور انقلاب قرار بگیرد. انقلاب اسلامی آمده تا جامعه و معادلات و مناسبات اجتماعی را بر اساس احکام و ارزش های اسلامی تغییر بدهد و لذا بدیهی است که علوم انسانی با نقش منحصر بفردی که در این زمینه دارد، در معرض تحول قرار داشته باشد.

انقلاب اسلامی، بر خلاف انقلاب های تاریخی، یک انقلاب زنده و پویاست بنابراین، تعبیر من این است که در ذیل انقلاب عظیم اسلامی، و به منظور تحقق اهداف کلان و اصولی آن، باید دهها انقلاب کوچک و بزرگ در طول انقلاب اسلامی شکل بگیرد و حتماً یکی از مهم ترین این موارد، انقلاب در علوم انسانی و نظام آموزش عالی است. باید بدون تعارف عرض کنم، تا زمانی که انقلاب در علوم انسانی رخ ندهد، بخش مهمی از اهداف مهم انقلاب عظیم اسلامی محقق نخواهد شد.

از بدو پیروزی انقلاب اسلامی تا الآن که بیش از ۳۸ سال سپری شده است، رویکردهای گوناگونی در زمینه تحول در علوم انسانی وجود داشته است که بنده در اینجا به اهم آنها می پردازم.

یکم، رویکرد خنثی:

در این رویکرد، علم، علم است و هیچ وصفی از جمله دینی و

غیر دینی را نمی پذیرد. در واقع، این رویکرد معتقد است، علم زمانی کارایی خود را در کاشفیت یا حل مسائل حفظ می کند که خالص باشد و رنگ و بوی خاصی را نگیرد. لذا معتقدین به این رویکرد، حتی اگر متدین و انقلابی هم باشند، دغدغه ای برای تحول در علوم انسانی ندارند و در مواردی، حداکثر به رویکرد دوم، یعنی تهذیب سطحی رو می آورند.

دوم، رویکرد تهذیبی:

در این رویکرد، هدف پالایش علوم انسانی از تعارضات میان نتایج و مفاهیم علمی با احکام و ارزش های اسلامی است. این رویکرد را می توان به دو شاخه عمده تقسیم کرد: تهذیب سطحی و تهذیب عمیق.

در تهذیب سطحی، برنامه، تغییرات لفظی در علوم انسانی و آراسته سازی ظواهر علوم انسانی است لکن در تهذیب عمیق، برنامه توجه عمیق به تعارضات میان دین و علوم انسانی و به تبع آن، تغییرات جدی تر در علوم انسانی برای رفع این تعارضات است.

سوم، رویکرد بومی سازی:

این رویکرد از یک مفهوم چندپهلوی به نام بومی سازی استفاده می کند. در واقع، دو برداشت متفاوت می توان از بومی سازی داشت؛ برداشت اول، ایرانیزه کردن علوم انسانی با نگاه سکولار، و برداشت دوم، ایرانیزه کردن علوم انسانی با نگاه غیر سکولار. برداشت دوم از این جهت که اولاً، اسلام را از ایران جدا نمی داند و ثانیاً، به اقتضائات خاص و ایرانی علوم انسانی عنایت دارد، قابل توجه می باشد.

چهارم، رویکرد خلوص گرا:

این رویکرد به موضوع تحول بنیادین، اصطلاحاً، صفر و صدی نگاه می کند و معتقد است که نه تنها تحول «نسبی» معنا ندارد، بلکه متون دینی متهای عقل، اعم از عقل کلی و ابزاری، مولد علوم انسانی دینی است. یک برداشت دیگر هم از رویکرد خلوص گرایی وجود دارد و آن اینکه، چون این عصر، عصر غلبه مطلق غرب یعنی

نظام باطل است، و چون این عصر، عصر سیطره یکی از اسماء الهی بر دیگر اسماست، و چون در این عصر ولی خدا (ع) غایب است، ما قادر به تحول در علوم انسانی و به تبع آن، ساخت جامعه و تمدن اسلامی نیستیم و باید تا زمان ظهور امام زمان (ع) و هم زمان، غلبه اسمی دیگر از اسماء الهی، به انتظار بنشینیم.

رویکرد پنجم، رویکرد مبناگرا و واقع بینانه

این رویکرد که ما در جریان کنگره علوم انسانی اسلامی مؤسس و مروج آن هستیم، چند ویژگی مهم دارد:

یکم، نگاه خنثی به علوم انسانی را با قوت رد می کند؛ بدون تردید، جهان بینی اسلامی بر روی مبانی علوم انسانی تأثیر جدی دارد کما اینکه جهان بینی الحادی و سکولار بر روی علوم انسانی اثر جدی داشته است. چه کسی است که بتواند منکر تأثیر جهان بینی الحادی بر روی علوم انسانی غربی بشود؟ حالا چطور در یک جا این تأثیر قابل انکار نیست اما در جای دیگر انکار می شود؟

واقعیت این است که علوم انسانی بدون مبانی، وجود خارجی ندارد؛ مناسبترین متفکران غربی نیز نهایتاً به دنبال دست و پا کردن مبنا برای علوم انسانی اند زیرا به خوبی متوجه می شوند که علوم انسانی نمی تواند در هوا آویزان باشد و بالاخره به یک تکیه گاه نیازمند است. باید توجه داشت که نسبی گرایی هم در علوم انسانی یک شعار توخالی است و همه می دانند که با نسبی گرایی نمی توان جامعه انسانی را اداره کرد.

پوپر بعد از بحث های مفصلی که در رابطه با اصل ابطال پذیری در علوم غیر انسانی دارد و همچنین بحث مفصلی که در ارتباط با نقدپذیری در علوم انسانی دارد، سرانجام ارزش های اخلاقی متداول و در راس آن آزادی را تکیه گاه علم معرفی می کند؛ یا کوهن، جو حاکم را مبنا و پارادایم علم معرفی می کند، بعضی دیگر form of life یعنی شیوه زندگی را به عنوان مبنا می پذیرند. فایربرد نیز که مخالف سرسخت استبداد علمی است، و به باز اجرای مدرنیاسیون معتقد است، سرانجام به آزادی - متناسب با تعریف خودش از آزادی - به عنوان تکیه گاه علم می رسد. پس ملاحظه بفرمایید که مناسبترین مبنا برای نسبی گرایی بیشتر به یک شعر شباهت دارد تا واقعیت. از سوی دیگر، باید پرسید اگر مبنا محکومات عقل فطری باشد بهتر است یا مثلاً جو حاکم یا قرارداد اجتماعی و امثال این ها؟

عنایت داشته باشید که اگر جهان بینی اسلامی به تمامه در علوم انسانی ظهور کند، تأثیر اسلام در ابعاد عقیدتی، فقهی و اخلاقی در علوم انسانی، بسیار عمیق است. اساساً مطلب اینجاست که شما نمی توانید به جامعیت و کمال دین و به تبع آن، به اسلام اجتماعی و سیاسی باور داشته باشید اما به وجود علوم انسانی اسلامی معتقد نباشید.

علوم انسانی در یک تعریف ساده، یعنی دانشی که ضمن بررسی و درک ذو ابعاد احوالات فردی و اجتماعی انسان، توأمان گزاره ها و آموزه هایی را در خصوص بهتر زندگی کردن در دو ساحت فردی و اجتماعی و رسیدن به سعادت و خوشبختی در اختیار انسان قرار می دهد.

خب، شما بفرمایید چطور می توان به اسلام اجتماعی باور داشت لکن برای اسلام در ساخت علوم انسانی نقشی قائل نبود یا نقش حداقلی قائل بود؟ اکثر کسانی که امکان علوم انسانی را زیر سؤال می برند، چه بدانند و چه ندانند، جامعیت و کمال اسلام را زیر سؤال می برند.

یک مطلب در پرانتز عرض کنم و آن مربوط به نظر استاد بزرگوار حضرت آیت الله العظمی جواد آملی حفظه الله تعالی است. استاد معتقدند که اگر دانشمندان به نحو روشمند و منطبق با اجماع دانشمندان درباره اعتبار یک یا مجموعه ای از روش ها به یک دستاوردی برسند، آن دستاورد صرف نظر از اینکه آن دانشمندان در فضای کدام

جهان بینی تنفس می کنند و کافر هستند یا مسلم، دینی است و استفاده از آن، به جهت شرعی حیثیت دارد. ایشان مثال می زنند که اگر دانشمندان واکسنی را برای فلان بیماری کشف کردند، طبعاً ما کاری به کافر بودن و نبودن آنها نداریم و مادام که استفاده از این واکسن از طرف اکثریت دانشمندان تایید و توصیه می شود، شرعاً موظف به استفاده از آن برای رفع بیماری هستیم چنانکه اگر کسی استفاده نکند و از بیماری مورد نظر لطمه ببیند، شرعاً مسئول است. حالا بنده سؤال می کنم که این قاعده مورد نظر استاد، در علوم انسانی هم با همین اطلاق قابل قبول است؟ به نظر می رسد خیر، در علوم انسانی به جز آن لایه ای که ما از دانش تجربی استفاده می کنیم - که آن هم متأثر از سایر لایه هاست - هستی شناسی علماء و متفکران برای ما تعیین کننده است و این هستی شناسی، بر روی معرفت شناسی و سپس روش، تأثیر عمیقی دارد. با این وصف، من معتقدم نظر علامه بزرگوار آیت الله جوادی آملی در علوم انسانی، نیازمند تأمل است و نمی توان گفت علم انسانی چون در مقام کاشفیت است، پس هیچ وصفی نمی پذیرد. مهم این است که کاشف با چه عینکی به کشف می پردازد. حقیقت این است که علوم انسانی فاقد هر گونه وصف یا خنثی نداریم و اگر به دنبال زبان مشترک میان دانشمندان هستیم، این فقط زبان عقل فطری است که می تواند بین دانشمندان علوم انسانی با جهان های متفاوت، اشتراک زبان را بوجود آورد.

ویژگی دوم علوم انسانی اسلامی، تاسیسی بودن آن است. در حقیقت، علوم انسانی اسلامی با تهذیب، حتی تهذیب عمیق مخالف است و معتقد است تهذیب قادر به رفع مشکلات ژرف و زیرپوستی علوم انسانی سکولار نیست. از طرف دیگر، وقتی مینا عوض شد، علوم انسانی تازه ای متولد می شود که نام آن را علوم انسانی اسلامی می گذاریم. در واقع، مبنای جدید در زیربنا و روبنا توأماً اثر می گذارد هر چند ممکن است شباهت هایی به علوم دیگر داشته باشد. من می خواهم عرض کنم چرا بعضی از شکل گیری علوم جدید هراس دارند؟ مگر علوم جدید در غرب مدرن متولد نشد؟ حالا هم می توان به سمت خلق علم جدیدی در عرصه انسانی و اجتماعی حرکت نمود که بتواند نگاه بشر به حیات جمعی را عوض کند.

سومین ویژگی علوم انسانی اسلامی، به جامعیت و کارایی منابع شناخت بر می گردد. ما در علوم انسانی غربی، با انحصارگرایی افراطی در منبع شناخت روبرو هستیم. گفته شده تنها منبع شناخت، منبع تجربه است و هر آنچه بیرون از این منبع کشف و استنباط شود، فاقد اعتبار است. این دیدگاه، یعنی انحصارگرایی در منبع شناخت، کارآمدی علوم انسانی را چه در فهم مسائل اجتماعی، و چه حل آن مسائل، با چالش جدی روبرو کرده است. در نقطه مقابل، علوم انسانی اسلامی، به تنوع و تکثر منابع شناخت معتقد است و زمینه فهم حداکثری مسائل و پاسخگویی مناسب به این مسائل را فراهم می کند.

در علوم انسانی اسلامی، منبع وحی، منبع عقل، منبع تاریخ و منبع تجربه و عقل ابزاری، چهار منبعی است که در طول هم، منابع شناخت در علوم انسانی اسلامی را بوجود آورده اند.

توجه داشته باشید، از جهت زمانی، منبع عقل کلی و فطری، بر منبع وحی و شریعت بالمعنی الاعم، مقدم است؛ ما با عقلمان خدا و توحید را درک می کنیم، نبوت و امامت را می پذیریم و حتی معاد را فهم می کنیم؛ ولیکن بعد از درک شریعت و ایمان به آن که ایمان گره خوردن علم به قلب می باشد، این وحی است که به عنوان اشرف منابع، در رأس منابع شناخت قرار می گیرد.

با این حال، در زمان غیبت معصوم (ع)، به استثناء محکومات، دسترسی به تفسیر قطعی همه قرآن، و یا سنت

قطعی السند و قطعی الفهم وجود ندارد هر چند ما مکلفیم در دوران غیبت با روش های مشروعی که در اختیار داریم، به اجتهاد بپردازیم و با اطمینان به نتایج آن عمل کنیم، هر چند احتمال دارد صد درصد منطبق با حقیقت نباشد، با این وصف، عقل کلی، همچنان برای اجتهاد در جهت راه یابی به منبع وحی و استفاده از آن کارگشا است. بعضی علاقه و اصرار دارند تا عقل را خارج از قلمرو دین تعریف کنند در حالیکه ما عقل را در قلمرو دین و از مؤلفه های معرفت دین و معرفت دینی می دانیم و جز این هم نیست.

بنابراین، عقل، به جز کمک های مؤثری که در جهت دست یابی به منبع وحی می کند، خودش نیز یک منبع مستقل برای عرصه هایی است که در قلمرو دین به آن ارجاع شده است.

از طرف دیگر، منبع تاریخ جزو منابعی است که کمتر به اهمیت آن توجه می شود. من مختصراً عرض می کنم که تاریخ هر چند در عرض منبع عقل یا تجربه نیست، لکن در در فهم دقائق جامعه و باز کردن گره های علوم انسانی و اجتماعی، نقش منحصری فردی دارد.

همچنین، منبع تجربه و عقل ابزاری، منبع دیگری است که در علوم انسانی اسلامی محل توجه جدی است؛ و بخش مهمی از فهم و حل مسائل رونمایی، به آن واگذار شده است. اساساً علوم انسانی اسلامی بدون منبع تجربه منفی است و صحبت از علوم انسانی اسلامی صرفاً با استفاده از نقل - یعنی آیات و روایات - ناشی از ناهمپی قلمرو دین و نیز مختصات علوم انسانی است. البته توجه داشته باشید، منبع تجربه و عقل ابزاری، فقط در فهم و حل مسائل رونمایی کارساز نیست، تجربه و عقل ابزاری، در فهم و حل مسائل بنیادی هم در سطح و وزن خودش کمک کننده است. مثلاً توصیه قرآن مجید به مشاهده عالم طبیعت و نظم دقیق و پیچیده حاکم بر آن برای پی بردن به خالق احد، کمکی است که این منبع به عرصه زیربنایی می کند.

نکته مهم در اینجا، تعامل و هم افزایی است که بین این منابع وجود دارد، و خود این، از مزایای علوم انسانی اسلامی برای درک و حل بهتر مسائل انسانی و اجتماعی است. در واقع، بین منابع شناخت در علوم انسانی اسلامی دیوارهای بتنی وجود ندارد و این منابع با یکدیگر رابطه مؤثر دارند. با رابطه آنها عموم و خصوص مطلق است و با عموم و خصوص من وجه. البته ممکن است بین این منابع تفاوت حداکثری نیز دیده شود لکن این تفاوت از جنس تباین نیست.

ویژگی چهارم علوم انسانی اسلامی، برخورد بازی است که با «روش» دارد. در حقیقت، مبنای این علوم انسانی اسلامی، موجب نمی شود که اهمیت و کارکرد فوق العاده روش در علوم انسانی مورد بی توجهی قرار گیرد.

در واقع، هر روشی که به کشف حقیقت یا تقرب به حقیقت مؤثر باشد، و علوم انسانی را به وادی موهومات و استنباطات نامعقول سوق ندهد، در علوم انسانی اسلامی بکارگیری می شود؛ لکن ملاک در استفاده از روش ها، طبقه بندی منطقی آنها بر حسب «منزلت» و «کارایی» است. در علوم انسانی اسلامی، از هر روشی در حد منزلت و کارایی خودش استفاده می شود. با دوربین شکاری نمی توان ستاره ها را رصد کرد یا با هفت تیر نمی توان تانک را منهدم نمود؛ لذا هر روشی برای ساحتی خاص کاربرد دارد. پنجمین ویژگی علوم انسانی اسلامی، فاصله اش با قدرت به معنای منفی آن است. علوم انسانی اسلامی منطق های برتری طلبانه و داروینیسیم اجتماعی را رد می کند؛ ما این سخن که معرفت دینی مولود یا تابع قدرت است را قبول نداریم؛ اصولاً در اسلام، حقیقت تابع قدرت نیست بلکه قدرت است که باید تابع حقیقت باشد. در عین حال، معتقدیم که علوم انسانی اسلامی می تواند به تولید

قدرت مثبت که در ذیل مردم سالاری دینی و در خدمت به اعتلای جامعه بشری باشد، کمک کند.

ویژگی ششم علوم انسانی اسلامی، وفاداری آن به آزاداندیشی است. اساساً علوم انسانی اسلامی برآمده از آزاداندیشی و ناشی از خروج از انحصارگرایی و تحجری است که علوم انسانی غربی نزدیک به ۳ قرن آن را بوجود آورده است. عنایت داشته باشید که علوم انسانی اسلامی، هیچ منطقه ممنوعه ای برای بحث و بررسی عقلی ندارد؛ به واقع، در هر ساحتی از علوم انسانی اسلامی می توان چون و چرا کرد. اصولاً نقدپذیری، حتی به معنای پویری آن، یکی از مهم ترین شاخص های وجاهت علمی نظریات در علوم انسانی اسلامی است و هر قدر که یک نظریه در برابر نقد بیشتر مقاومت کند، می تواند به کشف حقیقت یا واقعیت و حل درست مسائل کمک بیشتری بکند.

ضمناً علوم انسانی اسلامی به دنبال یکدست سازی علوم انسانی و قالب بندی نظریه ها در قالب های یکسان هم نیست. کاری که از قرن ۱۳ میلادی در غرب با دانشگاه مسیحی شروع شد و بعد به منظور شکل دهی به خط صعودی علم به دانشگاه های سکولار نیز سرایت نمود، هیچگاه مورد تایید جوامع اسلامی و نظامیه ها و دارالحکمه ها نبوده است. در حقیقت، علوم انسانی اسلامی تنوع و تکثر فکری را در ذیل چتر جهان بینی اسلامی قبول دارد. هفتمین ویژگی علوم انسانی اسلامی، پویایی آن است. هر چند علوم انسانی اسلامی از منبع وحی در رأس همه منابع، استفاده گسترده و مؤثر می کند اما این واقعیت، مانع پویایی علوم انسانی نمی شود. این پویایی دو دلیل عمده دارد: یک، باز بودن باب تفسیر و امکان نفوذ به لایه های عمیق و عمیق تر تعالیم اسلامی؛ دو، قرار گرفتن منابع عقلی و تجربی در کنار منبع وحی، و به ویژه هم افزایی آنها با هم.

ویژگی هشتم علوم انسانی اسلامی، قدرتی است که در جمع بین نظر و عمل دارد. علوم انسانی اسلامی یک دانش انتزاعی محض نیست؛ در عین حال، پراگماتیستی هم نیست. فقط اشاره می کنم که علوم انسانی اسلامی، به شکل منطقی، مبنای این را با حوزه عمل و حل مسأله جمع می کند. البته درباره مکانیزم آن نظراتی دارم که انشاءالله سر فرصت به آن خواهیم پرداخت.

ویژگی نهم، فرایندی بودن شکل گیری علوم انسانی اسلامی است. نگاه پروژه ای به شکل گیری و تکامل علم ناشی از ناآگاهی از دینای علم و پیچیدگی های حاکم بر آن است. البته پروژ ها در جای خودش می توانند به فرایند کمک کنند لذا نباید به طور افراطی آنها را رد کرد لکن کسی نمی تواند با نگاه پروژه ای به سمت تاسیس علوم انسانی اسلامی برود. واقعیت این است که نگاه های پروژه ای معمولاً آزادی علمی را نادیده می گیرند بنابراین آن را قبول نمی کنیم. موضوع دیگر این است که در رویکرد ما، تولد علوم انسانی اسلامی صفر و صدی نیست، این رویکرد، در عصر غیبت نزدیک شدن به حقیقت به صورت نسبی را معتنم می داند، ضمن آنکه با شرایط جهانی و سلطه علوم انسانی غربی متغلا نه برخورد نمی کند.

دهمین ویژگی، اهمیت است که علوم انسانی اسلامی برای جهان علماء و دانشمندان قائل است. یک عالم و دانشمند علوم انسانی، هر قدر مهذب تر باشد، قدرت او در کشف و حل مسائل انسانی و اجتماعی بالاتر است. این مهم فقط به عرفان عملی مرتبط نیست، به علوم انسانی هم مرتبط است؛ و این اصل، برمی گردد به این حقیقت که منبع علم خداست و عالم بودن، جزو صفات ذاتی باری تعالی است لذا کسی می تواند به علم، آن هم درباره انسان و جامعه انسانی که مرکب از جسم و روح است و روح در آن اصالت دارد، دست پیدا کند که به سرچشمه علم متصل شود و راه آن، خودسازی است.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

علی اصغر مصلح:

اهل فلسفه از وضع خرد حاکم بر زندگی خود غافل اند



دومین سمینار «تأملی بر وضع فلسفه در ایران» صبح امروز به همت گروه تاریخ و تمدن غرب پژوهشکده غرب شناسی و علم پژوهی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.

اهل فلسفه از وضع خرد حاکم بر زندگی خود غافل اند

در ابتدای این جلسه علی اصغر مصلح، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی گفت: در ایران اهل فلسفه اغلب مشغول کار خود هستند و از نسبت خود با شرایط عمومی تر حاکم بر زندگی و فرهنگ غافلند حتی اگر گاهی به مسائل ملموس اطراف خود می پردازند چنان در قالب مفاهیم و اصطلاحات فلسفی می مانند که سخنان دلالت های مفیدی برای تدبیر زندگی ندارد. به عبارت دیگر اهل فلسفه از خرد و عقل سخن می گویند، اما از وضع خرد حاکم بر زندگی خود غافل اند.

وی افزود: اهل فلسفه به چپستی و هستی فلسفه و مراد و مقاصد آن پرداخته اند اما کسی به نقش و وضع آن به عنوان یک رشته در کنار سایر رشته ها در قالب علوم رایج نمی پردازد. در زمان معاصر که همه امور در ذیل برنامه های اقتصادی، اجتماعی تنظیم می شود، رشته فلسفه و آنچه از آن بیرون می تراود تابع شرایط دیگری است. اغلب اهل فلسفه بی توجه به این وضع به کار خود مشغولند و دور خود می چرخند. ما امروز در شرایطی هستیم که علوم در پژوهشگاه ها و دانشگاه ها تدریس و پژوهش می شود. این در حالی است که برای بحث راجع به فلسفه باید بیندیشیم که فلسفه در چه ساختارهایی قرار دارد و در حال تداوم است. من همه را دعوت می کنم که برای پرداختن به وضع فلسفه از شیوه بحث فلسفی فاصله بگیریم و با عقل متعارف به این بحث نگاه کنیم.

مصلح ادامه داد: همه ما می دانیم فلسفه با افلاطون تثبیت شده و اینگونه نبوده که از آسمان به زمین آمده و یا به تدریج شکل گرفته باشد. بهترین منبع در همین رابطه هم نامه هفتم افلاطون است. او در آنجا اشاره می کند که فلسفه چیست و ما چرا کار فلسفی می کنیم و در پی چه

مقاصدی هستیم. افلاطون هم فیلسوفی می کند هم به آن اهتمام می ورزد، فیلسوفان بعد از او هم همگی به وضع فلسفه و نسبت فلسفه با فرهنگ توجه داشته اند اما با پیدایش دانشگاه، وضع فلسفه دگرگون می شود.

هنوز پرسش «چرا فلسفه می خوانیم» جدی تلقی نشده است

استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی با اشاره به اینکه اهل فلسفه ضمن پرداختن به مباحث فنی باید خودآگاهی داشته باشند که فلسفه چه نقش و کارکردی دارد، اظهار کرد: به نظر می رسد ما در ایران هنوز چنین بحثی را آغاز نکرده ایم و هنوز بحث جدی و متمرکزی راجع به فلسفه در ایران نداشته ایم. توجه کنید که فلسفه در ایران با انگیزه های مختلفی وارد شده و اولین و مهمترین آن هم سیاسی بوده، این موضوع در کتاب «گوینو» هم آمده است. اما هیچ گاه تاکنون در طول این ۸۰ سال این پرسش که چرا ما فلسفه می خوانیم و فلسفه در دانشگاه چه نقشی را می خواهد ایفا کند، جدی تلقی نشده است.

سه نوع فعالیت فلسفی

وی اضافه کرد: با نظر به آنچه اهل فلسفه به آن مشغولند سه نوع فعالیت را می توان فلسفه نامید: ۱- فلسفه به مثابه علمی در کنار سایر علوم انسانی که به بخش های محدودی از امور و مناسبات می پردازد. آنچه که فلسفه های خاص یا تالیفی (فلسفه های مضاف) نامیده می شود، نمونه اینگونه فلسفه ورزی است. ۲- فلسفه به مثابه دانایی به ریشه های فرهنگ و مناسبات زندگی که خواستگاه آن پرسش های شکل گرفته در زندگی و پوشش برای یافتن ریشه ها است. کسانی که در این مسیر سیر می کنند احتمالاً چشم اندازهایی برای درک کلان تر شرایط عالم معاصر فراهم می کند. ۳- فلسفه به مثابه دانایی به حقایق، ذاتیات، وجود و مانند آن که فلاسفه بزرگ کلاسیک نماینده آن هستند. البته دوره اینگونه فلسفه به پایان رسیده است.

مصلح گفت: در ایران گروه بزرگی از استادان و

فارغ التحصیلان فلسفه به فعالیت هایی با همین سه گونه جهت گیری مشغولند و غرق در شوق و ذوق کار خودشان هستند و کارشان را بسیار جدی تلقی می کنند. اما اغلب از توضیح اساس و نقش و نتیجه فعالیت خود ناتوانند. در کلاس های درس در مقالات و پژوهش های فلسفی مطالب با ارزشی مورد بحث و توجه قرار می گیرد، اما حاصل این فعالیت ها مشخص نیست. میزان تاثیر این فعالیت ها در تقویم خرد قوم و دانایی منتشر در زندگی معلوم نیست. یکی از دانشگاه های پیام نور کشور ۱۷ هزار دانشجوی فلسفه دارد.

وی در ادامه گفت: تداوم این وضع همراه با توسعه کمی فلسفه خوان ها و محصولات فلسفی باعث افزایش مهمه و تورم در نوشته ها و گفته هایی در ذیل عنوان فلسفه شده است که این وضع را می توان با تعبیر پریشان حالی توصیف کرد. این پریشان حالی ریشه در شرایط عمومی فرهنگ دارد. به عقیده من، بوی وابستگی به نفت در تمام امورات زندگی از جمله پژوهش ها و تدریس های ما می آید به این معنا که اگر نفت نداشتیم بیش از ۵۰ گروه فلسفه در دانشگاه های کشور وجود نداشت. به عنوان مثال در حال حاضر یکی از دانشگاه های پیام نور کشور ۱۷ هزار دانشجوی فلسفه دارد و کسی نمی پرسد که چرا این همه آدم فلسفه می خوانند. ممکن است بگویید که تعداد علاقه مندان به این رشته زیاد است، اما آیا نهاد دانشگاه برای پاسخ به این علاقه ها آن هم به این شکل تاسیس شده است؟

استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی در پایان تصریح کرد: در حوزه فلسفه اسلامی وضع از فلسفه غربی وخیم تر است. فلسفه اسلامی و آموزش آن چه در حوزه های علمیه و چه در دانشگاه ها باید مورد نقد قرار بگیرد. فلسفه غربی اگر مقصودش کمک به فهم زندگی معاصر باشد، می تواند بسیار مهم و معتنم باشد، اما فلسفه اسلامی مهمترین کوشش برای بیان عقلی اندرونیات مسلمانان است، ولی به نظر می رسد مسلمانان امروز ما هم مسلمانان دیگری هستند. در جایی از این تعبیر استفاده کرده بودم که فلسفه اسلامی مثل قبله نما و فلسفه غربی شبیه قطب نما است.

علی اصغر دادبه:

شعرای مادر تقابل با عقل یونانی یک دانش ملی ایجاد کردند



علی اصغر دادبه استاد فلسفه اسلامی و عرفان دانشگاه علامه طباطبائی در نشست «حکمت در ادبیات ایران» که به همت موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه برگزار شد سخنان خود را با قرائت مطلع؛ «مرا کز عشق به ناید شعاری، مبادا تا زیم جز عشق کاری» «جهان عشقست و دیگر زرق سازی، همه بازیست الا عشق بازی» «اگر بی عشق بودی جان عالم، که بودی زنده در دوران عالم؟» از نظامی آغاز کرد و گفت: طبیعی است کسی که هیچ دلبندی ندارد و دوست نمی دارد، فساد بسیاری خواهد داشت. به همین دلیل بود که ورود به مذهب عشق این همه اهمیت پیدا کرد. یعنی هر آئینی می خواهی داشته باش اما اهل مهرورزی باش.

وی با اشاره به اغراض اولیه و ثانویه در معنی اشعار و در نتیجه دو پهلو بودن معنی آنها در نزد شعرای گذشته به ویژه حافظ افزود: شعر در معنای فلسفی و حکمی ما دو تا قصه دارد که قدما به آن غرض اولی و اغراض ثانویه می گفتند. غرض اولیه آن چیزی است که چشمتان می بیند و گوشتان می شنود. اما شعر بیش از یک معنا دارد. به همین دلیل است که حافظ تا این اندازه اهمیت دارد. چون که غالب شعرهای او چند معنی است. غرض اولیه آن مصالحی است که شما از آن استفاده می کنید که پیام شاعرانه تان را بگویند. در واقع پیامی که هرگز نوشته نمی شود و گفته نمی شود. بلکه باید آن را دریابید و اهمیت شعر در این است.

به گفته دادبه، از حدود قرن پنجم، علوم رایج که همه در سایه حکمت جمع شده بودند وارد شعر فارسی شدند و از تمام آن مسائل فلسفی مضمون ساخته شد و پیام داده شد. وقتی حافظ می گوید: «بعد از اینم نبُود شائبه در جوهر فرد، که دهان تو در این نکته خوش استدلالی است» تمام آن چیزهایی که در نظریه فرد و جزیتجرا یا اتیسم و نقطه مقابل آن یعنی نظریه هیولا و صورت را باید شخص بدانند تا این پیام را بفهمند. چون که این دو نظریه وارد اسلام شد که اصل اشیا چیست؟ فلاسفه مشایی به تبعیت از ارسطو گفتند که ماده و صورت است. یعنی استدلال در اثبات یکی و نفی دیگری رایج بود. همه اینها را می گویند تا احساس خودش را در برابر جلوه ای از جلوه های زیبایی بیان کند که این کار شعر است.

این حافظ شناس افزود: دعوایی که بین متکلمان و فیلسوفان درباره این بوده که متعلق علم خدا کلیات است یا جزئیات، را سعدی در این شعر که «حاجت موری به علم غیب بداند، در بُن چاهی، به زیر صخره ی صَمّا» دارد این مسئله را بیان می کند. او می گوید که نه تنها جزئی ترین جزئیات را می داند حتی می داند که این مورچه در شب تاریک در زیر چاه چه حاجتی دارد.

وی گفت: به دلیل اتفاقاتی که در قرن چهارم افتاد، شعرای ما همه به دلیل هویتی به طرف یک نظریه خاص رفتند. در چهارصدسال نخستین که مردم ما مسلمان شدند هم در برابر سطه اعراب مانند هارون الرشید و... مقاومت کردند و هم از طریق نظامی و هم از طریق فرهنگی جنگیدند. این قرون در تاریخ ما بسیار مهم است. در دوصده تا جایی که استاد زرین کوب هم به آن اشاره می کند و حتی دو قرن ابتدایی را به دو قرن سکوت یاد می کند. البته بدین معنی نیست که هیچ سخنی گفته نشده بلکه ثبت نشده است. در همین دو قرن فرهنگ ایران به عالم اسلام منتقل شد و مهر تائید اسلام بر آن خورد.

این حافظ شناس گفت: حدود سال های ۲۰۵ هجری قمری طاهر ذوالیمینین اعلام استقلال سیاسی کرد و همزمان زبان ملی انتخاب شد. همین زبانی که بارها

کرده است. در این دوره، ضلع حکمت، نقش آفرین است و شعرا، گوینده این قصه هستند. نظامی پس از فردوسی از آن جهت مهم است که شعر را شرعی می کند. یکی از اصطلاحاتی که به کار می برند این است که سنایی و نظامی شعر را شرعی کرده اند. حال سوال این است که مولفه های فلسفه ساز و حکمت ساز چیست؟ در پاسخ باید گفت: آنچه حکمت را می سازد عقل است، به تعبیر فلسفی تر ابزار معرفت، عقل است و من عقل را به گونه عقل یونانی - ارسطویی و عقل ایرانی - افلاطونی تقسیم می کنم که حرکت نهایی اولی استدلال و برهان است اما دومی عقلی است که غیر از توانایی برهان باید یک هنر دیگر هم داشته باشد و آن هنر شهود است که از طریق تزکیه بدست می آید و سهروردی در مقدمه حکمت الاشراق از آن نام برده که از آن با نام شهود یاد می کند.

دادبه در ادامه گفت: اولین کار مبالغه های شاعرانه، نقد عقل است. یعنی عقل یونانی - ارسطویی را نقد می کند در صورتی که خردی که فردوسی در شاهنامه می گوید، خرد عشق یا ایرانی - افلاطونی است. شما در سنایی هم با کلمه عقل مواجه می شوید و در آنجا ستایش و نگوشت عقل را دارید. در واقع سنایی عقل ایرانی را ستایش و عقل یونانی - ارسطویی را نگوشت می کند. نظامی وقتی که عقل را نقد می کند از تمام توانایی های انسان استفاده می کند.

وی افزود: نظامی وقتی که می خواهد عقل را نقد بکند و هم و توانایی دیگر را به کار می برد می گوید که وقتی و هم که هیچ در و پیکری ندارد نمی تواند برود، عقل که دیگر اصلا نمی تواند. «و هم که باریک ترین رشته ای است، در این ره باریک خجل گشته ای است» بعد از آن عقلی را جایگزین آن می کند و آنجایی که عقل دارد نقد می شود عقل ارسطویی است که معتقد است که به درد یک حوزه می خورد و به درد یک حوزه نمی خورد. حتی حرف هایی که ما فکر می کنیم که فقط در فلسفه های فرهنگی گفته می شود این شعرا گفته اند. مثلاً: «تا آنجا خرد را تواند برد که فرسنگ و منزل تواند شمرد» یعنی قابل اندازه گیری باشد. همانطور که می دانید مهمترین مشکل بشریت تبدیل کیفیت به کمیت است.

دادبه گفت: در مقدمه شاهنامه یک بیت است که وقتی ما می خواهیم درس کلام بدهیم می گوئیم که اشعاره معتقد بودن که خدا را به چشم می شود دید شاهدهی که می آوریم این بیت است: «به بینندگان آفریننده را، نبینی مرزجان دو بیننده را» در واقع دارد می گوید که از طریق دریافت ها و اندام های حسی و پشت سر آن عقلی نمی توانیم به شناخت امر فراتجربه برسیم. یا در ادامه می گوید «خرد هر چه زین گوهران بگذرد، نیاید بدو راه جان و خرد» یعنی دو حوزه فنومن و نومن را تقسیم به حوزه گوهران و فراگوهران تقسیم می شود. یعنی می گوید خرد می تواند در حوزه گوهران برسد و هر چیزی که فراتر از این حوزه برود را نمی تواند دریافت کند.

این استاد فلسفه و ادبیات در پایان یادآور شد: بنابراین نقد عقلی که ادبای ایرانی می کنند کاملاً فیلسوفانه است و شما در آنها نقد عقل یونانی را دارید و همچنین تبدیل عقل یونانی به ایرانی را در آنها می بینیم. در آنها یک نوع حرکت ایمانی و شرعی را هم شاهدیم که عقل با تکیه به آن می تواند دریافت های فراتجربی برسد. نظامی در مقدمه ها یک متکلم تمام عیار است و حتی برای اصطلاحاتی که متکلمان دارند معادل های هنری می سازد. در کل شعرای ما در برابر عقل یونانی یک دانش ملی و یک واکنش دینی ایجاد کردند که بسیار مهم است.

به آن حمله می شود. بارها گفته ام که شغادها به رستم حمله می کنند و به آدم بینوا کاری ندارند. نقشه برای کشتن حضرت علی (ع) می کشند. در واقع رهبر هر تحولی زبان و اراده آن ملت است که می تواند آن کار را بکند و به تعبیر استاد شهید مطهری پانزده قرن است که زبان فارسی زبان دوم اسلام است، اما به تعبیر بنده که خدمت خود ایشان هم عرض کرده بودم زبان اول در منطقه بزرگی مانند شبه قاره و آسیای میانه امروزی بوده و هست.

وی با بیان اینکه قرن چهارم، عصر طلایی فرهنگ اسلامی در کل جهان به طور عام و به صورت خاص ایران اسلامی است، گفت: این قرن، قرن بازشناسی و بازبایی هویت ملی است. رودکی، فردوسی و ابوریحان و همه از این قرن هستند. من معتقدم هویت ملی مانند یک مثلث است اما مانند مثلث اضلاعش به یک نسبت اعتبار ندارد. نخستین و مهمترین ضلع آن زبان و ادب ملی، ضلع دوم اساطیر و تاریخ ملی و ضلع سوم حکمت و فلسفه ملی است. اگر به دنبال دین می گردید یکی از معانی حکمت، دین است. یعنی دین اسلام جایگزین دین زرتشتی شد و در همین تثبیت شد. هر کدام از این اضلاع کار کرد خاص خود را دارند.

دادبه با تأکید بر اینکه فردوسی هر سه ضلع را زنده کرد، افزود: حتی در مقدمه آن حکمتی که بعداً سهروردی آن را بیان می کند هسته های اصلی اش در مقدمه شاهنامه است. اما اینها چه ربطی به بحث ما دارد؟ از قرن چهارم که حکمت ملی تثبیت شد، مشکل ابن سینا چه بود؟ چرا اشارات را نوشت؟ خود سهروردی می گوید که آثاری که من دیدم اگر او می دید قبل از من حکمت اشراقی را می نوشت. وقتی که قرار شد که زبان فارسی در کنار زبان عربی زبان شعر و علم شد. طبیعتاً به حکم بازبایی هویت باید آن حکمتی که ضلعی از اضلاع هویت ملی است مورد توجه متفکران قرار بگیرد. نخستین در بستر عرفان موسوم به عرفان عشق جریان پیدا کرد و همه شعرا سخنگوی این حکمت شدند، به طور مثال در سبک خراسانی بیان ملیت با واژه ایران بیان می شود. در شاهنامه حدود دو هزار مرتبه لفظ ایران تکرار می شود. یعنی بعد از این دوره به دلیل تحولات مهم تاریخی و سیاسی بیان هویت ملی از طریق حکمت صورت گرفت و مهمترین مواد و مصالح شعرای ما را در حکمت می بینیم.

وی افزود: مثلاً نظامی می گوید: «همه عالم تن است و ایران دل، نیست گوینده زین قیاس خجل» «چونکه ایران دل زمین باشد، دل ز تن به بود یقین باشد» بعداً در این دوره سبک عراقی را داریم که در این دوره جهانیابی ایرانی اسلامی یا جهان بینی اشراقی توحید است که اسلام هم آن را تأیید

مصطفی محقق داماد عنوان کرد:

قرب حق تعالی به ما و تقرب ما به او/ قرب الهی، آغاز سوز و گداز و درد است



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Hossein Esmaili

آیت الله مصطفی محقق داماد در نشست «حکمت در ادبیات ایران» که به همت موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه برگزار شد، سخنرانی خود را با موضوع «قرب حق تعالی به ما و تقرب ما به او» ارائه کرد و گفت: یکی از اصول مستفاد از ادبیات اسلامی، دور نبودن خداوند از انسان است. همانطور که می‌دانید بشر در تصور اولیه اش دو رویکرد در این زمینه دارد؛ یکی آنکه بشر در تصور اولیه مقید به این است که خدای مجسد یا شخصی را بر سرست مانند بت شخصی یا خانوادگی که وجود داشته است، تصور دیگر یک خدای خیلی دور در آسمان‌ها اما متشخص است که دور از دسترس بشر است.

وی ادامه داد: هر دو تفکر به دست قدرت تعیین می‌شد، یعنی قدرت‌هایی می‌خواستند از این دو تصور استفاده کنند. در مرحله اول و تصور اول متولیان بت‌خانه‌ها متولی خدا بودند. تصور دوم که خداوند را خیلی دور می‌داند که هیچکس به آن دسترسی ندارد متولیان داشت که می‌گفتند فقط ما با خدا ارتباط داریم و لا غیر، مانند همان چیزی که کلیسای کاتولیک می‌گوید که انسان باید از طریق این رابطه با خدا برسد. این دو نگاه از ابتدای تاریخ بشری وجود داشته است، به نظر حکیمان اسلامی نگاه دوم هم دست کمی از نگاه اول ندارد. یعنی خدا را جدای از عالم می‌داند. به نظر حکیمان اسلامی، اینها مشرک‌اند و خیال می‌کنند که مومن‌اند.

محقق داماد با اشاره به اینکه آیات قرآن چهارگونه قرب خدا را مطرح می‌کنند، افزود: به نظر حکیمان اسلامی، خدای ما نزدیک‌ترین موجود به ماست. دسته نخست آیاتی هستند که قرب خدا را به بشر بسیار نزدیک می‌دانند مانند آیه ۱۸۶ سوره بقره، علامه طباطبایی می‌گوید که من آیه‌ای مهربانانه‌تر از این آیه ندیده‌ام. در این آیه خداوند می‌گوید که در همه حالات می‌توانید با من گفتگو کنید. دسته دوم آیاتی است که می‌گوید ما از رگ (حیات) گردن به بشر نزدیک‌تریم. قرآن در آیه ۱۶ سوره ق می‌گوید آنچه که در فکر و اندیشه شما جرقه می‌خورد ما

از همه آنها خبر داریم و از رگ گردن به شما نزدیک‌تریم. من این رگ گردن را به رگ حیات معنی می‌کنم. یعنی خدا از رگ حیات به بشر نزدیک‌تر است و همه وسوسه‌های بشر را می‌شناسد. دسته سوم آیاتی هستند که دلالت بر این دارند که از رگ گردن هم نزدیک‌ترند که سعدی به زیبایی در این بیت که «همه عمر سر بر ندارم سر از این خمار مستی، که هنوز من نبوده که تو در دلم نشست» این آیات را به زیبایی تفسیر کرده است. حتی مفسر بزرگی مانند طبرسی این آیه را نفهمیده است. سعدی در این دو بیت می‌گوید: «دوست نزدیک‌تر از من به من است، وین عجب تر که من از وی دورم» «چه کنم با که توان گفت که او، در کنار من و من مهجورم».

استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی یادآور شد: دسته چهارم مانند آیه ۲۴ سوره انفال که ملاصدرا در تفسیر آن برای استدلال اصالت وجود استفاده می‌کند، می‌گوید عالم مجرد است، یعنی هستی خداست که بشر را هست کرده است. این قرب‌ها قطعاً قرب مکانی نیستند، جالب است همانطور که سعدی می‌گوید که «در کنار من و من مهجورم» آیا می‌شود که خدا به ما نزدیک باشد اما ما به آن نزدیک نباشیم؟ آیا این یک تناقض است؟ بی‌معنی است که یکی نزدیک و دیگری نزدیک نباشد، اما این در عالم حقیقت ممکن است.

محقق داماد گفت: با سلوک می‌توان تقرب پیدا کرد. تقرب یعنی نزدیکی بجویم. این نزدیکی دیگر کار حکما و علماست. زنده باد ملاصدرا که آن عرفان محض را وارد حکمت می‌کند. می‌گوید عقل عملی چهار مرحله دارد و در واقع ملاصدرا همان کار محی‌الدین را به حکمت آورده است و می‌گوید عقل عملی چهار مرحله دارد که حاجی سبزواری آنها را به این صورت خلاصه کرده است: این چهار مرحله عبارتند از مقامات تجلیه، تخلیه، تحلیه و فنا فی الله. ملاصدرا معتقد است که هر کدام از این مراحل مرحله قبلی را کامل می‌کنند، یعنی مرحله اول مقدمه رسیدن به مرحله دوم است تا الی آخر، یعنی هر مرحله واجد مرحله

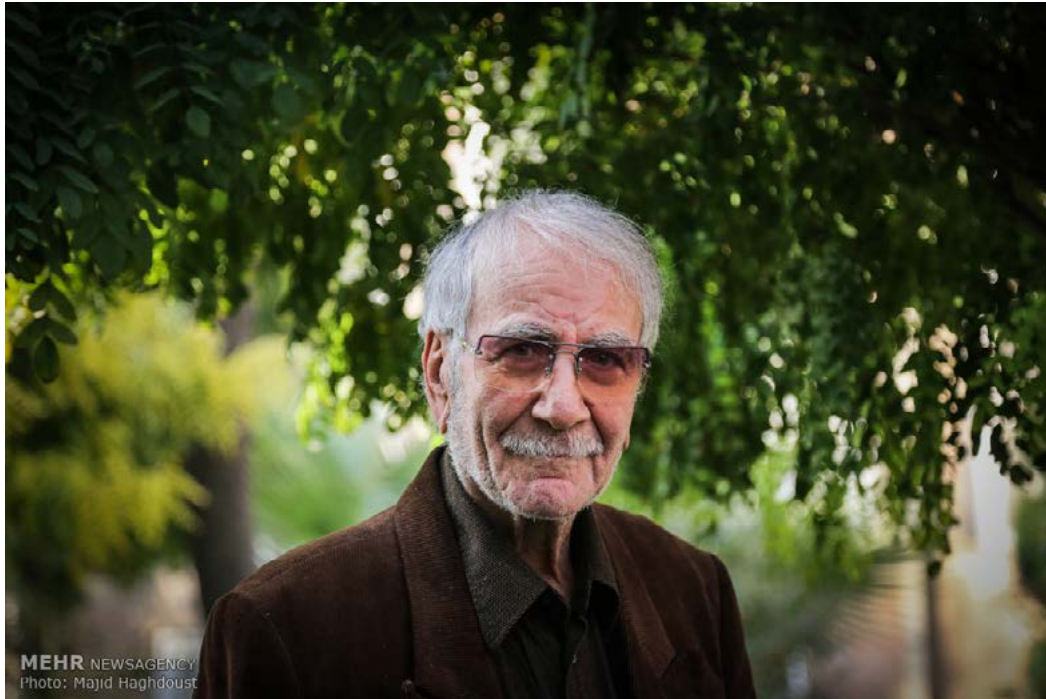
قبلی است و مرحله بعدی متضمن مرحله قبلی است. وی گفت: ملاصدرا در ادامه این سوال را طرح می‌کند که بعد از اینکه فنا شد چه می‌شود و خود پاسخ می‌دهد: در اینجا بیان من قاصر است، چرا که تا شهود اتفاق نیفتد کسی آن را درک نمی‌کند. ملاصدرا می‌گوید که در این مرحله بیان از آن قاصر است. در اینجا است که سفر نیاز است و معتقد است که اینها را نمی‌توان بیان کرد فلذا اسفار اربعه را مطرح می‌کند. ملاصدرا ادعا می‌کند که من اینها را شهود کرده‌ام یا به تعبیری ادراکی است که نمی‌تواند به بیان درآید.

این استاد فلسفه ادامه داد: اما وقتی که به خدا و معشوق رسیدید آیا راحت می‌شوید؟ عده‌ای در پاسخ می‌گویند: آنجا دارالسلام است. عده‌ای هم می‌گویند نه، آنجا دارالسلام نیست اما عبدالرحمن جامی نظر دیگری در این زمینه دارد. همانطور که می‌دانید جامی فقیه و اهل فلسفه بوده است. او قبول ندارد که وقتی به فنا رسیدید راحت خواهید شد بلکه اول سوز و گداز و درد است. جامی معتقد است که وقتی قرب، نتیجه می‌شود تازه ناز معشوق شروع می‌شود و این بسیار سخت است.

محقق در پایان گفت: یکی از کتاب‌های جامی هفت اورنگ است که به معنی هفت سریر یا تخت است. در سبجه‌الابرار قصه‌ای از ذوالنون مصری نقل می‌کند و می‌گوید: «والی مصر ولایت، ذوالنون، آن به اسرار حقیقت مشحون» گفت در مکه مجاور بودم، در حرم حاضر و ناظر بودم» «تاگه آشفته جوانی دیدم، نه جوان، سوخته جانی دیدم» «لاغر و زرد شده همچو هلال، کردم از وی ز سر مهر سوال» گفت: «رو رو، که عجب بی‌خبری!، به کریز گونه سخن در گزری» «محنت قرب ز بعد افزون است، جگر از هیبت قریم خون است» «هست در قرب همه بیم زوال نیست در بعد جز امید وصال» «آتش بیم دل و جان سوزد، شمع امید روان افروزد». جامی می‌گوید که بعد از قرب نگرانیم که دمرتبه قرب پیدا بشود و معشوق ناز می‌کند.

غلامحسین ابراهیمی دینانی:

حکمت را در آثار ادبای ایرانی جستجو کنیم / عرفان راه وحدت ادیان است

MEHR NEWS AGENCY
Photo: Majid Haghdoust

حق تعالی است. حضور خداوند حلول نیست که در اشیاء حضور یابد بلکه اینها همه جلوه و ظواهرند.

این استاد دانشگاه در بخش دیگری از سخنانش به دیدگاه عطار درباره حلول و اتحاد پرداخت و افزود: عطار می گوید حلول و اتحاد کفر است؛ چراکه در حلول، محل و حال نیاز است بلکه فهم وحدت در عین ساده بودن بسیار سخت است. وحدت غیب نیست، خداوند در محل و حال نمی گنجد. وحدت یک جلوه است. عطار هم به زبان امروزی از فنومن می گوید، اما فنومنی که عطار می گوید با آنچه که فلاسفه غربی می گویند متفاوت است. فنومن به معنی چیزی است که پدیدار می شود. پدیدارشناسی عطار دقیق تر از پدیدارشناسی عصر جدید است.

وی در ادامه با اشاره به اشعاری از عطار تصریح کرد: همچنان که امواج از اعماق دریا شروع می شوند یعنی جهان موجی از حق تعالی است و این تشبیهی است که عطار می کند. این حکمت ایرانی در شعر فارسی است و در واقع تشبیهی از جلوه های حق تعالی است. عطار در تشبیه عالم دیگر می گوید عالم دیگر هم مانند این عالم روشن است، یعنی عالم انوار است، اما انوار آن عالم، منور به نور آگاهی و معنویت است. عطار در پایان می گوید که عوالم گوناگون ظواهر حق تعالی است و این همان توحید است.

استاد فلسفه اسلامی در پایان یادآور شد: عوالم گوناگون جلوه های گوناگون خداوند است. ادبیات فارسی گنجینه ای از حکمت است که باید با آن آشنا شویم و بیشتر به آن بپردازیم. این محرومیت ماست که به این گنجینه نپرداختیم. انگلیسی ها یک شکسپیر دارند ببینید چقدر قدرش را می دارند در صورتیکه در مقابل عطار چیزی نیست.

مهم تاریخ بوده است اظهار کرد: حال این سوال پیش می آید که ادیان چه زمانی می توانند بهم نزدیک شوند و من در پاسخ می گویم زمانی که عطار را بخوانند. یعنی عرفان راه وحدت ادیان است. عرفان ما را به جایی می برد که جز وحدت به کثرت نیندیشیم. اگر همه اینها وحدت را بفهمند آن موقع کثرت ناچیز است. این چهره ماندگار فلسفه پیام عرفان را ابدی دانست و گفت: هیچ پیامی به ابدیت پیام عرفان نیست، هیچ ایدئولوژی پیامش ابدی نیست و هیچ کس نمی تواند یک مورد پیدا کند که پیامش ابدی باشد در صورتی که پیام عرفان ابدی است؛ چراکه به اصل برمی گردد. اگر موجودات بخواهند به اصل خودشان برگردند به وحدت روی می برند. عطار در همه تعلیماتش یک پیام دارد؛ او می گوید به خود بمیر و به حق زنده باش. خداوند انسان را به خود می میراند و به حق زنده نگه می دارد. ابراهیمی دینانی توضیح داد: آیا از فنای به خود و بقای به حق جاودانه تر هم داریم؟ یک عارف هندی می گوید آسمان، زمین و من از یک ریشه ایم. عطار هم در شعری می گوید که اگر نقاب بردارد هیچ اختلافی در بازارهای گوناگون باقی نمی ماند. در واقع ما همه شاخه های یک درختیم و تمام مشکلات ما این است که توحید را نمی فهمیم.

وی در ادامه با طرح این سوال که در توحید باید به یک موجود که واحد است برسیم یا به وحدت؟ بیان کرد: اگر به وحدت برسیم آیا کثرت عرض اندامی دارد؟ این در عین ساده بودن سخت ترین مسئله است، چه موجودی است که قرار است تا ابد بماند؟ عطار می گوید که پروردگار را غیر از تو هر چه هست سراب و نمایش است. برای یک موحد تمام دنیا یک نمایش است و حقیقت

غلامحسین ابراهیمی دینانی در نشست حکمت در ادبیات ایران که عصر دیروز در موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد، سخنان خود را با بیان این بین شعر از عطار نیشابوری آغاز کرد: «ای روی در کشیده به بازار آمده. خلقی بدین طلسم گرفتار آمده» و گفت: حکمت ایرانی در جامعه ما قرن ها جایش خالی بوده است و حکمت ها در ادبیات و زبان فارسی نهفته است که قرن ها مردم از آن غافل بوده اند و ای کاش این طلیعه ای باشد تا به جای اینکه حکمت را در آثار ارسطو، افلاطون، کانت، هگل و... بجویم آن را در آثار فاخر ادبای ایرانی جستجو کنیم اما متأسفانه تا کنون ندیده اند.

وی ادامه داد: مولوی، نظامی گنجوی و... اگرچه در مناطق دیگری بودند اما به زبان فارسی شعر سرودند. خراسان بزرگ مهد شعرا بوده و نخستین شاعر فارسی زبان نیرومند رودکی است که اهل ایران است اما اکنون در تاجیکستان است. در خود فردوسی هم حکمت وجود دارد. وی با اشاره به اینکه ظاهراً عطار میانهای با فلسفه ندارد، اما در آثارش به حکمت بد نمی گوید افزود: «کاف کفر ای جان به حق المعرفه خوشترم آید ز فاء فلسفه. چون که این علم لزج چون ره زند بیشتر بر مردم آگه زند...» شعر مرواریدی از دریای عقل است. باید در دریای عقل شناوری کرد و یکی از شناوران دریای عقل و حکمت عطار است. در مقام عرفان نمی توان درباره او صحبت کنم که در آن هم مقام بسیار بالایی دارد تا جایی که مولوی خودش را پیرو عطار می داند و می گوید ما از پی سنایی و عطار آمده ایم. خیام و عطار که هر دو رند هستند در نیشابور آرامیده اند.

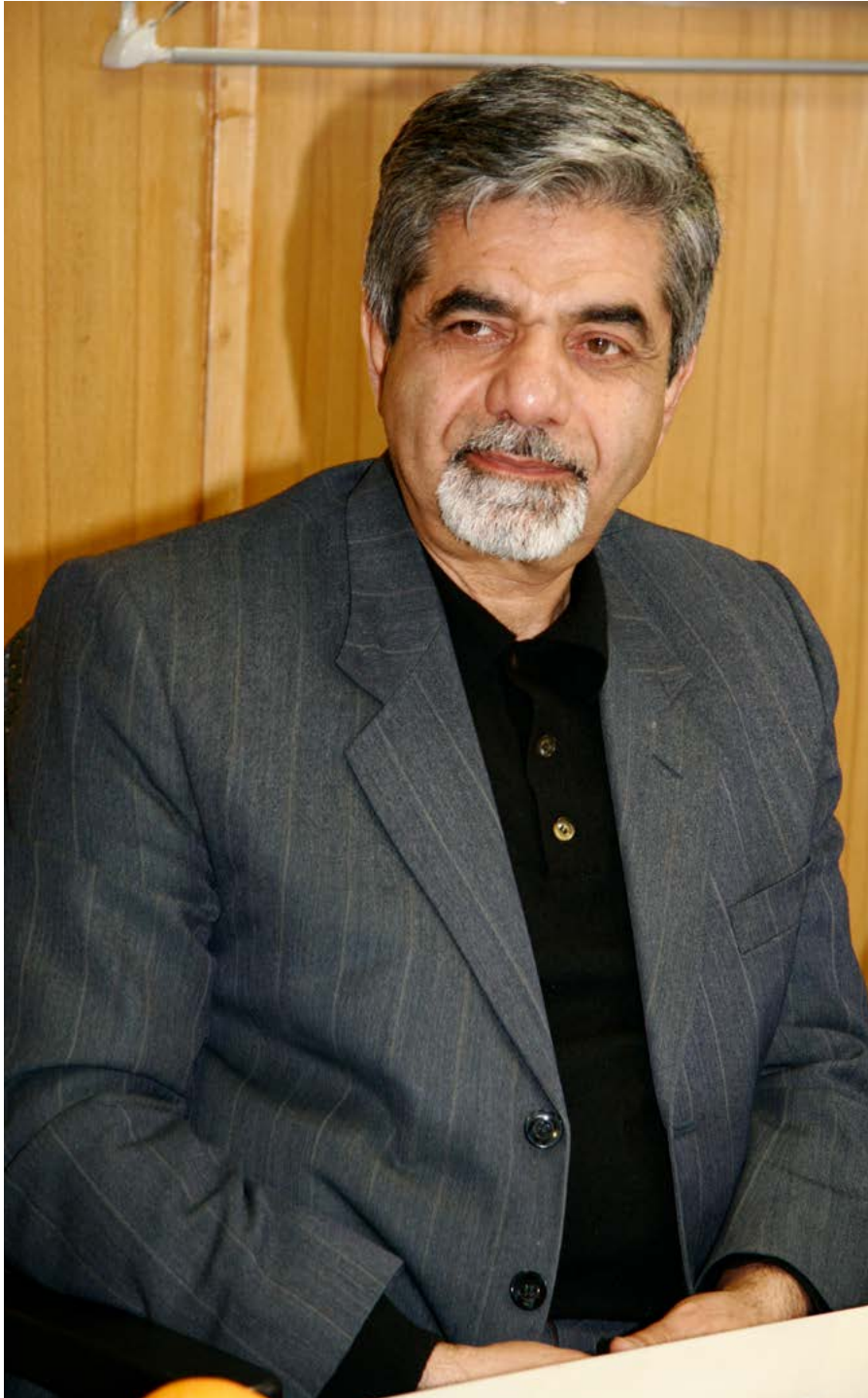
این استاد فلسفه با اشاره به اینکه وحدت ادیان و گفتگوی بین طرفداران ادیان الهی همیشه یکی از مسائل



گفتگو

سید سعید زاهد زاهدانی در گفتگو با مهر:

برخی به دنبال تحکیم سبک زندگی غربی اند / فرآیند جامعه پذیری در انقلاب اسلامی



جامعه‌پذیری یا اجتماعی شدن از نظر لغوی به معنای انطباق با جامعه و آشناسازی با جامعه است. در جامعه‌شناسی این مفهوم به فرایندی اطلاق می‌شود که به موجب آن افراد ویژگی‌هایی را که شایسته عضویت آن‌ها در جامعه است را کسب می‌کنند. به عبارت دیگر جامعه‌پذیری نوعی فرایند کنش متقابل اجتماعی است که در خلال آن فرد هنجارها، ارزش‌ها و دیگر عناصر اجتماعی، فرهنگی و سیاسی موجود در گروه یا محیط پیرامون خود را فرا گرفته، درونی کرده و آن را با شخصیت خود یگانه می‌سازد. به نظر می‌رسد انقلاب اسلامی در فرایند دورنی کردن ارزش‌های خود در نسل‌های سوم و چهارم با چالش‌هایی مواجه باشد که این موضوع را تحت تأثیر قرار داده است. برای بررسی بیشتر این موضوع با سید سعید زاهد زاهدانی استاد جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز به گفتگو نشستیم. متن زیر مشروح گفتگوی مهر با این استاد دانشگاه است.

|| ضمن اینکه تعریفی از بحث جامعه‌پذیری ارائه می‌دهید، بفرمایید که به نظر شما انقلاب اسلامی در موضوع جامعه‌پذیری و درونی کردن ارزش‌های خود در نسل‌هایی مانند نسل سوم و چهارم چقدر موفق بوده است؟ به نظر می‌رسد در نسل‌های اول و دوم این اتفاق وضعیت بهتری داشته اما در نسل‌های بعدی جامعه‌پذیری به صورت ناقص رخ داده است.

فرهنگ بنیادی جامعه بر باورهای ما اثر می‌گذارد، فرهنگ تخصصی علم و معرفت‌های در جامعه است که روی معلومات ما اثر می‌گذارد و فرهنگ عمومی هم بر روی محسوسات و سبک زندگی ما تأثیر گذار است

در مورد جامعه‌پذیری باید گفت، همه ما در جامعه متولد می‌شویم و اولین اجتماعی که با آن برخورد می‌کنیم خانواده است که عامل اصلی جامعه‌پذیری در جامعه ماست. مرحله بعدی مدرسه است و پس از آن نهادهای مختلف فرهنگی که در جامعه وجود دارد مثل صدا و سیما و روزنامه‌ها و مجلات و همچنین رسانه‌های جدیدی که وارد عرصه اجتماعی ما شده است مثل فضای مجازی بر جامعه‌پذیری موثر است. اینها همه تأثیر فرهنگی دارند و ما در تعامل با اینها فرهنگ شخصی خود را تنظیم می‌کنیم.

فرهنگ شخصی ما سه لایه باورها و معقولات و محسوسات را دارد که از همین سه لایه‌ای که در فرهنگ جامعه است، تأثیر می‌پذیرد. فرهنگ بنیادی جامعه بر باورهای ما اثر می‌گذارد، فرهنگ تخصصی علم و معرفت‌های در جامعه است که روی معلومات ما اثر می‌گذارد و فرهنگ عمومی هم بر روی محسوسات و سبک زندگی ما تأثیر گذار است.

از اول انقلاب ما تحت تأثیر فرهنگی که قبل از انقلاب

فرهنگ مدرن قرار گرفته بودیم. فرهنگ تخصصی در جامعه ما گرایش بسیار بالایی دارد که همین گرایش جوانان ما به علم‌آموزی است. در مورد فرهنگ عمومی هم باید گفت که سبک زندگی‌ای که قبل از انقلاب تبلیغ می‌شد، غربی بود و ارگان‌های فرهنگی ما آن را تبلیغ می‌کردند. اما ما بعد از انقلاب آن شیوه

تنظیم شده بود، قرار داشتیم و نسل اول انقلاب از آن سه لایه تأثیر می‌پذیرفت. در بخش باورها و فرهنگ بنیادی استحکام دینی وجود داشت و اگر استحکام دینی در فرهنگ بنیادی مردم نمی‌بود، انقلابی بر مبنای اسلام شکل نمی‌گرفت.

از لحاظ فرهنگ تخصصی و عمومی، ما تحت تأثیر

ها را ماغیر با مبانی فرهنگی خودمان ندیدیم و برخی ارگان‌های ما برای اینکه نشان دهند اسلام با تمدن مدرن مخالفتی ندارد، روبنای سبک زندگی مدرن را بی محابا تر از قبل از انقلاب وارد جامعه کردند. قبل از انقلاب موانعی برای پذیرش سبک زندگی غربی وجود داشت، اما ما بعد از انقلاب آن موانع را هم کنار گذاشتیم برای اینکه بگوییم انقلاب با تجمد و تمدن مخالفتی ندارد.

|| به نظر می‌رسد بعد از انقلاب یک انقطاعی در پذیرش تمدن غربی رخ داد و پس از ده سال دوباره این اتفاق افتاد؟
این روندی که خدمت شما عرض کردم موجب شد فرهنگ عمومی و تخصصی ما تقریباً در پست در اختیار تمدن مدرن قرار بگیرد. تنها دوره‌ای که یک انقطاعی در این خصوص شکل گرفت دوران جنگ بود که به دلیل شرایط اضطراری که پیش آمد در این روند وقفه ایجاد شد. اما کسانی که در معرض جنگ نبودند این روند در مورد آنها ادامه یافت.

برخی سعی کردند با اتکا به فرهنگ بنیادی خود یک فرهنگ تخصصی و عمومی تازه‌ای را خلق کنند. اما بعد از دهه اول انقلاب دو فرهنگ متمایز در جامعه شکل گرفت. یک فرهنگ انقلابی و یک دسته افرادی که غیر انقلابی یا ضد انقلابی بودند. سبک زندگی دسته دوم غربی شد و به فرهنگ تخصصی غربی روی آوردند که در مورد فرهنگ تخصصی می‌توان دانشگاه آزاد را مثال زد. در نهایت فرهنگ بنیادی آنها هم تحت تاثیر قرار گرفت.

الان در نسل دوم و سوم ما از هر دو گروه داریم. هرچند حجم کسانی که فرهنگ غرب را پذیرفتند بیشتر از کسانی باشد که فرهنگ انقلابی دارند. لذا دشمن تلاش زیادی کرد تا از طریق رسانه بخش تجددگرای ما را تبلیغ و تقویت کند.

|| چه دلایلی باعث شد که جامعه پذیری انقلاب به طور کامل در نسل‌های بعدی تحقق پیدا نکند و در این بستر از چه عواملی به عنوان مانع می‌توان یاد کرد؟
برخی در تلاش بودند تا نشان دهند تمدن مدرن با اسلام مغایرتی ندارد و به شدت به دنبال استحکام سبک زندگی غرب و فرهنگ تخصصی غرب بودند بنابراین نسل دوم و سوم که تحت تاثیر این دیدگاه‌ها قرار گرفتند به شدت به سمت تقلید از تمدن مدرن رفتند.

آن گروهی که در تلاش بودند تا نشان دهند تمدن مدرن با اسلام مغایرتی ندارد، به شدت به دنبال استحکام سبک زندگی غرب و فرهنگ تخصصی غرب بودند و در نهایت فرهنگ بنیادی آنها نیز از این دو لایه تاثیر پذیرفت.

به نظر می‌رسد که حجم آنها نیز زیاد شد به این دلیل که امکانات کشور ما قبل از انقلاب به گونه‌ای تنظیم شده بود که این روند طی شود، بعد از انقلاب کسانی که این اعتقاد را داشتند آن تنظیمات را هم به هم زدند بلکه به آن تنظیمات قبلی دامن زدند که این امر از دولت‌سازندگی آغاز شد.

بنابراین نسل دوم و سوم که تحت تاثیر این دستگاه‌ها و دیدگاه‌ها قرار گرفتند به شدت به سمت تقلید از

تمدن مدرن رفتند.

نسل انقلابی بر مسیر خود پافشاری کردند. به هر صورت هر دو طرف بر هم تاثیر می‌گذارند. تنازع این دو فرهنگ را در نسل دوم و سوم خود می‌بینیم. هر چه عناصر قوی فرهنگی به فرهنگ انقلابی گرایش پیدا کند می‌توان امید داشت که در سال‌های آینده آن فرهنگ گسترش پیدا کند.

|| انقلاب اسلامی برای اینکه بتواند این تفوق را پیدا کند و یک جامعه پذیری دینی را در کشور به ثمر برسد باید چه اقداماتی کند و چه روندی برای اینکه یک جامعه پذیری مطلوب شکل بگیرد باید طی شود؟
تمدن مدرن یک تمدن فرتوت و در حال فروپاشی است و خود کسانی که در تمدن مدرن زندگی می‌کنند متوجه این موضوع هستند که نسل آینده آنها نمی‌تواند میدان‌دار جریان سازی در عالم به خصوص در منطقه اسلامی باشد.

یک راه این است که با تمدن غربی مبارزه کنیم و نقص‌های آن را نشان دهیم. آسیب‌هایی مانند طلاق و اعتیاد و... به این نوع سبک زندگی باز می‌گردد. البته مبارزه با این تمدن کار سخت و دشواری است. اما می‌توان به افول تمدن مدرن امید ببندیم که نشانه‌های آن کاملاً مشهود است. تمدن مدرن یک تمدن فرتوت و در حال فروپاشی است و خود کسانی که در تمدن مدرن زندگی می‌کنند متوجه این موضوع هستند که نسل آینده آنها نمی‌تواند میدان‌دار جریان سازی در عالم به خصوص در منطقه اسلامی باشد. آنها ناامید هستند که بتوانند در این مناطق فرهنگ سازی کنند. می‌دانند که با ابزارهای نرم نمی‌توانند این منطقه را تسخیر کنند لذا گروه‌های تروریستی را ساخته‌اند. خب این یک نقطه امید است که ما از همین نقطه ضعف‌هایی که در تمدن غربی به وجود آمده باید استفاده کنیم و تجدد گراهای جامعه خود را متوجه آسیب‌های تجدد گرایی آنها بکنیم.

این در صورتی رخ خواهد داد که از آن طرف فرهنگ اسلامی و انقلابی را تقویت کنیم. این فرهنگ از اول انقلاب خیلی قوی تر شده و گسترش پیدا کرده است اما باید نقطه‌های امید بیشتری را ایجاد کند که آنهایی که به تجدد متمایل شدند با دیدن آثار امید در فرهنگ انقلابی به این سمت گرایش پیدا کنند. این امر محقق نخواهد شد مگر اینکه ما بتوانیم عالمان علوم انسانی، هنرمندان و فرهنگ‌سازان فرهنگ انقلابی برجسته‌ای داشته باشیم. الان نخبگان فرهنگی ما باید افزایش پیدا کنند و تولیدات آنها افزایش پیدا کند و نشانه‌های امید در آینده برای سبک زندگی اسلامی را نشان دهند تا به تدریج این تجددگراهایی که از ولنگاری فرهنگ غربی خسته می‌شوند به این سمت گرایش پیدا کنند. جنگ تمام عیاری است که باید جبهه بندی و فرماندهی و آرایش رزم اتفاق بیفتد.

|| نقش دولت‌ها را در موضوع جامعه پذیری چطور می‌توان ارزیابی کرد و چه انتقاداتی در این خصوص به دولت‌ها وارد است؟
دولت‌های ما فرمول‌هایی که از طریق دستگاه‌های فرهنگی خود اعمال می‌کند همان فرمول‌های تمدن مدرن و تجددگرایی است. بنابراین دولت‌های ما در جبهه تجددگرایی عمل می‌کنند و اگر جبهه انقلابی

کاری می‌کند خارج از دولت اتفاق می‌افتد. برنامه‌های وزارت ارشاد ما کاملاً در راستای تمدن مدرن تنظیم شده است. اگر شما بخواهید فرهنگ انقلابی را نشر دهید از داخل اداره ارشاد نمی‌توانید کمکی داشته باشید.

آموزش و پرورش ما در حال تولید فرهنگ مدرن است. دانشگاه‌های ما نیز همینطور. به ندرت استادی در رشته‌های علوم انسانی می‌بینید که علاقمند به تحول در علوم انسانی باشند.

لذا دولت در جهت گسترش تمدن مدرن عمل می‌کند و در این جبهه فعال است. مگر اینکه یک انقلاب سازمانی رخ دهد که رویکرد دولت‌ها تغییر کند.

|| نقش دانشگاه و مسئله علوم انسانی را در موضوع جامعه پذیری چطور ارزیابی می‌کنید؟ آیا علوم انسانی تا به حال تاثیری بر جامعه پذیری داشته و توانسته با بدنه اجتماع ارتباط بگیرد؟

شاکله دانشگاه و برنامه‌های آن برای خدمت به نظام استکباری تنظیم شده و ما بعد از انقلاب تغییرات عمده‌ای در این ساختار به وجود نیاوردیم. نشانه آن هم مهاجرت نخبگان است که هر سال بیشتر می‌شود. شاکله دانشگاه و برنامه‌های آن برای خدمت به نظام استکباری تنظیم شده و ما بعد از انقلاب تغییرات عمده‌ای در این ساختار به وجود نیاوردیم. نشانه آن هم مهاجرت نخبگان است که هر سال بیشتر می‌شود. ما نخبگان خود را تقدیم کشورهای غربی می‌کنیم. این تنظیمی است که از قبل شده و دارد کار خود را می‌کند. رگه‌هایی از تحول در علوم انسانی در دانشگاه‌ها شکل گرفته و امروز شرایط به مراتب بهتر از سی سال پیش است. رساله‌هایی تولید می‌شود که بوی تحول در علوم انسانی در آن هست. دانشجویانی تربیت می‌شوند که علاقه به این سمت را دارند. اما این جریان اصلی دانشگاه نیست.

امید است که این روند افزایش پیدا کند و تعداد آنها زیاد شود و جریان اصلی دانشگاه را تشکیل دهند. تحولات فرهنگی خیلی کند اتفاق می‌افتد و این امر به تدریج رخ می‌دهد. امید است دانشگاه‌های ما با روحیه تحول‌خواهی و نوآوری بتوانند گام‌های سریع‌تری در راستای تدوین فرهنگ اسلامی و انتقال آن به جامعه بردانند.

الان وضعیت مطلوب نیست. الان دانشگاه نمی‌تواند به جامعه خوراک دهد و هنوز ارگان اصلی انقلاب اسلامی در بحث فرهنگ تخصصی حوزه‌ها هستند. دانشگاه باید به تدریج این نقش را پیدا کند.

|| در موضوع جامعه پذیری چه آینده‌ای قابل تصور است و آیا انقلاب اسلامی می‌تواند بر این روند تاثیر گذار باشد؟ چه ملزوماتی نیاز است؟

با توجه به تحولاتی که در حال رخ دادن است، امید بسیار زیادی وجود دارد. دستگاه‌های فرهنگی جمهوری اسلامی به تدریج متحول خواهند شد و این اتفاق خواهد افتاد، به این خاطر که خود تمدن مدرن در حال افول است. تغییراتی که در تمدن غرب در حال رخ دادن است قطعاً به نفع جبهه حق است. فرهنگ فطری اسلامی قطعاً عالمگیر خواهد شد.

سید جواد میری در گفتگو با مهر:

باید در نگاهمان به «دیگری» بازاندیشی کنیم



کنفرانسی با عنوان مذهب و سیاست در تاریخ ۲۵ و ۲۶ دی ماه در دانشگاه کوالالامپور مالزی برگزار شد. در این سمینار که با هدف آشنایی و مطالعه بر پدیده افراط گرایی برگزار شد، سید جواد میری، عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به عنوان یکی از سخنرانان حضور داشت. به همین مناسبت درباره این سمینار با او گفتگویی کرده ایم که در ادامه آمده است:

میری درباره ضرورت برگزاری سلسله سمینارهای علمی - پژوهشی مذهب و سیاست گفت: تقریباً می توان گفت که در دو سال اخیر مسائلی مانند داعش، بوکوحرام و القاعده در جهان اسلام و در دنیا و حرکت های تروریستی به شیوه های مختلف و با عنوانی که پسوند اسلامی را با خود دارد باعث شد که برخی از متفکران و اندیشمندان آسیای جنوب شرقی به این نتیجه برسند که این پدیده ها نیازمند مطالعاتی عمیق است. به جای اینکه به دنبال دلایلی از قبیل اقتصاد، استثمار و غیره برای آنها باشیم، باید این پدیده ها را مورد مطالعه عمیق قرار دهیم.

میری گفت: در همین راستا سلسله سخنرانی ها و کنفرانس هایی برگزار شده است که یکی از آنها در ۱۴ و ۱۵ ژانویه ۲۰۱۷ در کوالالامپور برگزار شد و برگزار کنندگان آن هم دانشگاه مالزی و ای شی آوی (موسسه تحقیقاتی - مطالعاتی) بودند. این موسسه توسط دکتر عالمی و فرید العطاس تأسیس شده است. همچنین مرکزی به نام جبهه رنسانس اسلامی که برخی از مالزیای های پیشرو که سعی می کنند نسبت به مسائل جهان اسلام بی تفاوت نباشند و نقد را فقط نقد غرب و استثمار نمی دانند، بلکه معتقدند که در داخل جهان اسلام هم از مسائل اعتقادی، فرهنگی و سیاسی ... نیازمند نقد جدی و باز بینی عمیق و ژرفی است، با هم ائتلاف کرده و این سمینار را برگزار کردند.

میری افزود: این سمینار که با عنوان دین و سیاست و عنوان فرعی «چالش های مهم منطقه آسیای جنوب شرقی و غرب آسیا در رابطه با افراطی گری دینی و تروریسم جهانی» برگزار شد، ۷ سخنران داشت. مهدی آهویی و من از ایران شرکت کرده بودیم. شیوه کار به این صورت بود که هر سخنرانی حدود ۱۵ دقیقه وقت سخنرانی داشت که بعد از آن حدود یک ساعت و نیم پیرامون آن بحث و گفتگو انجام می شد.

وی درباره موضوع سخنرانی اش گفت: سخنرانی بنده با عنوان نگاهی به ریشه های خشونت در جهان اسلام بود. یا به تعبیری چه عواملی باعث شده است که ما در جهان اسلام با پدیده های با عنوان خشونت روبرو بشویم. ریشه خشونت و افراطی گری در کجاست؟ برخی ها می گویند که ریشه آن در داخل جهان اسلام نیست و اساساً ربطی به جهان اسلام ندارد، بلکه ریشه بیرونی دارد. آیا واقعا ما می توانیم عوامل شکل گیری خشونت و افراطی گری در جهان اسلام را به مولفه های بیرونی تقلیل بدهیم یا نیازمند نگاهی دیگر هستیم؟

میری تصریح کرد: اساساً برای اینکه ما بخواهیم این مسئله را بررسی کنیم باید مفهوم «دیگری» را مورد بررسی قرار دهیم، چرا که اساساً مسائلی مانند خشونت و افراطی گری زمانی رخ می دهد که ما با دیگری مواجه هستیم. ما سه رویکرد کلان نسبت به دیگری داریم: یک رویکرد، رویکرد ذات پندارانه یا جوهر گرایانه است. یک رویکرد هم رویکرد سیاسی و سومین رویکرد، رویکرد مردم شناختی است. به این معنی که وقتی ما برای دیگری یک جوهری قائل می شویم که معمولاً باید برای آن دیگری یک جوهر پلید قائل شد و او را مظهر شر دانست و برای خودمان یک مظهر خیر قائل می شویم و معتقدیم که بین خیر و شر هم گفتگو نمی

تواند باشد و تمامی قوای مادی و معنوی که به نام های اسلامی شکل می گیرد، سعی می کنند که دیگری را به یک عنصر پلید تقلیل بدهند. این باعث می شود که این نگاه جوهر گرایانه فرصت های گفتگو را در جامعه نابود کند.

وی گفت: نگاه دوم این است که ما تفاوت ها را به تفاوت های سیاسی تقلیل می دهیم. ما فکر می کنیم که این عنصر سیاسی است که می تواند به ما هویت ببخشد و عناصر دیگر هیچ نقشی ندارند. این باعث می شود که عنصر سیاسی را از مناسبات ها و مولفه های اجتماعی منفک بکنیم و امر اجتماعی به امر سیاسی تقلیل پیدا کند. در نتیجه در اینجا بین گروه های مختلف گفتگو از بین می رود. اینها زائیده این امر است که ما فکر می کنیم که عنصر سیاسی در خلا شکل می گیرد در حالیکه عنصر سیاسی در بستر وسیع تری به نام جامعه شکل می گیرد.

وی افزود: رویکرد سوم که من بیشتر به آن تمایل دارم رویکرد مردم شناختی است. اساساً اگر ما به این باور داشته باشیم که نه من حق مطلقم و نه طرف مقابل بلکه هر کدام از ما ممکن است بهره ای از حقیقت برده باشیم، امکان گفتگو شکل می گیرد. از این مهمتر اینکه وقتی که ما می خواهیم درباره دیگری صحبت کنیم، باید دیگری را در مناسبات اجتماعی ببینیم که این مناسبات اجتماعی هم از مولفه های بی شماری تشکیل می شوند که هیچ کدام از این مولفه ها جوهری نیستند و تنها جوهری که می توانیم برای انسان قائل شویم انسانیت است. جوهر های دیگر همه عرضی هستند که خود این باعث می شود که یک فضای گفتگو ایجاد شود.

عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تأکید کرد: وقتی که من به این باور برسم که ممکن است همه چیز را درباره دیگری ندانم یا برعکس دیگر همه چیز را درباره من ندانند یا اینکه دیگری ممکن است چشم اندازی داشته باشد که بتواند از آن چشم انداز من را تکمیل کند، ما می توانم وارد یک گفتگو شویم و در اینجا است که عرصه اجتماعی عرصه تضارب آرا می شود به جای اینکه عرصه تضارب شمشیرها باشد.

میری درباره موانع رسیدن به این وضعیت و شکل گیری

گفتگو گفت: هر چند عوامل بی شماری در این مسئله دخیل است، اما مولفه ای که به نظر من مهمتر است، مولفه تعلیم و تربیت است. اساساً نظام های آموزش و پرورش و تعلیم و تربیتی در جهان اسلام به گونه ای نیست که به دیگری و تمایز بها بدهد. یعنی ما در کودکی دیگری را کما هو حقّه معرفی نمی کنیم و این باعث شده که حتی قرائت ها و خوانش هایی که درباره دین داریم به جای اینکه گفتگو محور باشد دیگری ستیز باشد. مثلاً در قرآن داریم که خداوند می گوید «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا» کسانی که پیرو ادیان دیگر هستند، ممکن است که تئولوژی ها، فقه ها، شریعت ها و یا تفاسیر شما متفاوت باشد اما یک کلمه مشترک بین همه ما وجود دارد که باید روی آن نقطه مشترک تمرکز بکنیم و به همدیگر نزدیک بشویم. من در این سخنرانی مثالی از سوند زدم که در آنجا وقتی کودک می خواهد وارد مدرسه بشود حس او را نسبت به دیگری منفی نمی کنند بلکه حس کنجکاوی را در او تقویت می کنند که تاریخ اندیشه و تحولات بشری از همین حس کنجکاوی نشات می گیرد. ما باید یک بازبینی در نظام آموزشی مان بکنیم.

وی در پایان یادآور شد: مثلاً در کشورهایی مانند پاکستان و افغانستان و حتی مالزی و ... نظام مدرسه ای که منطبق بر ایده ها و ایده آل های سلفیون است شکل گرفته است. در این مدارس نظام آموزشی به این صورت شکل گرفته که دیگری امحا شود. مثلاً امروز در مالزی اساساً رویکردهایی درباره شیعیان شکل گرفته است که آنها را مسلمان نمی دانند و قانون مدنی اساساً ازدواج شیعیان را به رسمیت نمی شناسد. همه اینها تحت تأثیر علمایی است که در عربستان درس خوانده اند و تحت تأثیر اندیشه های سلفین بوده اند. ما اگر بخواهیم که در جهان معاصر یک همزیستی مسالمت آمیز داشته باشیم باید در نگاه به دیگری و خودمان یک بازبینی اساسی بکنیم. اینجا است که بینش جامعه شناختی منطبق بر رویکردهای مردم شناختی بسیار می تواند به ما کمک کند، چرا که ما اطلاعاتمان نسبت به همدیگر هم بسیار کم است.

استاد دانشگاه تهران در گفتگو با مهر:

تصور غلطی از عرفان داریم/ احساسات مردم در انقلاب عرفانی بود

می توان ارائه کرد؟

بله چنین ایرادهایی وجود دارد؛ بنده با چند تن از این بزرگواران هم صحبت هایی داشته ام و متأسفانه غالباً در بی خبری کامل از تاریخ و عرفان بودند. متأسفانه در جامعه ما این روحیه روز به روز در حال گسترش است که می توان بدون نیاز به دیدن منابع، نظر داد. اجازه دهید کمی صریح تر صحبت کنیم. سه فرض نادرست در مورد آنچه بنده «اندیشه سیاسی عرفانی در ایران» می نامم وجود دارد که برای اولین بار در اینجا باید عرض کنم مفروضاتی به شدت عوامانه اند و بنده طی این سه چهار سالی که نقدهای دو کتابم در این حوزه را دریافت کردم، متوجه شدم غالباً از جانب افرادی مطرح می شود که اطلاع چندانی از عرفان ندارند و در آینده هم زحمت حتی تورق متون عرفانی را به خود نخواهند داد.

نخستین فرض غلط این است که عرفان حوزه شهود است و شخصی است، اما سیاست حوزه عمومی است. بنابراین این دو به هم ربطی ندارند. دومین فرض اشتباه این است که عرفان نهایتاً به انسان کامل می رسد و این در عمل و سیاست به نوعی نظام دیکتاتوری منجر خواهد شد. سومین فرض غلط این است که عرفا گوشه گیر بوده اند و این با سیاست مناسبتی ندارد.

بدیهی است که توضیحات بنده برای افرادی که کوچکترین اطلاعی از عرفان و تاریخ عرفان دارند، توضیح واضح است، اما باید عرض کنم که این سه فرض، هر سه غلط اند. برای توضیح باید ابتدا عرض کنم ما در اینجا با عرفان به مثابه یک سامانه معرفتی سروکار داریم، نه با عارف؛ اگر همین تمایز را در نظر بگیریم، تقریباً ایرادات بعدی پاسخ داده می شود.

در پاسخ باید گفت: مگر افلاطون از دل اندیشه ای اشرافی مبتنی بر عالم مُثل به سیاست نمی رسد؟ عارف اگر به وادی سیاست هم پردازد، اساساً مجری شهودات خود در عرصه عمومی نخواهد بود. بله درست است که شهود برای هر انسانی از جمله عارف شخصی است، اما آنچه عارف در عرصه عمومی در پی آن است، تحقق سعادت جامعه از رهگذر نگره ای به عالم هستی است که در آن بواطن عوالم وجودی حذف نشده باشند.

عارف برخلاف دیگر همتایان خود در نظام های معرفتی دیگر، معتقد است عوالم هستی قابل تحدید به ساحات ملکی نیست. بنابراین، تحقق سعادت انسان که غایت سیاست نیز همین است، منوط به در نظر آوردن عوالم دیگر وجود است. این البته ارتباط حکمی پیچیده ای با هستی شناسی عرفا و حکمای الهی دارد که در اینجا مجال آن نیست و بنده در کتاب مفصل آن را شرح داده ام.

فرض دوم که عرفان نهایتاً به انسان کامل می رسد و این در عمل و سیاست به نوعی نظام دیکتاتوری منجر خواهد شد نیز یکسره غلط است. همه گونه های اندیشه سیاسی عرفانی ضرورتاً متکی بر انسان کامل در رأس سیاست عملی نیستند. در برخی چنین هست و در برخی نیست؛ بنده در کتاب به قطب الدین نیریزی اشاره کرده ام که معتقد به یک قرارداد اجتماعی است که برخلاف قرارداد اجتماعی کسانی مثل لاک، عنصر سوم یا خاوند را نیز وارد می کند. او حتی اشاره ای هم به یک انسان کامل یا قطب در رأس نمی کند. مدام می گوید مردم باید مشکل را حل کنند، اما سعی می کند به جای قالب عرفانی، در پی محتوای عرفانی سیاست باشد.

اتفاقاً بنده در مقابل این نظر عامیانه که نه بر مبنای



شهر است؛ حتی به لحاظ ریشه شناختی نیز دو واژه سیاست و شهر در زبان یونانی هم ریشه اند، بنابراین سیاست برای یونانیان زمانی آغاز می شده است که از زندگی فردی و خانوادگی خارج شوند و به حوزه جامعه و شهر وارد شوند. ارسطو عیناً از همین فهم یونانی از سیاست به ترسیم سه جزء حکمت عملی خود پرداخته است. ارسطو نیز در آنجا از رهگذر سیاست، در پی سعادت است؛ زیرا اساساً در دنیای قدیم، سیاست از سعادت جدا نیست، اما سعادت ارسطو در مدینه محقق می شود و به نوعی یک سعادت مدنی است، اما برای فلاسفه مسلمان چنین نیست.

اساساً در دنیای قدیم، سیاست از سعادت جدا نیست، اما سعادت ارسطو در مدینه محقق می شود و به نوعی یک سعادت مدنی است، اما برای فلاسفه مسلمان چنین نیست اگر نخستین فیلسوف مؤسس اسلامی را فارابی در نظر بگیریم، او چنین نگاهی به سیاست ندارد؛ تفاوت نگاه او به سیاست در مقایسه با ارسطو، به جهت تفاوت نگاه او به هستی و عوالم وجودی است. برای فارابی به عنوان فیلسوف مسلمان، جهان حاوی پدیده ای ارجمند است که برای فیلسوف یونانی موضوعیت ندارد و آن نبوت است. نبی نه صرفاً به عنوان رسول خداوند، بلکه به عنوان شخصی که جایگاهی خاص در عالم وجود و سلسله مراتب معرفت دارد، حائز اهمیت است.

نبی در پی به سعادت رساندن انسانهاست. اما فارابی معتقد است، هم نبی و هم فیلسوف در پی سعادت جامعه اند؛ حال آن سلسله مراتب فارابی در جهان شناسی و معرفت شناسی شکل می گیرد که عقل فعال را واسطه عوالم مافوق و مادون قمر قرار می دهد، اما فارابی برخلاف متالهیمن مسیحی، یک خط مرز خدشه ناپذیر میان فلسفه و شریعت نمی کشد؛ وی معتقد است هم نبی و هم فیلسوف به غایت واحدی راه می برند.

در واقع نبی هم سیاست ورزی می کند، زیرا در اینجا سیاست به معنی راهبری به سوی سعادت است. بنابراین فارابی معتقد است حتی اگر نبی یا رئیس اول عملاً قدرت سیاسی در جهان خارج را در دست نگیرد، باز هم او سانس است. این مطابق همان دیدگاهی است که تشیع امامیه از امام دارد و معتقد است امام، امام است، حتی اگر در خانه نشسته باشد. عین عبارت فوق را فارابی در احصاء العلوم در مورد رئیس اول مدینه می زند.

|| برخی از مخالفان رابطه عرفان و سیاست در تاریخ اسلام، کناره گیری و گوشه گیری عرفا را دلیل می آورند، چه پاسخی به این تردید

عرفای نامی اسلامی و ایرانی علاوه بر عرفان، مطالب متنوع دیگری را نیز در آثار خود مطرح کرده اند ولی درخشش مسائل عرفانی، سایر مسائل را تحت الشعاع قرار داده و در لا به لای مسائل دیگر معنوی مجهول مانده اند. علاوه بر این، بزرگان عرفان اسلامی و ایرانی حتی مسائل سیاسی را نیز با رنگ عرفان عرضه کرده اند، از این رو تشخیص بعد سیاسی و حکومتی آن در میان انبوهی از مسائل عرفان ناب مشکل شده است.

آنچه از این بزرگان در زمینه عرفان سیاسی و مفهوم شناسی عرفان سیاسی بیان شده، بسیار است. نشان دادن جنبه های مختلف مباحث سیاسی در اندیشه های عرفانی آنها تحقیقات وسیعی را می طلبد که در واقع پاسخی خواهد بود به منتقدانی که عرفان را از سیاست جدا و مباحث سیاسی را در تاریخ اندیشه اسلامی خصوصاً فلسفه و عرفان اسلامی لاغر و نحیف می پندارند. در گفتگو با مهدی فدایی مهرپانی، عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران به بررسی رابطه عرفان و سیاست پرداختیم. از فدایی مهرپانی در این باره کتاب های «پیدایی اندیشه سیاسی عرفانی در ایران» و «حکمت، معرفت و سیاست در ایران» منتشر شده است.

|| به عنوان اولین سوال بفرمایید چه دیدگاه هایی در مورد مخالفت دو علم عرفان و سیاست وجود دارد؟

حداقل دو دیدگاه کلی وجود دارد که هر کدام می توانند به شعب مختلفی تقسیم شوند. این دو دیدگاه کلی عبارتند از: دیدگاهی که معتقد به اشتراک عرفان و سیاست اند و دیدگاهی که معتقد به تایین این دو هستند. البته بدیهی است که ما وقتی از عرفان و سیاست سخن می گوئیم، در اینجا منظورمان وجوه نظری این دو است؛ زیرا هم عرفان و هم سیاست شامل دو بخش نظری و عملی می شوند. همان طور که فلسفه شامل فلسفه نظری و عملی می شود، عرفان هم شامل عرفان نظری و عملی می شود، اما برخلاف فلسفه یا حکمت عملی که سیاست را در خود جای داده است و در مشائیان شما بحث در باب سیاست را تبیین شده به حوزه فروتنس - یا آنچه حکمت نظری خوانده شده - می بینید، در عرفان چنین نیست و شما سیاست را صرفاً متعلق به حوزه عمل نمی دانید.

از طرفی، سیاست اساساً متفک از بخش معرفت و متافیزیک از طبقه بندی دانش نیست. بنابراین اندیشه سیاسی ضرورتاً تأمل نظری در باب عمل سیاسی یا سیاست ورزی نیست. شما با تأمل نظری یا عرفانی در باب معنای سیاست مواجه هستید و پس از آن مسأله سیاست عملی مطرح می شود. اگر سیاست را به این معنا در نظر آوریم - که غالب حکمای غیرمشائی مسلمان و بسیاری از حکمای مسلمانی که به اشتباه مشائی در نظر گرفته شده اند چنین برداشتی از سیاست داشتند - هم عرفان و هم سیاست به دنبال غایت واحدی هستند که همان سعادت است، حتی اگر ریشه عربی واژه سیاست یعنی سوس و تغییراتی را که این واژه طی کرده است را نیز در نظر بگیرید، متوجه خواهید شد که در جهان بینی اسلامی با معنای متفاوتی از سیاست نسبت به یونان مواجهیم.

|| چه تفاوتی بین تعریف اسلامی و یونانی از سیاست وجود دارد؟

سیاست در اندیشه یونانی اساساً متکی بر مفهوم مدینه یا

مطالعه بلکه بر مبنای آنچه افلاطون ظن و گمان می‌نامد، معتقدند عرفان یعنی انسان کامل و این با حکومت مردمی نمی‌خواند معتقد در عرفان وجوه انسانی فوق العاده‌ای وجود دارد که نه در فلسفه هست و نه در هیچ دستگاه معرفتی دیگر. عرفا مدام از تساهل و مدارا با هموعان سخن می‌گویند؛ دلیل آن هم این است که اساساً به یک دستگاه معرفتی مطلق‌انگار باور ندارند و معرفت را تشکیکی و مبتنی بر مراتب وجودی می‌دانند، البته که عرفا به عینیت حقیقت باور دارند، اما فهم آن را مبتنی بر همان درک تشکیک از عوالم وجدی می‌دانند. این را مقایسه کنید با جزمی‌ترین ادعاهای عصر روشنگری که لازم به توضیح نیست به چه فجایی در تاریخ بشر منجر شد.

از طرفی، همین ایراد می‌تواند به فلسفه سیاسی هم وارد شود؛ مثلاً خود ماکیاولی نهایتاً به یک شهریار متکی است، یا برخی نخله‌های فلسفه سیاسی غرب متکی بر مفهوم ابرمرد یا قهرمان هستند، آیا باید گفت آنها اندیشه‌ی سیاسی نیستند؟! چنین نیست.

در نهایت بنده معتقدم چنین عقیده‌ای که انسان کامل معادل دیکتاتوری است، شمشیر دو لبه است. به هر تقدیر اگر ما به عنوان نویسنده‌ای شیعی این اعتقاد را بیان می‌کنیم، باید در نظر داشته باشیم که فرجام‌شناسی شیعی مبتنی بر ظهور انسان کامل است.

سومین مفروض غلط این است که عرفا گوشه گیر بوده‌اند و این با سیاست مناسبتی ندارد. اولاً ما از عرفان صحبت می‌کنیم نه از عرفا؛ ممکن است عارفی اندیشه سیاسی داشته باشد، اما سیاست ورزی نکند. این اتفاقاً مبتنی بر همان درک شیعی از سیاست است؛ امام یا رئیس اول جامعه شیعی، حتی اگر زمام قدرت را در دست نداشته باشد و خانه نشین باشد، همچنان در حال سیاست است. این ایراد فقط شامل عرفا نیست، شامل فلاسفه هم می‌تواند باشد؛ چنانکه همه فلاسفه‌ای که از سیاست سخن گفته‌اند نیز وارد سیاست نشده‌اند.

به هر تقدیر این ایرادها وجود دارد و بنده مطمئنم همین ایرادها در آینده هم تکرار می‌شود، زیرا غالباً برای بسیاری از افراد فهم بر میل تأخر دارد. از سویی، آن برخی افراد که شما می‌فرمائید، چندان همتی هم برای مطالعه متون عرفانی و تاریخ عرفان ندارند.

اگر سیاست را به معنای اداره کشور و عرفان را به معنای راه شناخت خدا معنا کنیم این دو علم چه ارتباط‌هایی می‌توانند داشته باشند؟ مفروضات شما درست نیست؛ سیاست صرفاً به معنی اداره کشور نیست. ممکن است با تسامح پذیرفت که یکی از تعاریف سیاست عملی چنین باشد، اما ما در سطح نظری با بررسی نظری سیاست سر و کار داریم و در پی این هستیم که ماهیت سیاست را بشناسیم.

چه عرفایی در تاریخ اسلامی به عنوان سیاستمدار وارد عرصه سیاست شده بودند؟

تصور شما احتمالاً این است که اندیشه سیاسی عرفانی باید به دنبال سیاست ورزی عرفانی باشد. چنین نیست؛ مسأله این است که عارف نیز همانند فیلسوف به جهان و عالم هستی می‌نگرد و تفسیری از آن دارد؛ بخشی از این جهان، وادی سیاست است. بدیهی است که همان طور که ممکن است در میان فلاسفه برخی تعریف و تعبیری از سیاست داشته باشند و برخی نیز نداشته باشند، عارف نیز چنین است. همان طور که ممکن است فیلسوفی وارد سیاست بشود یا نشود، عارف نیز چنین است.

داشتن اندیشه سیاسی اعم از فلسفه سیاسی، فقه سیاسی، الاهیات سیاسی یا عرفان سیاسی، منوط به

عمل سیاسی نیست. اما همان طور که برخی گفته‌اند افلاطون در «سیراکیوز» سعی کرد نظام سیاسی فلسفی اش را عملی کند، برخی عرفا هم وارد عمل سیاسی شده‌اند.

مثلاً نجم‌الدین کبری در سن نود سالگی وقتی چنگیزخان مغول به خوارزم هجوم برد، در مقابل مغولان ایستادگی قلندرانه‌ای داشت، او شهید شد و اتفاقاً پس از او نسلی از عرفای سیاسی اندیش را در تاریخ می‌بینیم؛ پس از او به سعدالدین حمویه و سپس به عزیزالدین نسفی می‌رسیم که بنده در کتاب نخستم در مورد اندیشه سیاسی عرفانی به او پرداخته‌ام. قطب‌الدین نیریزی نیز در اواخر عصر صفوی عملاً در مقابل حکومت شاه سلطان حسین قرار گرفته بود و این در دیگر شاگردان او تأثیر گزار بود. تعداد بسیاری از عرفای دیگر را نیز بنده در کتاب دوم نام برده‌ام که دارای آثار سیاسی جدی بوده‌اند. متأسفانه آثار سیاسی این عرفا و حکمای الهی همگی نسخ خطی است و تصحیح نشده‌اند و بنده هر یک از آنها را در شهرهای مختلف مطالعه کرده‌ام. بدیهی است که اگر جامعه دانشگاهی ما کمی همت بیشتری کند و این نسخ خطی را ترقی کنند، بسیاری از ادعاهای بر حسب عادت را ترک خواهند کرد.

تفاوت این عرفا از سایر عرفای عزلت‌گزین چیست؟

تفاوت اصلی این عرفا، اعتقاد به گذر از ایده زهد و زاویه نشینی و حضور حماسی در عرصه اجتماع است. به زعم اینها عرفان حقیقی همان طور که صدرا در سفر چهارم از اسفار اربعه خود توصیف کرده است، حضور در اجتماع و مسئولیت -پذیری اجتماعی است. بنابراین، سعادت انفرادی نیست و در گرو مسئولیت داشتن نسبت به دیگری است.

به هر حال تعداد عرفای عزلت‌گزین از عرفایی که وارد عرصه اجتماع و سیاست شده‌اند بیشتر است؟

طبیعی است؛ به همان دلیلی که عرض کردم. مگر تعداد فلاسفه سیاسی‌ای که وارد سیاست شدند، بیشتر از فلاسفه سیاسی‌ای است که فقط نظریه طرح کرده‌اند و وارد سیاست نشده‌اند؟! کار متفکر و فیلسوف و عارف در درجه اول عمل نیست، بلکه طرح ایده است. در بین فلاسفه سیاسی شما چند فیلسوف را می‌توانید نام ببرید که سیاستمدار بوده‌اند؟ مسأله این است که ما یک تصور غلط از عرفان داریم و معتقدیم عرفان یعنی عزلت نشینی و زاویه نشینی؛ چنین نیست. غالب عرفا هم با این مسأله موافقت ندارند. خاصه در تشیع، تعداد عرفایی که دعوت به عزلت می‌کنند، بسیار کم است.

کار متفکر و فیلسوف و عارف در درجه اول عمل نیست، بلکه طرح ایده است. در بین فلاسفه سیاسی شما چند فیلسوف را می‌توانید نام ببرید که سیاستمدار بوده‌اند؟ مسأله این است که ما یک تصور غلط از عرفان داریم و معتقدیم عرفان یعنی عزلت نشینی و زاویه نشینی!

شیعیان اوج تحقق عرفان را حرکت سیاسی و اعتقادی امام حسین(ع) می‌دانند. در آن قیام عظیم شما چیزی از عزلت نشینی می‌بینید؟ اما در عین حال امام(ع) تعابیر عرفانی عجیبی در همان واقعه دارند و برخی حتی چنین تفسیر کرده‌اند که معنای سیدالشهداء بودن امام، جدای از اینکه به معنی سرور شهیدان بودن بعد از حضرت حمزه(ع) است، به معنی شاهد به اسرار و معرفت الهی است و معتقدند سیدالشهداء بودن حسین(ع) بدین معنی است که هیچ کس چون او به حقایق الهی آگاه و شهید

نشود. الگوی سیاسی شیعیان همان امام بزرگوار است که نه خود حضرت ایشان، بلکه اهل بیت ایشان هم می‌گویند در کربلا چیزی جز زیبایی ندیدیم. این عبارت به نظر شما عرفانی نیست؟! بنده می‌گویم قطعاً عرفانی است، اما در عین حال این حرکت اسرارآمیز سیاسی هم هست.

اگر تاریخ اسلام به ویژه اتفاقاتی که بعد از معاویه در سیاست اسلامی حادث شد را بخوانید، پی می‌برید که واقعاً اگر قیام حسین بن علی(ع) نبود، چیزی از سیاست اسلامی باقی نمانده بود؛ معاویه خلافت را عملاً به یک سلطنت اشرافی بدل کرده بود و بعد از قیام امام و شهادت ایشان است که تحركات فکری و سیاسی مهمی در تاریخ اسلام شکل می‌گیرد.

امام خمینی به عنوان عارفی سیاستمدار بیشتر تحت تأثیر چه بعد شخصیتی بودند؟ فقه‌ای یا عرفانی؟

بنده این پرسش را مفصل در کتاب «حکمت، معرفت و سیاست در اسلام» پاسخ داده‌ام. پاسخ بنده به پرسش شما این است که قطعاً و بدون تردید، عرفان. امام عارفی تمام عیار است؛ آثار ایشان را بخوانید، با یک فقیه‌ظاهری مواجه نیستید، با یک عارف و حکیم مواجهید، اما ایشان در تداوم نخله‌ای که در مکتب اصفهان نضج گرفت، هم عارف‌اند، هم حکیم و هم فقیه. بنا به دلایلی که در کتاب توضیح دادم، ایشان در مرحله استقرار نظام سیاسی معتقد به تقدم فقه هستند، اما این بدین معنی نیست که ایشان خالی از وجوه عرفانی‌اند. این عرفان اما هرگز تصوف نیست؛ یعنی سخت پای بند شریعت است و از آن گذر نمی‌کند.

انقلاب اسلامی ایران تحت تأثیر چه اندیشه‌های امام صورت گرفت؟ فقه، عرفان یا فلسفه؟

اگر منظورتان نگره غالب میان عموم مردم است، به زعم بنده در انقلاب ایران نیز بیشتر وجوه عرفانی را شاهدیم. البته وقتی می‌گوئیم انقلاب ایران، فقط شاهد افراد و گروه‌های اسلامی نیستیم. قطعاً عموم مردم مسلمان بودند و مطالبات اسلامی داشتند، اما تعدادی افراد و گروه‌های دیگر نیز وجود داشتند. بنابراین، فعلاً ما با همان عموم مردم سر و کار داریم که مسلمان مومن محسوب می‌شوند. عموم مردم که فلسفه نمی‌دانستند، غیر از آن طیف از گروه‌های چپ که به دلیل انقطاع از اسلام، در پی ایدئولوژی چپ بودند و فلسفه‌گرایی در میان آنها پر رنگ بود. این افراد درک نیم‌بندی از مارکس داشتند و قصد داشتند آن را در ایران محقق کنند.

فقه نیز از آنجا که اساساً دانشی عام نبود، یعنی تفقه نیاز به اجتهاد داشت، عموم مردم حرکتشان مبتنی بر فقه نبود، البته فقه نقش پررنگی در انقلاب ایران داشت، بدین اعتبار که مردم مقلد محسوب می‌شدند و یک حکم مراجع تقلید می‌توانست آنها را به حرکت وادارد، اما انگیزه درونی خود مردم، بیش از آنکه فقهی باشد، عرفانی بود.

بنده در این بخش فکر می‌کنم تحلیل «لیلی عشقی» از انقلاب ایران در کتاب «زمانی میان زمان‌ها» در خور توجه است. احساسات مردم از انقلاب، امام، جنگ و ... همگی عرفانی است. توضیح این مسأله نیاز به بحث مبسوطی دارد که در اینجا برای آن مجال نیست و پیشنهاد می‌کنم به همان کتاب خانم عشقی مراجعه کنید.

در گفتگو با مهر مطرح شد:

هیچ نظام سیاسی نمی تواند از تصوف چشم پوشی کند / جریان شناسی تصوف

حامد رضایی



گفته می شود حدود ۵۰۰ میلیون صوفی در جهان اسلام زندگی می کنند. این تعداد کثیر شاید سروصدای چندانی نداشته باشند ولی قطعاً تأثیر بسیاری خواهند داشت. این تأثیر آنقدر زیاد است که علیرضا ابراهیم معتقد است هیچ نظام سیاسی در دنیا نمی تواند از تصوف چشم پوشی کند.

متن زیر حاصل گفتگوی ما با این استاد دانشگاه ادیان و مذاهب است:

|| به طور کلی تصوف در جهان اسلام به چه جریاناتی قابل تقسیم است؟

جریان شناسی تصوف، یک عنوان خیلی کلی است و لازم است با یک قید آن را مضبوط کنیم. تصوف به عنوان یک نهاد اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، دینی و بعضاً به عنوان یک نهاد سیاسی در طول تاریخ عرض اندام کرده است. در همه این ابعاد می توان به یک معنا جریان شناسی کرد. تصوف در درون خودش این استعداد را داشته که به این ظهورات متنوع خود را متجلی کند و تقریباً برای همه این مواردی که عرض کردم یک گونه هایی را در تاریخ تصوف یا جغرافیای تصوف می توانیم مثال بزنیم.

جریان ها در تصوف مبتنی بر طریقه هاست. ما دو نوع عمده از سیر و سلوک عرفانی داریم، نوع اول سیر و سلوکی است که طریقتی هست که درواقع وابسته به یک جریان تاریخی اثر گذار و دارای توسعه جغرافیایی است و دارای عقاید خاصی است. چه بسا این ها باهم ارتباط نظام مند هم دارند و یک سلسله مراتب تشکیلاتی بر آن ها حاکم است. این را ما می توانیم به عنوان یک طریقه لحاظ کنیم. در جهان اسلام طریقت های متنوعی است که تقریباً از سده پنجم و ششم به بعد نظم می گیرد.

تصور می شود که من خودم دارم این است که ابتدا به یک معنی مکاتبی را در تصوف بوده اند. بعد ها به تدریج این مکاتب توسط بعضی از پیشگوه ها منسجم شد و ارتباط ها قوی تر می شود و تبدیل به طریقه می شود و این ساز و کار فعلی به نوعی ریشه در این جریان تاریخی دارد.

علاوه بر مدل طریقتی مدل دیگری از تصوف داریم که مبتنی بر سیر و سلوک غیر وابسته به طریقت است. آن چیزی که در هر دو مدل محرز است وجود یک شیخ و یا مشایخی در منبر است که مرید یا مریدان با آنها در ارتباط هستند. حالا اگر این شیخ خودش وابسته به نظام طریقتی قدیمی و کهن باشد که صدها سال قدمت دارد شما هم وقتی به آن می پیوندید می شوید عضو همان طریقت. اما یک مدل دیگر وجود دارد که غیر طریقتی است. یعنی فرد، شیخ خودش وابسته به طریقت خاصی نیست و توسط مشایخی تربیت شده که شهرت خاصی ندارند یا آنها نیز وابسته به طریقت خاصی نبوده اند. یک جریان خیلی باریکی که در طول تاریخ خودش قدرت طریقه شدن را پیدا نکرده ولی به هر حال آموزه هایی را دارد و به همان سبک به مریدان خودش نیز منتقل می کند. مثلاً شخصیتی مثل حافظ با این عظمت و شهرتی که دارد و همه آن را به عنوان یک عارف می شناسند، بسیار دشوار است آن را وابسته به طریقه خاصی دانست.

یک نوع سوم نیز داریم که علاقه مند نیستیم آن را جزو تصوف به شمار آوریم. شاید بتوان این جریان را تصوف آزاد نامید. این اصطلاح را یک مقدار بی دقت استفاده می کنم.

پیش می آید که در جایی تصوف غیر طریقتی باشد. البته باز هم به شرایط متنوعی بستگی دارد. یکی از کشورهایی که به ویژه بعد انقلاب خیلی مستعد تصوف غیر طریقتی بود ایران است. چون که طریقت ها ساز و کار هایی دارند که بعد از انقلاب بسیار محدود شد حتی به یک معنا تبدیل به یک جرم شد و این شد که تصوف غیر طریقتی رشد کرد.

|| چرا تصوف در شیعه کمتر از اهل سنت رشد کرده؟

سوال خوبی پرسیدید. اولاً چرا تشیع دیر صاحب طریقت شد؟ ببینید طریقه رفاعیه در عراق، طریقه قادریه، طریقه سهروردیه که جزو طریقه های متقدم محسوب می شوند، از سده های پنجم و ششم قمری هستند و الان قریب به هزار سال از تاریخ تاسیس آنها می گذرد. هزار سال قدمت برای یک جریان عرفانی خیلی پشتوانه گرانی است. این طریقه ها در بستر سنی بوجود آمدند.

اما در دوره تیموری ها به این سمت، ما می توانیم صحبت از چیزی به نام تصوف شیعی کنیم و بعد مشخصاً صفوی ها که تقریباً جزو شناسنامه دارترین مدل های تصوف هستند. البته در این که از ابتدا سنی مآب بود و بعداً غلظت شیعی اش زیادتر شد تقریباً بحثی نیست. از این زاویه اگر بنگریم شیعه، چهارصد و اندی سال هست که برای خود طریقه دارد. ولی باز هم چیزی نزدیک به ششصد سال از جریان تصوف اهل سنت عقب است. دلیلش چیست؟

اگر مولف های شیعه را برایتان بشمارم و ویژگی هایی که تشیع دارد و ویژگی هایی که تصوف دارد اگر این ها را کنار هم بگذارید شما تشابه زیادی را از بعضی جهات می توانید ببینید. برایتان خیلی جالب است و چشم گیر خواهد بود. به یک معنا تشیع خودش یک عرفان است. از ابتدا بدین گونه بوده است. شما وقتی خودتان عملاً مذهبی دارید که در نفس خودش یک عرفان است باز هم نیاز هست که در درون عرفان خود، عرفان تولید کنید؟

به طور مثال ظاهر دین را فقیه ها عرضه می کنند، اما شیخ مدعی است من باطن دین را می شناسم و آن را به شما عرضه می کنم. ما در مورد ائمه نیز همین باور را داریم. ما معتقدیم ائمه متجلی کننده باطن نبوت هستند، ولایت باطن نبوت است، حضرت امیر ابعادی را از دین

این تصوف آزاد یا عرفان آزاد مبتنی بر یک سری مطالعات و علایق شخصی است. فرد می رود بعضی از آثار آنها را می خواند و یا به نوعی با تعلیم آنها ارتباط برقرار می کند، صوتشان را می شنود، فیلمشان را می بیند و علاقه مند می شود که مسائلی که آنها می گویند را در زندگی خودش پیاده کند بدون این که هیچ ارتباط مستقیم با مشایخ آن طریقت داشته باشد.

شخصاً این را سیر و سلوک نمی دانم چون تصور می کنم عوارض و مشکلاتش به مراتب بیشتر ازفواید و برکاتش باشد. این مدل سوم متأسفانه رو به رشد است.

|| لطفاً از جریانات غیر طریقتی مثال بزنید.

مشخصاً فردمحوراند. فرض کنیم شخصی هست که تجارب عمیق عرفانی دارد. این فرد یک حلقه درس درست میکند و این را به افرادی که علاقه مند هستند منتقل میکند. بعد از رفتن آن هم این بسته میشود و تداوم پیدا نمی کند، مریدانش سراغ یک شیخ دیگری یا استاد دیگری می روند و با او سیر و سلوکشان را ادامه می دهند. تعلیم این فرد نیز هیچ اسم خاصی ندارد.

فرض می کنیم آقای بهجت یک حلقه معنوی در قم در گوشه ای داشت و عده ای را در یک ساعتی می پذیرفته و با آنها در مورد مسائل عرفانی صحبت می کردند و خدماتی را در این جهت ارائه می داد. این را ما نمی توانیم تصوف طریقتی بدانیم، ولی این یک تصوف غیر طریقتی است. یک سلوک و یک عرفان غیر طریقتی است که به لحاظ ساختار بسیار شبیه تصوف طریقتی است. فقط این به صورت یک واحد متمرکز و غیر وابسته عمل می کند. در تصوف طریقتی واحد ها آنچنان مستقل نیستند، به هم وابسته اند. یعنی یک شیخ وقتی یک مریدی را تربیت می کند و به جایی می فرستد آن مرید در آنجا خانقاهی و محلی را مرکز تبلیغ و تدریس می کند و با خانقاه مبدا خودش و زاویه مبدا خودش با تکیه و درگاه مبدا خودش هنوز ارتباط دارد.

طریقه ها شکل درخت وارده دارند. اما گاهی اوقات یک انشعاب چنان از اصلش دور می شود که دیگر به مشکل می شود نامش را آن طریقه خاص گذاشت. حتی برای خود ادعای استقلال می کند.

عمده تصوف در جهان اسلام تصوف طریقتی است. کمتر

متجلی می کند که این ابعاد را پیامبر به آن معنی متجلی نفرموده اند. حال تشیع از ابتدا یک جریان عرفانی است. آن چند نفری که شیعه علی ابن ابیطالب بودند و دور حضرت جمع می شدند در جنگ ها باهم در یک چادر بودند در وقت غذا سر یک سفره می نشستند. آنها کسانی بودند که به دنبال یک شیخ می گشتند، مستعد سلوک معنوی بودند، کسانی بودند که بیشتر از هفده رکعت نماز در روز نیاز داشتند، کسانی بودند که دنبال راه های آسمانی بودند نه راههای زمینی، حال کسی پیدا می شود می گوید من به راه های آسمان از راه های زمین آگاه ترم خب طبیعی است به دورش جمع می شوند.

الان نیز چنین است. فرقی ندارد حال نیز کسی که ذائقه معنوی دارد و ادبیات معنوی دارد طبیعی است که متمایلا دورش جمع می شوند. شیعه از ابتدا عرفان بوده برای همین است که شکل گرفتن مدل های عرفانی در تشیع یک مقدار طول کشیده است. حالا چرا؟ بویژه در دوره صفوی که یک مقدار نفوذ علما و فقها افزایش پیدا می کند و تشیع مقداری ابعاد فقهی اش تقویت می شود، تصور خودم این است که در واکنش تقویت ابعاد ظاهری در تشیع، آن جنبه های باطنی به صورت طریقه در شیعه متبلور می شود.

تا قبل از آن تمایز بین آنها کار ساده ای نبود. من دلیل دارم. روحانی شیعه قبل از صفوی که احتمالا تربیت شده نجف یا هر جای دیگری بود، در یک فضای اکثریت سنی تنفس می کند. برای این که بتواند در آن فضا باقی بماند و مردم کنارش بمانند و به او تکیه کنند هم زمان باید هم ابعاد معنوی خود را تقویت می کرد هم ابعاد کلامی و فقهی و ظاهری. منتها فقه دوره های اقلیت با فقه دوران اکثریت فرق می کند.

فقه دین رسمی با غیر رسمی فرق می کند. فقه شیعه دوره تیموری با فقه شیعه دوره صفوی فرق می کند. در دوره صفوی شیعه رسمیت پیدا می کند و برای اداره جامعه رسمی شیعه شما نیاز به یک فقه مفصل دارید. این اتوماتیک کمک می کند که فقه شیعه رشد نماید. چه به لحاظ کمی چه به لحاظ کیفی. فقهایی بسیار برجسته ای در دوره صفوی داریم. رشد می کنند، حدیث شیعه با کارهایی که مجلسی ها انجام دادند پیشتازی می کند. تفسیر شیعه رشد خاص خودش را دارد. این تورهی که در حوزه علوم به ظاهر اتفاق می افتد مقداری جای کار روی حوزه باطن را باز می کند و نیاز را تولید می کند. ضمن این که این حضراتی که صوفی بودند، سرباز صفوی بودند و بعد از چند نسل به تدریج شیعه شدند و مرام خودشان را به شیعه آوردند.

آدم ها اگر فضا عوض کنند، اگر سنت مذهبی شان را عوض کنند، بعضی از علایق را نمی توانند به سادگی کنار بگذارند. یعنی فردی اگر سنی صوفی بود و شیعه شد، به قسمت عرفانی شیعه جذب می شود. اگر آنجا در الازهر درس می خواند و فقه مالکی میخواند، اگر قرار است شیعه بشود، اینجا هم در حوزه علمیه فقه جعفری می خواند. یعنی به آن معنی نمی تواند تغییر مشرب بدهد. مشرب ها یک مقدار فراتر از لایه های پایین و سطحی از دین داری هستند. یک نوع کلیشه و یک نوع قالب هستند. شما نمی توانید خود را از آن خلاص کنید. این جزو اقتضائات وجود انسانها است خلاص شدن از آن خیلی کار سختی است.

به تدریج ما بعد از صفوی ها، طریقه های موجود مثل نعمتی و مثل کبروی را به یک معنا شیعی سازی کردیم. از آن به بعد ما هم تصوف داشتیم. الان هم که دقت می کنید ادامه تصوف آنهاست.

|| بعد از رشد جریانات سلفی در میان اهل سنت، صوفیان همواره متهم بودند که به مبانی

توحیدی اسلام خیلی پایبند نیستند. در این فضا جریاناتی شکل گرفت که خواستند تصوف را به گونه ای پالایش کنند و بین فهم این تیمیه از توحید و تصوف جمع کنند. مثلاً شیخ احمد سرهندی یکی از بزرگترین آنها است. بفرمایید این پالایشی که انجام دادند دقیقاً چه بود و این جریان چقدر توانست گسترش یابد؟

از اولین ادوار تصوف متکلمان و فقها با تلقی صوفیه از اصول اسلامی مشکل داشتند. یعنی تبیینی که صوفیه از مفهوم توحید و از مفهوم معاد و نبوت ارائه می دهند، مشخصاً با تبیینی که در مدل های کلامی یا در پاسخی که علما و فقها به این داستان می دهند تفاوت هایی دارد

از اولین ادوار تصوف متکلمان و فقها با تلقی صوفیه از اصول اسلامی مشکل داشتند. یعنی تبیینی که صوفیه از مفهوم توحید و از مفهوم معاد و نبوت ارائه می دهند، مشخصاً با تبیینی که در مدل های کلامی یا در پاسخی که علما و فقها به این داستان می دهند تفاوت هایی دارد. منتها نکته ای که قابل توجه است، اگر به گستره جغرافیایی تصوف در جهان اسلام توجه کنید و به گرایشی که مردم به صوفیه دارند - نه به عنوان عضو طریقت، به عنوان کسانی که حاضرند در مراسم حضور پیدا کنند و بهره مند شوند از آن فضا که می توانست برایشان یک سری مشکلاتی را به بار بیاورد - از این نظر در خیلی از ممالک اسلامی صوفیه اعتبار و در واقع شان اجتماعی بسیار زیادی دارد.

من می خواهم این را دلیل اولی بگیرم مبنی بر این که تبیینی که آنها از اصول اسلامی کردند آنقدر تند و عجیب نبود که به مذاق این حجم از مسلمان ها ناخوشایند بیاید. دلیلش هم وجود این استقبال است. یعنی اگر عامه مردم - که چه بسا بین آنها قرآن خوان و نماز خوان زیاد است - می دیدند بین تبیینی که صوفیه از اصول اسلامی دارد و آن چیزی که در ظاهر از قرآن وجود دارد خیلی فاصله هست آیا واقعا این همه استقبال از آنها بود؟ این همه به ایشان هدیه می دادند؟ این همه قربانی می کردند؟ این همه نذر و نذورات می کردند و این همه اعتبار داشتند؟ یک چیزی را شما باید در مورد فقها در نظر داشته باشید. فقها در واقع متکفل اسلام رسمی هستند. به تعبیر ساده تر اداره کننده مساجد در جهان اسلام اند که سنتی ترین محل عبادی هم بود. مسجد رفتن به یک معنی شاید فریضه است.

شما که به مسجد می روید اول بخاطر انجام فریضه تان است. در درجه دوم شخصی که پیش نماز است برای شما مهم می شود. در تصوف این طور نیست. اگر کسی وارد یک فضای خانقاهی می شود در درجه اول بخاطر شیخ می رود. در درجه دوم بخاطر گفتن ذکر و استفاده از برنامه های آن می رود. مهم شخصیت و محوریت شیخ است. من می گویم وقتی چنین استقبالی وجود دارد این استقبال را باید حمل بر محبوبیت کرد، نه حمل بر این که فرد می رود برای این که اوقاتش را پر کند یا برای این که فریضه ای را انجام بدهد برای این که خودش را در زمره مسلمانی بجا بیاورد. ضمن این که حتماً منکر محبوبیت فقها نیستیم. به هر حال سهمی که آن ها در انتقال معارف اسلامی در هر حوزه جغرافیایی دارند محفوظ است.

عرض من این است که این اختلاف نظر راجع به تفسیری که از مبانی وجود دارد از ابتدا بوده است و تعریض هایی می زدند و متقابلاً صوفیه نیز جواب دادند. تا می رسد به این تیمیه و به نظر می آید ایشان در نقطه ای قرار دارند که یک تجمیعی از آن ایراد هایی که مهم و وارد است را می گیرد و به صورت یک فلش مستقیم به سمت مبانی صوفیه اشاره می کند. به هر حال با بخت و

اقبال خوبی هم که دارد بسیار مورد توجه قرار می گیرد. و جریانات بازگشتی که در جهان اسلام تولید می شود، جریان هایی که به یک معنی بنیادگرا و اصولگرایی که می خواهند به مبانی اولیه برگردند برای آن ها فضای مناسبی را فراهم می کند. یعنی به جای این که آنها کند و کاو کنند و بخوانند به دسته بندی هایی برسند ایشان منظم در اختیارشان قرار می دهد.

اما نکته ای که هست، پاسخ ها همچنان تغییر نکرده است. یعنی پاسخ ایرادهایی که الان سلفی ها بر تصوف وارد می کنند با پاسخ هایی که در سده های گذشته به این ایرادها داده می شد آنچنان تفاوتی نکرده است. البته ما شاهد شکل گیری ایراد های جدید در تصوف هستیم. یعنی به خاطر اقتضای دوره جدید، به تصوف ایراد هایی وارد است که پیش تر در دوره ابن تیمیه مسائل به این معنی مطرح نبوده است. به عنوان مثال، موضوع پناهنده شدن شیخ فلان طریقه در مشکلات و مسائلی که در بهار عربی در مصر به وجود آمد به سفارت فلان کشور آمریکایی یا اروپایی، مسئله ای است که برای پیدا کردن یکی از نمونه هایش در تاریخ تصوف باید بسیار گشت یا شاید اصلاً نباشد. خب پاسخ دادن به این مساله، یک مقدار از چهارچوب های قبلی تصوف فراتر است. منتها در مورد اصول و نوع تعبیری که مثلاً از داستان توحید وجود دارد - مثل شیخ احمد سرهندی که شما مثال زدید - آنها مشخصاً با دیدگاه های وحدت وجودی مشکل داشتند.

در هند وحدت وجود امری مقبول است، اما مسلمان ها بخاطر آن ذهنیتی که از حوزه تاریخی اسلامی در مورد توحید دارند، این تبیین هندی را قبول ندارند. شیخ احمد سرهندی در این فضا مخالفت خود را با وحدت وجود ابراز می کند. اما نکته ای که هست او منکر وحدت شهود نیست. او وحدت وجود را منکر می شود.

در وحدت شهود، سالک به نقطه ای می رسد که خودش را با آن چیزی که حقیقت هستی می بیند، در یک وحدت مشاهده می کند. اینجا یک مرز وجود دارد. آیا بین این احساس و واقعیت می شود یک مرز قائل بود؟ امثال سرهندی معتقدند که اگر به سالک این حس وحدت با حقیقت هستی دست می دهد، به این معنا نیست که در واقع این وحدت وجود دارد. یک احساس خوشایندی است که ممکن است در نقطه ای به سالکی و در حین اذکار و غیره دست بدهد، که خودش را با آن حقیقت مطلق یکی ببیند یا احساس کند که یک نوع اتصال معنوی عمیق ایجاد شده که در این اتصال معنوی این هویت وجودی او در پرتو آن حقیقت کمرنگ شده است و یا حتی به یک معنا ظاهر شده است.

حال این به این معنا است که واقعا در عالم خارج این وحدت وجود دارد؟ بین آن حقیقت و وجود انسانی، بین آن خالق و این مخلوق وجود دارد؟ برای این که ساحت توحید اسلامی سرچایش بماند از خود صوفیه هم با وحدت وجود مخالفت کردند. لذا نمی توانیم بگوییم که مخالفت با وحدت وجود لزوماً یک نگاه ضد صوفیانه است. حالا در این داستان یک مقدار فلش به سمت ابن عربی است. زیرا او را احیا کننده و یا نظم دهنده به این تفکر در صوفیه می دانند. در این مورد باید عرض کنم که ابن عربی هم در بعضی از اشارات اشاراتی که استعداد حمل بر وحدت وجود است را دارد. اما در خیلی از جاها در آثار خودش این تمایز هم برجسته است. تمایز بین خالق و مخلوق در خیلی از جاهای آثار ابن عربی برجسته است. هزار و چهار صد سال است که بین دیدگاه هایی که یک مقدار مبتنی بر ظاهر و دیدگاه های عرفانی که خودشان را متکفل به بخش باطنی می دانند، این تعارض وجود دارد. زوایا متفاوت است. در نقشبندی، طلیعه هم اندیشی

دو گروه مشاهده می شود. من این را به فال نیک می گیرم. نقشبندی که از ابتدا جزو شریعت مدار ترین طریقه های تصوف بود، حالا نیز همان طور است. یکی از دلایلی که شاید بشود نقشبندی را جزو سه طریقه اول جهان اسلام، به لحاظ توسعه دانست، نوع تعاملی است که با شریعت دارد. نکته اینجاست که طالبان برای فعالیت و ماندنشان در افغانستان، علاوه بر آن اسلحه ای که دامن بر آن تکیه دارند، نیاز به پایگاه اجتماعی داشتند. تصوف در افغانستان مدل خیلی خاصی است که در جاهای دیگر شاید کمتر شاهد آن باشید. بسیار قدرت معنوی شیخ به حوزه قدرت مادی، اجتماعی و اقتصادی اش نزدیک است. به چه معنا؟ شاید شنیده باشید که بسیاری از مناطق افغانستان به صورت حکومت ریش سفیدان اداره می شود. این از آن نظام اداری که در این جغرافیا وجود دارد برمی خیزد. شخصی که سن و سال بالا، تجارب زیاد و حرمت زیادی دارد را به لحاظ خانواده یا توانایی های خاصش، اداره بخشی را به عهده دارد. این فرد در بخش خود هم قوه قضاییه، هم قوه مقننه و هم قوه مجریه محسوب می شود.

اما نکته ای که خیلی خاص است، در افغانستان، مشایخ موجود افغانستان نفوذ زیادی در حوزه اداری دارند و مردم از آنها حرف شنوی دارند و اگر بخواهند کاری انجام دهند نظر آنها را لحاظ می کنند. آنها به عنوان پایگاه فکری و اعتقادی در جامعه خیلی اثر گذارند. طالبان هم باید تکلیف خودش را با این لایه از جامعه مشخص می کرد و این گونه به تدریج، تعاملی بین صوفیه و طالبان ایجاد شد. البته موفق ترین طریقه بین طریقه های افغانستان به نظر طریقه نقشبندی بوده است. طریقه های دیگر مثل چشتیه و بعضا کبروی ها یا قادری ها اکثر مشایخ آنها به هند یا پاکستان مهاجرت کردند و خودشان را از منطقه خارج کردند. دلیلش هم این بود که مابانی که طالبان مطرح می کرد خیلی با مابانی چشتیه یا قادریه تفاوت داشت. مثلاً رقص سماع کردن چشتی ها اصلاً برای طالبان قابل قبول نبود و یا در مورد قادریه نیز اینگونه بود. اما نقشبندی ها در بعضی از شاخه هایشان آنچنان قربانی با رقص سماع ندارند و بیشتر به همین ذکراهایی که به صورت نشست بر گزار می شود تکیه می کنند. نمازهای متنوع و متعدد، رژیم های غذایی و پرهیزها و کار کردن روی مسائل اخلاقی را مد نظر دارند. لذا به نظر می آید که به یک تعاملی مخصوصاً در بخش شمال افغانستان که دست طالبان است، رسیده اند.

مطلبی دیگر را حائز اهمیت می دانم که اوایل که جنگ داعش در عراق شروع شد گروهی به نام نقشبندی ها در بین آنها بودند. داعش خودش از گروه های متنوعی تشکیل شده است. یکی از گروه های داعش که در عراق در گیر بودند و به نظر می آمد که از افغانستان و پاکستان آمده بودند، خودشان را تحت عنوان نقشبندی ها معرفی کرده بودند. ولی عراق نیز نقشبندی دارد و بلافاصله شیخ قطب طریقه نقشبندی در عراق در کرد نیوز، اعلان برائت کرد و گفت که این حضرات نقشبندی که در کنار داعش مبارزه می کنند هیچ ارتباطی با نقشبندی ها ندارند و ما نیز هیچ ارتباطی با آنها نداریم. اما به نظر می آید این تعاملی است که در افغانستان شکل گرفت. از آنجایی که قدرت نظامی و البته اقتصادی تا حدی دست طالبان است به نظر می آید موفق شده باشد مابانی نقشبندی را به سمت خودش بکشد و این چیزی که داریم بیشتر آن که تصوف باشد، طالبان است.

|| به لحاظ سیاسی هر کدام از جریانات صوفی چه رویکردی دارند؟ چقدر وارد سیاست

می شوند و یا معتقدند باید وارد شد؟

بعد سیاسی تصوف بعد بسیار بحث برانگیزی است. وقتی می خواهید یک اندیشه ای را در اجتماع ترویج کنید حالت مناسب اش این است که نظام سیاسی حاکم بر آن اجتماع، شما را تأمین نماید. یا به شما امنیتی برای ارائه اندیشه تان بدهد. اگر معمولاً نباشد شما در ارائه افکار تان دچار مشکلات زیادی می شوید و باید به صورت زیر زمینی و شکل هایی عمل بکنید که ممکن است بر پیامتان اثر بگذارد و آن را دچار سوء تعبیر و یا محدودیت فضا کند. تردیدی نیست که صوفیه هم از ابتدا علاقه داشتند که دارای فضای سیاسی باشند. یا حداقل فضای سیاسی از آنها حمایت کنند. اما فضای سیاسی از ابتدا در جهان اسلام توسط علما و فقها و متکلمان جهت دهی شد. برای همین است که تاریخ سیاسی اسلام عمدتاً تاریخ مانور فقها و متکلمان است. از این نظر دست تصوف در مناطق مختلف به مراتب کمتر به مسائل سیاسی می رسید. این را به عنوان مقدمه ای داشته باشید.

اما باید به صورت منطقه ای و دوره ای و مقطعی درباره اش صحبت کرد. مثال عرض می کنم: در اواخر عباسی ها یک حاکم عباسی است به نام الناصر لدین الله علاقه مند به عرفا بود. در بارش از سهروردی دعوت می کند پذیرایی می کند و خدماتی را می دهد و کمک می کند که بتواند یک سری تشکیلاتی را راه اندازی کند. خاتقاه بسازند، توسعه بدهند، شعباتی را تأسیس کنند، مطالبی را بنویسند. آن به صورت موردی بود که پیوندی بین یک شخصیت برجسته صوفی و ساز و کار سیاسی ایجاد شده است. البته در بعضی از مناطق این ارتباط از حد یک حمایت ساده فراتر رفت.

اولاً، صوفیه همین که حکومت و سیاست برایشان مشکل تولید نکند، انتظار بیشتری نداشتند چون از ابتدا با این مشکلات عادت کرده بودند. داستانی که برای حلاج پیش آمد، پیام بسیار اثر گذاری برای بقیه تاریخ تصوف داشت که اگر فردی مغضوب فقها واقع بشود و مغضوب متکلمان واقع بشود جایش دار منصور حلاج است! در جاهایی دیگری از جهان اسلام، یک درس عبرت عینی است که نباید از یک حدی پا فراتر گذاشت.

در تاریخ تصوف پیوند حکومت و تصوف نادر است. اما مواردی را داریم که پیوند ها خیلی عمیق تر و تأثیر گذارتر شد. من یک نمونه از شیعه ذکر می کنم یک نمونه از سنی، نمونه شیعه که پیوند کاملاً محرز است و قوی بین جریان سیاسی و یک جریان عرفانی در بین صفوی ها ایجاد شد. جدشان شیخ صفی یک صوفی تمام عیار بود اما بعدها با محوریت منطقه اردبیل، و بخش هایی از زاگرس، حتی شهرهای کلان در آذربایجان کنونی را پوشش می دادند و به چنان اعتباری رسیده بودند که اگر بین دو ایل در زاگرس و البرز مشکلی پیش می آمد از مشایخ صفوی استفاده می کردند تا بین درگیری های بین دو ایل بزرگ که آماده کشتن یکدیگر بودند صلح و آشتی ایجاد کنند. اعتبار بسیار زیادی در این منطقه تولید کردند و اعتبارشان به نقطه ای رسید که نتوانستند تیموری ها را پس زنند و یک نظام مستقل از تیموری ها داشته باشند. یعنی خاتقاه صفوی تبدیل می شود به پایتخت حکومت صفوی. این یکی از نقاط بسیار برجسته در حوزه شیعی است.

در میان اهل سنت نمونه خیلی بارز آن در لیبی است. شخصیتی وجود دارد که شما به نام عمر مختار می شناسید. قهرمان مبارزه لیبی علیه استعمار ایتالیا است. این فرد یک صوفی سنوسی بود. طریقه سنوسیه تقریباً قبل از جنگ جهانی اول در لیبی شکل می گیرد و چند

نسل بعد آنها به چنان اعتباری از لیبی و بخش هایی از صحرا می رسند که مردم آنها را برای اداره نظام سیاسی خودشان شایسته می دانند. البته مسایل سیاسی در جنگ اول و دوم پیش می آید و عمر مختار قهرمان این مبارزه است و اعتبار زیادی را برای سنوسی ها به وجود آورد و حتی در انقلاب جدید لیبی که قذافی را کنار زدند عکس های عمر مختار به عنوان سمبل مبارزه دست به دست می شد.

بعد از جنگ دوم که لیبی به استقلال می رسد، یکی از نوادگان سنوسی کبیر، محمد علی سنوسی، از نوادگانش که ادریس اول است پادشاه لیبی می شود. یعنی کسی که تا دیروز شیخ طریقه بود و خیلی مرید و مجلس ذکر داشت، پادشاه لیبی می شود و سالها لیبی را اداره می کند. اگر اشتباه نکنم از دهه پنجاه لیبی را اداره می کند و بعد ها لیبی توسعه پیدا می کند و دارای چاه نفت می شود تا دوره قذافی. قذافی یکی از نظامیان دست نشاندۀ ادریس اول است. ادریس اول برای معالجه به ترکیه و به عثمانی می رود. ایشان کودتا می کند، راه ها را می بندد و نمی گذارد ادریس برگردد.

مواردی در تاریخ تصوف بود که یک طریقت حتی به پادشاهی یک دوره هم برسد. غیر از آن همین که مزاحمتی از طرف دستگاه حکومتی برای برنامه های آنها نباشد، فکر می کنم خیلی هم متوقع نبودند. چرا می گویم مزاحمت نباشد؟ طریقه های صوفیه سازو کار اقتصادی خودشان را دارند. یعنی یک طریقه، طوری تعبیه شده است که نیازی به دریافت های حکومتی ندارد. مثل حوزه علمیه نیست که حتماً باید از بیرون به آن کمک شود و بودجه ای برایش تنظیم شود. حتی گاهی آنقدر درآمد شان زیاد میشد که حکومت ها به آن ها طمع می کردند و به فکر مصادره کردن اموالشان می افتادند. کما این که قذافی همین کار را کرد.

در بعضی از مناطق چه بسا تعداد زاویه ها و خانقاه ها و مراکز صوفیانه ها از تعداد مسجد ها بیشتر بود و آنها چقدر نذورات و وقایع داشتند و حتی شیخ ها تبدیل می شوند به قطب های اقتصادی آن منطقه. طوری که اگر بخواهند پولشان را از منطقه بیرون بکشند اشتغال در آن منطقه با مشکل مواجه می شود. شما وقتی پول دارید میتوانید توسعه پیدا کنید، بدیهی است که نظام سیاسی می تواند برایتان مشکل ایجاد کند.

کار به جایی می رسد که بعضی از سلاطین و امرا برای کسب اعتبار به مجالس آنها می رفتند. حتی سر مزار ایشان می رفتند. به طور مثال در ترکیه اگر حمایت مشایخ نبود الان احزاب اسلام گرا یک چنین اقتداری نداشتند و آقای اردوغان که جاه و مقامی کسب نمی کرد. واقعا جایگاهش را مدیون زحماتی است که مشایخی صوفیه در ترکیه کشیده اند. من دقیقاً یادم است که دوره فرمانده های ارتشی لیبیک را که اصلاً اجازه تنفس به کسی نمی دادند. پشت سر هم محاکمه می کردند. جای تنفس آنچنانی در ترکیه وجود نداشت. اما فشارهایی که اتحادیه اروپا داشت تا کم کم نظامش کمی دموکراتیک شد و البته پامردی که صوفی ها در ترکیه به خرج دادند باعث شد که یکی مثل اردوغان بالا بیاید و در مورد رای گیری و دموکراسی صحبت کند.

منظور این است که شاید شیخ ها مستقیم در سیاست اشتراک نکنند اما همه کاندیداها هم می دانند که اگر حمایت فلان شیخ جلب بشود یا شیخ در مراسم هنگام دعا کردن آخر مراسم مثلاً بگوید که خداوند آقای فلانی را هم موید بدارد، دیگر تا حد زیادی انتخاب فرد قطعی است. یعنی عملاً نظام سیاسی در هیچ جای جهان نمی تواند چشمش را به تصوف ببندد.

موسی نجفی در گفتگو با مهر:

انقلاب اسلامی فراتر از مدرنیسم است / انقلاب؛ موج چهارم تمدن اسلامی



اساسا جنگ ایده‌ها و افکار است.

|| این تقابل خیر و شر، خوب و بد و یا حق و باطل همیشه در طول تاریخ بوده است. این گونه نیست که یکی دیگری را حذف کند. در نهایت باید یکی از آن‌ها غالب باشند. یکی از این‌ها هم جنگ حق و باطل است که اساس آن از نظر وضع موجود، وضع موعود نیست. وضع موعود بشر به‌وسیله یک انسان آسمانی که مهدی موعود (عجل‌الله تعالی فرجه الشریف) است می‌تواند انسان کامل را تحقق بخشد و انسان کامل است که عصر آینده را رقم می‌زند و به بشر نوید می‌دهد و صلح، عدل و آزادی کامل در پرتو یک انسان کامل محقق می‌شود. حق مطلق این است ولی تا آن زمان ما در عصر انتظار قرار داریم. موج چهارم هم به همین معنی است. بیداری اسلامی تقریباً ۲۰۰ سال، یعنی از زمان حمله ناپلئون به مصر که ایجاد شده است. موج اول بیداری اسلامی نظامی، موج دوم سیاسی، موج سوم فرهنگی بود و موج چهارم آن با انقلاب اسلامی ایران شروع شده که تقابل تمدنی است.

|| به نظر می‌آید انقلاب اسلامی ایران و همین موج چهارمی که شما می‌فرمایید همه ابعاد را شامل می‌شود. آقای دکتر وقتی به بخشی از تاریخ و وضعیت موجود جهان نگاه می‌کنیم، تقابل تمدن انقلاب اسلامی و جهان را به‌وضوح می‌بینیم. اما برخی از نظرات هست که معتقدند چنین تقابلی وجود ندارد و غربی‌ها نگاه منفی به جهان اسلام ندارند و این طرز تفکر نگاه بدبینانه‌ای است. حتی من طی ارتباطی که با یکی از استادان ایرانی مقیم فرانسه داشتیم، وقتی این مسائل را شرح می‌دادم، ایشان قبول نمی‌کردند و می‌گفتند چنین چیزی اصلاً وجود ندارد و این‌ها را برای شما ساخته‌اند و اساساً غرب و فرانسه چنین دیدگاهی ندارد. بحث اسلامی ناب محمدی (ص) و اسلام آمریکایی را توهم قلمداد می‌کرد. پاسخ شما به این افراد چیست؟

باید این‌ها را از آن آقا پرسید. من که این‌ها را توهم

موجود مثل مارکسیسم و لیبرالیسم برخورد پیدا خواهد کرد و هم با تمدن غرب که خودش را میراث‌دار تمدن بشریت و هم‌چنین صاحب آینده بشر (با نظریاتی مثل پایان تاریخ) می‌داند. قسمت تاریخی انقلاب اسلامی بیداری اسلامی است. قسمت موجودش با نظام‌های سیاسی جهان، مثل لیبرال‌دموکراسی یا مارکسیسم در تقابل قرار می‌گیرد و حال و آینده آن هم با تمدن غرب در یک حالت تقابل و منازعه قرار می‌گیرد. لذا عنوان شده است: «انقلاب فرامردن و تمدن اسلامی». بعضی از نظام‌های سیاسی باهم تقابل دارند مثلاً مارکسیسم و لیبرالیسم ظاهراً ضد هم بودند اما افق تمدنی آن‌ها باهم زیاد تفاوتی نداشت.

چون هر دو مادی بودند و فقط با ساحت و تفکر مادی بشر و بعد مادی انسان کار داشتند. اما انقلاب اسلامی مدعی یک تمدن بزرگ جهانی است که نوع ایده‌آل آن مهدویت محسوب می‌شود. یعنی تمدن نوین اسلامی تمدنی یک‌بعدی نیست و فقط با بعد مادی انسان کار ندارد و با همه ابعاد انسان کار دارد لذا انقلاب فرامردن در صورت تداوم و رشد به یک تمدن بزرگ ختم می‌شود. یعنی حلقه‌ای که نظام اسلامی را پشتیبانی می‌کند و تکامل نظام اسلامی به‌سوی آن می‌رود تمدن نوین اسلامی است. لذا انقلاب فرامردن در بُعد انقلاب، چه در بُعد سیاسی و چه در بُعد تمدنی در مقابل عالم جدید قرار می‌گیرد.

|| این موضوع به‌صورت عملی است یا منظور شما فقط بُعد نظری را شامل می‌شود؟

هر دو. الان هم عملی و هم نظری وجود دارد. در بُعد عمل که نظام ما در مقابل نظام‌های غربی ایستاده است ولی جنگش، جنگ نظامی نیست. یعنی این کارهایی که داعش یا بنیادگرایان انجام می‌دهند کار ما نیست. این به ما ربط ندارد این‌ها به مراحل قبلی برمی‌گردند که این‌ها در دگرگونی‌های نظامی شکست می‌خورند. غربی‌ها در بعد نظامی از ما قوی‌تر هستند اصلاً جنگ ما با غرب نظامی نیست و جنگ ما، جنگی فکری، تمدنی و عقیدتی است و در این زمینه باید خودمان را آماده کنیم. یعنی جنگ نرم‌افزاری است نه سخت‌افزاری. نرم‌افزاری مثل هنر، سینما، اقتصاد، بانکداری، سبک زندگی و ... است که می‌خواهیم بگوییم ایده‌های ما باشند یا ایده‌های آن‌ها؟

«انقلاب اسلامی می‌خواهد دین را در عرصه سیاسی، اجتماعی و عرصه عمومی، غیر از عرصه خصوصی وارد کند. قسمت تاریخی انقلاب اسلامی بیداری اسلامی است. قسمت موجودش با نظام‌های سیاسی جهان، مثل لیبرال‌دموکراسی یا مارکسیسم در تقابل قرار می‌گیرد و حال و آینده آن هم با تمدن غرب در یک حالت تقابل و منازعه قرار می‌گیرد. انقلاب اسلامی مدعی یک تمدن بزرگ جهانی است که نوع ایده‌آل آن مهدویت محسوب می‌شود. یعنی تمدن نوین اسلامی تمدنی یک‌بعدی نیست و فقط با بعد مادی انسان کار ندارد و با همه ابعاد انسان کار دارد لذا انقلاب فرامردن در صورت تداوم و رشد به یک تمدن بزرگ ختم می‌شود.

جنگ ما با غرب نظامی نیست و جنگ ما، جنگی فکری، تمدنی و عقیدتی است و در این زمینه باید خودمان را آماده کنیم. یعنی جنگ نرم‌افزاری است نه سخت‌افزاری. غربی‌ها خیلی دوست دارند اسلام را در داعش خلاصه کنند ما با این مشکل داریم. اسلام عربستان و داعش برای ما قابل دفاع نیست و ما آن را محکوم می‌کنیم. تمدن معمولاً باید پیرو تکامل باشد بدین صورت که رشد، همه‌جانبه و متوازن باشد. نمی‌شود که بخشی از تمدن رشد کند. ما با این انقلاب فرامردن و تمدن اسلامی مان مهم‌تر از اینکه با غربی‌ها مشکلی داشته باشیم، پرچم خودمان را بالا برده‌ایم. کسی ادعا نمی‌کند که جامعه ما آسیب ندارد اما این آسیب‌ها ذاتی نیست و این‌ها مباحث تئوریک است و عوارضی هستند که به ما تحمیل شده است.

انقلاب اسلامی نشان داده است که می‌تواند یک قسمتی از روند تکاملی عصر ظهور اسلامی باشد یعنی وقتی ما این عصر را دینی می‌کنیم می‌توانیم گام‌هایی برداریم که جامعه ما مهدوی باشد. ما در موج چهارم تمدن اسلامی در پیشرفته‌ترین وضع بیداری اسلامی قرار داریم. بقیه کشورها این جایگاه مطلوب را ندارند دلیل این امر هم این است که آن‌ها نظام سیاسی ندارند. این جملات بخشی از گفتگوی ما با موسی نجفی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در مورد انقلاب اسلامی بود. در گفتگو با نویسنده کتاب «انقلاب فرامردن و تمدن اسلامی (موج چهارم بیداری اسلامی)» به بررسی مفهوم انقلاب فرامردن، تقابل انقلاب اسلامی با غرب، تمدن اسلامی و ... پرداخته ایم. متن زیر مشروح مصاحبه مهر با این استاد دانشگاه است:

|| در ابتدا بفرمائید منظور شما از انقلاب فرامردن چیست؟

اولین نکته‌ای که راجع به این کتاب باید بگویم این است که انقلاب اسلامی، انقلابی است که در افق عالم مدرن، متولد نشده و یک انقلاب سنتی و دینی بوده است. در دوره‌ای که دنیای غرب و عالم ادعا می‌کردند که از دین و سنت عبور کرده‌اند و عصر جدید خودش را در پرتو دین تعریف نمی‌کرد، انقلاب اسلامی متولد شده است یعنی در عصری که تعریف دینی محور تعریف نبود. بنابراین انقلاب اسلامی در افق عالم مدرن متولد نشده و فراتر از مدرن است. ما اگر اولین ویژگی عالم مدرن را سکولاریسم بگیریم انقلاب اسلامی دقیقاً برعکس این است. یعنی می‌خواهد دین را در عرصه سیاسی، اجتماعی و عرصه عمومی، غیر از عرصه خصوصی هم وارد کند.

پس این انقلاب فراتر از مدرنیسم است و نوید می‌دهد که هم امروز و هم آینده بشر دینی است. در این مقطع و با این تفکر، انقلاب اسلامی هم با نظریات نظامات سیاسی

نمی‌دانم. ایشان توهّم می‌دانند. ایشان در غرب نشست‌ه‌اند و برای خودشان زندگی می‌کنند و خبر ندارند این‌ها چه بلایی سر شرق آورده‌اند. ایشان پایشان را از غرب بیرون بگذارند و ببینند که چه اتفاقی افتاده است. اصلاً منافع ناپلئون در ایران، مصر یا هند چه بوده است؟ آیا این توهّم است؟ ناپلئون که از فرانسه بود. حمله ناپلئون به روسیه برای چه بوده است؟ من که طرفدار روسیه نیستم ولی کشور خودم را که دوست دارم. ناپلئون برای چه ژنرال گاردن را به ایران فرستاد؟ آیا توهّم است؟ چرا می‌خواست با ایران، علیه روس‌ها متحد شود؟ برای اینکه ناپلئون یک داعیه جهانی داشت. در مصر چه کاری داشت و برای چه ارتش فرانسه وارد مصر شد؟ آیا به‌خاطر درگیری با انگلستان بود؟ اگر این‌گونه است که در همان اروپا درگیر می‌شدند.

کجای این توهّم شد؟ این دوست شما تاریخ بلد نیست به ایشان بگویید کمی تاریخ بخواند. تاریخ استعمار یک تاریخ واقعی است نه یک توهّم. ببینید توهّم آن‌ها در یک جای دیگری است. غربی‌ها خیلی دوست دارند اسلام را در داعش خلاصه کنند ما با این مشکل داریم. اسلام عربستان و داعش برای ما قابل دفاع نیست و ما آن را محکوم می‌کنیم. یعنی اساساً ما بنیادگرایی به این سبک را قبول نداریم و اصلاً این به ما ربطی ندارد آن اصلاً اسلام نیست و اسلامی را که در آن اهل بیت (علیهم‌السلام) حضور نداشته باشند، فرهنگ، عرفان، هنر و تمدن نباشد، نمی‌توانیم بپذیریم.

در اسلامی که این‌ها ترویج می‌کنند هیچ چیزی نیست فقط پنج وعده نماز می‌خوانند. این چه نوعی از اسلام است؟ اصلاً در اجرای احکام هم دقت لازم و ظرافت مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) را ندارند. حتی خیلی از جهان تسنن هم این‌ها را قبول ندارند چه برسد به ما که اهل تسنن هم نیستیم و خودمان را طرفدار اسلام واقعی اهل بیت (علیهم‌السلام) می‌دانیم. این‌ها اصلاً معارف دینی ندارند مثلاً مسلمانانی که از چپن روسیه می‌آید، چقدر احکام بلدند؟ این‌ها تا چند وقت پیش کمونیست بودند این‌ها اساساً بُعد دینی ندارند. وقتی با آخوندهایشان هم حرف می‌زنید می‌بینید سواد ندارند یعنی روحانیون روسی حتی در زمینه خود اسلام هم معلوماتی ندارند چه برسد به این آدم‌هایی که فقط یک ریش بلند دارند و اسلحه دستشان گرفته‌اند! این‌ها چه ویژگی‌ای از اسلام دارند؟ این‌ها چه کاری با حوزه‌های علمیه و مراکز علمی، کتابخانه‌ها و ایران ما و سایر کشورهای دارای سابقه تمدنی مثل مصر، عراق و... دارند؟ علاوه بر این، دست‌های خارجی‌ها هم پشت این‌هاست. اصلاً خود عربستان دارد آثار اسلامی را از بین می‌برد.

یعنی در مکه و مدینه محله‌ها و مکان‌هایی را که مربوط به تاریخ صدر اسلام است، از بین برده‌اند. عربستانی که پدرخوانده این‌هاست این کارها را می‌کند از طرف دیگر هم ترکیه که هیچ چیزش به اسلام نمی‌خورد. در ترکیه از زمان آتاتورک اسلام را از زندگی مردم حذف کردند. حالا مردم مسلمان هستند و اسلام قابل حذف شدن نیست. الان زنان محجبه در دانشگاه‌ها و سایر مکان‌ها مشکل دارند این‌ها چگونه می‌توانند هم اسلام‌گرا باشند و هم به عکس آتاتورک احترام بگذارند؟ این یک تعارض در نظام قانون اساسی ترکیه است. این‌ها چگونه می‌خواهند اسلام و سکولاریسم را در یک‌جا جمع کنند؟ بنابراین این‌ها یک عده گروهک‌های وحشی بنیادگرا درست کرده‌اند و به آن‌ها پول و امکانات می‌دهند و از نفتش سود می‌برند و به جان بقیه از جمله ایران، سوریه و عراق انداخته‌اند. یعنی داعش و گروهک‌های تروریستی دیگر یک پروسه واقعی نیست و یک پروژه خارجی است.

|| می‌گویند توسعه رشد همه‌جانبه است.

آیا تمدن هم باید در همه بخش‌های مختلف توازن داشته باشد؟ یا می‌تواند در یک بعدی به یک سطحی برسد و سپس بخش‌های مختلف را تقویت کند؟

باید همه‌جانبه باشد. تمدن معمولاً باید پیرو تکامل باشد بدین صورت که رشد، همه‌جانبه و متوازن باشد. نمی‌شود که بخشی از تمدن رشد کند. ما برای تمدن غرب یک نوع آسیب‌شناسی داریم. این تمدن در یک مرحله‌ای که شامل مادیات و رفاه است رشد کرده، اما در رشد انسانی و اخلاقی رشد زیادی نداشته است. نشانه این هم پدیده زورگویی و استعمار یا همین حق و تو است که برای خود قائلند یا دو جنگ جهانی اول و دوم است که میلیون‌ها نفر را کشتند. ما نمی‌توانیم این‌ها را نادیده بگیریم. پیشرفت‌های علمی‌شان یک طرف ولی خون‌ریزی و تبعیضی که قائل شدند هم هست که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. ما به‌ر حال با این انقلاب فرامردن و تمدن اسلامی‌مان مهم‌تر از اینکه با غربی‌ها مشکلی داشته باشیم، پرچم خودمان را بالا برده‌ایم. همه حرف ما غیر از حرف آن‌هاست. حالا شاید ممکن است یک جاهایی با آن‌ها هم اشتراکات یا نسبتی داشته باشیم و بتوانیم از آن‌ها استفاده کنیم آن‌ها هم می‌توانند از ما استفاده کنند اما ما غیر از آن‌ها هستیم. یعنی اینکه ما حال، آینده و گذشته بشر را در پرتو تعالیم انبیا تعریف می‌کنیم نه در پرتو جامعه‌ای که این‌ها ساخته‌اند.

|| وقتی بحث اقتصاد اسلامی می‌شود می‌گویند انسان مسلمان اقتصادی، جدا از تعریف انسان عقلانی‌ای است که در اقتصاد مطرح می‌شود. این موضوع را آدام اسمیت مطرح کرده است اما در عمل وقتی همین انسان اقتصادی مسلمان به تحولات و واکنش نشان می‌دهد، همان واکنشی است که انسان غربی انجام می‌دهد. مثلاً نسبت به سود و مباحث اقتصادی دیگر واکنش‌ها یکسان است. از این موضوع می‌خواهیم به این برسیم که در جامعه ما هم مسائلی نظیر فساد، فحشا، فقر، بیکاری، تورم، بی‌نظمی، بی‌اخلاقی، اختلاس و ارتشا و... هم وجود دارد. البته من نیمه پر لیوان را هم می‌بینیم که در برخی زمینه‌ها پیشرفت‌های زیادی داشته‌ایم اما بخش عمده‌ای از مسائل فرهنگی و حتی زیرساخت‌های ما دچار مشکلات اساسی است. با این حال چگونه دم از تمدن نوین اسلامی می‌زنیم؟

این‌هایی که شما نام بردید آسیب‌ها هستند و کسی هم ادعا نمی‌کند که جامعه ما آسیب ندارد اما این آسیب‌ها ذاتی نیست و این‌ها مباحث تئوریک است تأکید می‌کنم که این آسیب‌ها در ذات جامعه ما نیست و عوارضی هستند که به ما تحمیل شده است. مثلاً شما به فقر اشاره کردید. فقر که در ذات اسلام و انقلاب نیست فقر می‌تواند عامل خارجی داشته باشد و عامل داخلی آن هم سوءمدیریت است این سوءمدیریت را باید رفع کرد حالا ما ادعا نکردیم که به تمدن اسلامی رسیدیم گفتیم می‌خواهیم برسیم و یا نمونه‌هایی داریم که باید برسیم. الان این شهر تهران جلوی شامش من قبول دارم که اینجا یک شهر اسلامی نیست شهر اسلامی ویژگی‌های خودش را دارد اینجا با شهری اسلامی که وقتی واردش شوید هویت دینداری و اسلامی را ببینید، حتماً یکی نیست خیلی فاصله دارد اما با یک شهر اروپایی هم فاصله دارد مثل این است که ما بین برزخ هستیم.

ما بیش از اینکه در ذیل تمدن غرب باشیم یا به تمدن اسلامی رسیده باشیم، در جایی مثل برزخ به‌سر می‌بریم. نکات مثبتی که باید روی آن بحث کرد، عقلانیت، دین

و مواهبی است که امکان دارد ما را به تمدن اسلامی نزدیک کند. آسیب‌هایی که شما اشاره کردید مال آن نیست. آسیب‌ها یعنی کمبودهای خود ما و نقص جنبش نرم‌افزاری ما که هنوز در آن‌ها به نقطه قوت نرسیدیم. الان دنیای غرب ثروتمند است و تبلیغات را دست خود دارد مردم ما الان از این آسیب می‌بینند. مثلاً همین ماهواره که تبلیغات خاصی دارد. این تبلیغات عجیب ضداخلاقی و مواد مخدر که از صدا و سیما می‌تبلخ نمی‌شود. با انواع و اقسام تکنولوژی‌ها نظیر همین گوشی‌ها و شبکه‌های پیام‌رسان موبایلی، ماهواره‌ها و شبکه‌های اجتماعی و ... مسائل زیادی تبلیغ می‌شود. یعنی آن‌ها از ما رنگین‌تر هستند. اصلاً ما در یک مبارزه مساوی وارد نشده‌ایم.

|| حالا اگر بخواهیم به‌پا خیزیم و تمدن بسازیم یک سری لوازم نیاز داریم که همان مشکلاتی را که شما فرمودید حل کنیم. یکی از مشکلاتی که در این مسیر گریبان ما را گرفته، از دست دادن هویت افراد است. طوری که بیشتر افراد جامعه ما به غرب گرایش دارند و این در نوع لباس پوشیدن و حرف زدن و سبک زندگیشان نمود بیشتری دارد و حتی اوضاع به‌جای اینکه بهتر شود، بدتر هم می‌شود. این موضوع از نظر شما تا چه حد اهمیت دارد و اساساً مشکل عمده جامعه چیست؟

موضوع این نیست که غربی لباس نپوشیم و از ابزار و تکنولوژی غرب استفاده نکنیم. اساساً بحث سر این موضوعات نیست. من یک مثال ساده می‌زنم. دنیا را مثل یک سوپرمارکت در نظر بگیریم که ما به‌عنوان یک انسان به یک سوپرمارکت رفته‌ایم. وقتی شما به یک سوپرمارکت و مغازه بزرگ می‌روید آیا همه سوپرمارکت را می‌خرید؟ یا بعضی از چیزهایی را که لازم دارید می‌خرید؟ شما چیزهایی را می‌خرید که نیاز دارید و در خانه‌تان ندارید و اولویت‌بندی هم می‌کنید تا وسایل ضروری‌تر را بخرید و در ثانی به پول داخل جیب‌تان هم نگاه می‌کنید. دنیای جدید هم همین است. حالا چه کسی این کار را می‌کند؟ کسی که بداند کیست و در خانه چه چیزهایی دارد و چه چیزهایی ندارد. بعد اقدام به خرید می‌کند. وضع ما با غرب همین است. به سوپرمارکتی می‌ماند که ما می‌خواهیم خرید کنیم اولاً باید ببینیم چه کسی هستیم؟ یعنی باید هویت خودمان را بدانیم. بعد بسنجیم که چقدر امکانات داریم و بعد ببینیم اولویت‌های ما چیست؟ بعد وقتی این‌ها را به خانه آوردیم باید بدانیم که این‌ها را باید به چه سمتی ببریم.

پس اول هویت می‌خواهیم و بحث اصلاً این نیست که مثلاً لباس غربی و پارچه غربی استفاده نکنیم باید بدانیم اولویت‌ها، ضروریات، عوامل پیشرفت‌هایمان، شخصیت‌ها و هویت‌هایمان چیست؟ در این صورت است که می‌توانیم از آن‌ها کمک بگیریم. نباید این‌گونه باشد که هرچه داریم خرج کنیم و هیچ چیزی هم در دستان باقی نماند و بعد بدبخت شویم. مثل خیلی از کشورهای اسلامی که هیچ چیزی ندارند. کارخانه، تولید، صنعت، کشاورزی، ابزار و... ندارند و همه مردمانش دلال هستند نفت دارند، جنس وارد می‌کنند و می‌فروشند. اینکه زیست درستی نشد اسم این که پیشرفت نیست وقتی نفتشان تمام شد، چه پیش خواهد آمد؟ آن روز مردم شکست‌خورده و بدبختی خواهند شد که همه چیزشان از بین رفته است. ما که نمی‌توانیم این‌گونه زندگی کنیم و البته همه این‌ها دلیل نیست که از تکنولوژی و دانشگاه استفاده نکنیم. ما باید بدانیم هویتمان چیست و به کجا می‌خواهیم برسیم بعد خودمان باید مسائل خودمان را اولویت‌بندی کنیم تا تمدن خودمان را بسازیم بعضی از اجزای تمدن غربی می‌تواند، جزئی از تمدن ما باشد ولی این غیر از این است که ما تمدن خودمان را

این‌ها در یک دایره بزرگ فرهنگ و تمدن غرب، غرق هستند چطور می‌توانند تمدن‌سازی کنند؟ فقط می‌توانند یک سری احکام جزئی یا خصوصی و یا شرعی خودشان را داشته باشند و عمل کنند. ذهنشان بیشتر از این کشش ندارد که وسیع‌تر فکر کنند.

|| در چنین مواردی بحث اصلی این است که طرز فکر افراد عوض شود. اما وقتی با قشر عامه و غیر آکادمیک جامعه ارتباط بگیرد و بگوید باید ذهن‌ها تغییر کنند تا مشکلات ساده زندگی ما حل شود، عده‌ای می‌گویند امکان ندارد و امام زمان (عج) باید این موارد را حل کند!

خیر، همه این‌ها حل شدنی است. نمی‌شود که عقل خودمان را تعطیل کنیم و همه چیز را به غرب ارجاع بدهیم. خود انقلاب اسلامی نشان داده است که انقلاب می‌تواند یک قسمت متکاملی عصر ظهور اسلامی باشد یعنی وقتی ما این عصر را دینی می‌کنیم می‌توانیم گام‌هایی برداریم که جامعه ما مهدوی باشد. این‌ها ضد هم نیستند. برخی می‌گویند جهان پر از فساد می‌شود و امام زمان (عجل‌الله تعالی فرجه الشریف) همه را نجات می‌دهند. مرحوم مطهری در کتاب انقلاب مهدی نوشته‌اند که این‌گونه نیست و بشر باید به آن آمادگی برسد یعنی باید آماده باشد و به جایی برسد که به عدل، آزادی، نیاز دارد و باید انسان باور کند که نهادهای بین‌المللی موجود نمی‌توانند به بشر مساوات بدهند. این موضوع یک فهم عمیق می‌خواهد و برای داشتن این فهم باید کار کرد و زحمت کشید.

بقیه کشورها این جایگاه مطلوب را ندارند دلیل این امر هم این است که آن‌ها نظام سیاسی ندارند و یا نظام‌های سیاسی آن‌ها نظام‌های سیاسی اسلامی کاملی نیست و یا وابسته است.

|| با توجه به مسئله جهانی شدن و تحولات منطقه چه آینده‌ای را برای انقلاب اسلامی و تمدن نوین اسلامی پیش‌بینی می‌کنید؟

ببینید در همین بحث جهانی شدن، غرب می‌خواهد همه ابعاد تمدنی خودش را به همه دنیا تحمیل کند و ما باید با این موضوع مقابله کنیم. در این هم شکی نیست که آینده از آن ماست. هم این نیرو را داریم و هم بشارت قرآن و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) مبنی بر این است. اما این کار سختی است فرشته‌ها از آسمان نمی‌آیند که به ما کمک کنند و ما باید خودمان این کار را انجام بدهیم. امام حسین (علیه‌السلام) ۲۲ نفر یار داشتند، ملائک می‌توانستند کمک بکنند اما آرمان امام حسین (علیه‌السلام) آن‌گونه تحقق پیدا نمی‌کرد پس خود انسان‌ها باید دگرگون شوند اراده کنند و برنامه‌ریزی داشته باشند اولین شرطش همین است که به این مجموعه فکری اعتقاد داشته باشند.

باید ببینند که این ظرفیت وجود دارد و نگویند این توهم است و بدانند ما یک چیزی هستیم و غربی‌ها یک چیز دیگر هستند و تمام امکانات و ظرفیت‌های خودمان را بشناسند و به آن اعتقاد داشته باشند و به آن عمل کنند. خیلی‌ها اصلاً ظرفیت‌های تمدن اسلامی را نمی‌شناسند و اعتقادی ندارند که چنین ظرفیت‌هایی وجود دارد چه برسد به اینکه بخواهند به این موضوعات عمل کنند وقتی

به کلی کنار بگذاریم و دنبال‌رو تمدن غربی شویم.

|| هدفم از طرح این مسائل به وجود آمدن نوعی گرایش بود. چرا این گرایش‌ها به وجود می‌آیند؟

باید تمدن اسلامی به‌طور کامل محقق شود. وقتی هنوز تمدن اسلامی کاملاً تحقق نیافته است و برخی از کشورهای اسلامی در اصول اولیه خودشان هم مانده‌اند، بنابراین الان نمی‌توانیم از نوعی تطبیق بین تمدن غربی و تمدن اسلامی حرف بزنیم. کسانی که به تمدن اسلامی بیشتر اعتقاد دارند همین الان یک زمینه‌هایی را در درون تمدن خودمان می‌بینند یعنی یک جوان مسلمان فکر می‌کند برای حفظ هویت خود، خیلی چیزها را باید کنار بگذارد و به خیلی از چیزهای درون خود نگاه کند. مثل حجاب، یا الگو و سبک زندگی، بعضی‌ها حتی به سبک خانه‌سازی و شهرسازی‌های مدرن غربی انتقاد دارند و این کم کم شروع شده است ولی هنوز با جایی که ایده‌آل باشد، فاصله داریم.

|| آقای دکتر در احیای تمدن نوین اسلامی در کشورهای اسلامی آیا کشوری هست که بتواند به ما کمک کند، یا ما باید خودمان به تنهایی اقدام کنیم؟

نه. کشورهای اسلامی در آن حدی نیستند که در زمینه تمدن‌سازی به ما کمک کنند و آن‌ها خیلی از ما عقب هستند. بحث من این است که ما در موج چهارم تمدن اسلامی در پیشرفته‌ترین وضع بیداری اسلامی قرار داریم.

ابوذر مظاهری در گفتگو با مهر عنوان کرد

انقلاب اسلامی؛ حلقه اتصال تاریخ تمدن اسلامی / افق تمدنی انقلاب ایران

بلکه تداوم مواضع در حالت عادی و عقلانی ملاک است. این هم روشن است که حرکت‌های آرمان‌خواهانه به دلیل فاصله همیشگی آرمان‌ها با واقعیت‌ها، به مراتب مسیر سخت‌تر و پرخطرتری را می‌پیمایند و به همین دلیل احتمال برگشت و انصراف از آرمان‌ها و اهداف در این حرکت‌ها بالاست.

پیش‌فرض اصلی این پیش‌بینی هم این است که استحاله و برگشت از ارزش‌های انقلاب را به دلیل غیر

ارزیابی پیش‌بینی اول (عادی شدن و استحاله)

این گزینه به برخی واقعیت‌ها اشاره می‌کند و هم بر یک سری پیش‌فرض‌ها استوار است. واقعیت این است که شور و هیجان انقلابی امر ماندگاری نیست و به طور طبیعی بعد از عادی شدن وضعیت، به مرور از بین می‌رود و لذا برنامه‌ریزی بر مبنای این شور و هیجان معقول نیست. همین‌طور موضع‌گیری انسان‌ها در وضعیت غیر عادی و هیجانی نمی‌تواند ملاک عمل در آینده قرار گیرد.

انقلاب اسلامی به عنوان یکی از نقاط عطف تاریخ معاصر ایران و یکی از بزرگترین اتفاقات جهان کنونی، پرسش‌های عمیق و متعددی را در فضای اندیشه معاصر ایجاد کرده است. این انقلاب همان‌گونه که در وقوع و تحقق، شگفتی بسیاری بر انگیخت در نتایج و آینده خود نیز پرسش‌های زیادی ایجاد کرده است. پرسش‌هایی است که امروزه با توجه به تداوم و توسعه انقلاب اسلامی و عبور این انقلاب از مراحل وقوع، استقرار و تثبیت به صورت جدی مطرح شده‌اند.

در گفتگوی پیش رو «آینده انقلاب اسلامی» به صورت یک موضوع مورد پژوهش، مد نظر قرار گرفته است. چنانکه در ادبیات آینده‌پژوهی مطرح است، برای هر پدیده‌ای که مورد بررسی آینده‌پژوهی قرار می‌گیرد، سه گونه آینده متصور است: آینده‌های ممکن، آینده‌های محتمل و آینده‌های مطلوب.

برای بررسی این موضوع به سراغ حجت الاسلام ابوذر مظاهری نویسنده کتاب افق‌های تمدنی انقلاب اسلامی رفتیم تا نظری را در این خصوص جویا شویم. متن زیر مشروح گفتگوی مهر با عضو هیئت علمی موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) است.

|| آینده‌های ممکن برای انقلاب اسلامی از نظر شما چیست و دلیلی برای رد آنها وجود دارد؟

چند گزینه را می‌توان درباره آینده انقلاب اسلامی مطرح ساخت عادی شدن و استحاله، مهار و کنترل و تداوم، توسعه و تکامل از این جمله است.



واقعی و غیر ممکن بودن، کهنه و سنتی بودن، متصلب و خشونت‌آمیز بودن قطعی و مفروض گرفته است. برگشتن از ارزشهای انقلاب بر اساس این دیدگاه نتیجه عقلانی‌تر شدن و معقول‌تر فکر کردن، می‌باشد.

در ارزیابی این پیش‌بینی به چند نکته بایستی اشاره کرد، اول اینکه پیش‌فرض ذکر شده نادرست و بی‌دلیل است و بیشتر از ذهنیت تاریخی غربی‌ها درباره دین و حکومت دینی نشأت می‌گیرد. در حالی همان‌گونه که آموزه‌ها و تاریخ اسلام با تاریخ و دین تحریف‌شده مسیحیت بسیار متفاوت است باور تاریخی ملت ایران هم نسبت به انقلاب و حکومت دینی تفاوت عمیقی با نوع غربی دارد. اندیشه غربی مبتنی بر عقلانیت سکولار، تصور درستی از دین انقلابی و انقلاب دینی نمی‌تواند داشت باشد. از نظر آنها دین انقلابی و سیاسی مساوی است با محدود کردن آزادی‌ها و اندیشه‌های بشری و در نتیجه سوق دادن جامعه به سمت خشونت، تجر و عقب‌ماندگی. انقلاب دینی هم یعنی قدرت‌طلبی قشر روحانی در پوشش مذهب یا اجرای تعصب‌آمیز و همراه به اجبار دستورات دینی در جامعه. در حالی هر دو این تعریف‌ها در اسلام و انقلاب اسلامی مصداق ندارد.

ارزیابی پیش‌بینی دوم (مهار و کنترل)

پیش‌بینی مهار و کنترل هم مبتنی بر یک سری واقعیت‌هاست که نباید از آنها غفلت کرد. اما برای پیش‌بینی آینده این رویارویی، بایستی نتایج اقدامات طرف مقابل را مورد بررسی قرارداد و ببینیم این اقدامات تا چه اندازه توانسته است، انقلاب اسلامی را مهار و کنترل کند. آنچه روشن است اینکه برنامه‌ریزی‌های معارضان انقلاب اسلامی نتوانسته است تا به حال این انقلاب را از اهداف و آرمان‌هایش منصرف کند و یا مجبور به تن دادن به نظم موجود سازد و بی‌حاصل بودن این برنامه‌ها در جهات گسترش اسلام و بیداری اسلامی، صدور انقلاب، توسعه روابط و گسترش نفوذ به خوبی قابل ارزیابی است. نظام سلطه تمام امکانات خود را در اختیار گرفت تا به تعبیر خودشان دیوار آهنینی دور ایران بکشند و انقلاب اسلامی را به انزوای بکشانند، اما نه تنها به این هدف نرسیدند بلکه برعکس ایران توانسته است روابط خود را با کشورهای جهان توسعه دهد و در برخی مناطق به عنوان یک بازیگر فعال و پرنفوذ ظاهر شود.

به عنوان مثال نفوذ ایران در جهان به ویژه کشورهای منطقه و آمریکای لاتین امروزه به یک کابوس برای سردمداران آمریکایی تبدیل شده است. مؤسسه نوحافظه کار امریکن اینترپرایز اخیراً تحلیلی را با این مضمون منتشر کرده که «وقت آن رسیده آمریکا از خواب بیدار شود و این واقعیت را بفهمد که بعضی از همسایگان او به طور جدی با ایران همکاری می‌کنند. این کشورها مشغول هموار کردن راه بلندپروازی‌های ایران هستند».

ارزیابی پیش‌بینی سوم (تداوم، توسعه و تکامل)

چنانکه گذشت پیش‌بینی‌های اول و دوم به یک سری واقعیت‌ها اشاره داشتند که در پیش‌بینی سوم نادیده گرفته نشده‌اند، بلکه بی‌توجهی به آنها تأثیر قطعی بر موفقیت‌آمیز نبودن آینده انقلاب اسلامی خواهد داشت. از طرف دیگر انقلاب اسلامی در مسیر آینده خود با چالش‌ها و آسیب‌های متعددی روبرو خواهد شد که برطرف‌سازی و عبور از آنها ضرورت دارد. اما نکته‌ای که در اینجا بایستی به آن توجه کرد، این است که این پیش‌بینی میان حتمیت و احتمال قرار دارد. عوامل مختلفی آینده موفقیت‌آمیز انقلاب اسلامی را تحت

تأثیر قرار می‌دهند برخی این آینده را به حتمیت نزدیک می‌کنند و برخی به سمت احتمال می‌کشاند. معتقدیم سهم عواملی که انقلاب اسلامی را در رسیدن به تکامل و توسعه پشتیبانی می‌کند، اگر بیشتر از موانع و عوامل کند کننده نباشد، به طور قطع کمتر نیست. مهمترین آنها اینکه انقلاب اسلامی معجزه‌ای بود که خداوند برای به انجام رساندن رسالتی بزرگ در عصر غیبت، خلق کرد. قاعدتاً این انقلاب تا زمانی که رسالت خود را به طور اطمینان بخش به انجام نرساند، به نظر نمی‌رسد ناتمام بماند. اسلام پس از قرن‌ها در حاشیه قرار گرفتن، پس از انقلاب اسلامی به مرکز تاریخ برگشته است، بنابراین در صورت استقامت و پایداری مؤمنین و ملت ایران به طور قطع نصرتی که خداوند کرده است، تداوم خواهد یافت.

آینده احتمالی که می‌توان برای انقلاب اسلامی تصور کرد از نظر شما چیست؟ و برای رسیدن به آن چه لوازمی مورد نیاز است؟

چنانکه گذشت، از میان آینده‌هایی که می‌توان برای انقلاب اسلامی پیش‌بینی کرد، سومین پیش‌بینی یعنی تکامل و توسعه انقلاب، از احتمال بالاتری برخوردار است. اما این پیش‌بینی با تعیین مراحل تکامل و پله‌های ترقی انقلاب نیازمند تجزیه و تحلیل بیشتری است. این مراحل در بهترین بیان به پنج مرحله تقسیم می‌شوند: مرحله انقلاب، مرحله نظام‌سازی، مرحله دولت اسلامی، مرحله کشور اسلامی و مرحله تمدن اسلامی.

طبق برخی شواهد و دلایل انقلاب اسلامی توانسته است تاکنون دو مرحله از مراحل یادشده را پشت سر بگذارد و هم اکنون در مرحله سوم یعنی مرحله دولت اسلامی است. برای شکل دادن به مراحل تمدن، انقلاب اسلامی نیازمند در اختیار گرفتن دو حوزه بسیار کلیدی است. حوزه تعلیم و حوزه تربیت مدیران و کارگزاران نظام اسلامی. برای شکل دادن به این مراحل، انقلاب اسلامی نیازمند در اختیار گرفتن دو حوزه بسیار کلیدی است. حوزه تعلیم و حوزه تربیت مدیران و کارگزاران نظام اسلامی. با توجه به تحولی که در حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌ها در حال وقوع است، به نظر می‌رسد در آینده نزدیک، شاهد شکل‌گیری گفتمان علوم انسانی اسلامی که پایه اصلی تولید علوم اسلامی است، باشیم. روشن است مدیران یک نظام سیاسی عمدتاً دانش‌آموخته حوزه‌های علمی آن کشور اعم از حوزه و دانشگاه و بیشتر دانشگاه هستند.

فضای پر شور انقلاب و بعد دفاع مقدس تا اندازه زیادی توانست مدیران و کارگزاران متناسب با خود را ایجاد کند، اما با عادی شدن وضعیت، تعلیم و تربیت مدیران و کارگزاران بایستی در فضای گفتمانی علوم اسلامی و در ادامه میدان علوم اسلامی صورت گیرد. البته شکست نسبی هژمونی علوم غربی که امروزه شاهد آن هستیم، تا اندازه زیادی این روند را تسهیل می‌کند. اینکه بر گفتمان علوم اسلامی تأکید می‌شود به این دلیل است که نظام اسلامی در یک خلاء تئوریک قرار ندارد، بلکه علوم غربی و گفتمان غالب آنها این خلاء را پر کرده است، لذا ابتدا نیازمند ایجاد گفتمان اسلامی‌سازی علوم و یا جنبش نرم‌افزاری هستیم.

تحول، تداوم و روند رو به رشد این انقلاب تردیدهایی که درباره تداوم هر پدیده نو پدید و نونهالی است، از بین برد و سطح پرسش‌ها را ارتقاء داد تا اینکه به تدریج این پرسش بیشتر ذهن‌ها را به خود مشغول ساخت که آیا این انقلاب می‌تواند، بازخیزی تمدن اسلامی را به دنبال داشته باشد؟ به طوری که به نظر می‌رسد طرح نظریه برخورد تمدن‌های هانتینگتون بیشتر متأثر از این مسأله و پرسش باشد. البته پیش از هانتینگتون نیز نظریه‌پردازانی

همچون توین‌بی نسبت به این بازخیزی هشدار داده بودند.

انقلاب اسلامی پلی میان گذشته و آینده و حلقه اتصال تاریخ اسلام محسوب می‌شود. تاریخی که تحت تأثیر القائات تاریخ‌نگاری غربی دچار انقطاع و گسیختگی شده بود. ملت ایران در انقلاب اسلامی ظرفیت‌هایی از خود نشان داد که جز در قالب تمدنی و با ادبیات تمدنی نمی‌توان غنای آنها را سنجید. به تعبیر مقام معظم رهبری: «چشم‌انداز حرکت ملت ایران با این زمینه‌ای که مشاهده می‌کنید، چشم‌انداز بسیار روشنی است؛ هم میراث گذشته ما، هم موجودی استعداد بسیار ارزنده ما، ... همه اینها به ما نوید می‌دهد که ما انشاء الله خواهیم توانست تمدن اسلامی متعلق به ملت ایران را برای این دوره و برای ملت اسلامی در این زمان بار دیگر سر دست بیاوریم و الگویی را برای حرکت امت اسلامی آن شاء الله ارائه بدهیم».

به نظر می‌رسد گمانه‌زنی تمدنی درباره انقلاب اسلامی برخاسته از ویژگی‌ها خاص و دگرگونی‌های عمیقی است که این انقلاب با خود به همراه داشته است. به بر خی از این ویژگی‌ها اشاره کنید.

افق گشایی انقلاب اسلامی

انقلاب اسلامی با ظهور خود افق پیش روی بشریت را گشود. تمدن غربی ساحت وجودی بشر و زندگی بشری را به ساحت مادی و ناسوتی آن تقلیل داده بود و افقی پیش روی بشریت جز مادیت ترسیم نمی‌کرد و این انقلاب اسلامی بود که با وقوع خود افق‌های زندگی بشری را از سطح مادی بالاتر برد و زندگی دینی، الهی و معنوی جدیدی را به جهان عرضه کرد. سکولاریسم جوهر اصلی تمدن مادی غرب محسوب می‌شود و این انقلاب تنها با وقوع خود شکاف عمیقی بر بدنه آن وارد ساخت. بالندگی و پویایی زندگی و حتی تفکر بشر وابسته به سطح افق‌هایی است که در پیش رویش ترسیم شده است. انقلاب اسلامی با گشایشی که در افق‌های زندگی بشری ایجاد کرد، در واقع وسعتی به عقل و تفکر بشر و به تبع آن زندگی بشر داده است و این گشایش نوید دهنده تمدنی از جنس دیگر و با افق‌های بلندتر از تمدن کنونی است.

انقلاب اسلامی و طرح پرسش از تمدن غربی

انقلابی که می‌تواند پرسش از غرب و تمدن غربی را طرح کند، مسلماً نمی‌تواند به سطح یک انقلاب ساده محدود شود. تمدن غربی می‌تواند گفت تمام عرصه‌های زندگی مردم دنیا را تحت پوشش قرار داده است و خود را تنها تمدن و تنها راه زندگی بشر معرفی می‌کند. چیزی که توانسته است این مطلقیت را از تمدن غربی بگیرد، به طور قطع از ظرفیت تمدنی بالاتری برخوردار است. پرسش از غرب و زیر سؤال بردن تمدن غربی شاید کار آسانی به نظر بیاید، اما تنها کسانی می‌توانند به طرح این پرسش بپردازند که تعلق خود را از تمدن غربی بریده باشند و محملی برتر برای تعلق خود یافته باشند. گستردگی و عمق و ریشه‌داری این انقلاب به حدی بود که توانست تعلق یک ملت را از تمدن غربی ببرد و با ارائه چشم‌اندازی نو آنها را عازم ایجاد زندگی جدید و تمدنی جدید کند.

انقلاب اسلامی حلقه اتصال گذشته و آینده تمدن اسلامی (عبور از گسیختگی تاریخی)

یکی دیگر از دستاوردهای انقلاب اسلامی که این انقلاب

می‌رود».

تمدن غربی بر پایه غفلت از فطرت الهی بشر و در نتیجه انکار عالم قدس بنا شده است. به همین دلیل نشانه‌های تمدن آینده با تذکر به فطرت الهی نمایان می‌شود و انقلاب اسلامی به عنوان احیاگر تمدن اسلامی، یک تذکر و یک برگشت به فطرت الهی است. انقلاب اسلامی در واقع اصل راهبر این تمدن را زیر سؤال برده است. در واقع توسعه انقلاب اسلامی و ظهور تمدن اسلامی پیش از آنکه در حوزه پیرامون و لایه‌های ظاهری و سطحی تمدن غرب واقع شود، از قلب و مرکز این تمدن آغاز شده است. به تعبیر برخی محققان زنده شدن خدایی را گوشزد می‌کند که تمدن غربی مدت‌هاست مرگ او را باور کرده بود. تمدن آینده به این معنا از دل تمدن کنونی سر بر می‌آورد. نه اینکه از میان کشورهای اروپایی یا آمریکایی زاده شود، خیر، بلکه به این معناست که هم زمان با وجود این تمدن، نشانه‌های تمدن آینده نمایان می‌شود.

همین جنبه ایدئولوژیک و فرهنگی تمدن غرب است که محصولات این تمدن را نیز ماهیت ایدئولوژیک بخشیده است به گونه‌ای که به اعتقاد برخی تصرف و در خدمت گرفتن محصولات این تمدن را به دلیل عدم جدایی میان جنبه‌های ایدئولوژیک این محصولات، ناممکن ساخته است. هر چند که برخی نیز معتقدند فرهنگی بودن این محصولات به اعتبار گفتمان مسلط و پشتوانه‌های ایدئولوژیک آنهاست و با «شکست هژمونی غرب و جدا شدن پشتوانه ایدئولوژیک از دستاوردهای مدرن (تکنولوژی و تجارب) ما می‌توانیم همانند همه تمدن‌های گذشته دستاوردهای مدرن را به خدمت بگیریم. تمدن‌های پیشین و حتی غرب هم به همین شکل بر سر سفره دیگران نشستند».

وجه دیگر اینکه تمدن کنونی غرب با جهانی سازی و با سرپوش گذاشتن بر دیگر تمدن‌ها و فرهنگ‌ها خود را اثبات کرده است. شرق شناسی همین وظیفه را داشته و دارد. در واقع تمدن غربی به همگان القا کرده است که فرهنگ‌های دیگر تجربه تمدنی خود را عرضه کرده‌اند و هیچ کدام نتوانسته‌اند در تاریخ باقی بمانند. تمدن غربی بر پایه میراث همه تمدن‌های گذشته البته با تغییر جهت اساسی در آنها، تغییر جهتی که هیچ مناسبتی میان آن و جهت تمدن غربی نیست، بنا شده است.

اما به هر حال این سلطه در حال افول است و انقلاب اسلامی خروج از این انحصار را آغاز کرده است. به تعبیر هانتینگتون «گسترش غرب» به انتها رسیده و «طغیان علیه غرب» آغاز شده است. ... جوامع غیر غربی دیگر موضوع تاریخی غرب - ساخته نبوده‌اند بلکه خود، عامل حرکت و شکل‌دهنده تاریخ خود و تاریخ غرب شدند».

|| در تقسیم بندی که انجام دادید از آینده مطلوب انقلاب اسلامی یاد کردید، توضیح شما برای جمع بندی بحث در این خصوص چیست؟

آینده مطلوب پاسخی است به این دو سؤال که آینده بایستی چگونه باشد یا بهتر است چگونه باشد، «باید» و «بهرتر» از مفاهیم ارزشی هستند و مبتنی بر ارزش‌ها، مبانی و آرمان‌ها ترسیم می‌شود.

مطلوب‌ترین و آرمانی‌ترین آینده‌ای که می‌توان برای انقلاب اسلامی فرض کرد، تداوم این انقلاب تا ظهور حضرت حجت (عج) و رسیدن به حکومت جهانی موعود است. البته پیش‌بینی و فرض چنین آینده‌ای نیازمند در نظر گرفتن معیارهای دقیقی است که نهایتاً موجب حدس ما نسبت به این آینده خواهد شد.

و هم بعد عملی. یعنی اسلام و تشیع هم در مقام نظر و تفکر تمدن‌زا هستند - فارغ از اینکه در مقام عمل به تمدنی دست یافته باشند یا خیر - و هم در مقام عمل و در بستر تاریخ از تجربه تمدنی برخوردارند.

منشأ بشری

مراد از منشأ بشری کلیه تجارب و داشته‌های تاریخی است که می‌تواند در بالندگی و تکامل انقلاب اسلامی مورد بهره‌برداری قرار گیرند. دین اسلام یک دین جهانی و فرامرزی است. دینی که در حصار قومیت و مرز و بوم خاصی محدود نمی‌شود. علم و دستاوردهای بشری را از دوردست‌ترین و بیگانه‌ترین قوم و ملت طلب می‌کند. همین گشودگی باعث شده است توان خاصی در اخذ و هضم دستاوردهای گذشته خود و دیگران داشته باشد. ایران اسلامی در سایه همین دین و آیین بود که استعدادهای خود را شکوفا کرد.

اما از انواع ظرفیت‌های تمدنی می‌توان به طور خلاصه به ظرفیت‌های دینی - آرمانی مانند آرمان‌های بلند و اهداف متعالی، کمال و جامعیت، برتری‌جویی و استعلاء، پویا و هویت‌ساز اشاره کرد.

در ظرفیت‌های فکری - فلسفی می‌توان فلسفه حرکت و پویایی (حکمت متعالیه)، فلسفه تکاملی تاریخ، فلسفه سیاسی ولایت محور - مردم‌سالار را نام برد.

ظرفیت مفهومی و الگوسازی، ظرفیت‌های تاریخی، ظرفیت‌های فرهنگی - اجتماعی مانند استقلال فرهنگی و هویت اصیل و یکپارچه را می‌توان نام برد. یک نوع ظرفیت‌های روحی - روانی نیز وجود دارد که اعم از خودباوری و امید به آینده و اراده قوی و استوار (فرهنگ مقاومت و ایثار) را شامل می‌شود. البته هر کدام از این مباحث نیاز به توضیح مبسوط دارد که در این مجال امکان نمی‌یابد.

|| یکی از ویژگی‌های تمدن گذشته اسلامی، وجود فضای تبادل فرهنگی و تلاقی تمدنی بود. فضایی که در آن، علاوه بر اینکه مسیر تاریخ همه علوم گذشته از تمدن اسلامی عبور کرد، علوم و دستاوردهای نو و جدیدی نیز قافله علم و تمدن را همراهی کرد. این ویژگی البته در تمدن آینده اسلامی نیز وجود خواهد داشت، منتها نحوه این عبور و ورود با گذشته چه تفاوتی دارد؟

به نظر می‌رسد نوع تصرف و عبور از تمدن غربی به چند جهت با گذشته متفاوت است.

اول اینکه این تمدن جنبه فرهنگی و ایدئولوژیک بیشتری نسبت به تمدن‌های گذشته دارد. به همین دلیل نوع اضمحلال و انقراض و همچنین عبور از آن فرهنگی است و این روند تغییر را متفاوت و کند می‌کند. به تعبیر برخی متفکران «عبور از تمدن غرب به دو صورت امکان‌پذیر است: اول اینکه تمدن فرامردن بر ویرانه‌های تمدن مدرن ساخته شود و دوم اینکه از دل آن - بدون طی پروسه اضمحلال - زاییده گردد. به نظر می‌رسد نوع عبور از تمدن کنونی غرب صورت دوم باشد. ما می‌بینیم که هم زمان با عقلانیت مدرن، عقلانیت فرا مدرن نیز دوران تکوین خود را چه از لحاظ نظری و چه از لحاظ مقبولیت عمومی طی می‌کند. در نیمه قرن بیستم ما شاهد ظهور عقلانیت نوع دیگری در جهان اسلام هستیم. مراحل اولیه این عقلانیت در ایران مقبولیت عمومی پیدا کرد و آنقدر موج عظیمی به راه انداخت که منجر به تولد نظام حکومتی خاصی (حکومت اسلامی) شد و امواج آن در کشورهای دیگر اسلامی با قدرت پیش

را شایسته نگاه تمدنی می‌سازند، پیوستگی است که این انقلاب میان گذشته تمدنی تاریخ اسلامی و تمدن آینده اسلامی ایجاد کرده است. در تمدن غربی یکی از رسالت‌های شرق شناسی این بوده است که به بازیابی آنچه از تمدن‌های پیشین به جا مانده است، بپردازد. نفس این امر طبیعی و به طور معمول توسط دیگر تمدن‌ها نیز صورت می‌گرفته است، اما تفاوتی که در این میان وجود دارد این بود که شرق شناس در بازیابی خود، شرق واقعی و حقیقی را مد نظر قرار نمی‌داد، بلکه در واقع شرقی که دوران طفولیت غرب بود، مورد و متعلق پژوهش آنها قرار می‌گرفت. غرب تاریخ ملل و فرهنگ‌های دیگر را نه گونه‌ای دیگر از تاریخ بلکه گذشته خود قلمداد می‌کرد و این یعنی بی‌تاریخ ساختن هر ملتی که غیر غرب است. در واقع غرب اثبات خود را در نفی دیگران جستجو می‌کرد.

نتایج مطالعات شرق شناسی درباره ایران و تمدن اسلامی تا پیش از انقلاب اذهان بسیاری از نخبگان ما را درگیر خود ساخته بود و تصور اینکه تمدن اسلامی در گذشته چیزی غیر از تمدن کنونی است و قابل احیا و بازیابی در آینده خواهد بود، غلط و نادرست قلمداد می‌شد، اما با وقوع انقلاب اسلامی و تداوم و بسط آن، این تصور تا حد زیادی از بین رفته است و این انقلاب توانسته گذشته تمدنی اسلام را به آینده متصل کند.

قطعا تصور این که تمدن اسلامی می‌تواند در آینده تمدن رقیبی برای تمدن غرب باشد، از نتایج این انقلاب است. این انقلاب در واقع با خدشه‌دار ساختن مطلقیت غرب و به تبع نتایج مطالعات شرق شناسی، گذشته و تاریخ تمدن اسلامی را به آینده آن متصل ساخته است و تمدن اسلامی را از یک مفهوم ذهنی اول به یک تجربه تاریخی و بعد یک توان بالفعل که خود انقلاب باشد، مبدل ساخته است.

|| ظرفیت‌های تمدنی انقلاب اسلامی چیست و منشأ آن را باید در کجا جستجو کرد؟

از تعریف تمدن بر می‌آید که تمدن شکلی از زیست انسانی است که در آن ابعاد مختلف بشری از مرحله بدوی فراتر رفته و بسط و توسعه می‌یابد. به همین دلیل فرهنگی که در مسیر تمدن‌سازی قرار می‌گیرد، نیازمند یک منشأ حرکت آفرین، مولد و خلاق می‌باشد. در ادامه به تشریح این منشأ می‌پردازیم.

انقلاب اسلامی ظرفیت‌های تمدنی خود را از دو طریق و از دو منبع به دست آورده است: ظرفیت‌های به دست آمده از منبع دینی و ظرفیت‌های متخذ از منبع بشری.

منشأ دینی

به طور کلی دین به ویژه ادیان ابراهیمی یکی از خاستگاه‌های اصلی تمدن‌های بشری بوده است. تجربه تاریخی بشر نشان می‌دهد که ادیان بزرگ بیش از آنکه مانع تمدن باشند، باعث تمدن بوده‌اند. به گفته پرفسور ژول لایبوم «دین هرگز دشمن تمدن نیست، بلکه مهم‌ترین راهنما و پیش‌آهنگ تمدن است». همچنین هانتینگتون معتقد است «دین ویژگی عمده هر تمدنی است و به قول کریستوفر داوسن «ادیان بزرگ شالوده‌هایی است که تمدن‌های بزرگ بر آن بنا شده‌اند». از پنج «دین جهانی» که وبر بر شمرده است، چهار دین - مسیحیت، اسلام، هندویسم و آیین کنفوسیوس - تداعی کننده تمدن‌های بزرگ هستند».

در میان این ادیان و آیین‌ها دین اسلام و آیین تشیع مهمترین خاستگاهی هستند که می‌توانند منشأ تمدن‌زایی باشند. منشأیت این منبع هم بعد نظری دارد

مصطفی ملکوتیان در گفتگو با مهر:

انقلاب اسلامی از جامعیت آرمانی بر خوردار است / مقایسه سه انقلاب بزرگ

عباس پناشاسته

موضوع مقایسه انقلاب اسلامی ایران با انقلاب های فرانسه و روسیه مسئله ای است که می تواند ما را در فهم بهتر انقلاب اسلامی و چالش ها و آسیب های معطوف به آن در مقایسه با انقلاب های دیگر کمک کند. رهبری انقلاب اسلامی با تاکید بر این موضوع می فرماید: «در تحولاتی که در طول دو سه قرن اخیر، که قرن انقلاب های بزرگ است، اتفاق افتاده، هر چه من نگاه کردم موردی را پیدا نکردم که مثل انقلاب اسلامی، تحولی که در دوره ی اول پدید آمد، در دوره های بعد یا دهه های بعد، با همان شکل، با همان هدف ها، به سوی همان آرمان ها و با همان جهت گیری ها ادامه پیدا کند انقلاب اسلامی یک استثناء است.»

برای بررسی بیشتر این موضوع و مقایسه انقلاب اسلامی با انقلاب های روسیه و فرانسه به سراغ مصطفی ملکوتیان عضو هیئت علمی دانشگاه تهران رفتیم. متن زیر مشروح گفتگوی مهر با این استاد دانشگاه است.

|| نظریه های انقلاب تا پیش از پیروزی انقلاب اسلامی توان تحلیل چنین پدیده ای را نداشتند، از این منظر وجه تمایزی که می توان در مورد انقلاب اسلامی با انقلاب های پیش از خود ذکر کرد چیست؟ و چرا نظریه های انقلاب نتوانستند انقلاب ایران را پیش بینی یا تحلیل کنند؟

ما اعتراف های زیادی در بین نویسندگانی که در دهه ۱۹۷۰ میلادی متخصص در پدیده انقلاب بودند، داریم. در این اعترافات به این مسئله بر می خوریم که آنها نتوانستند وقوع انقلاب را پیش بینی کنند. اگر بخواهیم در یک جمله به این سوال پاسخ دهیم باید علت این امر را در نوع خاصی از انقلابی که در ایران اتفاق افتاد جستجو کنیم. یعنی یک انقلاب دینی مبتنی بر آموزه های الهی که در دنیای معاصر سابقه نداشت.

به عبارت دیگر متخصصین پدیده انقلاب در دهه ۱۹۷۰ تصور می کردند که انقلاب های معاصر به قول خانم آرنه انقلاب های دنیوی هستند. انقلاب ایران یک انقلاب با ماهیتی خاص بود اما انقلاب هایی که در این زمان اتفاق می افتاد دنیوی بودند.

هانا آرنه ویژگی هایی در مورد انقلاب ها بیان می کند که برخی توصیفی و برخی تجویزی بود. در بخش انقلاب های تجویزی خانم آرنه انقلاب هایی را تایید می کند که از لحاظ فلسفی مبتنی بر آزادی و لیبرالیسم باشند. اما از منظر توصیفی می گوید انقلاب ها پدیده هایی ایستادگی ناپذیرند و یا با ایجاد عصری سراسر نو همراه هستند.

این مفهوم را می توان در نوشته های دیگر هم ببینید. مثلاً هانتینگتون در رابطه با تحولات دنیای معاصر می گوید توسعه در دنیای معاصر با دو مفهوم سر و کار دارد یکی سکولاریزه شدن فرهنگی و دیگری تمایز ساختاری. او مفهوم سکولاریزه شدن فرهنگی را در مورد انقلاب ها هم در نظر دارد. می گوید تحولات دنیای معاصر و اساساً توسعه که انقلاب هم در مسیر توسعه رخ می دهد با سکولاریزه شدن فرهنگی سر و کار دارد در حالی که ما در انقلاب اسلامی به طرف دینی تر شدن فرهنگ حرکت می کنیم.

تصور می کرد که در آن زمان در رابطه با انقلاب وجود داشت این بود که انقلاب هایی که در زمان معاصر رخ می دهد انقلاب هایی با ماهیت ملی گرایی یا چپ هستند. تصور



اینکه یک انقلاب با ماهیت دینی رخ دهد در بین نظریه پردازان وجود نداشت.

انقلاب ایران به دلیل ماهیت دینی خود توانست به سرعت اقشار مختلف مردم را بسیج کند و به صحنه بیاورد و ابتکار عمل را از رژیم شاه و حامیان خارجی اش بگیرد. آنها هر برنامه ای که برای آرام کردن شرایط می ریختند از حرکت مردم عقب بودند. اقدامات سرکوبی و یا اقداماتی مانند اصلاحات و تغییراتی مانند تغییر نخست وزیران نمی توانست این حرکت را متوقف کند.

علت اصلی که هم در پیش بینی و هم در کنترل آن ناکام بودند این بود که انقلاب نوع خاصی بود و انقلابی با اصالت فرهنگی و مذهبی و با رهبری خاص بود.

آرمان های انقلاب اسلامی نیز از جامعیت برخوردار بود. در سایر انقلاب های معاصر، در هر کدام از آنها، شما یک آرمان را می بینید. مثلاً در انقلاب فرانسه می بینید بیشتر بر لیبرالیسم و آزادی تاکید می شود و یا در انقلاب های چپ مثل انقلاب ۱۹۱۷ روسیه بر برابری اقتصادی تاکید می شود یا در انقلاب الجزایر که علیه اشغالگران فرانسه رخ داد بر بحث مسایل ناسیونالیستی و استقلال تاکید می شود.

اما انقلاب اسلامی از جامعیت آرمانی برخوردار بود. جامعیت آرمانی یعنی اینکه همانطور که شعارهای انقلاب نیز نشان می داد بحث استقلال، آزادی، عدالت، پیشرفت و... وجود دارد که همه آنها در لوای یک حکومت دینی مطرح می شود.

جامعیت آرمانی انقلاب اسلامی سبب تسریع حرکت مردمی شد و از طرف دیگر باعث شد بعد از پیروزی انقلاب، بازتاب های آن در نقاط مختلف خود را نشان دهد و مردم در فرهنگ های مختلف احساس قربایت و نزدیکی با انقلاب اسلامی کردند.

رهبری امام نیز یک رهبری خاص است. از لحاظ مبنای رهبری، مبنای اساس انجام تکلیف الهی است. از لحاظ ویژگی های شخصیتی حضرت امام دارای اراده ای پولادین و اعتماد به نفس است که خود بر سرعت آوردن مردم به صحنه و پیروزی انقلاب نقش داشت.

اینکه چرا نظریه پردازان انقلاب در رابطه با وقوع انقلاب اسلامی غافلگیر شدند باید پاسخ را در ماهیت انقلاب ایران جستجو کرد.

بعد از پیروزی انقلاب نسل جدیدی از نظریه پردازان را در غرب شاهدیم. خانم اسکاج پل یکی از کسانی است که در مقاله ای که در سال ۱۹۸۲ نوشت از نظریات قبلی خودش در مورد انقلاب دور شد و گفت ما در مورد پیش گویی انقلاب ایران غافل گیر شدیم. او می گوید در رابطه با علل و زمینه های این انقلاب معتقد نیستم که می شود این انقلاب را

با انقلاب های فرانسه روسیه و چین مشابه دانست. اگر یک انقلاب در دنیا باشد که توسط یک نهضت آزادی بخش و آگاهانه ساخته شده است آن انقلاب ایران است. می توان گفت اسکاج پل از نسل سوم نظریه ها که نسلی جبری بود و در پدیده انقلاب بیشتر به جبر روابط بین المللی و اقتصادی و... معتقد بودند، عبور کرد و در نوشته های بعدی نقش اسلام شیعه را مورد توجه قرار داد.

|| اگر بخواهیم قیاسی بین انقلاب اسلامی و انقلاب های پیش از آن مانند روسیه و فرانسه صورت دهیم از چه وجوهی می توان به آن نگاه کرد؟

در مورد روش های مقایسه انقلاب ها دیدگاه های مختلفی وجود دارد. بعضی از کتاب ها مثل کتاب آقای منوچهر محمدی به نام «انقلاب اسلامی در مقایسه با انقلاب فرانسه و روسیه» مبنای مقایسه بر اساس طرف های

انقلاب مانند قدرت سیاسی و نیروی انقلاب، است. لذا می توان قدرت سیاسی رژیم شاه را با رژیم لویی شانزدهم در انقلاب فرانسه یا نیکولای دوم در انقلاب روسیه مقایسه کنیم. در این صورت به شرایط اقتصادی و یا وضعیت نظامی و مدیریت سیاسی و حمایت خارجی می توان توجه کرد. می توان نیروی اجتماعی را اعم از وضعیت رهبری، آرمان دو انقلاب، وضعیت مردم اعم از میزان و اعتقادات آنها و یا وحدت و تفرق آنها در همراهی با انقلاب ها مقایسه کرد.

یک نوع مقایسه دیگر، مقایسه تحولات بعد از انقلاب است. در مورد شرایط بعد از انقلاب سوالی که وجود دارد این است که چرا بعضی از انقلاب ها مثل انقلاب فرانسه ده سال بعد از پیروزی با دیکتاتوری مواجه می شوند و یا چرا انقلاب اسلامی بر اساس شعارها و آرمان های خود نظام سیاسی جدیدی را مستقر می کند و ثبات قابل اعتمادی را به وجود می آورد ولی انقلابی مثل فرانسه به مراحل درناکی می رسد.

وقتی رژیم های پیش از انقلاب را مقایسه می کنیم می بینیم که در فرانسه و روسیه، انقلابی ها با یک دولت بسیار ضعیف سر و کار داشتند یعنی دولتی که ساقط کردن آن خیلی سخت نبود. در حالی که در ایران، رژیم شاه ژاندارم آمریکا در منطقه بود. بعد از شکست آمریکا در نبرد ویتنام، آمریکایی ها به این نتیجه رسیده بودند که خود مستقیماً برای دفاع از منافع شان دست به مداخله نظامی نزنند و از دوستان خود یا کشورهای وابسته استفاده کنند. لذا محمدرضا شاه در منطقه به عنوان ژاندارم آمریکا مطرح بود و کنگره آمریکا تصویب کرد که هر سلاحی بجز سلاح هسته ای را در اختیار رژیم های مثل رژیم محمدرضا شاه قرار دهند که از منافع آنها در منطقه حمایت کنند.

لذا رژیم محمدرضا شاه از لحاظ نظامی رژیم ضعیفی نبود و قاعدتاً باید می توانست در مقابل انقلابی ها در داخل کشور ایستادگی کند. از طرف دیگر محمدرضا شاه منابع اقتصادی زیادی مانند نفت نیز در اختیار داشت و رژیم قوی ای به نظر می رسید. اما دو حکومت فرانسه و روسیه رژیم های بسیار ضعیفی حاکم بودند. روس ها هرچند در جنگ جهانی اول در ابتدا پیروز شدند اما آرام آرام فرسوده و شکست خورده شده بودند و وضعیت اقتصادی آنها بسیار ضعیف شده بود و حتی مشهور است از لحاظ نظامی، اسلحه نداشتند. حتی نیکولای دوم وقتی از جنگ باز می گشت، در بین راه انقلابی ها جلوی او را گرفتند و رژیم تزاری سرنگون شد و در نهایت انقلاب اکتبر ۸ ماه بعد اتفاق افتاد.

در مورد فرانسه هم باید گفت که دولت در آنجا نیز ضعیف بود. این جای سوال دارد که آیا می شود به تحولی که در فرانسه رخ داد یک انقلاب گفت؟ چون انقلابی ها نیز ضعیف بودند. فرقی که بین انقلاب اسلامی با این دو انقلاب وجود داشت این بود که در انقلاب ایران، رژیم شاه، قوی بود اما انقلابی ها نیز فوق العاده قوی بودند چون همه مردم به صحنه آمدند. در حالی که در انقلاب روسیه گاهی گفته می شود یک درصد مردم حضور داشتند.

انقلاب های فرانسه و روسیه از لحاظ رهبری هم ضعیف بودند. در فرانسه رهبری خیلی متفرق بود و تعداد رهبران زیاد بود و اتحادی در رابطه با رهبری وجود نداشت. به همین ترتیب در آنجا آلمان هم متفرق بود. در انقلاب اسلامی، رهبری واحد و وحدت بخش است. رهبری دارای اصالت است و از فرهنگ خودمان بیرون آمده است و آلمان نیز اصالت دارد. اما در انقلاب روسیه آلمان از بیرون آمده است. مارکسیسم یک ایدئولوژی آلمانی است. در فرانسه انقلابی ها یک قرن مبارزه کرده بودند ولی قادر نشده بودند که آلمانی را در ذهن توده ها و نخبگان شکل دهند. بنابراین با توده ای مواجهیم که از آلمان های قبلی تهی شده و آلمان های جدید نیز در آنها شکل نگرفته است و یا حداقل اتحادی در این رابطه وجود ندارد. لذا همانطور که با رژیم های ضعیفی در فرانسه و روسیه مواجهیم با انقلابی های ضعیفی نیز مواجهیم.

همانطور که ذکر شد آلمان انقلاب اسلامی اصالت دارد و به فرهنگ کشور پیوند خورده است و یک وحدت آلمانی وجود دارد که در پیشبرد انقلاب خیلی راهگشاست. از لحاظ رهبری نیز یک رهبری واحد و وحدت بخش حضور دارد. مردم نیز در انقلاب اسلامی حضور فراگیر دارند لذا قدرت نیروی اجتماعی انقلاب ایران خیلی بالاست. در همه مراحل بعدی نیز، انقلاب اسلامی از مردم نظر خواسته و طبق آراء مردم نظام سیاسی شکل گرفته است در حالی در انقلاب روسیه وقتی لنین در اکتبر قدرت را به دست می گیرد انتخاباتی را برگزار می کند که نمایندگان مردم قانون اساسی جدید را بنویسند، او بلادرنگ می بیند که کسانی که انتخاب شده اند کسانی نیستند که او می خواهد لذا او مجلس را منحل می کند.

بحثی که وجود دارد همانطور که شما نیز اشاره کردید این است که انقلاب فرانسه پس از گذشت ده سال به دیکتاتوری ناپلئون رسید و این سیر تحولات فرانسه پس از آن به نوعی تکرار شد، اما در مورد انقلاب اسلامی ایران ما شاهد نوعی پایبندی به آرمان ها و وحدت رویه هستیم، از این منظر اگر بخواهیم دو انقلاب را مقایسه کنیم چه می توان گفت؟ انقلاب فرانسه ۱۷۸۹ به پیروزی رسید. ۱۷۹۱ فرانسه با یک قانون اساسی جدیدی که نوشتند به نظام مشروطه تبدیل شد. بی ثباتی در فرانسه ویژگی اصلی شرایط بعد از انقلاب است. در ۱۷۹۲ دانتون که رهبر جمهوری خواهان بود تظاهرات هایی را در شهرهای بزرگ انجام داد و در شرایط خاصی موفق شدند قدرت را در دست بگیرند که به آنها جمهوری خواهان میانه رو می گفتند. مدت زیادی طول نمی کشد که این بار جمهوری خواهان مساوات که به آنها ژاکوبین ها نیز می گفتند، می توانند در سال ۱۷۹۳ قدرت را در اختیار بگیرند. ژاکوبین ها تحت تاثیر افکار روسو در انقلاب فرانسه هستند در حالی که مشروطه خواهان بیشتر تحت تاثیر افکار مونتسکیو بودند.

به حکومت ژاکوبین ها لقب حکومت ترور و وحشت دادند که بیشتر از ده ماه هم به طول نینجامید. این روند نشاندهنده بی ثباتی ادامه یافته در انقلاب فرانسه است. معمولاً اینطور بود که رهبران جدید رهبران قبلی را اعدام می کردند و بیشتر با شورش و خشونت و... همراه بود.

گروه دیگری در سال ۱۷۹۵ قدرت را در دست گرفت که به آنها دایرکنوار می گفتند که گروهی پنج نفره بودند و یکی از آنها شخصی به نام ناپلئون بود. دایرکنوار نقطه شروعی است که شرایطی فراهم می شود که ناپلئون به قدرت برسد. ناپلئون ۱۷۹۹ قدرت را در اختیار گرفت که اسم حکومت او امپراطوری اول است. در واقع یک نوع دیکتاتوری در انقلاب فرانسه پدید می آید. البته ناپلئون هم خود را انقلابی می دانست.

از این زمان به بعد جنگ های ناپلئونی شروع می شود. سال ۱۸۱۴ جنگ های ناپلئونی تمام می شود و آنها شکست می خورند. در سال ۱۸۱۵ کنگره ای تشکیل می شود به نام کنگره وین که می خواهد سرنوشت دولت های شکست خورده در جنگ های ناپلئونی را مشخص کند. بعد از شکست ناپلئون در کنگره وین تصمیم گرفته می شود که مجدداً در فرانسه بوربون ها به قدرت برسند و لویی هجدهم به قدرت رسید. به این ترتیب نظام سلطنت استبدادی سابق را به فرانسه بر می گردانند.

لذا می توان اینطور نتیجه گرفت که تفرقه ای که بین انقلابی ها وجود داشت در نهایت فرانسه را وارد سراسیمگی تحولات خرد کننده کرد که با کشتارها و تلفات زیادی همراه بود.

از زمان کنگره وین به بعد انگار تحولات دوباره از نو شروع شد. این مسیری که تا اینجا گفتیم دوباره تکرار شد به صورتی که در ۱۸۳۰ دوباره در فرانسه انقلاب رخ داد که مشروطه خواهی مانند ۱۷۹۱ تثبیت شد. ۱۸۴۸ انقلاب هایی اروپا را درنوردید که ماهیت های مختلفی داشت. اما در فرانسه در این انقلاب دوباره جمهوری خواهان به قدرت رسیدند. ۱۸۵۲ دوباره ناپلئون دیگری که برادرزاده ناپلئون بزرگ بود به قدرت رسید و دوباره فرانسه امپراطوری شد که امپراطوری دوم نام گرفت.

این تحولات یک جنبه جامعه شناختی و یک جنبه فکری و فلسفی دارد. علت اصلی این مسئله را باید در این نکته نگاه کرد که انقلابی های فرانسه آن افکار و اعتقادات پیشین و اصالت ها را سعی کردند از ذهن مردم بیرون کنند و علیه فرهنگ و هویت و تاریخ و اعتقادات قدیمی که در ذهنیت مردم فرانسه بود اقدام کردند. اینها تا حدود زیادی موفق شده بودند با آن افکار مبارزه کنند اما نتوانستند یک ذهن منسجم جدیدی را ایجاد کنند. این ذهن مغشوش ایجاد شده در تلاطم تحولات باعث شد که انقلابی ها با خودشان درگیر شوند و با بی رحمی بی سابقه ای هم عمل کردند که کشتارها و بی ثباتی های زیادی را به همراه داشت.

این تحولات تاثیرات فکری بدی نیز به جای گذاشت. خانم آرنت در مورد تحولات انقلاب فرانسه می گوید این تحولات دنیا را به آتش کشید. منظور او این است که تعارضاتی که در فرانسه رخ داد، بعضی از اندیشمندان مثل هگل دیدند که این تحولات تکرار شد به این دلیل در ذهن آنها مفهوم جبر تاریخ شکل گرفت. مارکس هم این اصطلاح را از هگل گرفت و آن را مادی کرد و نهایتاً بر اساس دیدگاه های او انقلاب های مارکستی رخ داد که نیمی از مردم جهان در سیطره حکومت های مارکسیستی قرار گرفتند. لذا آرنت در دوره جنگ سرد می گوید که این نتایج انقلاب فرانسه بود که دنیا را به آتش کشید.

انقلاب اسلامی بر خلاف دیگر انقلاب ها تأکید بر اصالت داشت. آرمان انقلاب اسلامی از بطن تاریخ کشور و بطن تفکر فلسفی هویتی ما بیرون آمده بود. در اینجا ما به آرمان مردم تأکید کردیم. ایدئولوژی انقلاب اسلامی از تاریخ خودمان درآمده بود بنابراین مردم با آن احساس قربانیت می کردند. یکی از دلایلی که انقلاب اسلامی را نتوانستند پیش بینی کنند این بود که آرمان ها با اصالت همراه بود. بنابراین مردم خیلی سریع جذب شده و به صحنه آمدند. در انقلاب اسلامی ظرف یک سال قانون اساسی نوشته

شده بود، به رای مردم گذاشته شده بود، همه مقامات عالی نظام نیز بر مبنای رای مردم انتخاب شده بودند. البته ما درگیری هایی در حواشی کشور داشتیم ولی آنها توان ایستادگی در مقابل انقلاب اسلامی را نداشتند و مثل انقلاب فرانسه نبود که اختلافات باعث تحولات مختلف شود. انقلاب ایران به خاطر وحدت آرمانی و اصالت آن و بخاطر جامعیت آرمانی و ورود همه مردم زیر لوای رهبری حضرت امام، توانست با آرامش خاصی ثبات بعد از انقلاب را شکل دهد.

همین مسئله در تحولات بعد از انقلاب تاثیر خود را بر جای گذاشت. در جنگ تحمیلی با اینکه کشورهای زیادی به صدام کمک کردند ولی نتوانستند به انقلاب اسلامی ایران صدمه ای وارد کنند. به این جهت که نیروی اجتماعی و نیروی انقلاب یکپارچه و متحد بود چیزی که در آن دو انقلاب روسیه و فرانسه وجود نداشت.

انقلاب های فرانسه و روسیه بر شعارهای انقلاب خود پایبند نبودند چرا این اتفاق رخ داد؟

تفرقی که در فرانسه وجود داشت شعارهای آنها را نیز متفرق می کرد. در ابتدای انقلاب فرانسه شعارها بیشتر بر نظام سیاسی مشروطه و برپیده شدن ساختارهای طبقاتی تأکید داشت. آنچه الان در فرانسه وجود دارد را اگر با زمان قبل از انقلاب فرانسه مقایسه کنید می بینید که نوعی نظام سرمایه داری جای نظام فئودالی را گرفته است. آن عدالتی که بعضی از مقاطع انقلابی ها بر آن تأکید داشتند نتوانست جنبه واقعی به خود بگیرد.

فرانسه را باید از دریچه انقلابی های مختلف با ایدئولوژی های مختلف مورد بررسی قرار داد. در مورد روسیه هم شعارهای انقلابی ها بیشتر اقتصادی بود و خواستار این بودند که نوعی برابری اقتصادی شکل گیرد. اگر شعار مارکسیست ها را مورد بررسی قرار دهیم که در رهبری انقلاب اکتبر قرار گرفتند، بیشتر در چارچوب برابری اقتصادی و نوعی سوسیالیسم و دولتی کردن همه چیز معنی پیدا می کند. ولی آنچه اتفاق افتاد این بود که نظام سیاسی روسیه طبقه حاکم خاصی را پرورش داد که نتوانست شعارهای اولیه ای که در رابطه با سوسیالیسم می داد را تحقق بخشد. یکی از دلایلی که در مورد فروپاشی شوروی وجود داشت این بود که آنها نتوانستند شعارهای اولیه را به منصه ظهور برسانند.

سوال دیگر این است که عوامل آسیب زنده ای که به انقلاب روسیه و فرانسه وجود داشت قابل مقایسه با انقلاب ایران نبود. این در حالی که این عوامل آسیب زنده قدرتمند خارجی توانست در مسیر انقلاب اسلامی توقف ایجاد کند، دلایل تداوم انقلاب با وجود این عوامل آسیب زنده چه بود؟

علل بقای یک پدیده مستقیماً با علل ایجاد کنند آن رابطه دارد. وقتی علل ایجاد کننده انقلاب فرانسه جامعیت ندارد و متفرق است و مردم همه به صحنه نیامده اند همین عوامل بعداً منجر به بی ثباتی می شود.

خودانجامی که در انقلاب اسلامی وجود داشت به ایجاد یک ساختار سیاسی ویژه انجامید یعنی با اطمینان می توان گفت جمهوری اسلامی ایران و نهادهایی که در داخل این نظام وجود دارد، هم وحدت بخش اند و هم می توانند مسائل مشکلات و اختلافاتی که اتفاق می افتد را حل و فصل کنند.

نقش رهبری یکی از آنهاست که می تواند اتحاد جناح های سیاسی را حفظ کند و در موارد خاص فصل الخطاب باشد. لذا ساختاری که انقلاب اسلامی ایجاد کرد از توانایی انسجام بخشی برخوردار است و به همین دلیل می تواند ثبات نظام را تضمین کند.

در گفتگو با مهر عنوان شد:

ماموریت پهلوی غربی سازی ایران بود / فرآیند دولت سازی در عصر پهلوی



روند دولت سازی مدرن در غرب مبتنی بر سکولاریزاسیون مسیری را طی کرد که منجر به جداسازی نهاد دین و دولت و برآمدن نهادهای دموکراتیک شد. دولت در غرب اگرچه ماهیت خود را نسبت به دولت های ماقبل مدرن حفظ کرد ولی به لحاظ ساختاری متحول شد. اما به نظر می رسد روند دولت سازی مدرن در کشورهای جهان سوم متفاوت از اتفاقی است که در غرب رخ داد. غربی ها عمدتاً با هدف استعمار کشورهای جهان سوم به سمت مدرن سازی دولت های آن روی آوردند و در این کشورها دولت هایی پدید آمد که نه سنتی مطلقه بود و نه مدرن که عصر پهلوی را می توان نمونه ای از آن در نظر گرفت. برای بررسی بیشتر این موضوع به سراغ حجت کاظمی، عضو هیئت علمی دانشگاه تهران رفتیم تا نظر وی را در این مورد جویا شویم. متن زیر مشروح گفتگوی مهر با این استاد علوم سیاسی است؛

|| بنیان های ایدئولوژیکی و نظری دولت مدرن بر چه مبنایی استوار شده است؟ ||

دولت های مطلقه مدرن بنیان مشروعیت خود را بر چیزی استوار می کردند که اندیشه سیاسی تحت عنوان نظریه «حق الهی شاهان» از آن یاد می شود. نظریه ساده ای است، حاکم مدعی بود که حکومت حق اوست چون اراده و تصمیم الهی بر قرار گرفتن او در مقام پادشاهی قرار گرفته است. در زمان چارلز اول در انگلستان و یا در زمان لویی چهاردهم، نمونه های از قدرت مطلقه دیده می شود که حاکم در آنها مدعی است حکومت او ریشه در مشیت و اراده الهی دارد.

در امپراطوری ایران قبل از اسلام نیز ذیل بحث فره ایزدی، نوعی حق الهی برای پادشاهان قائل بودند و سلطنت را به مثابه عطیه الهی می دانستند. نتیجه طبیعی نظریه حق الهی شاهان آن بود که هم بر استقلال مشروعیت حکومت از اتباع تأکید می کرد. نتیجه مهم تر این نظریه در آن مقطع زمانی در اروپا آن بود که شاهان به اتکالی آن می توانستند بر استقلال مشروعیت حکومت خود از اراده پاپ و کلیسا تأکید کنند. این تحول مهمی در استقلال دولت از کلیسا و به چالش کشیده شدن نظریه موسوم به دو شمشیر بود که عملاً دولت ها را زیر سیطره پاپ قرار می داد. به این معنا نظریه حق الهی شاهان یک وجه سکولار هم داشت و عملاً این امکان را فراهم می آورد که سلطنت برتر یا حداقل همطرز کلیسا قرار گیرد.

در قرون وسطی مشروعیت سلطنت برآمده از این بود که تاج را پاپ بر سر شاه قرار دهد، اما طی قرون ۱۵ و ۱۶ دعوایی بین ادعای پاپ و شاه رخ داد. به این صورت که پاپ می گفت هر اقتداری خارج از اقتدار مسیح نامشروع است و چون کلیسا ملکوت خداوند بر روی زمین است، پس پادشاهان مشروعیت نخواهند داشت مگر اینکه کلیسا به آنها مشروعیت بدهد. اما حق الهی شاهان وضعیت را دگرگون می کرد و زمینه استقلال دولت را فراهم می کرد. اما در کنار نظریه حق الهی شاهان در توجیه دولت مطلقه، شاهد شکل گیری یک نظریه سکولار مشروعیت هم هستیم که اهمیتی انقلابی برای فلسفه سیاسی مدرن دارد. این نظریه گرچه در توجیه دولت مدرن و سکولار ارائه شده است ولی به نحو همزمان هم دیدگاه کلیسایی را رد می کند و هم نظریه حق الهی شاهان را. توماس هابز بزرگترین نظریه پرداز چنین رویکردی است. این نظریه می گوید مشروعیت قدرت شاه برآمده از قرارداد اجتماعی است که انسان های آزاد و برابر از روی اختیار و با هدف تأمین منافع خودشان متعهد کرده اند. این نظریه با نظریه حق الهی شاهان تفاوت ماهوی دارد و

در اینجا در تحلیل رابطه سرمایه داری با دولت، رابطه زیرینا -روبناست. اصل سرمایه داری است و دولت سرمایه داری فرآورده به حساب می آید. اما نظریه پردازان و بری تحلیل متفاوتی را میان دولت-بازار قائلند. آنها معتقدند که دولت سرمایه داری مدرن در فرآیند شکل گیری خودش متناسب با نیازهایش رابطه خلاقانه ای با بازار شکل داده که عنصر کلیدی واسطه آن مالیات است. دولت سرمایه داری مدرن برای اینکه بتواند ارتش مدرن، بروکراسی مدرن شکل دهد نیاز به منابع مالی دارد که مهمترین عرصه تأمین منابع مالی بازار و بورژوازی نوظهور است.

بازار و بورژوازی مدرن به راه، امنیت، ابزارهای ارتباطی و تجارت خارجی نیاز دارد. نیاز به وسایلی چون کشتی و مستعمرات احساس می شود و همینطور باید تکرار قدرت و ناامنی برطرف شود و زمینه گسترش تجارت فراهم گردد. نهادی که می تواند این نیازها را برطرف کند دولت است اما در اوایل دوران جدید شکل رابطه دولت های نوظهور با بازار رابطه چپاولگرانه آن است. اما به سرعت این درک حاصل می شود که این رابطه چپاولگری، رابطه ای کوتاه مدت است و منابع پایداری برای دولت ایجاد نمی کند. نتیجه این تحول، شکل گیری نوعی رابطه مبتنی بر بده و بستان متقابل است. بازار و بورژوازی مدرن به راه، امنیت، ابزارهای ارتباطی و تجارت خارجی نیاز دارد. نیاز به وسایلی چون کشتی و مستعمرات احساس می شود و همینطور باید تکرار قدرت و ناامنی برطرف شود و زمینه گسترش تجارت فراهم گردد. نهادی که می تواند این نیازها را برطرف کند دولت است.

در مقابل هم طبعاً بازار و بورژوازی باید نیازهای مالی دولت را برطرف کند. نتیجه شکل گیری رابطه سازنده بین دولت و بازار شکل است. این تحلیل از رابطه دولت و بازار سرمایه داری لزوماً دیدگاه مارکسیست ها را رد نمی کند بلکه مسئله این است که آیا دولت به ماهو دولت استقلال داشته و یا نه صرفاً ابزار بوده است؟ نظریه پردازان نئوبری معتقدند که اولاً دولت در این رابطه استقلال داشته است و حتی دولت پیش قراول بوده و متناسب با نیازهای ناشی از منازعات خودش بازار را شکل داده و تقویت کرده است. مانند کاری که کاردینال ریشلیو در فرانسه برای شکل دادن به بازار ملی انجام داد، نقش مستقل و تعیین کننده دولت در شکل دادن به بازار سرمایه داری را نشان می دهد.

برای اولین بار محل مشروعیت را از حق الهی شاهان و از کلیسا به قرارداد اجتماعی میان اتباع منتقل می کند و نوع متفاوتی از سکولاریزاسیون را شکل می دهد که نهایتاً به نظریه پایه دموکراتیک مدرن تبدیل می شود.

البته هابز به عنوان مدافع پرشور سلطنت مطلقه می گفت که مردم در جریان قرارداد یکبار برای همیشه حق را واگذار کنند و حتی حق فسخ قرارداد را ندارند. تفاوت نظریه پردازان بعدی قرارداد اجتماعی یعنی لاک و دیگران در این است که برای مردم حق فسخ قرارداد را قائل بودند و حق شورش وجه می دانستند، آیا مردمی که وکالت دادند کسی لواپاتان یا همان شاه بشود، اگر او شرایط ضمن قرارداد را رعایت نکند، مردم حق شورش علیه او را دارند یا خیر؟

هابز درباره حق شورش تناقض دارد زیرا از شرایط ضمن قرارداد این است که در صورت رعایت نکردن شرایط از سوی موکل امکان برکناریش وجود داشته باشد، اما هابز این را نمی پذیرد زیرا مسئله امنیت برایش بسیار مهم است. اما افرادی چون لاک و روسو حق شورش علیه حاکم ستمگر را طبیعی می دانستند. در جریان ۱۶۸۸ یا همان انقلاب شکوهمند یا در جریان انقلاب آمریکا و انقلاب فرانسه شورش علیه کشور استعمارگر یا شاه با بحث حق شورش توجیه می شود. نظریه دولت مدرن و دموکراتیک مدرن هم از دل حق شورش درآمده است و بدون درنظر گرفتن حق شورش نمی توان به نظریه انقلاب دموکراتیک رسید.

|| در پیدایش دولت مدرن رابطه سرمایه داری با دولت چیست؟ ||

مسئله رابطه دولت و سرمایه داری مسئله ای کلاسیک در ادبیات جامعه شناسی می باشد. مارکسیست ها معتقد بودند که سرمایه داری و نیروهای برآمده از آن در روند تکامل خود متناسب با نیاز خویش دولت مدرن را شکل دادند. مثلاً در کتاب مشهور انگلس یعنی منشا خانواده، مالکیت، دولت، مشاهده میکنیم که بیان می شود شکل دولت در هر فرماسیون اجتماعی محصول نیروی مسلط در آن حیات اجتماعی است و چون در دوران سرمایه داری، نیروی مسلط، بورژوازی و سرمایه دارها هستند، دولت سرمایه داری به عنوان ابزار این طبقه ایجاد شده است تا بر تناقضات این وضعیت و آسیب پذیری های آن فائق آید.

اما بر این مسئله تاکید می‌کنم آن است که در فرایند شکل‌گیری سرمایه‌داری و دولت‌مدن، اتفاقی که می‌افتد این است که نوعی رابطه ارگانیک و درهم‌تنیده بین سرمایه‌داری و دولت‌مدن شکل می‌گیرد که تا امروز هم ادامه پیدا کرده است.

|| به نقش مسئله مستعمرات در رابطه دولت و بازار اشاره کردید، به نظر می‌رسد آن منطقی که باعث به وجود آمدن دولت‌های مدرن در غرب شده است، با منطقی که خود غربیها برای به وجود آوردن دولت‌مدن در جوامع جهان سوم استفاده کردند، متفاوت است. تفاوت اینها در چیست؟

مدرنیته به عنوان یک فرایند تاریخی در غرب چند بعد داشته است. به لحاظ اقتصادی شکل‌گیری اقتصاد سرمایه‌داری، به لحاظ اجتماعی شکل‌گیری ساختار شهری، به لحاظ فرهنگی سکولار شدن و کنار گذاشتن دین از حیات جمعی و فردی کردن آن و به لحاظ سیاسی گذر از حالت فئودالی به دولت‌سازی مدرن. این روند در اروپا و غرب حالتی درونزا و تدریجی داشته است. به گونه‌ای که حیات اجتماعی نو و صورت‌بندی اجتماعی جدید از دل صورت‌بندی قدیم زاده می‌شود. مثلاً نظام دانشگاه در غرب از دل نظام آموزشی قرون وسطی شکل می‌گیرد. و یا اینکه دولت‌مدن محصول غلبه یکی از بی‌شمار گروه‌های جنگجوی فئودالی بر گروه‌های جنگجو دیگر بوده است. نواز متن کهنه شکل می‌گیرد و محصول تحولی تدریجی و درونی است.

اما مدرنیته‌ای که در کشورهای خارج از غرب اتفاق می‌افتد، ویژگی مهمش برونزایی بودن و یکباره بودن است. پس فرایند و نحوه شکل‌گیری مدرنیته در غرب و سایر جوامع به لحاظ کیفی و محتوایی با هم تفاوت دارند. در غرب برای ایجاد دولت‌مدن لزوماً از ابتدا برنامه‌ریزی انجام نشده است، اما برای آمدن آن به کشورهای جهان سوم برنامه‌ریزی وجود داشته است. در مرحله‌ای از تاریخ، سرمایه‌داری متوجه سایر سرزمین‌ها می‌شود و شکل جدیدی از تمدن و حیات اقتصادی شکل می‌گیرد که نه یک محدوده خاص سرزمینی که کل کره زمین را عرصه تاخت و تاز خود قرار می‌دهد و تلاش می‌کند که تمام سرزمین‌ها و فرهنگ‌ها و جغرافیایشان را در نظم مورد نظر خود ادغام کند. به این معنا تاریخ‌مدن تاریخ ادغام سایر جوامع در نظامی است که ابتدا در اروپای غربی شکل گرفت. به این معنا همسو با امپریالیسم و الرشتاین می‌توان گفت فرایند جهانی شدن در حقیقت از قرن ۱۵ آغاز شده است و تا امروز تلاطم یافته است. جهانی شدن فرجام نهایی آن روند است.

در این اتفاق نیرویی بیرونی خود را به یکباره و به نحو تحمیلی بر فرهنگ‌ها و جوامع دیگر غالب می‌کند و می‌کوشد تا آنها را در نظم مورد نظر خود ادغام کند. این اتفاق از سر خیرخواهی نبوده، بلکه آشکارا اهدافی است. استعماری را دنبال می‌کرده است. این نیروی نوظهور در تاریخ جهان چنان قدرتمند است که کسی نمی‌تواند در مقابل آن مقاومتی جدی بکند. لذا دیر یا زود همه به این شرایط تحمیل تن می‌دهند و عملاً تاریخ معاصر جوامع غیر غربی از همین زمان شکل می‌گیرد.

اتفاقی که رخ می‌دهد این است که برونزایی بودن و یکباره بودن یک تفاوت ماهوی و کیفی در مدرن شدن جهان پیرامونی غرب شکل می‌دهد. آن تفاوت ناشی از این است که تمدن‌های غیر غربی قبل از مواجهه برای خود فرهنگ و دولت و سازمان سیاسی خاصی داشتند و حال به یکباره در مقطعی از تاریخ با شوکی بیرونی مواجه شده‌اند بدون اینکه بتوانند ساختارهای سنتی و میراث خود را از درون تغییر دهند. به یکباره با سبک‌هایی از زندگی الگوی سازماندهی سیاسی و شیوه‌های اقتصادی مواجه شدند،

بدون اینکه بتوانند آنها را با هم تطبیق دهند. امتزاج‌هایی در فرهنگ و اقتصاد رخ می‌دهد که ماهیت خاصی و ویژه‌ای را که اساساً با مدرنیته غربی متفاوت است ایجاد می‌کند که من به تاسی از بحث‌های ساموئل آیزنشتات به آن مدرنیته پیرامونی می‌گویم.

در نتیجه شاهد کنار هم قرار گرفتن سامان قدیم و جدید کنار هم هستیم بدون آنکه تلفیقی اصولی و اندیشیده شده صورت گرفته باشد. در نتیجه نوعی از همزیستی شیوه‌های زندگی فرهنگی و اجتماعی و سیاسی شکل می‌گیرد. امتزاج‌هایی در فرهنگ و اقتصاد رخ می‌دهد که ماهیت خاصی و ویژه‌ای را که اساساً با مدرنیته غربی متفاوت است ایجاد می‌کند که من به تاسی از بحث‌های ساموئل آیزنشتات به آن مدرنیته پیرامونی می‌گویم. مدرنیته پیرامونی شکلی از اشکال متنوع مدرنیته است.

ما به لحاظ تاریخی انواع و اقسام مدرنیته‌ها داریم، مدرنیته یک فرایند یکدست، تک‌خطی نیست، از چشم انداز تاریخی مدرنیته با تنوعات بسیار، رفت و برگشت‌ها و پیچیدگی‌های بسیاری در محیط‌های مختلف روبرو بوده است. همانطور که مدرنیته در کشورهای مختلف غربی یکدست نیست، در جوامع پیرامونی هم کیفیتاً متفاوت است. حتی در همه جوامع پیرامونی هم مدرنیته یکدست نیست. بنابراین من معتقدم که ما در هر جامعه‌ای به یک نظریه مدرنیته خاص آن جامعه نیاز داریم، چون تاریخ معاصر همه جوامع در ذیل مدرنیته و نحوه مواجهه با آن شکل گرفته و تاریخ آن جامعه فهم نخواهد شد مگر آنکه ما چارچوبی برای فهم مدرنیته آن جامعه داشته باشیم. اما به صورت کلی و در مقام جمع بندی می‌خواهم بگویم که مدرنیته جوامع پیرامونی به لحاظ کیفی از مدرنیته غربی متفاوت است. مسئله از لحاظ پیشرفت یا عقب افتادگی نیست بلکه تفاوت از نظر سرشت است که ناشی از یکباره و برونزایی بودن آن می‌باشد. یکی از وجوه این تفاوت را می‌توان در سرشت درونی دولت در جوامع پیرامونی دید. اینجا دولتی را می‌بینیم که که نمونه‌اش را در غرب کمتر دیده می‌شود.

|| به نظر می‌رسد که خود غربی‌ها به دنبال این اتفاق بودند و مطلوب آنها این بوده است که در جهان پیرامونی چنین دولت‌هایی شکل گیرد؟

به نوعی بله ولی در خصوص نحوه شکل‌گیری دولت‌های جهان سومی دو نظر وجود دارد. بر حسب اینکه آیا این اتفاق برنامه‌ریزی شده بوده که دولت ویژه‌ای با مختصات خاصی شکل بگیرد و یا اینکه خیر؟ عده‌ای معتقدند که لزوماً برنامه‌ریزی شده نبوده و منطبق درونی وضعیت مدرنیته پیرامونی باعث شده که دولتی با ماهیتی خاص شکل بگیرد. گروهی دیگر معتقدند که سرمایه‌داری اساساً متناسب با اهداف و برنامه‌های کلان خود شکل خاصی از دولت را در جوامع پیرامونی شکل داده و مورد حمایت قرار داده است. چه برنامه‌ریزی شده و چه محصول سازوکارهای درونی، دولت جهان سومی به واسطه ضعف‌های ساختاری خود همواره از معضل نفوذپذیری از فرایندهای بیرونی رنج برده است.

|| غربی‌ها با پیگیری دولت‌سازی مدرن در جوامع پیرامونی خود، در این جوامع از نظر داده و ستانده چه نتایجی را به دست آوردند؟ بیشتر مدنظرم ایران و فرایند دولت‌سازی مدرن در ایران و نقش استعمار در این میان است.

عملکرد غربی‌ها لزوماً تشویق دولت‌سازی مدرن نبوده و گاه ضعیف نگاه داشتن دولت‌نظر آنها را تأمین می‌کرده است. به طور مثال در ایران قرن ۱۹ دولت‌های انگلستان و روسیه برای تضعیف دولت ایران و تداوم دولت قاجار تلاش می‌کنند. انگلستان جنوب را در دست دارد و روسیه شمال را گرفته و در این بازی بزرگ، ایران و افغانستان تبدیل

به منطقه حائل شده‌اند. نتیجه اینکه دو طرف با خنثی کردن تلاش‌های یکدیگر باعث می‌شوند که در نتیجه موازنه آنها تمامیت ارضی ایران حفظ شود. اما روی دیگر این سکه عدم تمایل برای تقویت ساختار دولت در ایران و شکل‌گیری دولت‌مدن در ایران است. می‌خواهند که دولتی ضعیف در ایران باشد بدون آنکه از توانایی کافی برای به چالش کشیدن دو قدرت و بازی آنها را داشته باشد. در کشورهای دیگر برحسب نوع استعمار و ضرورت‌ها و نیازهای آن، سرنوشت دولت‌سازی در آن کشورها هم تغییر کرده است. به طور مثال انگلستان در چین در پی دولتی ضعیف و تحت‌الحمايه با هدف تحت‌سیطره قرار دادن آن است. استعمار غیر مستقیم در ایران باعث می‌شود که در قرن ۱۹ هیچ نهادی در ایران شکل نگیرد، در حالی که همان زمان انگلستان در هندوستان یک دستگاه بروکراتیک بسیار وسیع و قوه قضاییه قدرتمند شکل داده است که تا همین امروز نیز تداوم یافته است. پس در کل استعمار در ایران با نوع آن در کشورهای دیگر چون هندوستان و چین و برزیل فرق دارد و پیامدهای متفاوتی هم داشته است.

همانطور که گفتیم در قرن نوزدهم نتیجه موازنه دو قدرت حفظ تمامیت ارضی ایران در عین جلوگیری از تقویت ساختار دولت است. اما بعد از ۱۹۰۷ و آمدن قدرت نوظهور آلمان دو کشور انگلستان و فرانسه برای مقابله با این قدرت جدید با هم به وحدت می‌رسند و نتیجه آن به هم خوردن موازنه قرن نوزدهمی در ایران است و نتیجه اول مصالحه روسیه و انگلستان نابود شدن مشروطیت و عدم حمایت از آن توسط انگلیس است. بعد از آن با جنگ جهانی اول و انقلاب اکتبر، روسیه از عرصه سیاسی ایران خارج شده و روس‌های بولشویک اعلام می‌کنند که دیگر منافع استعماری خود را در ایران دنبال نمی‌کنند. قرارداد ۱۹۲۱ را با ایران می‌بندند که با روحیه انقلابی کاملاً سازگار است.

این مسئله باعث می‌شود که انگلستان کاملاً بر ایران تسلط شده و حال در فکر آن است که برای آینده ایران چه تصمیمی بگیرد. انگلستان از جنگ خسته و با جنگ جهانی اول فرایند افولش شروع شده است. در انگلستان بحث‌های جدی مبنی بر کاهش تعهدات در شرق مطرح است. برای همین به این نتیجه می‌رسد که از مداخله غیر ضروری در ایران اجتناب کنند.

نتیجه همه اینها آن می‌شود که دیگر انگلستان مثل گذشته حامی الگوی دولت ضعیف و ورشکسته‌ای مشابه قاجارها نباشد. چنین تحولی در ساختارهای کلان برای کشوری پیرامونی مانند ایران اهمیت زیادی دارد چون بستر را برای تحول به سوی شکل‌گیری دولت‌مدن فراهم می‌آورد. در نتیجه این ماجرا، کودتای سوم اسفند رخ می‌دهد و انگلستان از آن حمایت می‌کند. به هر حال انگلستان برای اولین بار در تاریخ ایران به جای اینکه به دنبال این باشد که دولت در ایران ساختار ضعیفی داشته باشد، در پی دولتی قوی در ایران است و با ایجاد دولت قدرتمند در ایران مقابله نکند.

|| پیگیری فرایند دولت‌سازی مدرن در عصر پهلوی را چگونه می‌بینید؟

بنده ماهیت دولت پهلوی را به سه مقطع تقسیم می‌کنم. ابتدا نحوه شکل‌گیری و صعود شخص رضاخان به راس قدرت، دوم کارکردهای این دولت و سوم ماهیت نهادسازی و رابطه‌ای که بین دولت و جامعه برقرار می‌کند. به نظر من این دولت به لحاظ نحوه صعود به قدرت دولتی بنیادری است یعنی برآمده از آشوب است و ائتلاف شکل دهنده به آن ائتلاف نیروهای نظامی و روشنفکران نوگراست. به لحاظ کارکرد با کارکردهای دولت‌مدن اروپایی شباهت بسیاری دارد. دولت‌سازی را انجام می‌دهد، بازار مدرن ایجاد می‌کند، نهادهای مالی شکل می‌دهد، نظام آموزشی مدرن دارد ولی به لحاظ الگوی مشروعیت و نظریه با آن متفاوت است.

دولت پهلوی نوعی بازسازی پادشاهی سنتی با استفاده از ساختارها و نهادهای مدرن است. اینجا پادشاهی سنتی نهادهای مدرن را پذیرفته و از آنها در جهت فرایند نوسازی و تحکیم ساختار پادشاهی استفاده کرده است. در اینجا ترکیبی تلفیقی رخ می دهد که خاص کشورهای جهان سوم است از لحاظ ساختارهای درونی و نوع رابطه ای که با جامعه برقرار می کند، این دولت نوعی بازسازی پادشاهی سنتی با استفاده از ساختارها و نهادهای مدرن است. اینجا پادشاهی سنتی نهادهای مدرن را پذیرفته و از آنها در جهت فرایند نوسازی و تحکیم ساختار پادشاهی استفاده کرده است. در اینجا ترکیبی تلفیقی رخ می دهد که خاص کشورهای جهان سوم است. یعنی امتزاج دولت سنتی و مدرن رخ داده است. در آن الگوهای نهادی و رفتاری پادشاهی سنتی مانند شخص محوری، ثروت اندوزی شخصی، خاندان سالاری و روابط حامی پرورانه با زیردستان و گروه های اجتماعی وجود دارد و در عین حال ابزارها و نهادهای مدرن چون تکنولوژی و ارتش مدرن و بروکراسی گسترده کشوری در ساختار دولت دیده می شود با این تفاوت این نهادها در خدمت تحکیم روح سنتی حکومت شخص مدار و تحکیم مناسبات پرورانه هستند. در اینجا با دولتی مواجه هستیم که نظریه پردازانی چون اودانل به آن دولت نئوپاتریمونیل می گویند. در این مدل از دولت، ویژگی های دولت پادشاهی سنتی با مدرن ترکیب شده و مخلوط جدیدی را ارائه داده است که نیاز به تصور پیردازی دارد و پیامدهای زیادی داشته است. درک انقلاب اسلامی نیز بدون درک این نوع از دولت و میراث نهادی و اجتماعی-سیاسی امکان پذیر نیست، به این معنا که اگر نظام سلطنت در ایران ادامه پیدا نمی کرد، آیا

امکان داشت که انقلاب اسلامی به این شکل رخ دهد؟ چرا در ترکیه که نظام نداشت انقلابی رخ نداد؟ اتفاقی که رخ می دهد این است که در دولت نئوپاتریمونیل مدرن، شکل خاصی از ساختار و نهادسازی مدرن در ایران شکل می گیرد و رابطه درونی عناصر در نهادهای دولت را به شکل خاصی درمی آورد و پیامدهای بلند مدتی در تاریخ ایران داشته به طوری که خیلی از مسائلی که امروز با آن مواجه هستیم بدون درک درست از آن نوع دولت سازی مدرن، امکان پذیر نیست.

|| در این شرایط انقلاب اسلامی در ابتدا توانست از دولت را ایجاد کند، آیا شما معتقدید متاثر از دولت سازی ماقبل خود نیز بوده است؟

انقلاب ها ساختار دولت را تقویت می کنند و از این لحاظ انقلاب ها با گسترش ساختار دولت و تقویت ریشه های اجتماعی آن، فرایند دولت سازی را با قدرت بیشتری پیش می برند. انقلاب اسلامی و تاثیر آن بر ساخت دولت در ایران موضوع بسیار مهمی است. از یک چشم انداز کلان انقلاب ها ساختار دولت را تقویت می کنند و از این لحاظ انقلاب ها با گسترش ساختار دولت و تقویت ریشه های اجتماعی آن، فرایند دولت سازی را با قدرت بیشتری پیش می برند. انقلاب اسلامی به واسطه چارچوب های ایدئولوژیکی خود نمی توانست دولت پهلوی را بپذیرد. لذا در فرایند دولت سازی می بینیم که نهادهای خاص به ساختار نهادی دولت اضافه می شوند. مثلاً انقلاب اسلامی در پی حضور نهادهایی مانند ولایت

فقیه، خبرگان و شورای نگهبان را ایجاد کرد که متناسب با ایدئولوژی خود بوده است.

اما در عین حال نوعی بده بستان هم با نهادها و ساختارهایی که از دوره قبل از خودش که به ارث برده است داشته است. این بده بستان هم انقطاع و هم تداوم را در ساخت دولت در پی دارد. بوروکراسی و ساختار اداره کشور مهم ترین عرصه این تداوم است و عملکرد دولت انقلابی بر بستر و با استفاده از نهادهای تاسیس شده در دوران قبل شکل گرفته و ممکن شده است. البته این لزوماً نباید منفی تلقی شود. بخشی از این مسئله ناشی از ضرورت ها بوده است. چون در نبود جایگزینی بهتر از الگوی موجود، انتخاب عقلانی تداوم نهادها بوده است.

بعد دیگر تغییر در رویکرد و جهت دولت است. دولت پهلوی کارویژه خود و هدف خود را بر حسب نوعی مدرن سازی جامعه ایران قرار داده بود که هدف نهایی آن غربی شدن تلقی می شد. این هدف در انقلاب اسلامی دگرگون شد و پیشرفت و تجدد درونزا از دل این فرهنگ که متناسب با شرایط بومی ایران باشد و البته مبتنی بر استقلال باشد، پدید آمد. نوع و جهت رابطه با نظام بین الملل دگرگون شد و این نکته ای کلیدی در مورد دولت جهان سومی است.

در مجموع به نظر بنده باید این گسست ها و انقطاعات را به طور جدی در نظر داشت و پیامدهای مثبت و منفی آن را بررسی کرد و دستاوردهای این انقطاعات و تلاوّمات مورد بررسی بیشتر قرار بگیرد. هر چند که هنوز برای درک و تحلیل این گسست ها و تداوم ها کار جدی نظری صورت نگرفته است.

گفتگوی مهر بارضا داوری اردکانی؛

غربت فیلسوف بودن / ایدئولوژی ستیز نیستم / فلسفه شغل نیست، درد است

سارا فرجی

رضا داوری اردکانی، متولد تیرماه سال ۱۳۱۲ است؛ عشق او به زادگاهش یعنی اردکان به اندازه ای است که علی رغم فراهم بودن موقعیت های خوب و وسوسه انگیز هیچ گاه به رفتن و مهاجرت فکر نکرده است. در همه سخنرانی هایش هم به روستایی بودن و علاقه ش به وطن اشاره می کند و خود را یک معلم روستایی، ساده و بی آرایش معرفی می کند. به واسطه همین سادگی و تواضعش طرفداران و دوستداران بسیاری دارد. از مدت ها قبل پیگیر گرفتن وقت برای مصاحبه با او بودیم ولی تعدد برنامه های ایشان هر بار زمان مصاحبه را به تعویق می انداخت. بالاخره زمان مصاحبه قطعی شد ابتدا قرار بود با او یک گپ و گفت ساده و خودمانی داشته باشیم ولی در طول مصاحبه، داستان طور دیگری پیش رفت و حیفمان آمد که درباره مسائل جدی تری با او حرف نزنیم؛ اگرچه در پایان برخی از سوالات خودمانی که دغدغه مان بود هم مطرح کردیم و استاد با وجود خستگی با روی گشوده پاسخمان را دادند.

داوری اردکانی، از سال ۱۳۷۷ ریاست فرهنگستان علوم را به عهده دارد. علاوه بر آن وی عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی و استاد مدعو دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران هم هست. استاد ممتاز دانشگاه تهران، استاد نمونه کشور، چهره ماندگار، کسب عنوان پژوهشگر برجسته پیشکسوت دانشگاه تهران از جمله افتخارات اوست. اخیراً هم چندین مراسم نکوداشت و بزرگداشت برای ایشان برگزار شده که آخرین برنامه چندی پیش در کتابخانه ملی با حضور اساتید برجسته فلسفه کشورمان بود. متن زیر حاصل گفتگوی ما با این اندیشمند کشورمان است؛

|| تطورات فکری شما از دوره جوانی تا به حال چگونه بوده است و از چه افراد و جریاناتی متاثر بودید؟

من در نوجوانی به سوسیالیسم علاقمند شده بودم بعد به جامعه شناسی و فلسفه فرانسه و مخصوصاً فلسفه برگسون توجه کردم. وقتی لیسانس فلسفه گرفتم احساس کردم که یک ایرانی بدون پشتوانه فلسفه اسلامی نمی تواند فلسفه جدید اروپایی را به درستی فرا گیرد و دریابد. البته وجود استادانی چون فاضل تونی و سید کاظم عصار هم در برانگیختن علاقه من به فلسفه اسلامی مؤثر بودند.

استادان فقید آقایان دکتر غلامحسین صدیقی، دکتر یحیی مهدوی و دکتر فردید هم در انتخاب راه من اثر داشته اند. این تأثیرها هر چه باشد اکنون راه خود را پدیدار شناسی می دانم. چه حرف دیگری بزنم؟ اگر حرفی داشته باشم باید در نوشته هایم آمده باشد. اکنون بیشتر به وضع کنونی و آینده ایران و جهان فکر می کنم.

|| دغدغه و سوال مرکزی شما در فلسفه چه بوده و در پیگیری آن به کجا رسیدید؟

پرسش فلسفه به طور کلی و تمام فلسفه ها پرسش



MEHR NEWS AGENCY
Photo: Mohammadreza Abbasi

وجود است. اما چون فلسفه هر دوران بیان نسبت خاصی با وجود است و فیلسوفان با هم اختلاف دارند و فلسفه ها متفاوت است ما به دشواری متوجه می شویم که هر کدام از آنها از نسبت با وجود آغاز کرده اند و با درک پرسش وجود است که پرسش کننده حد و جایگاه خود را می شناسد یا درست بگویم درک وجود با این حد شناسی مقارن و ملازم است.

ما در نسبتی که با وجود پیدا می کنیم موجودات را می شناسیم و شیوه زندگی خود را برمی گزینیم. هیوم و کانت هم که گفتند ما وجود را نمی شناسیم تکلیف خود و راه خود را با وجود معلوم کردند. آدمی همواره مخالفت داشته است اما طرح نسبت با وجود و بحث آن در فلسفه صراحت پیدا می کند و من از ابتدای جوانی پرسش من بوده است که چرا نیاکان ما به فلسفه (یونانی) رو کردند و از یونانیان چه آموختند و حاصل رویکردشان به فلسفه چه بود و بالاخره تلقی زمان کنونی از وجود با تلقی پیشینیان چه تفاوت دارد و تفکر در میان ما چه وضع و مقامی دارد. در آراء همگانی و حتی در بعضی فلسفه ها وجود را صرفاً یک امر انتزاعی می انگارند و به بروز و ظهور و جلوه های آن که همه جا پیداست نمی اندیشند. ما هم با اینکه فلسفه اصالت وجود داریم و بیشتر استادان فلسفه اسلامی اصالت وجودی هستند وجود را کم و بیش همان ماهیات و اشیاء پراکنده می دانیم و به وجود جهان کنونی یا نسبت این جهان با وجود نمی اندیشیم زیرا جهان تاریخی در اندیشه و نظر ما غایب است. اگر جهان را مجموعه اشخاص و اشیاء و آراء متباین بدانیم و تناسب و نسبت میان آنها را دریابیم وجود را دریافته ایم.

چرا فلسفه در جامعه ما با جامعه و سیاست نسبتی ندارد و چرا اهالی فلسفه ترجیح می دهند در مسائل روز ورود نکنند؟

متشکرم که سوال به جایی مطرح کردید. وجه جدایی فلسفه از زندگی این است که فلسفه ما دیگر تفکر نیست، بلکه علم فلسفه است. فلسفه دو صورت دارد یکی تفکر فلسفی و دیگر علم فلسفه. فلسفه به عنوان علم رسمی اصول و قواعدی دارد که باید آنها را آموخت و این آموختن شاید از جمله شرایط تفکر باشد. این علم برای اینکه زنده باشد، باید از سرچشمه تفکر مدد بگیرد و اگر از تفکر پیوند ببرد به قواعدی مبدل می شود که نسبتی با زندگی ندارد.

شاید کسانی از اهل فلسفه بگویند فلسفه نباید با مسائل روز آمیخته شود و تا حد زندگی روزمره تنزل یابد. این حرف در جای خود موجه و درست است زیرا فلسفه را نباید به کوچه و بازار آورد و تابع حرف کوچه و آراء همگانی کرد. اهل فلسفه مخصوصاً باید توجه و تذکر داشته باشند که فلسفه غریب است و با آراء همگانی میانه ای ندارد.

فلسفه، غریب و بی پناه است اما بی اثر و بیهوده نیست، بلکه در نهان، نظام بخش زندگی عمومی و راه گشایی طرح نظم کوچه و بازار است و این نظم بخشی معمولاً با خودآگاهی صورت نمی گیرد زیرا قواعد فلسفه راهنمای زندگی عملی نیست.

منتهی در شرایط کنونی جهان و به خصوص در جهان توسعه نیافته که مرجعش راه طی شده تجدد است باید یک روح هماهنگ کننده وجود داشته باشد که کارها پراکنده و پریشان نباشد ولی در عمل می بینیم که جوامعی که از نظام تجدد موجود (یا نظام موجود تجدد) تبعیت می کنند نیازی به فلسفه به عنوان بنیاد و ره آموز زندگی احساس نمی کنند و اگر به فلسفه رو کنند آموختن علم فلسفه را کافی می دانند و فلسفه شان در حد علم آموزشی و آموختنی باقی می ماند و در این صورت فلسفه

شاید به یک علم تفننی و تشریفاتی و اشرافی مبدل شود و پیوندش با زندگی و جامعه قطع شود.

شما دائماً از افتادن اندیشه در دام ایدئولوژی برحذر می دارید. آیا به جای دوگانه سازی و ایجاد تقابل میان فلسفه و ایدئولوژی بهتر نیست نسبت درست میان فلسفه و ایدئولوژی را تبیین کنیم؟ آیا بهتر نیست به جای ایدئولوژی ستیزی از این سخن بگوییم که فلسفه چگونه می تواند مهار ایدئولوژی را به دست بگیرد؟

این سوال مهمی است و مخصوصاً برای من فرصتی پیش می آورد که سعی کنم بعضی ابهام های پدید آمده از خواندن کتاب ها و نوشته هایم را رفع کنم. من از همه کسانی که لطف می کنند و گزارش سخنرانی های مرا می نویسند و منتشر می کنند، سپاسگزارم اما چون گاهی مطلب، برداشت خاص نویسند از گفته من است به آن استناد نباید کرد اما در پاسخ پرسش عرض میکنم که اتفاقاً من هم می گویم باید به نسبت میان ایدئولوژی و فلسفه اندیشید. ولی شما خیال می کنید این کار آسان است و با صدور دستورالعمل انجام می شود.

من اتفاقاً در راهی هستم که شما می گویند. من ایدئولوژی ستیز نیستم، بلکه می گویم ایدئولوژی نباید جانشین فلسفه شود. زیرا ایدئولوژی دستور عمل سیاست است نه تفکر سیاسی و تاریخی. من هرگز از تقابل فلسفه با ایدئولوژی هم چیزی نگفته ام. زیرا وقتی نسبت ایدئولوژی با فلسفه معلوم نیست و این دو با هم متباین اند، از تقابل آنها چه بگوییم؟ میان امور متباین، تقابل معنا ندارد.

یکی از نکاتی که من در نوشته های خودم رعایت می کنم این است که سخن در جای خود بیاید. وقتی خواننده سخن متناسب با وضع مقام را مطلق تلقی می کند پیداست که نادرست و ناموجه بنماید. من می گویم بیایید ایدئولوژی را در جای خود قرار دهیم و البته دشواری این کار را هم می دانم زیرا تا وقتی بنیاد ایدئولوژی ها (اگر بنیادی داشته باشند) را دریابیم نمی توانیم آنها را در جای خود قرار دهیم و در یافتن اساس ایدئولوژی ها یگانه شدن با جهان موجود است.

مشکل بزرگ زمان ما به خصوص در جهان در حال توسعه این است که درباره تفکر با میزان ایدئولوژی حکم می شود، یعنی اینکه باید مینا و ره آموز تشخیص مصلحت زندگی مردم باشد، تابع سلیقه های یکی و آنهایی می شود. در چنین شرایطی پیداست که جهان توسعه نیافته در سعی خود برای توسعه بیشتر ظواهر تجدد را در کنار هم بگذارد و در جهت قراردادن چیزها و کارها در جای خود که بسیار مشکل است برنیاید. اگر بتوانیم جایگاه و مقام امور و چیزها را دریابیم آن وقت ایدئولوژی در نسبت درست با فلسفه قرار می گیرد.

به نظر می رسد ایده امروزی شما در مواجهه با توسعه، پذیرفتن آگاهانه توسعه و اقتضائات آن است. از طرفی دیگر در جایی گفته اید که تدوین برنامه های توسعه ثمره بحران تجدد و شکست این ایده است که تجدد تک خطی در همه جوامع کمابیش مسیر یکسانی را طی می کنند. چرا باید برنامه های تحمیلی توسعه را بپذیریم؟

فکر می کنم سوء تفاهمی پیش آمده باشد و این سوء تفاهم قبل از اینکه شما هم این پرسش را مطرح بکنید در موارد دیگری هم روی داده و برای کسانی دیگر هم پیش آمده است. شاید یک وجهش این باشد که بیان من

مجمعل و ناکافی بوده و امیدوارم که بتوانم مطالب را طوری توضیح بدهم که تا حدی سوء تفاهم ها رفع شود. نظر من درباره توسعه این نیست که توسعه ناچیزی باشد که در مورد درستی یا نادرستی آن بتوان بحث کرد.

به عبارت دیگر توسعه طرحی برای نظم دادن به امور جامعه است نه اینکه حقیقت علمی و مثلاً امری مطلقاً درست و حقیقی باشد و بتوان به آن به عنوان حقیقت علمی نظر کرد. اگر بگویید آنچه را که از من نقل کردید کجا نوشته ام ممنون می شوم، شما هم حق دارید بگویید آنچه را که در طی ۵۰ سال نوشته ام نقض کرده ام. من از پنجاه سال پیش منتقد غرب و تجدد بوده ام و اگر توسعه را لازمه کمال وجود انسان و خیر مطلق تلقی کنم پیداست که از فکر سابق عدول کرده ام. من از فکر سابق عدول نکرده ام ولی چه کنیم که توسعه اکنون یک ضرورت است و ما نمی توانیم از آن صرف نظر کنیم. ما ناگزیریم راه توسعه را طی کنیم. توسعه سیاست و تدبیر است، راه است. راهی است که نمی توان از آن صرف نظر کرد و چون چنین است باید به فکر برنامه ریزی توسعه بود و برنامه ریزی مستلزم شناخت جهان و کشور و امکانهای آن است.

من از پنجاه سال پیش منتقد غرب و تجدد بوده ام، من از فکر سابق عدول نکرده ام ولی چه کنیم که توسعه اکنون یک ضرورت است و ما نمی توانیم از آن صرف نظر کنیم

اروپا و آمریکا و حتی ژاپن چنان که می دانید با برنامه ریزی توسعه پیدا نکرده اند اما اکنون جهان توسعه نیافته و در حال توسعه اگر توسعه می خواهد چاره ای جز طرح برنامه و اجرای درست آن ندارد. من کی و کجا گفته ام که باید برنامه تحمیلی توسعه را بپذیرفت؟ اگر کسی می گوید توسعه نمی خواهیم باید بگوید به کجا و از کدام راه و چگونه برویم. گفته ام اگر راه دیگری نداریم بیایید برنامه توسعه را با توجه به شرایط و امکان های خودمان طراحی کنیم. اما اگر توسعه نمی خواهیم مطلب دیگری است. آنها باید بگویند که راهشان کدام است تا همه از راه توسعه منصرف شویم و در آن راه برویم. توجه کنیم که طی کردن راه توسعه کاری بسیار دشوار است و توانایی بسیار می خواهد و اکنون که غرب اقلی فراروی خود نمی بیند، کار توسعه در همه جا دشوارتر شده است.

این هم که می گویند برنامه توسعه ثمره تجدد و شکست طرح پیشرفت خطی تاریخ است، حرف من نیست و گمان نمی کنم که من این تعبیرها را در جایی گفته و نوشته باشم. من از بحران تجدد گفته و از شکست طرح پیشرفت خطی تاریخ با عبارات خودم یعنی از پایان تاریخ تجدد گفته ام. اما برنامه توسعه را ثمره بحران تجدد نمی دانم. شاید نظر تان به آن گفته من است که تجدد در غرب در ابتدا با برنامه ریزی محقق نمی شد بلکه وقتی تضادهای درونی تجدد آشکار شد و مخصوصاً در زمانی که توسعه نیافتگی و توسعه یافتگی در برابر هم قرار گرفتند و بازسازی در اروپای بعد از جنگ و جهان سازی در سراسر روی زمین از روی نمونه و مدل کشورهایی که بعداً توسعه یافته خوانده شدند ضرورت پیدا کرد، برنامه ریزی امری ناگزیر شد.

پس بحث نه بر سر تحمیل برنامه ریزی توسعه بلکه در درک ضرورت آن است. اگر کسی می گوید برنامه ریزی نمی خواهیم و به آینده کاری نداریم و همین جا که هستیم گرد خویش می گردیم، من کاری جز اینکه شاهد صحنه باشم نمی توانم بکنم. شاهد باید گواهی درست بدهد. او مسئول نظم و بی نظمی در کارها نیست. من هم که یک دانشجوی فلسفه ام، گواه و شاهدی و از باید و نباید نمی گویم، اما به قول سهراب سپهری «مثل یک ابر دلم می گیرد وقتی می بینم» یک عمر در نقد غرب تامل

کرده و قلم زده ام و اکنون می گویم ظاهراً راهی جز راه توسعه پیدا نیست.

از گفته ام استنباط نشود که راه یکی است و آن راه تاریخ غربی است و تا ابد نیز ادامه دارد. من تقلید از غرب را سفارش نمی کنم نظر من این است که حتی اگر می خواهیم از غرب و تجدد غربی بیرون آییم باید از درون آن بگذریم زیرا تجدد همه جا را گرفته است و آن را دور نمی توان کرد. پس ناگزیر باید به نسبت خود با غرب و به کارو بار خود بیندیشیم نه اینکه یکسره و حتی در جزئیات از غرب تقلید کنیم و بی خبر از این وضع خود را مستقل و آزاد بیانگریم. توسعه موکول و موقوف به درک آینده و صرف همت در ساختن آن است.

|| شما در جایی از داعش با عنوان دمل چرکین جهان توسعه نیافته یاد کردید و در جایی دیگر آن را پدیده ای مدرن دانستید. این دو نظر چگونه قابل جمع است؟

توجه بفرمایید که وقتی از جهان توسعه نیافته می گویم، نسبت با توسعه و تجدد را در نظر داریم. توسعه نیافتگی

گروهها را مظهر خشونت و کینه توزی پنهان در باطن تجدد در برابر تعلق خاطر به آزادی و بهبود وضع بشر دانست. (از یاد ببریم که جهان جدید بر اساس اصل تسلط بشر بر همه چیز و اثبات قدرت بشر ساخته شده است.) اگر این تفسیر را بپذیریم، این دعوی مسلمانی داعش سرپوش کینه پنهان در باطن تجدد شده است که البته این معنی در خودآگاهی داعش نمی تواند جلوه و جایی داشته باشد.

تجدد که به جهان قدیم رسید، بیشتر به ظاهر اخلاقی آن توجه شد و همه خواستند این ظاهر را داشته باشند. یعنی زندگی بهتر می خواستند و می اندیشند که می توانند در صنعت و کشاورزی و سیاست به فاصله نسبتاً کوتاهی به جایی برسند که اروپای غربی رسیده است، بی آنکه بدانند و بپرسند که از چه راهی آن وضع حاصل شده و چرا ۲۰۰ سال گذشته است و آنها در همانجا که بوده اند، مانده اند.

توسعه نیافتگی امری مربوط به دوران مدرن است، کسی جهان قدیم را توسعه نیافته نمی داند. توسعه نیافتگی وضع جامعه ای است که می خواهد متجدد شود و نشده



MEHR NEWS AGENCY
Photo: Mohammadreza Ahmadi

امری مربوط به دوران مدرن است. کسی جهان قدیم را توسعه نیافته نمی داند. توسعه نیافتگی وضع جامعه ای است که می خواهد متجدد شود و نشده است. پس توسعه نیافتگی را از تجدد و توسعه جدا نمی توان دانست. مع هذا می دانم وقتی داعش را با خشونت و تروریسمش به غرب که آورنده حقوق بشر و آزادی و برابری زن و مرد است، نسبت می دهیم این نسبت به آسانی درک نمی شود و حتی عجیب به نظر می آید و جهش هم این است که ما معمولاً به تاریخ نگاه مکانیکی و جزئی بین داریم و نمی دانیم و نمی خواهیم بپذیریم که دورانیهای تاریخی پیچیدگی دارند و در روشنای تضادها هست.

هیچ تاریخی چندان بسیط نیست که یک اصل روشن بر آن حاکم باشد و در راه روشنی که توانایی سیر آن را دارد پیش برود. این جهت در ابتدای یک دوره تاریخی همه چیز آشکار نیست اما به تدریج و در طی بسط تاریخ تضادها آشکار می شود و البته گاهی هم در این بسط چیزهایی پنهان می شود و از نظر دور می ماند.

داعش و گروه های خشن گرچه به سنن دینی متوسل می شوند برآمده از شرایط سرخوردگی و پرورده هوای شکست در راه غربی شدن هستند و شاید در زمانی که تضادهای تجدد کم و بیش آشکار شده است بتوان این

قدرت های سیاسی اینجا و آنجا از وجودشان سوءاستفاده می کنند امری مربوط به ظاهر قضیه است. این ظاهر و تمام ظواهر جهان در حال توسعه به باطن تجدد و وضع آن بستگی دارد.

پس فکر نکنیم که قدرت های غربی هرچه بخواهند می کنند. درست است که بن لادن پرورش یافته مدرسه غربی است و قدرت های جهانی به بن لادن کمک کردند که در افغانستان آشوب پدید آورد و بن لادن این نقش را ایفا کرد اما آیا ۱۰۰ سال پیش غربی ها می توانستند بن لادن بسازند و اگر می توانستند وجود بن لادن به درشان می خورد؟ (یا آن زمان، زمان لورنس عربستان بود) در این زمان است که به آسانی بن لادن و ابوبکر بغدادی ساخته و پرداخته می شوند و مصرف هم دارند و مهم اینکه نشانه مرحله ای از مراحل ضعف و سستی تاریخ تجددند.

پس اینکه گفته شد داعش و امثال آن محصول غرب اند مقصود این نیست که آنها آشنایان تجدد یا صرفاً آلت سیاسی قدرتهای جهان اند بلکه به اقتضای روح توسعه نیافتگی و احساس عمیق شکست در طریق غربی شدن به نفرت و خشونت و توحش رو کرده اند. جهان توسعه نیافته صورتی از تجدد ناقص است. این جهان وقتی دستش به ظواهر تجدد نمی رسد به دست یافتنی ترین وجوه آن دست می یازد و چون از عهده ساختن بر نمی آید ویران می کند.

|| شما همواره تاکید می کنید که بدون تعلق داشتن نمی توان فکر کرد. درباره این گزاره کمی بیشتر توضیح دهید. آیا فلسفه تلاش برای تفکر آزاد و بی قید و بند نیست؟ آیا اینکه ما صرفاً در تعلق با عالمی که داریم می توانیم بیندیشیم؟ اگر این گونه باشد چگونه می توان از قواعد زمانه فراتر رفت و اندیشه چگونه می تواند باعث تحول شود؟

فهم اینکه مردم همواره در یک عالم زندگی می کنند و فکر و عملشان در جهان خاص و در هماهنگی با آن جهان صورت می گیرد، مشکل است. تصور عادی و شایع این است که جهان انباری است که اشیاء و اشخاص در آن جمع شده و جامعه هم مجموعه افراد است. اخلاقی و رسوم و آئین هم از بیرون به آنها دستور می دهد که چگونه زندگی کنند اما جهان هرچه باشد نظمی دارد که هر کس اهل آن جهان باشد باید آن نظم را کم و بیش رعایت بکند.

نصیر الدین طوسی با همه بزرگی و عظمتی که داشت می بایست در نظم عالم قرن هفتم هجری زندگی بکند. او نمی توانست فکری را که ما امروز داریم داشته باشد. نباید توقع داشته باشیم که نصیر الدین طوسی در مسائل اجتماعی و فرهنگی و سیاسی چنان فکر کند که ما امروز فکر می کنیم.

ما هم به جهان خودمان تعلق داریم و در نسبت با جهان خودمان حرف می زنیم و عمل می کنیم. آدمیان همواره به جهانی تعلق دارند، اما در عصر ما حادثه بزرگ و عجیب بی جهان شدن و بیرون افتادن بسیاری از اقوام و مردمان از تاریخ روی داده است.

در جهان بی جهانی، فهم ها، پریشان و آشفته است زیرا در سایه تعلق به جهان خاص است که مردم به قاعده و هماهنگی فکر و رفتار می کنند. حتی متفکران نیز معمولاً در هماهنگی با جهان خویش می اندیشند و حافظ و نگهبان آن جهان هستند، منتهی وقتی نظم جهان در حال از هم پاشیدن است، کسانی که گوششان صدای زمان را می شنود و چشمشان افق های دورتر را می بیند، این پریشانی و پراکندگی را احساس می کنند و آن را به

است شکست در راه توسعه، شکست تاریخی بزرگی است و آثار و عوارض روحی و اخلاقی و سیاسی خاص دارد. به نظر من مردمی که در راه توسعه شکست خورده اند باید تأمل کنند که راه توسعه و تجدد غربی را به آسانی نمی توان طی کرد ولی به هر حال آنها که از راه ماندند بعضاً در مقابل تجدد قرار گرفتند.

پیداست که وقتی گفته شود خشونت امثال داعش با تجدد نسبت دارد گفته ای عجیب به نظر می آید. گروهی که می گویند همه احکام دین باید اجرا شود چگونه می تواند نماینده ای از شأن تجدد باشد؟ ولی وقتی دین به ظاهر ظاهر تبدیل می شود و با جان هیچ پیوندی ندارد عجیب نیست که جان از جای دیگر دستور بگیرد و عجبا این دستوری است که غرب و تجدد غربی بیشتر بر ضد خود و برای ویرانگری جهانی که در تاریخ تجدد ساخته شده است می دهد.

ما که در معنی و شرایط تضاد و تناقض تأمل نکرده ایم و به حکم عادت زبانی جمع دو متضاد و دو متناقض را محال می دانیم، به دشواری می توانیم دریابیم که غرب چگونه در کار ویرانی خویش وارد می شود. اکنون داعش و امثال آن در ظاهر و حتی در عمل آگاه خود، دشمن غربند. اینکه

شرایط جامعه خودمان آنها را بسنجیم و مخصوصاً مسائل جامعه خود را دریابیم. در این صورت علم انسانی ای متناسب با جامعه خودمان خواهیم داشت.

|| از شما درباره شخصیت سیداحمد فردید زیاد پرسش کرده اند. من می خواهم درباره طریقت فکری او بپرسم. او خود را واجد طریقت زندآگاهی و هرمنوتیک می دانست. مدام به سراغ کلمات و ریشه ها و معانی لغوی و یافتن اشتراکات لغات بود. به آیات قرآن و احادیث ارجاع می داد. درباره این طریقت فکری توضیح دهید و بفرمایید به نظر شما اگر اندیشه فردید بصیرت هایی ایجاد کرد چرا روش او ادامه پیدا نکرد؟

من خیلی راجع به دکتر فردید حرف زده ام. او مردی صاحب نظر بود و خوب است او را همانی که بود بپذیریم و اگر به گفته هایش می اندیشیم، وجودش برای ما مسئله نباشد. یک فیلسوف هر کس باشد قابل نقد است. کانت که یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان تاریخ است و ره آموزی او در تاریخ غربی را به آسانی می توان درک کرد، مورد انتقادهای بسیار قرار گرفته است و همه اهل فلسفه نباید با کانت موافق باشند و فکر کانت را بپذیرند. من که اکنون از کانت تجلیل کردم کانتی نیستم. این را مخصوصاً برای کسانی که کانت را رد می کنند بگویم که اگر من با کانت موافق نیستم و نظرهایش را قابل انتقاد می دانم، نمی توانم منکر شوم که فلسفه او متحقق شده و او فیلسوف جهان متجدد است. فلسفه کانت در اروپا و آمریکا، اندیشه متحقق است. فیلسوف فقط در کتاب نیست که آراء او را رد کنیم و خیالمان راحت شود. کانت سرآغاز تجدد و ره آموز اروپای متجدد بود. او به عنوان مظهر و نماینده منورالفکری زودتر و بهتر از دیگران پیش آمدن منورالفکری و تجدد را درک کرد ولی تجدد آورده او نیست. بلکه صورتی از تاریخ وجود است نه اینکه کانت آن را از خود پیشنهاد کرده باشد.

اینکه می گوید دکتر فردید بیشتر به زبان و ریشه لغات توجه داشت و به قرآن ارجاع می داد، اینها دلیل جامعیت اوست. فردید هم اروپا و غرب را می شناخت و هم با فلسفه اسلامی آشنایی داشت. از علوم دینی و مخصوصاً از تفسیر و حدیث هم بی بهره نبود. نمی گویم در علوم دینی و اسلامی متوغل بود اما با تفاسیر عرفانی قرآن آشنایی داشت. فردید مرد جامعی بود. من بسیار متأسفم که گاهی برخوردهای عادی با فکر و علم خلط می شود. نمی خواهم هیچ رفتاری را توجیه کنم. نمی خواهم رفتار خوب، رفتار بد، اخلاق خوب، اخلاق بد را یکی بدانم اما وقتی تاریخ و زمان بگذرد زندگی شخصی صاحب نظران دیگر اهمیت ندارد، چنانکه وقتی اسم بودلر به میان می آید هیچکس نمی پرسد او چگونه زندگی کرده است.

اخلاق هم حکم می کند که ما وقتی درباره فکر و نظر و هنر یک فیلسوف یا هنرمند حرف می زنیم خیلی به زندگی خصوصی و اخلاق و رفتارش کاری نداشته باشیم. وقتی ما درباره اخلاق اشخاص حکم می کنیم متوجه نیستیم که خود را در چه جایگاهی قرار داده ایم و مخصوصاً باید مواظب باشیم که مبدا خود را میزان حکم قرار داده ایم.

به هر حال فردید وجود مغتنمی بود. با ادب فارسی و فلسفه اسلامی و تاریخ فلسفه به طور کلی انس داشت. فلسفه اروپایی را خوب می فهمید. می کوشید که به عمق آراء و نظرها راه یابد. شاید از میان اهل فلسفه معاصر ما کمتر کسی به اندازه او در فلسفه بیرون از دانشگاه اثر گذاشته باشد.

می دانیم که سیر حکمت در اروپا اثر فروغی برای همه

داشتند و به معنای تاریخی دینی بودند و مگر ما از فلسفه اسلامی سخن نمی گوئیم؟ حتی اگر آن علوم ربطی به دین نداشتند به عالم دین تعلق داشتند. نکته دیگر اینکه ما علومی داریم که به دین می پردازد و مراد از علوم دینی این علومند.

به نظر می رسد که مقصود از علوم انسانی دینی این نیست که به مباحث دین بپردازد، بلکه وقتی می گوئیم علمی دینی است مقصود این است که با عالم دینی تناسب و مناسبت دارد.

اگر علوم انسانی جدید و به طور کلی همه علم جدید تعلق به دنیای سکولاریزه متجدد دارد و می خواهیم علمی باشد سازگار با جهان اسلامی و در خدمت این جهان، این علم همزمان با ساختن جهانش پدید می آید و بنابراین دستوری و سیاسی نمی تواند باشد. سیاست هر چه باشد نمی تواند علم به وجود بیاورد. سیاست در عرض علم است.

بنابراین وقتی از علم انسانی می گوئیم باید ببینیم چه می خواهیم؟ این حرف که میانی علوم انسانی میانی دینی نیست درست است. میانی هیچ علمی جز علومی که مسائلی دینی است دینی نیست. مگر روش فیزیک و روش بیوشیمی دینی است؟ البته این روش ها ضد دین نیست، اما صفت دینی هم ندارد. میانی علوم انسانی پدید آمده در غرب هم یکسره ضد دینی نیست بلکه علم است و می دانیم که علم چیزی غیر از دین است و با آن اشتباه نمی شود.

ما که نمی خواهیم اینها را یکی کنیم، علم و فلسفه و دین و هنر چهار چیز متفاوت هستند. در عین اینکه در عالم خودشان با هم نسبت دارند. پس در این اختلاف اول باید معلوم بشود که منظور از علوم انسانی چیست؟ اگر این علوم، گزارش وضعی است که وجود دارد، گزارش جهان توسعه نیافته است و اگر مراد وصف و بیان نظام جامعه و زندگی اسلامی است باید دست به کار ساختن جهان شد و آن را در طی ساختن بهتر شناخت، مگر آنکه مراد از علم اجتماعی مجموعه دستورالعمل های شرعی و اخلاقی باشند.

احکام علم چنانکه می دانید احکام خبری است یعنی از آنچه هست خبر می دهد و البته از چیزی که باید به وجود آید چه خبری می توان داد؟ اگر علم چنان که مصطلح شده است کار تولیدی باشد و بتوان آن را تولید کرد شاید صورت های خاصی از آن قابل طراحی و تولید باشد یا طراحی و تولید آن را بتوان سفارش داد، ولی من علم را کالایی که تولید و مصرف شود نمی دانم و اگر در زبان ما چنین شده است شاید نشانه یک سهو و مسامحه باشد. مع هذا به یک اعتبار با نظر بعضی از کسانی که نظر مرادست نمی دانند موافقم. یعنی هرچند که شرط لازم و مقدم تاسیس تمدن اسلامی را وجود علوم انسانی اسلامی نمی دانم، معتقدم برای تاسیس یک نظم و نظام اسلامی باید شرایط و امکان در انداختن یک طرح جامع علمی را شناخت و درک کرد. اگر علم انسانی اسلامی چنین کوششی است آن را مغتنم باید دانست.

مختصر بگویم علم با پیمودن راهش قوام پیدا می کند ما از پیش نمی توانیم تعیین بکنیم که علم چگونه باشد و چه احکامی را بیان بکند این را در صورتی می دانیم که علم حاصل شده باشد. قبل از اینکه علم جامعه شناسی به وجود بیاید، کسی نمی توانست بگوید احکام جامعه شناسی چیست یا خبر بدهد که دور کیم و پارسونز و وبر و ... چه چیزها خواهند گفت و چه چیزها خواهند آورد. اینها آمدند کار علمی کردند.

ما اگر می خواهیم جامعه شناسی داشته باشیم اول باید علم موجود را بفهمیم، نقد کنیم و با مسائل، امکانات و

زبان های دین و فلسفه و هنر و حکمت و سیاست باز می گویند. اینها اگر نتوانند از عالم خود نگاهیانی کنند شاید به طلب جهان آینده برخیزند و در این طلب چنانکه مثلاً در رنسانس اروپا دیدیم بتوانند طرحی دیگر در اندازند. شاید شما تعلق داشتن را به معنی پیروی بی چون و چرا گرفته اید.

ما همه تعلق داریم و شاید ملاحظراً درست گفته باشد که ما عین ربط و تعلیق و با این تعلق مرتبه وجودی مان هم معین می شود. این تعلقی که من می گویم عین آزادی است. ما با تعلق به جهان خویش است که امکان های آن را می توانیم بشناسیم و آزادی، همان تحقق بخشیدن به امکان هاست. مای بی تعلق، ما نیست. پس تعلق را با اطاعت و پیروی کورکورانه اشتباه نباید کرد.

|| شما عالم (با فتح لام) اسلامی را لازمه تولید علوم انسانی اسلامی می دانید. دیگران غالباً به نسبتی معکوس معتقدند و می گویند لازمه تاسیس تمدن اسلامی علوم انسانی اسلامی است.

من به اقتضای شغلم که فلسفه است نظر می دهم، بر اساس اصول فکر هم عرض می کنم طرح آینده معمولاً در تفکر (دین و فلسفه و هنر) در انداخته می شود. علم هم بر اساس تفکر به وجود می آید. پس علم ساختنی نیست، بلکه در تاریخ و با باز کردن چشم و گوش و دیدن و شنیدن و فهمیدن به وجود می آید.

گذشتگان ما علمی به اسم جامعه شناسی نداشتند البته ما آثاری داریم مثل ماللهند ابوریحان بیرونی که می تواند اثر بزرگ مردم شناسی تلقی شود، اما ابوریحان مردم شناس نبوده است. ما مورخ داشتیم اما تاریخش تاریخ پیش آمدها و حوادث سیاسی بود، علمی که امروز به وجود آمده علم خاص است یعنی برخلاف تصور رایج این علم صورت کامل شده علم قدیم نیست.

در عالم جدید و به اقتضای تغییر عالم، علم هم، علم دیگر و علم تصرف شده است و شاید به همین جهت ما هم علمی می خواهیم که با آن بتوانیم جهان دینی بسازیم ولی علم و جهان با هم متناسب اند و با هم پدید می آیند. مع هذا اگر مقصود این است که برای ساختن جهان و نظام اسلامی طرح و نقشه راهنما باید داشت و علم انسانی اسلامی را طرح و بیان نظام زندگی اسلامی می دانند فکر خوبی دارند و چرا قدم در راه نمی گذارند و دست به کار نمی شوند؟ آیا توقع دارند دیگران که با چنین قصدی آشنایی ندارند این طرح را در اندازند؟

به هر حال جهان و علم جهان، با هم هستند و با هم پیش می روند. با علم و تکنولوژی جدید، جهان تکنولوژیک ساخته می شود. در عین حال نظم جهان تکنیک علم کنونی را می طلبد. علمی که اصل اساسی اش قدرت انسان و تسخیر و تسلط بر طبیعت و جهان است.

با توجه به این نکات بپرسم علوم انسانی را برای چه می خواهیم؟ آیا چون علمی به اسم علم انسانی وجود دارد ما می خواهیم در قفسه کتابها و در کتابخانه و در دانشگاهان علمی داشته باشیم که نامش علم انسانی اسلامی است یا فکر می کنیم که در راهی که می رویم و در ساخت و پرداخت کشور به علم انسانی اسلامی نیاز داریم؟

اگر واقعاً نیازی به علم انسانی اسلامی داریم چرا در طلب آن بر نمی خیزیم؟ اگر مسئله ای داریم که در جامعه باید حل شود، چرا مطرح نمی کنیم؟ علم انسانی اسلامی اگر با نظر و تلقی دینی و با طرحی که از جامعه دینی داریم به وجود آید علم دینی است، چنانکه علوم قدیم ما چون همه به عالم خودشان که عالم دینی بود تعلق

کسانی که مایلند چیزی از فلسفه اروپایی بدانند تا مدت ها مرجع بود اما فروغی را با اینکه جامعیتی کم نظیر داشت با فردید نباید مقایسه کرد. او به اندازه فردید در فکر معاصر هم موثر نشده است. همین که به فردید می تازند و از عیب های او می گویند دلالت بر نفوذ فکری اش دارد، زیرا اگر فردید سخن مهمی نگفته بود، نامش هم در افواه تکرار نمی شد و وجهی نداشت که ملامت گران به ملامتش برخیزند.

مع هذا درباره این نفوذ غلو نباید کرد، زیرا اولاً فلسفه و تفکر در کشور ما غریب است و قدر و منزلت چندان ندارد و چیزی در حد تفنن است. ثانیاً من تأثیر زیادی از فردید در گفتار اهل فلسفه و نوشته های فلسفی خودمان نمی بینیم. اسم فردید هست اما نشانی از فکر او کمتر می بینم. اتفاقاً فلسفه ای که فردید از آن دم می زد با اینکه به زمان و تاریخ و زندگی نظر داشت مایه تفنن هم می توانست باشد. فلسفه های اگزستانس استعداد آن را دارند که به مد فکری مبدل شوند.

خلاصه بگویم من صرف نظر از دین شاگردی از آن جهت به فردید احترام می گذارم که فلسفه برایش شغل نبود، بلکه عین زندگی بود. فلسفه علم نیست، درد است. علمش هم از پی درد می آید. چه خوب است که درد را با خود نگاه دارد. او همه عمر را با مطالعه و تحقیق به سر برد. کاش کسانی که درباره صفات و خلیات او حکایت ها می گویند از تعلق خاطرش به فلسفه و شعر و حکمت و معرفت هم می گفتند.

همین که به فردید می تازند و از عیب های او می گویند دلالت بر نفوذ فکری اش دارد، زیرا اگر فردید سخن مهمی نگفته بود، نامش هم در افواه تکرار نمی شد و وجهی نداشت که ملامت گران به ملامتش برخیزند، اگر فردید اهمیتی ندارد چرا این همه از او می پرسند و حرف می زنند؟

اما اینکه چرا روش او ادامه پیدا نکرد، وجهش این است که فلسفه راه است؛ روش نیست. راه فلسفه همچنان که اشاره کردم راهی ناهموار و دشوار است و به آسانی نمی

توان در آن وارد شد و سیر کرد. چنانکه گفتم من به پرسش های بسیار درباره دکتر فردید پاسخ داده ام، اجازه بدهید یک بار هم من بیرسم اگر فردید اهمیتی ندارد، چرا این همه از او می پرسند و حرف می زنند؟

|| اگر اجازه بدهید کمی سوالات شخصی تر بیرسم. یک چیزی که ذهن من را خیلی به خودش مشغول کرده و برایم سوال شده اینک شما در دانشگاه هایی مثل سوربن و جان هاپکینز فرصت مطالعاتی داشتید و خوب بالطبع شرایط و موقعیت خیلی مناسبی هم داشتید که در یکی از این کشورها بمانید و زندگی کنید ولی این کار را نکردید و ایران را برای ماندن و بودن انتخاب کردید. چرا؟

پرسشی است که هیچ وقت به آن فکر نکرده بودم. یعنی اصلاً مسئله برام مطرح نشده بود من هرگز علاقه نداشتم که در خارج زندگی کنم.

|| یعنی به خاطر تعلق خاطر و وابستگی به وطن این انتخاب را کردید؟ هیچ وقت حتی وسوسه هم نشدید؟

آدم ها مزاج و طبعی دارند که با آن زندگی و عمل می کنند. من هیچ وقت برایم این فکر پیش نیامده بود که بروم در فرانسه یا در آمریکا اقامت کنم. حالا که شما می گویند فکر می کنم این وضع تا حدی ناشی از تعلقم به اینجا و روستایی بودنم است. عمده مطلب این است که اهل فلسفه اگر بخواهند در اروپا و آمریکا بمانند باید با عالم آنجا یگانه شوند، یعنی گرفتار دو غربت؛ غربت فیلسوف بودن و غربت از وطن و زبان باشند و من این توانایی را نداشتم و ترجیح داده ام که با این جهان حرمان کشیده خودمان سر کنم. شاید اگر رفته بودم به اندازه اکنون غریب نبودم ولی بهتر همان که نرفتم.

راستش من خیلی به رفاه و به بهترین شرایط زندگی فکر نمی کنم و هیچ وقت در فکر زندگی پر زرق و برق

نبوده ام. من خیلی ساده زندگی می کنم. شاید پرمدعایی باشد که بگویم از عفوان جوانی همواره به زندگی با کتاب دلخوش بوده ام. با این وصف طبیعی است که تعلق روستایی وار به کشورم داشته باشم و این البته با تعلق مدرن چندان سازگار نیست. با این همه من در عین تعلق که به سنن و مآثر تاریخی دارم خود را در جهان توسعه نیافته به آدم های مدرن نزدیکتر می دانم. به این معنا که اولاً به جایگاهم در جهان توسعه نیافته و در جهان دینی و اسلامی و در برابر تجدد فکر می کنم.

متجدد بودن یک وجهش هم این است که باید جهانی را که در آن به سر می برند بشناسند و بدانند چه جایگاهی در جهان خود دارند. ثانیاً سعی می کنم فارغ از عادات جهان توسعه نیافته در مصرف انرژی و چیزهای دیگر اسراف نکنم و برای خود مشغولیت و وهم نسازیم و حدود را تا آنجا که می توانم رعایت کنم و نگران آینده باشم و وقت کارها را همواره در نظر داشته باشم اما به هر حال اینجا می باید در تاریخ فکر و فرهنگ کشور خود و در تاریخ اسلام و در اعتقادات و آراء گذشتگان تأمل کنم.

البته در مدت اقامت کوتاهم در فرانسه و انگلستان و آمریکا سعی کرده ام تا حدی که می توانسته ام از امکاناتی که در آنجا بوده است بهره ببرم و مواد و مطالبی برای چندین کتاب فراهم کرده ام، اما کار را اینجا تمام کرده ام. وقتی بازنشسته شدم شرایط مهیا بود که بروم اما نرفتم.

شاید بدانید که من در مورد مهاجرت دانشمندان نظر خاص دارم و در اینجا شاید مناسب باشد که اشاره ای به مهاجرت دانشمندان بکنم. دانشمندانی که از کشور می روند چند گروهند. چون عدد تحصیل کرده های کشور ما زیاد است، قهری است که عده ای در کشور کار مناسب پیدا نکنند و عده ای از اینها در دانشگاه ها و پژوهشگاه های خارج مشغول می شوند. کسانی هم باید در محیط و شرایط علم و پژوهش باشند تا در علم به مقامی که شایسته آنند برسند. این دو گروه حق دارند و قابل ملامت نیستند.

شاید کسانی هم باشند که برای رفاه می روند. من نمی توانم در زمره آنها باشم اما نکته مهمی که به آن توجه



فلسفه را ابتدا دانشجویان فلسفه اختیار می کنند اما گاهی زمانی می رسد دیگر در اختیار بعضی از آنها نیست که آن را رها کنند یا نگاه دارند. یعنی فلسفه شغل رسمی اشخاص نیست که بتوانند از آن استعفا دهند، وقتی به گذشته خود نگاه می کنیم حس نمی کنیم که زندگی بدی داشته ام و از فلسفه گله ای ندارم.

|| مدتی است که نوشته ها و مصاحبه ها و جلسه های تان پیرامون موضع ایران است چرا در این برهه زمانی این موضع دغدغه ذهنی تان شده است؟

این موضوع همیشه دغدغه من بوده است. از دوران جوانی ام که رساله دکتری می نوشتم، مسئله ام این بود که ما که ایم و کجا بوده ایم و چه کرده ایم و مثلاً چرا ما به یونان و علم و فلسفه یونانیان توجه کردیم؟ هیچ قوم و کشوری بیرون از اروپا تا یکی دو قرن اخیر جز ما ایرانیان به فلسفه و علم یونانی توجه نکرده است. این موضوع را از باب تفاخر نمی گویم بلکه آن را به عنوان یک مسئله تاریخی و فلسفی پیش می آوردم. یعنی منظورم این نیست که ما شریف تر و برتر از دیگران بودیم.

وقتی می گویم به ایران می اندیشم دستخوش احساسات ملی و قومی نیستم و حرف سیاسی نمی زنم، هر چند که می دانم تعلق خاطر بدون احساسات هم معنی ندارد، زیرا آدمیان هرگز نمی توانند به عقل محض تبدیل شوند که اگر هم می شدند موجود عجیبی بودند و شاید در بهتری صورت چیزی مثل ربات های بی آزار عمل می کردند. آدم ها عقل دارند اما اهل دوستی و علاقه و همبستگی هم هستند. من حرف احساساتی نمی زنم و تعلقم صرف احساسات نیست ولی این طور نیست که وقتی از ایران می گویم سخنان بیان احساسات باشد، بلکه به عالم و تاریخی می اندیشم که به آن تعلق دارم و یاد و یادگارم را در گذشته آن می جویم.

با این تلقی همواره به فرهنگ ایران و به فلسفه اسلامی، تاریخ فکر و هنر ایران و البته به دردها و مصیبت های ایران فکر کرده ام، اما هیچ وقت چیزی را به صرف اینکه به ایران منسوب است مقدس و کامل ندانسته و چشم از ناروانی ها و ضعف ها و به طور کلی عیب ها نپوشیده ام. دوست داشتن ایران این است که در فکر سربلندی و عظمتش باشیم و این عظمت باید با شرف و عدالت و آزادی قرین باشد.

من هم مثل همه مردم ایران از اینکه به کشوری تعلق دارم که تاریخ طولانی دارد و جهان به این تاریخ احترام می گذارد، احساس سرفرازی می کنم. اما تاریخ نباید به تاریخ مفاخر تبدیل شود. تاریخ مفاخر هم جایی دارد و نباید یکسره آن را نفی کرد. اینکه چرا در این اواخر از ایران می گویم وجهش بیشتر این است که اکنون در همه جهان و از جمله در کشور ما با افراط و تفریط در مورد وطن و ملیت حرف می زنند و حتی تعلق به وطن را منکر می شوند. من که آدمی را عین تعلق می دانم سعی می کنم جانب عقل و اعتدال را نگاه دارم.

ایران عزیز است و من نمی توانم از آن جدا شوم اما جهان ها و زندگی ها و سرزمین ها و علاقایی دیگرانی هم هستند و شأن و جایگاهی دارند که باید آنها را به حساب آورد. می گویند من هیدگری هستم، شاید این گفته کاملاً بی وجه نباشد زیرا به نظر من هیدگر در زمره فیلسوفان بزرگ تاریخ و ره آموز تفکر در عصر حاضر است اما من بیشتر یک ارسطویی در جهان متجدد و مثل ارسطو مدینه دوستی را دوست می دارم، هر چند که می دانم جهان کنونی جهان دشمنی است.

کنیم که چون ما توسعه تکنولوژی را خواسته ایم توسعه تحقیق پیدا کرده و اگر نمی خواستیم این توسعه وجود نداشت. اختیار ما هر چه باشد نمی دانم چگونه می توان گفت که راه های تاریخی گوناگون پیش پای ماست و ما یکی از آنها را اختیار می کنیم. من که به قدرت تکنیک و ضعف خود اذعان دارم چه می توانم بکنم جز اینکه بگویم با تکنیک کنار بیاییم و از تفکر و از خدا مدد بجویم که کار جهان به استیلائی تام تکنیک بر همه چیز نکشد که این پایان وجود بشر است.

|| تصور کنید شرایطی برایتان فراهم شود که بروید به اردکان، زادگاه خودتان، چه کار نکرده ای برای انجام دادن دارید؟

شما مرا با خود و همسالان خودتان قیاس می کنید من دیگر توان و آینده ای ندارم که برایش فکر کنم. مگویند که این چه فکر بدبینانه و یاس آلودی است. من مایوس نیستم و دست روی دست نگذاشته ام. هنوز در سن هشتاد و چند سالگی هرچه بتوانم کار می کنم و می خوانم و می نویسم. ولی دیگر برای آینده خودم برنامه ریزی نمی کنم. اکنون که شما این سؤال را مطرح کردید به خاطرم آمد که باید از خود بپرسم تا بدانم چه کار کرده ای دارم تا اینکه بگویم کار نکرده ام چیست؟

من به کار کرده خودم و گذشته خودم نگاه می کنم. اگر بتوانم این گذشته را به صورتی جمع و جور کنم و بگویم حاصل کارم چه بوده است اتفاق خوبی است. من هنوز می نویسم و سعی می کنم مطالب را تا حدی که می توانم به زبان روشن بیان کنم. کتابی درباره وضع خرد در زمان کنونی نوشته ام که چاپ نشده است. از جمله خوشحالی هایم این است که رساله ای مختصر با نظر تاریخی در فلسفه اسلامی نوشته ام. رساله ای هم درباره اخلاق در دست دارم که اگر زنده باشم و کارهای پراکنده ای که هر روز پیش می آید بگذارد عنقریب تمام می شود. مقالات چاپ نشده ای هم دارم که امیدوارم به زودی چاپ شود اگر هم نشد چیز مهمی از دست نرفته است.

|| یعنی اگر شرایط چنین زندگی مهیا شود باز هم به خواندن و نوشتن روی می آورید یا نه ترجیح می دهید که بقیه عمرتان را طور دیگری زندگی کنید؟

ترک عادت که نمی توان کرد و اگر بتوان، در پیروی دشوار است. وقتی آدم از ۱۴-۱۵ سالگی همواره با کتاب به سر برده است، در پیروی هم قطعاً نمی تواند زندگی دیگری داشته باشد. مگر اینکه ناتوان باشد. برای من گاهی پیش می آید دو سه روز هیچ چیز نمی توانم بخوانم و به هیچ چیز نمی توانم فکر کنم. هیچ کاری هم نمی توانم بکنم. البته کم پیش می آید ولی به هر حال پیش می آید ولی بیشتر مشغول کارم و همیشه مسائلی دارم که به آنها فکر کنم.

در جهان ما مسائلی هست که نمی توان به آنها فکر نکرد و البته فکر کردن درباره جهانی که نمی دانیم به کجا می رود، بسیار دشوار است و شاید راه به جایی نبرد، اما فهم مسائل خودمان است. مسائل علم و فرهنگ و زندگی و آینده که نمی توان و نباید از آنها غافل ماند. وقتی گرفتار فلسفه می شوی به فکر آسودگی خاطر نباید باشی. فلسفه شغل نیست. فلسفه چنانکه گفتم درد است و کسی که به آن دچار شود خلاص و رهاییش کمتر احتمال دارد و عجب اینکه صاحب درد، علاج نمی خواهد و نمی جوید. درد فلسفه مصداق دردی است که شاعر از آن حکایت می کند.

دردی است غیر مردن آن را دوا نباشد

پس من چگونه گویم کان درد را دوا کن

نمی شود این است که دانشمندان موفق ایرانی در خارج کشور بیشتر مهندس و پزشک و فیزیکدان و ریاضیدان ... اند و فیلسوف و جامعه شناس و روان شناس و ... کمتر در میان آنها می بینیم. البته بعضی ایرانیان مقیم خارج در تاریخ و ادب ایران و به خصوص در تاریخ معاصر پژوهش های بالنسبه خوب کرده اند اما فیلسوف و جامعه شناس و روان شناس و حقوقدان و مردم شناس ... در میان شان نیست یا کم است. حتی آنهایی که در علوم اجتماعی اینجا کر و فری داشتند وقتی به خارج رفتند کار عادی دانشگاهی خود را ادامه دادند.

گمان من این است که مسائل تاریخی و فلسفی و به طور کلی اندیشیدن به انسان و جهان فضای انس خاص و تعلق و نسبتی بی قیاس با زبان و گذشته می خواهد که برای یک ایرانی مقیم در آمریکا و استرالیا و ژاپن و زلاند نو و کانادا و اروپای غربی به آسانی حاصل نمی شود. شاید هم تقدیر ماست که حتی دانشمندان مقیم خارج کشورمان هم با فلسفه و علوم انسانی قهر باشند و ما همچنان زندگی و انسان و تاریخ و حتی دین و معرفت را با چشم مکانیکی نگاه کنیم و بی اعتنا به مسائل حرف بزیم و مسائل را بگذاریم روی هم انباشته شوند و پوشیده بمانند.

مسائل تاریخی و فلسفی و به طور کلی اندیشیدن به انسان و جهان فضای انس خاص و تعلق و نسبتی بی قیاس با زبان و گذشته می خواهد که برای یک ایرانی مقیم در آمریکا و استرالیا و ژاپن و زلاند نو و کانادا و اروپای غربی به آسانی حاصل نمی شود. تا سال های اخیر داوطلبان تحصیلات عالی در فلسفه و علوم انسانی بسیار کم بود. اکنون هم زیاد نیست و تعداد اینها در قیاس با مهندسان و دانشمندان علوم پایه و پزشکی که در خارج از کشور به سر می برند بسیار اندک است و شاید بر این تعداد اندک چندان افزوده نشود، زیرا چنانکه گفته شد شکفتن فلسفه و علوم انسانی موقوف به تعلق خاصی است که آن را با تعلق به جهان علم اشتباه نباید کرد.

|| چند فرزند دارید؟

سه فرزند دارم و هر سه دخترند.

|| فلسفه می خواند؟

اولی در رشته ادیان درس خوانده است. دومی زبان شناس است و سومی هم در دانشکده هنرهای زیبا درس تئاتر و سینما خوانده است. هر سه خوب درس خوانده اند و از این بابت خوشحالم. هرگز درس خواندن را به آنها تحمیل نکردم اما اگر درس نخوانده بودند افسوس می خوردم.

|| رابطه تان با تکنولوژی و وسیله های جدید ارتباطی چطور است؟

در حد اندازه ای که یک پیرمرد نیاز دارد از آنها استفاده می کنم. ببینید ما تکنیک را وسیله می دانیم اما تکنولوژی به خصوص تکنولوژی های پیشرفته وسیله نیستند، بلکه زندگی ما را راه می برند. ما آنها را انتخاب نمی کنیم بلکه بی دعوت می آیند و ما چاره ای نداریم جز اینکه قبولشان کنیم. کاربردش را هم ما تعیین نمی کنیم. مع هذا نمی خواهیم بپذیریم که تکنیک قدرت است نه وسیله. من می گویم که باید با وسایل تکنیک، تلویزیون و اینترنت کنار آمد. ایستادن در مقابل قدرت تکنولوژی در حد قدرت من و امثال من و گروه ها و جامعه های توسعه نیافته (و هیچ جامعه دیگری) نیست.

تکنولوژی توسعه خودش را داشته و هیچ قدرتی نتوانسته در مقابل این توسعه بایستد. ممکن است ما تلقی و تصور

حسن بشیر در گفتگو با مهر:

تمدن بر سه پایه «جامعه آگاه»، «علم مفید» و «فرهنگ غنی» استوار است



قرنها از افول تمدن بزرگ اسلامی می گذرد. تمدن اسلامی فراز و فرودهایی داشته و اکنون با پیروزی انقلاب اسلامی، شاهد تحولات بسیاری در جهان اسلام هستیم و امیدها برای احیای تمدن اسلامی قوت گرفته است. مقام معظم رهبری برای توسعه تمدن اسلامی، نظریه جدید «تمدن نوین اسلامی» را مطرح کرده است. در گفتگو با دکتر حسن بشیر، دانشیار دانشگاه امام صادق (ع) به بررسی بسترهای لازم برای احیای تمدن اسلامی پرداختیم و نقش مؤلفه هایی مانند علوم انسانی اسلامی در احیای آن را بررسی کردیم. از دیدگاه مقام معظم رهبری گسترش و ترقی تمدن نوین اسلامی به همت و خرد دسته جمعی نیاز دارد که در سایه اخلاق، کار و تلاش، ایمان به خدا، عقلانیت، توانایی علمی، اقتصاد شکوفا، برخورداری از رسانه های قوی و روابط بین الملل به وجود می آید.

|| امروزه سخن از تمدن نوین اسلامی (احیای تمدن اسلامی)، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، دهه پیشرفت و عدالت و ... زده می شود. از نظر علمی زیربنا و زمینه های طرح این مسائل چیست؟

ما همیشه در طول تاریخ تمدن های مختلفی داشته ایم و اگر چه تمدنها در شرایط کنونی به یک «تمدنهای در هم تنیده» رسیده اند ولی باز هم می توان از نوعی تفکیک در رابطه با این تمدنها سخن گفت. تمدن ایران باستان، تمدن یونان، تمدن مصر، تمدن هند، تمدن چین، از تمدنهای معروف تاریخی جهان هستند که در طول زمان اگر چه بسیاری از آنها از شکل قبلی خود دور شده اند، اما تأثیرات آنها همیشه به عنوان «فرهنگ انتقال یافته» در میان مردم هر کشور یا منطقه وجود دارد. در نگاه کلی می توان گفت که هر فرهنگ گسترده در طول تاریخ با ملت ماندگار، نوعی از تمدن را ایجاد کرده است. به عبارت دیگر ملت ماندگار و فرهنگ گسترده و عمیق به یک تمدن منجر می شود چون در همه زوایای زندگی انسان حضور خاصی پیدا می کند که این حضور رنگی از فرهنگ و هنر و تفکر آن ملت دارد. بنابراین، می توان گفت که همیشه تحقق یک تمدن امکان پذیر است. از همین منظر می توان گفت که تمدن زیربنای علمی-عقلانی دارد و یک حرکت فرهنگی شکل گرفته در همه اشکال زندگی انسان است و بدیهی است که چنین رویکردی باید از پایه های علمی قوی برخوردار باشد.

|| آیا رسیدن به تمدن به این معناست که همه مسائل و مشکلات ذیل تمدن حل می شود و اگر ما در حوزه های مختلف مشکلات بسیاری داشته باشیم نمی توانیم به تمدن دست پیدا کنیم؟

هیچ تمدنی خالی از اشکالات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی نیست. به عبارت دیگر، وجود یک تمدن به معنای این نیست که همه مسائل انسان در آن تمدن حل شده باشند. اصولاً تمدنها اگر چه به نوعی انسان را به مرحله ای از تکامل می رسانند، اما باز هم بدین معنا نیست که همه مشکلات وی را حل کنند. مهم این است که آن تمدن چه پتانسیلی برای حل مشکلات دارد. ما در فرهنگ اسلامی-ایرانی خودمان عناصر زیادی داریم که می توان بر پایه آنها تمدن جدید اسلامی-ایرانی را بنا ساخت.

علیرغم مشکلاتی که وجود دارد نمی توان گفت که نسبت آنها بیش از خوبی ها و اصالت های موجود در میان مردم می باشد، به همین دلیل معتقدم عمق فرهنگ ایرانی و فرهنگ اسلامی می توانند تمدن جدید را بنا نهد. متأسفانه امروز تصور می شود که چون برخی از فاسد رو شده اند و بعضی از انحرافات مطرح شده اند بنابراین امکان هیچ تحولی وجود ندارد. این تفکر یک «تفکر خسته» و یک «رویکرد مایوسانه» به انسان و جامعه ایرانی است. بدیهی است هیچ تمدنی از «عقب افتادگی اجتماعی-فرهنگی» به وجود نمی آید، اما نباید در این زمینه از تلاش مایوس شد مخصوصاً زمانی که ما فرهنگ غنی ایرانی و اسلامی داریم و هنوز رگه های این فرهنگ در بسیاری از رفتارها و خلقیات ایرانی ها وجود دارد. مهم این است که باید تلاش کرد که در این زمینه نوعی از فهم فرهنگی و اجتماعی در جامعه گسترش یابد.

|| در راستای احیای تمدن نوین اسلامی، تولید علوم انسانی مورد نیاز و متناسب ما چقدر ضرورت دارد؟

تمدن بر سه پایه «جامعه آگاه»، «علم مفید» و «فرهنگ غنی» استوار است. اگر این سه پایه اساسی در یک ملت وجود نداشته باشد، اصولاً تمدنی ایجاد نمی شود. آگاهی جامعه نه فقط به معنای شناخت شرایط و موقعیت های موجود است بلکه فراتر از آن توانایی آن برای حل مشکلات است. جامعه ای که نتواند بر مشکلات خود غالب شود، اصولاً جامعه آگاه نیست. جامعه ای است که غفلت زده است و در یک «بحران آگاهی» به سر می برد. چنین جامعه ای نمی تواند تمدنی را بسازد.

«علم مفید» دومین پایه ایجاد تمدن است. تأکید بر مفید بودن علم مهم است. در اینجا نیز باید تأکید کرد علمی که نتواند به درد جامعه بخورد و در حل مشکلات آن نقش نداشته باشد، علم مفید نیست. نوعی از شناخت کلی است که گاهی ضرورت نیز ندارد. غرب نوعی از تمدن را بر پایه نیازهای مادی انسان به وجود آورد. این تمدن پایه های علمی خاص خود را دارد و لذا توانست بر مشکلات مادی خود تا اندازه زیادی فائق آید. اما مشکلات انسان فراتر از مسائل مادی است. انسان به مسائل اخلاقی، روحی، دینی

و فرهنگی نیاز دارد که با فطرت وی هماهنگ باشد. در اینجا است که می بینیم غرب نیز در این تمدن مادی خود با مشکلات جدی روبرو شده که در حال گسترش هستند. علم مفید، علم مبتنی بر تأمین شناخت واقعی از کلیه جنبه های انسان و تولید راه حل های مبتنی بر عقلانیت و فطرت برای حل مسائل اساسی انسان است. وجود «فرهنگ غنی» سومین پایه مهم ایجاد یک تمدن است. بدون یک فرهنگ غنی که ریشه در تاریخ و هویت و فکر داشته باشد، تمدنی به وجود نمی آید. در اینجا است که مثلاً نقش فلسفه در شکل گیری تمدن مهم است. ملتی که نگاه فلسفی عمیق به جهان داشته باشد دارای یک جهان بینی است. این جهان بینی اساس فرهنگ آن را تشکیل می دهد. اگر چه بسیاری از عناصر و رفتارهای فرهنگی به شکل بین نسلی و از طریق آموزش منتقل می شوند، اما مهمتر از این دو چگونگی تربیت انسان بر اساس آن جهان بینی کلی فلسفی است. همه تمدنها دارای یک پایه فلسفی مشخصی هستند که بر اساس آن تمدن خود را ساخته اند که فراتر از رویکردهای علمی و یا فرهنگی است. با توجه به تاریخ فلسفی و فکری ایران چه قبل و چه بعد از اسلام که به شدت متأثر از اسلام و رویکردهای وحیانی آن می باشد، تمدن نوین می تواند با همین رویکرد و با فعال سازی جنبه های مختلف علم مفید و فرهنگ غنی به درجه ای از آگاهی برسد که تمدن نوین اسلامی را بسازد.

همانگونه که گفته شد یکی از پایه های این تمدن، علم مفید است. تفاوت این تمدن با غرب نیز در عمیق ترین لایه خود اتفاقاً در همین نگاه به مقوله شناخت و تولید علم است. به همین دلیل است که تأکید می شود که باید به سمت تولید علوم انسانی-اسلامی به طور جدی رفت. البته بنده معتقد هستم که هنوز ما در آغاز راه هستیم و در این رابطه باید از «حوزه مطالعات انسانی-اسلامی» تا علوم انسانی-اسلامی سخن گفت. در این شرایط باید به مطالعه و تحقیق پرداخت و اصول این علوم را پایه ریزی کرد. نظریه پردازی بدون مطالعات همه جانبه، میان رشته ای و عمیق امکان پذیر نیست.

|| پیش زمینه های تولید علوم انسانی اسلامی

صورت برنامه ریزی شده داشته باشیم حتی تولید علم و کرسی های نظریه پردازی و ... آیا راه تولید علم این است؟

اتفاقا در دنیا همه موارد باید با یک برنامه صحیح انجام گیرند. علم نیز نیازمند یک فرایند برنامه ای است. به عبارت دیگر تولید علم مفید نیز باید از برنامه منسجم و مشخصی پیروی کند. اتفاقا یکی از اشکالات مهمی که بر موارد مربوط به تولید علوم انسانی - اسلامی در حال حاضر وارد می شود، عدم پیروی کامل آن از یک برنامه مشخص علمی است. یک تحقیق نیز باید دارای شاخص های مهم برنامه پژوهش باشد.

به عبارت دیگر، باید حداقل به: مساله، سوال، نظریات مورد استفاده، روشهای به کار گرفته شده، و نتایج آن که روایی کافی داشته باشند، توجه جدی داشته باشد. این خودش نوعی از برنامه ریزی علمی است. آنچه که کار را خراب می کند، برنامه ریزی غیر علمی و مبتنی بر قدرت است. قدرت متعادل و به جا، در حد ذات خودش مطلوب است، اما باید در جای خودش مورد استفاده قرار گیرد. قدرت خواهی توسط علم و یا قدرت طلبی با ابزار علم هر دو مایه به فساد کشاندن علم است.

در مورد کرسی های علمی نیز اینگونه نیست که در جهان و دانشگاه های مهم جهان وجود نداشته باشند. اما این کرسی ها واقعا فرایند و برنامه ریزی علمی را بخوبی انجام می دهند و از این کرسی ها به مثابه پایه ای برای جهش های دیگر غیر علمی استفاده نمی شود. اگر ما نیز به این «اخلاق علمی» پایبند باشیم، تشکیل این کرسی ها می تواند زمینه ای برای پیشرفت علمی و بالندگی فکری باشد.

زمینه ما هنوز در آغاز راه هستیم. به نظر می رسد که ما علاوه بر آنها نیازمند نوعی از «بصیرت علمی» و همچنین «تقوی علمی» هستیم. بصیرت علمی ما را به شناخت کافی و آگاهی واقعی می رساند و تقوی علمی ما را از انحرافات فکری و ذهنی و فلسفی به دور می سازد. انقلاب اسلامی پتانسیل زیادی برای ایجاد این تحول دارد، اما هنوز نتوانسته است خود را از سلطه قدرت و سیاست رها کند.

|| تمدنهای مختلف جهانی آیا با مدیریت امکان پذیر شد و به وقوع پیوست یا با شایسته سالاری و انجام کارهای لازم همه چیز دست به دست هم داد و علم جدید تولید شد، تکنولوژیهای مختلف کشف شد و به یکباره تحولاتی ایجاد شد، مشکلات حل شد و تمدنی سر برآورد؟

قطعا بدون مدیریت مناسب و توانمند امکان تحقق پیشرفت جامعه وجود ندارد، اما هیچ تمدنی قائل به این نیست که همه مشکلات را حل کرده باشد. اگر چنین بود باید تمدنهای قبلی در طول تاریخ ماندگار می ماندند. توجه به نیازهای واقعی انسان در دو بعد مادی و روحی مهم است که باید مورد توجه قرار گیرند. شایسته سالاری در همه زمینه ها مهم است که این فرایند در همه تمدنها در ۱۰ سال و بیست سال به وجود نیامده است. عرصه تمدن، عرصه مبارزه دائمی برای دستیابی به یک سطح مناسب اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و غیره است.

|| ما می خواهیم همه چیز را با مدیریت و به

چیست؟

تلاش کردم که به اختصار به این مساله در سؤال قبل بپردازم. اما باید در همین جا تاکید کرد که یکی از مهمترین پیش زمینه ها، «فهم موضوع» و «درک مساله» است. بدون این دو نمی توان نهایتا به علوم انسانی - اسلامی دست یافت. ما متأسفانه هنوز بسیاری از زمینه ها اجتماعی را حتی مورد شناسایی قرار نداده ایم چه برسد به اینکه آنها را به طور عمیق بررسی کرده باشیم. از همین منظر است که می بینیم به جای اینکه به این اصول بپردازیم به مراحل دیگری پرداخته ایم که اصولا هنوز قلمرو و مرز آنها مشخص نشده است.

به همین دلیل می بینیم که علیرغم اینکه زحمات زیادی شکر گرفته است اما هیچ آثار اجتماعی و فرهنگی آن در جامعه نه تنها نمود نداشته بلکه حتی مورد توجه جدی قرار نگرفته است. جامعه ای می تواند به علوم انسانی - انسانی دست یابد که خود به اصول علمی و شیوه صحیح تولید ایمان داشته باشد.

|| کارهای انجام شده بعد از انقلاب اسلامی در داخل کشور چه معایب و محاسنی داشته است؟

به نظر می رسد که علی رغم تلاش های زیاد در زمینه تولید علم انسانی - اسلامی ما هنوز حتی یک نظریه عام قابل تعمیم نداریم که بتوانیم با آن به جهان اعلام کنیم که چنین و چنان کرده ایم. یکی از مهمترین ضعف ها در این زمینه این است که نظریه از «هیچ» صادر نمی شود. نظریه نیاز به بررسی عمیق، پژوهش همه جانبه، پایه های فلسفی درست، فکر تحلیلی و شناخت کافی دارد. در این

داریوش رحمانیان در گفتگو با مهر:

رشته های علوم انسانی در ایران جزیره ای هستند

نوذری، محمدعلی اکبری و محمدمبین قانعی راد. رحمانیان در پایان برنامه های گروه نامبرده را تشریح و تصریح کرد: برگزاری نشست های گروهی، سخنرانی های تک نفره، همایش های یک روزه با موضوعات میان رشته ای، برگزاری جلسات نقد کتاب و معرفی چهره های برتر فرهنگی، فکری و تاریخی از جمله برنامه های این گروه در پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات است. همچنین دو نشست با عنوان «مان اجتماعی و تاریخ» و «تاریخ مردم» تا پایان امسال در پژوهشگاه برگزار می شود.

ترویج و دانش موجود در سطح جهان را شناسایی و اقتباس کند نه صرفا تقلید. وی در خصوص اعضای این گروه توضیح داد: عده ای از دوستان قبل از تشکیل این گروه هم با ما در پژوهشگاه تاریخ اسلام همکاری داشتند ولی برخی به تازگی به ما اضافه شده اند. به هرحال اعضای این گروه در حال حاضر عبارت اند از: احسان شریعتی، حسین پاینده، هاشم آقاچری، غلامرضا کاشی، نعمت الله فاضلی، محمدمالجو، حسین مجتهدی، ابراهیم توفیق، بیژن عبدالکریمی، حسینی

به تازگی گروهی با نام «فرهنگ، تاریخ و پژوهش های میان رشته ای» در پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات شکل گرفته است. به بهانه شکل گیری و جویا شدن اهداف آن به سراغ مدیر گروه داریوش رحمانیان، استادیار تاریخ دانشگاه تهران رفتیم و با او گفت و گوی کوتاهی انجام دادیم. وی گفت: از گذشته بنده به همراه تعدادی از همکارانم یک حلقه مطالعاتی داشتیم که در پژوهشگاه تاریخ اسلام فعالیت می کردیم. به واسطه همکاری با اساتید و رئیس پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات در دانشگاه تهران به پژوهشگاه پیشنهاد دادیم که گروهی با نام «فرهنگ، تاریخ و پژوهش های میان رشته ای» تشکیل شود، ریاست پژوهشگاه هم استقبال کرد و بدین ترتیب قرار شد که ما فعالیت خودمان را آغاز کنیم.

رحمانیان افزود: دغدغه اصلی و اولویت این گروه، مسائل روز ایران با رویکرد میان رشته ای و تاریخی است. ضمن اینکه به عقیده ما درون تک رشته های دانشگاهی نمی توان مسائل را مطرح کرد. درست است که هر کدام از رشته ها توانایی تخصصی خوبی دارند ولی همین رشته های اگر باهم و در کنار یکدیگر باشند هم افزایی خوبی صورت می گیرد ولی در ایران متأسفانه پژوهش های میان رشته ای علوم انسانی بسیار عقب است و رشته های دانشگاهی ما به صورت جزیره ای هستند و باهم همکاری ندارند. مثلا ممکن است در دپارتمان تاریخ رساله ای درباره ادبیات نوشته شود ولی هیچ ارتباطی با اساتید دپارتمان ادبیات برقرار نمی شود.

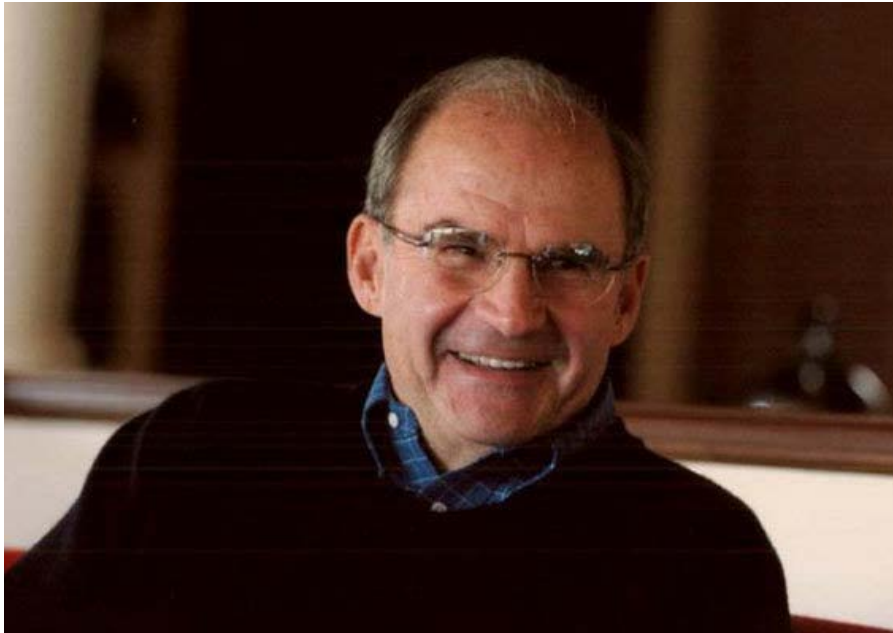
استادیار تاریخ دانشگاه تهران ادامه داد: همکاری گروه های علوم انسانی با یکدیگر بسیار ضعیف است. به همین دلیل قصد گروه ما این است که فعالیت های میان رشته ای را



جورج ریتزر در گفتگو با مهر:

نقش امریکا در عرصه جهانی کمتر می شود / دین یکی از مهمترین نیروهای جهانی سازی است

محمد مظهری



انتخاب دونالد ترامپ به ریاست جمهوری آمریکا و مواضع آشکارش علیه جهانی شدن و تأکید بر اتخاذ سیاست درونگرا برای ایالات متحده وی را تبدیل به یک پدیده جدید در عرصه روابط بین الملل کرده است؛ ترامپ مخالف سیطره کالاهای چینی بر بازار آمریکا و ساختن کارخانه های آمریکایی در خارج از مرزهای این کشور است چراکه معتقد است آمریکا نباید برای مردم کشورهای دیگر اشتغال ایجاد کند. این رویکرد رئیس جمهور جدید آمریکا که رنگ و بوی ملی گرایی دارد در کنار خروج انگلستان از اتحادیه اروپا برای برخی نشانه توقف روند جهانی شدن و آغاز روند معکوس به سمت محلی و ملی شدن به شمار می آید.

در همین راستا گفتگوی کوتاهی با جورج ریتزر، استاد ممتاز جامعه شناسی دانشگاه مریلند داشتیم که در آن به بررسی این موضوع پرداختیم.

ریتزر در بین جامعه دانشجویان علوم اجتماعی ایران چهره ای آشنا است. البته دلیل این آشنایی، بیشتر از آنکه به نظریات ریتزر مربوط باشد، به ترجمه کتاب «نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر» ربط پیدا می کند. وی صاحب کتاب های زیر است: جامعه شناسی؛ یک علم چند انگاره ای (۱۹۷۵-۱۹۸۰)، فرانظریه پردازی در جامعه شناسی (۱۹۹۱)، مک دونالدی شدن جامعه (ویرایش هفتم ۲۰۱۳) و جهانی شدن هیچ چیز (دومین ویرایش ۲۰۰۷). پژوهش های او عمدتاً در حوزه الگوی مصرف، جهانی شدن، فرانظریه و نظریه اجتماعی پست مدرن است.

|| شما رابطه بین «ملی گرایی» و «جهانی شدن» را چطور می بینید؟ به نظر شما می توان «ملی گرایی» را به عنوان یکی از موانع اصلی برای روند «جهانی شدن» دانست؟

مثل همه موارد، این مورد نیز پیچیده است. به عنوان مثال، می تواند یک رابطه مثبت هم بین آنها برقرار باشد مانند روند جهانی ای که در طول جنگ جهانی اول و دوم در گرایش به ملی گرایی فزاینده به وجود آمده بود و همچنین این رابطه می تواند یک رابطه منفی باشد همانطور که در سال های پس از این دو جنگ و نتایج فاجعه بارش روند جهانی از ملی گرایی دور شد. البته در حال حاضر روند ملی گرایی به عنوان مانعی برای جهانی شدن عمل می کند. اما اینها دیالکتیکی هستند و دیر یا زود این آونگ (پاندول) به عقب باز خواهد گشت.

|| آیا می توان انتخاب شدن ترامپ به عنوان رئیس جمهور آمریکا، خروج انگلستان از اتحادیه اروپا و قدرت گرفتن احزاب راستگرا در اروپا را نشانه شکست روند جهانی شدن دانست؟ یا باید این موارد را پدیده های زودگذر و ناپایدار بدانیم؟
همانطور که در پاسخ سوال قبلی اشاره کردم، این

آشکال جهانی شدن است و از این حیث می تواند به عنوان مانعی در مقابل غنای مرتبط با جهانی شدن عمل کند. اما از سوی دیگر، امر محلی منبع یک تنوع گسترده و منشأ بسیاری از چیزهایی است که می تواند جهانی شود و یا جهانی شده است. البته، قدرت انحصارطلبانه امر محلی می تواند گسترش تنوع را محدود و یا کلاً حذف کند.

|| آیا جهانی شدن را به معنای غربی شدن یا آمریکایی شدن می بینید؟ یا یک مدل از جهان چند قطبی که شامل چین، اروپا و کشورهای اسلامی-عربی است را به رسمیت می شناسید؟

نه، اما اینها قدرتمندترین نیروهای جهانی سازی در دو سده اخیر بوده اند که با افول آنها ما شاهد یک جهان به طور فزاینده چند قطبی خواهیم بود. چین در سال های پیش رو یک نیروی به طور فزاینده مهم جهانی ساز-به ویژه در حوزه اقتصاد- خواهد بود. اروپا هم بخشی از غرب است، اما با توجه به مسائل و مشکلاتی که در اتحادیه اروپا به وجود آمده نفوذ مستقل آن بر روند جهانی شدن در حال افول است.

در حال حاضر، ایالات متحده آمریکا-حداقل در دوره ترامپ- به نقش کمرنگ تری در عرصه جهانی دل بسته است. اسلام در طول تاریخ و تا امروز دارای تأثیر قوی و مهمی بوده است. متأسفانه، تأثیرات مثبت اسلام امروز (حداقل در بسیاری از کشورهای غربی) تحت الشعاع گرایش به ارتباط دادن این دین (یا حداقل عناصر رادیکال تر آن) با تروریسم قرار گرفته است.

ترجمه: زهرا صمیمی

موارد زود گذر هستند (البته پدیده زود گذر موقتی می تواند سال ها و دهه ها طول بکشد). من فکر نمی کنم این به معنای شکست در جهانی شدن باشد، بلکه صرفاً مقطع دیگری از جزر و مد فرایند جهانی شدن است.

|| نقش دین در روند جهانی شدن چیست؟ با توجه به اینکه ادیان چون مسیحیت و اسلام مدعی ارزش های جهانشمول هستند، آیا می توانیم دین را رقیبی برای جهانی شدن دانست؟

نه، دین هم در طول تاریخ و هم در عصر حاضر، یکی از مهم ترین نیروهای جهانی سازی بوده و هست. مسیحیت، اسلام، آیین بودا، یهودیت و ادیان دیگر امروز جهانی شده اند و تأثیر گسترده ای روی جهان داشته اند. من فکر می کنم که شما مثل بیشتر مردم، جهانی شدن را برابر با جهانی شدن اقتصادی فرض می کنید، اما از نظر من این فقط یکی از جنبه های جهانی شدن است. همین ارتباط بین ما، خود مثال کوچکی دیگری از جهانی شدن است.

|| برخی کشورها و فرهنگ ها در برابر جهانی شدن مقاومت می کنند و توجیه آنها برای مقاومت این است که جهانی شدن تنوع فرهنگی در جهان ما را از بین می برد. در مقابل آنها بیشتر تأکید بر ارزش ها و فرهنگ های محلی دارند. آیا شما فکر می کنید که محلی سازی مانعی برای جهانی شدن است، یا می تواند جهان ما و روند جهانی شدن را غنی تر سازد؟

هر دو! از یکسو محلی شدن مانعی در برابر بسیاری از

قائم‌ی‌نیا در نقد شبستری مطرح کرد-۳:

مدعای مجتهد شبستری بامخالفان پیامبر (ص) در صدر اسلام تفاوتی ندارد

MEHR NEWS AGENCY
Photo: Mohammadreza Abbasi

دسته اول، روایت‌های متافیزیکی نام دارند، اما دسته دوم شامل روایت‌های وجودی که به معنای اگزیستانسیال هستند مثل اینکه خود قرآن می‌گوید «إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ»، یعنی شما در متن زندگی یک خدا را به عنوان خدای واحد قرار دهید و برخی از مفسران این را قرائت متافیزیکی کرده‌اند که به نظر ما درست نیست، زیرا بحث فلسفی از وحدت خدا کردن، درست است؛ برای اینکه وحدت خداوند وحدت حقیقی است، ولی اساس آیات قرآن در این زمینه‌ها نوعی جهت دادن به زندگی انسانهاست که در زندگی خداوند را به عنوان یک اله بپذیریم.

دسته دیگر، روایت‌های تاریخی قرآن است، مانند این آیه «لَمْ يَغْلِبِ الرُّومُ» که در واقع خبری را بیان می‌کند، از اتفاقی که آن روزها در جامعه مسلمانان افتاده بود و آنها اطلاع نداشتند خبر می‌دهد، پیامبر (ص) اطلاع می‌دهد که چنین اتفاقی افتاده است و رومیان مغلوب شده‌اند، اما دسته دیگر روایت‌های قرآنی هم ناظر بر نوعی پیش‌بینی هستند که در قرآن آمده است «وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ» که اینها بعداً پیروز خواهند شد که ظاهراً وقوع این اتفاق، ۱۰ سال هم به طول می‌کشد.

لازم به ذکر است که دسته بزرگی از روایت‌های قرآنی نیز فرهنگی هستند، یعنی ناظر به تعدادی از اجزاء فرهنگ خاصی هستند و مثلاً به فرهنگ ایمان و یا کفر اشاره دارند و اگر فرهنگ ایمان و کفر را به دو نمونه فرهنگ بینیم که واقعا هم این گونه‌اند، دو نوع فرهنگ خاصی را مطرح می‌کند ارزشهای ناظر به این فرهنگها چیست و چه رفتارهایی و چه اعمال دینی و نمادهایی وجود دارد و راجع به اینها آیات زیادی را می‌توانیم، ببینیم.

اما دسته آخر مدل‌های فرهنگی و یا همان cultural models هستند که امروزه در مطالعات فرهنگی مطرح می‌شوند. همانگونه که قرآن می‌گوید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» صرفاً یک حقیقت را بیان نمی‌کند و یک مدل

|| قبل از سؤال درباره نتایجی که آقای شبستری ادعا می‌کنند از نظریه خودش به دست آورده‌اند، بد نیست به نکات دیگری هم اشاره کنیم زیرا ایشان مطالب دیگری را هم برای توضیح ادعایشان منتشر کرده‌اند و تلاش دارند از مدعای خود دفاع کنند. ویژگی اصلی یادداشت‌هایی که آقای شبستری منتشر کرده این است که دائماً حرف‌هایش را تغییر می‌دهد تا به نحوی گفته‌هایش را معقول جلوه دهد. در قسمتی از یادداشت ایشان مبنی بر قرائت‌های نبوی از جهان ادعا کرده‌اند: «من می‌خواهم یک تغییر پارادایم را مطرح کنم، منظورشان از این ادعا چیست؟

همانطور که می‌دانید آقای شبستری در ادامه توضیحاتی را برای توضیح مدعایش درباره قرائت نبوی از جهان منتشر کرده و همچنین در ۱۵ قسمت تغییر پارادایمی را که در یادداشت‌هایش به آن اشاره داشته توضیح داده است که بنده در این گفتگو ۴ ادعایی را که ایشان مطرح کرده‌اند به تفصیل مورد بحث قرار خواهیم داد.

ادعای اول ایشان این است که من ادعای تغییر پارادایم دارم آن هم اینکه محتوای قرآن یک روایت است و نه اخبار از چگونگی جهان و واقعیت‌های هستی. سؤال ما راجع به این رکن این است که طبیعی است که ایشان این روایت کلان را به همین معنا می‌گیرد که قرآن تفسیر پیامبر (ص) از عالم است و آن گونه که عالم بر ایشان ظاهر شده، آیات را مطرح می‌کند. در صورتی که ما وقتی به خود قرآن توجه می‌کنیم، برعکس نکته‌ای که ایشان می‌گوید روایت‌های متفاوت قرآنی را می‌بینیم.

اگر بخواهم روایت‌های قرآنی را دسته‌بندی کنم، دست کم ۶ نوع روایت از آیات قرآن را می‌توانیم مورد بحث و دسته‌بندی قرار دهیم:

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 گفتگو با حجت الاسلام علیرضا قائمی‌نیا، سردبیر مجله ذهن به نقد و بررسی این نظر پرداختیم که اکنون بخش سوم آن پیش روی شماست.

قائم‌ی‌نیا 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. وی در بخش دوم گفتگو تأکید کرد: ادعای شبستری نوعی نسبیت عجیب و غریبی است؛ یک نسبیت مفهومی است که انسان‌ها صرفاً از پشت تفاسیر خود واقعیت‌ها را می‌بینند و تفاسیر خود را از عالم به یکدیگر انتقال می‌دهند.

اکنون بخش سوم این گفتگو را با هم می‌خوانیم.

فرهنگی ناظر به جامعه دینی است که می گوید در این جامعه بایستی برادری یک الگوی فرهنگی باشد که به تمام اعضای این جامعه جهت دهد. این برادر دین، نگاه انسان ها به همدیگر را تغییر می دهد و به قول انسان شناسان نوعی طرح واره هست، البته گزاره های دیگری هم می توان از قرآن یافت. این دسته آیات راجع به سرنوشت اعضای فرهنگها می گوید: مانند اینکه آورده است: «کافران در جهنم خواهند سوخت و مومنان به بهشت خواهند رفت.» اینها هم گزاره های ناظر به اعضای فرهنگی هستند.

به نظر آن کلام با این روایتهای قرآنی تناقض دارد، یعنی وقتی شما به این کلام نگاه کلان می کنید در واقع اقسام مختلف روایتهای قرآنی را نادیده می گیرید. زیرا قرآن در خیلی جاها واقعا از چگونگی جهان و واقعتهای هستی و چگونگی انسانها و فرهنگها و فرهنگهای خاصی که در طول تاریخ بوده اند، خبر می دهد.

واقعتهای تاریخی و پیش بینی هایی می کند و اینها تناقض دارد با آن ویژگی هایی که قرآن را به عنوان یک روایت کلان به همان معنایی که آقای شبستری می گیرد، به نظر ما این روایت کلان سر تا پا غلط است و دقیقاً مانند ادعایی است که کافران در مورد قرآن می گفتند یعنی تأکیدی که خود پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) و بسیاری از بزرگان داشتند که قرآن کلام خداست دقیقاً مقابل این معنا قرار می گیرد که روایت کلانی را که شما می گوئید و قرآن صرفاً تجربه شخص پیامبر از جهان باشد. رکن دومی که ایشان ادعا می کند این است که روایت کلان که می گوئیم روایت ناشی از فهمی تخیلی است که در زیست جهان وحیانی نبی اتفاق افتاده است و نه روایت حوادث متعاقب در عالم بعد. آقای شبستری در مطالبی که می گوید دقت ندارد، من تعجب می کنم چرا ایشان به جزئیاتی که در قرآن است، توجه نمی کنند و اصلاً اصل ادعا این نیست که صرفاً قرآن بیاورد حوادث متعاقب را بگوید برخی موارد قرآن حوادث متعاقب را می گوید.

تخیلی که ایشان مطرح می کند به چه معنایی است؟

تخیل را ایشان دقیق معنا نکرده اند، نمی دانم منظورشان تخیلی که در زیست جهان وحیانی نبی رخ داده هست، یعنی تجربه هرمنوتیک نبوی است و حوادث طبیعی و آیات و کلمات و افعال خداوند به مثابه خاصی تفسیر شده اند و به مثابه خداوند تفسیر شده اند. تخیلی یعنی محتوای هستی شناسی ندارد و محتوای واقع نما ندارد. این حرفها، ادعای کسانی است که مخالف قرآن بودند و پیامبر (ص) و دیگران به شدت با آنها مقابله می کردند. علاوه بر اینکه این ادعای بی دلیلی است، یعنی شما بگویید که تخیل خود و تجربه خود را می گوید، خود انسانهای معمولی این گونه هستند که در مقام انتقال دادن مطالب به دیگران گاهی تجارب و تفاسیر خود را از پدیده ها انتقال می دهند و گاهی ادعا می کنند که تفسیر خودشان را می گویند و چنین نسبتی در کلام معمولی بشر نیست چه برسد که در کلام پیامبر (ص) و در کلام قرآن باشد.

وینگشتاین اول ادعا می کرد که زبان آئینه جهان است و نظریه تصویری جهان را مطرح می کند. اما وینگشتاین دوم ادعا کرد که تصویر جهان یکی از کارکردهای زبان است و زبان کارکردهای بیشماری دارد و ما در بازبهای زبانی کارهای بسیار زیادی را انجام می دهیم و منحصر به یک کار نیست. آستین، سرل و ... معتقدند ما افعال گفتاری متفاوتی را انجام می دهیم. کلام پیامبر (ص) هم از این مستثنی نیست که افعال گفتاری متفاوتی را انجام داده است و اصولاً بسیاری از مواردی را که می بینیم این افعال گفتاری ناظر به اتفاقاتی است که در عالم ناظر به چیزهایی است که می گذرد و

ظاهر قرآن هم همین است و خروج از این ظاهر، دلیل می خواهد.

ادعای قرآن این است که حقایق عینی را ارائه می دهد و کلام خداست، البته این حقایق باید اثبات شود، مسأله دیگری است و در طول تاریخ راجع به این موضوع، بحث شده است اما فهم تخیلی که آقای شبستری می گوید، در زیست جهان واقعی با شاعر بودن و ساحر بودن چه فرقی دارد؟!

به نظر ما آقای شبستری دلیل درست و حسابی ندارد که ادعا کند همه قرآن تجربه هرمنوتیک پیامبر (ص) است. پیامبر (ص) می خواهد تفسیر خود را از عالم ارائه دهد. اگر تفسیر خود را ارائه دهد تفسیرش به درد خودش می خورد. ادعای قرآن این است که حقایق عینی را ارائه می دهد و کلام خداست، البته این حقایق باید اثبات شود، مسأله دیگری است و در طول تاریخ راجع به این موضوع، بحث شده است که این موضوع باید اثبات شود اما فهم تخیلی که آقای شبستری می گوید، در زیست جهان واقعی با شاعر بودن و ساحر بودن چه فرقی دارد؟!

اساس ایرادی که مخالفان قرآن و پیامبر (ص) می گرفتند این بود که این حرفها ریشه در واقع ندارد و یک نوع حرفهای بافتنی و تفسیر است. فهم تخیلی ای که شبستری ادعا می کند همان ادعای ساحر و شاعر بودن را مطرح می کند، البته به چند فلسفه خاص و استفاده از برخی اصطلاحات همان حرف کافران را رشته و رفته می کند و مبنا برایش می آورد، در صورتی که در واقع تفاوتی با آن معنا ندارد.

رکن سومی را که ایشان می گویند: این تغییر پارادایم این است که این جنس زبان اصلی و حال در سراسر قرآن استعاره است، اما خود ایشان توضیح می دهد که منظور استعاره به معنای استعمال لفظ در معنای مجازی و مانند آن نیست بلکه آفریدن زبان جدید در قلمرو زبان روزانه است، البته در مقام توضیح این را عرض کنم، خود شبستری با معنای استعاره مفهومی آشنایی ندارد ولی شاید خواسته به آن نزدیک شود.

پس لطفاً در مورد مفهوم استعاره در قرآن و انواع آن توضیح دهید تا ما و خوانندگان بیشتر با معنای اصلی و مورد نظر شما و تفاوت آن با معنایی که آقای شبستری به کار می برد، بیشتر آشنا شویم؟

گاهی استعاره ادبی داریم و گاهی استعاره شناختی و مفهومی داریم. استعاره ادبی این است که لفظی در معنای مجازی با قرینه شباهت به کار رود مثل اینکه شما به کسی که خیلی شجاع است، می گویند: شیر آمد. طبیعی است که قرآن به این معنا استعاره ادبی نیست، گرچه استعاره های ادبی در قرآن وجود دارد.

اما اگر منظور از استعاره، استعاره مفهومی است که تعبیر نارساست و آن طور که از نوشته های ایشان می بینیم، آشنایی کاملی با این نظریه ندارد. استعاره مفهومی conceptual metaphor اساس پیدایش زبان شناسی شناختی بوده است. در نظریه استعاره مفهومی ادعای می شود، انسانها برای اینکه فضای مجهول را بفهمند، بر می گردند به فضاهای آشنا در تجربه خودشان و براساس تجربه خودشان حرکت می کنند و آن فضاها را می فهمند و وقتی براساس آن فضاهای مجهول صحبت می کنند از واژگان فضاهای معلوم استفاده می کنند. تعبیر آقای شبستری این معنا و مفهوم را نشان نمی دهد.

مثالی می زنم، رابطه مکانی یک رابطه، آشنا است؛ بدین معنا که انسانها رابطه مکانی را می فهمند. ما وقتی با واقعیت حق تعالی آشنا می شویم و می خواهیم رابطه خدا با موجودات را بفهمیم، در واقع با یک فضای مجرد

و نسبتاً مجهول روبرو شده ایم و می گوئیم «خداوند بالاتر از موجودات است». در این مورد از رابطه مکانی استفاده می کنیم، ما رابطه خدا با موجودات را بر اساس روابط مکانی می فهمیم و در عین حال هم درک می کنیم که خدا رابطه مکانی - به معنای حقیقی - با موجودات ندارد. ولی در این رابطه مکانی می توانیم براساس واژگان این فضا استفاده می کنیم تا راجع به آن فضا سخن بگوئیم.

تعبیر آقای شبستری این را نشان نمی دهد و می گوید: استعاره یعنی آفریدن یک زبان جدید در قلمرو زبان روزانه. وقتی کسی می خواهد مطلب جدیدی را بگوید در قالب فضا اگر هم مطالب تخصصی نباشد از همان زبان عرفی و روزمره استفاده می کند گرچه این امور با هم تفاوت دارند.

شبستری چه ادعایی در باره استعاره دارد؟ به معنای مفهومی می گیرد؟

استعاره ای که آقای مجتهد شبستری می گوید، به نظر ما ادعایش را اثبات نمی کند. این که قرآن از زبان روزمره استفاده کرده تا زبان جدیدی را استفاده کند درست است، اما معنایش این نیست که قرآن در واقع تجربه پدیداری پیامبر (ص) است. این دو با هم تفاوت دارند و قابل جمع هم نیستند؛ شما هم می گوئید که پیامبر (ص) دارد تفسیر خود را به دیگران انتقال می دهد و یکبار هم می گوئید آن چیزهایی را که می بیند به زبان روزمره بر می گرداند. اولی، ادعا می کند که پیامبر دارد تفسیر می کند، اما دومی به معنای ترجمه است؛ یعنی از فضایی به فضای دیگر انتقال می دهد. یعنی آن مطالبی را که می خواهد به دیگران ارائه دهد در قالب زبان روزمره و عرفی ارائه می کند و این ها دو مطلب اند و شبستری اینها را یکی می گیرد.

آن ادعای پدیداری یا پدیدارشناسی که نادرست است اما این ادعا درست است و فی الجمله می توان پذیرفت که قرآن تلاش می کند مطالب سطح بالا که مجرد و یا انتزاعی است را به زبان روزمره برگرداند، البته این ادعا راجع به همه گزاره های قرآن درست نیست مثلاً وقتی قرآن می گوید «آخرت هست، یا شما خواهید مرد» این دیگر به چه زبان روزمره ای برگشته است و چه استعاره ای دارد و این طور نیست که حقایق روزمره را به زبان دیگر برگردانده است.

وقتی قرآن می گوید «غَلَبَتِ الرُّومُ» که یک واقعیت تاریخی را بیان می کند. قرآن گزاره های متفاوتی دارد و برخی از آنها به زبان روزمره آمده و برخی از آنها این گونه نیست و ادعای کلی راجع به زبان قرآن نمی توان کرد، اما نکته دقیقتری که ما به آن اشاره داریم، این است که قرآن در بخش خبر دادن از واقعیت یعنی گزاره های اخباری از معارف استعاره های مفهومی دارد، یعنی قرآن با یک حرکت معرفت شناختی از سوی مفاهیم آشنا می رود به سمت فضاهای مجهول و این فضاها را در قالب فضاهای معلوم تفهیم می کند.

این فرایند معرفت بشری است که در کتاب استعاره های مفهومی قرآن، کاملاً درباره آن بحث کرده ام و امیدوارم آن کتاب زودتر چاپ شود. مثالی می زنم وقتی قرآن می گوید: «وَجَاءَ رُكُوعًا وَالْمَلِكُ صَفًا صَفًا» در واقع می خواهد یک حقیقتی را که برای انسان مجهول است و اینکه عالم آخرتی خواهد بود و بساط دنیا برچیده می شود و عالم آخرت می شود و خدا به ملائکه امر می کند و ملائکه گوش به فرمان هستند تا بالاخره حسابرسی ها نسبت به انسان صورت گیرد و این حقیقتی است که انسانها تاکنون آن را تجربه نکرده اند.

قرآن این حقیقت را در قالب فضای معلوم ارائه می دهد و این فضای معلوم این است که در فضای بشری می بینید که وقتی یک سلطان از دربار خودش مدتی غایب

از جانب خدا سخن می گوید را کنار بگذاریم و فقط عبارت را به عنوان تفسیر پیامبر(ص) در نظر بگیریم. پدیدارشناسی متن ایشان به این معناست.

به نظر ما اینجا مغالطه ای صورت گرفته است، پیش فرض ها دو دسته هستند: یکدسته پیش فرض هایی هستند که به خود زبان ارتباط ندارند؛ پیش فرض هایی هستند که خود تعبیر زبانی به آنها ارتباط ندارد. به عبارت دیگر، پیش فرض های خارج از متن هستند. برخی از پیش فرض ها، «پیش فرض های معنایی» هستند یعنی پذیرش مبتنی بر آن پیش فرضها است، وقتی قرآن می گوید «قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ» پیش فرض معنا شناختی این آیه اینست که مبتنی بر این است که فرض گرفته از لحاظ معنایی موجودی با عنوان خداوند دارد با او صحبت می کند. این پیش فرض از معنای عبارت فهمیده می شود. لذا پیش فرض های معنایی با پیش فرضهای بیرونی کلام خلط شده و نگاه پدیدارشناختی به متن اقتضا نمی کند که شما پیش فرض های معنایی را کنار بگذارید. کلام بدون پیش فرضهای معناشناختی قابل فهم نیست، اما ممکن است شما با یک نگاه انتقادی پدیدارشناسی بگوئید هر چه پیش فرض های بیرونی هست را در واقع کنار بگذاریم، وقتی متکلم می خواهد متنی را بخواند دسته ای از پیش فرضها را از قبل فرض می گیرد تا متنی را ارائه دهد و وقتی یک متنی را متکلم می خواهد برای دیگران باز گو کند و خواننده هم همین طور وقتی که می خواهد جمله ای را بفهمد یک راه این است که پیش فرض هایی را قبل از ورود فرض می گیرد و یکبار این است که تعبیر را مبتنی بر این پیش فرض ها بگیرد. به عبارت دیگر، پیش فرض های معنایی مقوم ذات موضوع هستند و موضوع تحلیل بدون آنها وجود ندارد. از این رو، نمی توانید آنها را حذف کنید.

مثلاً، وقتی می گویم: «امروز آفتاب خیلی روشن است»، من فرض گرفته ام که «آفتاب وجود دارد»، این پیش فرض معنایی است و برای فهم عبارت باید آن پیش فرض های معنایی را که داخل خود جملات هست را فهمید اما وجود خدا نسبت به این عبارت پیش فرض بیرونی است. ظاهر بسیاری از آیات قرآن این است یک کسی بر پیامبر(ص) فرستاده و ایشان هم از جانب آن خداوند صحبت می کند. پیش فرضهای معناشناختی در واقع پیش فرض های خود آیات قرآن است نه پیش فرض های بیرونی. لذا نگاه پدیدارشناختی به متن هیچ گاه این پیامد را ندارد که ما بیابیم و آن نسبت را بدهیم که پیامبر(ص) دارد قرائت خودش را از جهان ارائه می دهد این منافی با پیش فرض های معناشناختی آیات قرآن است. در بسیاری از آیات قرآن که یکسری واقعیتها را از جانب خداوند نقل می کند، این با آن ادعا منافات دارد.

نگاه پدیدارشناختی دیگر نمی تواند مخرب خود موضوع باشد. تنها شما چیزهایی را که بیرون از موضوع است کنار می گذارید. پیش فرضهای معناشناختی در موضوع دخیل هستند و موضوع بدون آنها معنا پیدا نمی کند، لذا به نظر ما این دو چیز را آقای شبستری با هم به شدت خلط کرده و بر این گمان باطل است که مثلاً اگر نگاه پدیدارشناختی کنیم باید هر نوع پیش فرض را به صورت مطلق کنار بگذاریم، این کار نوعی مغالطه و در واقع «تممیم شناخته» است چون چنین گمان می شود که اقتضای این نوع نگاه این است که هر نوع پیش فرض را به حال تعلیق در بیاورید و خود موضوع را نگاه کنید.

ادامه دارد...



چند نکته از این مباحث که آن هم استفاده های نادرستی از آنها صورت گرفته نمی بینیم.

به نظر من این ادعا از ناآشنایی با فلسفه های جدید زبان ناشی می شود. فلسفه های جدید زبان و زبانشناسی جدید چنین چیزی را بر نمی تابند. آنها ادعا می کنند که گوینده می تواند افعال گفتاری متفاوتی داشته باشد و نسبت به این نکته که آیا حرف خود را نقل می کند و یا از یک واقعیت برتری دارد حکایت می کند نسبت به این نکته ساکت هستند ادعایی در این زمینه ندارند و این باید از قرائن خارجی و داخلی کلام به دست بیاید که آن کلام سخن خود گوینده است یا از جای دیگری یا از کسی دیگر نقل می کند. علاوه بر این یک ادعای کلامی پنهانی دارد. آقای شبستری که آن را تحمیل کرده است در تحلیل های زبانی، ادعای کلامی اش این است که نمی توان در زمان پیامبر(ص) غیر این باشد و در زمان ایشان باید اینگونه باشد. ایشان هم آنرا به مطلق فلسفه های دیگر زبانی تحلیل کرده اند. بنده چنین مسلمانی را از فلسفه های زبان متوجه نشده ایم. در تعجبیم که ایشان چنین قدر مطلق هایی را از کجا آورده است و چند تا اشاره به افعال گفتاری و پدیدارشناسی و اینها کرده است، لذا چنین ادعای کلانی به نظر ما جای نقد دارد و خودش باید روشن شود که چنین چیزی را از کجا استفاده است؟ ایشان ادعا می کنند که همه این ادعاها با پدیدارشناسی به دست آمده اند.

روشن است که الفاظ را تغییر دادن مشکل را حل نمی کند؛ پدیدارشناسی متن چیست؟ آیا غیر از این است که شما افعال گفتاری مختلف آن را بررسی کنید؛ یعنی افعال گفتاری متن را آن گونه که بر من ظاهر می شود، در نظر بگیرم. خود قرآن را نگاه کنید. وقتی متن را آن گونه که بر شما ظاهر می شود در نظر می گیرد، آیات متفاوت بوده، افعال گفتاری مختلفی را در بردارد. در نگاه پدیدارشناختی باید پیش فرض های کلامی و فلسفی و غیره را باید کنار بگذارید. ویژگی اصلی نگاه پدیدارشناختی همین است که خود موضوع را مد نظر قرار می دهد و پیش فرضها و ادعاهایی را که در تاریخ پیرامون آن شکل گرفته کنار می گذارد.

ایشان استفاده های مغالطه آمیز از «پدیدارشناسی متن» می کند. به گمان ایشان، وقتی یک عبارت زبانی را بررسی می کنیم باید همه پیش فرضها را، از هر نوعی که باشند، کنار بگذاریم. مثلاً در قرآن این آیه را می بینیم که «قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ»، وقتی نگاه پدیدارشناسانه به این متن می کنیم باید این پیش فرض را که خدا وجود دارد و پیامبر دارد

می شود و وقتی برمی گردد تمام درباریان می ایستند و سلطان با احترام روی تخت نشست و اتفاقات گذشته و اعمال درباریان را در زمان غیاب خود بررسی می کند.

قرآن از این فضای معلوم استفاده می کند تا حقیقت مجهولی را برای بشر معرفی کند. در دنیا خداوند پشت پرده بوده است، اما در آخرت ظهور تام می یابد این حقیقت مجرد را در آن قالب ارائه می دهد. لازمه اش استفاده از زبان روزمره مادی است، اما برای نشان دادن حقایق برتر است. اصلاً لازمه استعاره مفهومی این نیست که پیامبر(ص) تجربه هرمونوتیکی دارد و تفسیر می کند، بلکه پیامبر(ص) واقعیت هستی شناختی برتر را برای اینکه تفهیم کند در قالب تجارب روزمره بشری تفهیم می کند، یعنی زبان قرآن این گونه است، لذا زبان قرآن در بسیاری موارد آکنده از استعاره های مفهومی است ولی در برخی موارد قرآن امر و نهی می کند و می گوید: «تَماز بخوانید. زکات بدهید» در این موارد دیگر زبان در قالب روزمره هم نیست و صریحاً واقعیت هایی را می گوید.

قرآن در بخش خبر دادن از معارف برتر از فرآیند استعاره های شناختی استفاده می کند، مثل همه حوزه های معرفتی که متعارف است، اگر در این حوزه ها بخواهید دسته ای از حقایق انتزاعی و مجرد را تفهیم کنید از مفاهیم مادی کمک می گیرید و با استعاره های مفهومی جلو می روید، لذا این دو مطلبی که آقای شبستری ادعا می کند با هم ربطی ندارند و اگر دقیق تر شویم با هم تناقض هم دارند زیرا در دیدگاه پدیداری صحبت سر این نیست که قرآن مطالب را در قالب زبان دیگری بیان می کند بلکه بحث سر این مطلب است که پیامبر(ص) تفسیر خودش از تجربه اش را آنگونه که رخ داده بیان می کند. ولی در ادعای استعاره سخن این است که چیزهای دیگری را در این زبان دارد می گوید و بلکه استعاری بودن زبان - به معنایی که شبستری مطرح می کند - بر اساس این ادعا قابل تبیین است که واقعیت هایی به پیامبر(ص) رسیده و آن واقعیتها قابل بیان در زبان خاصی نیستند و پیامبر(ص) مجبور است آن واقعیتها را در زبان جدید با توجه به زبان روزمره بیان کند.

|| رکن چهارم را هم که ایشان مطرح کرده عبارت است از اینکه قرآن نوشته یک انسان است و باید به یک انسان نسبت داده شود و

براساس فلسفه جدید زبان باید چنین نگاهی داشته باشیم. چه پاسخی به این ادعا دارید؟ به نظر ما ادعاهایی که در فلسفه زبان و زبان شناسی جدید مطرح شده ربطی به ادعای آقای شبستری ندارد دیدگاه های زبان شناختی و فلسفه های زبانی نسبت به این ادعا که گوینده حرف خودش را از جانب کسی نقل می کند یا دارد حرف و تفسیر خودش را می گوید، ساکت است. و بلکه برعکس بر این دلالت دارد که گوینده می تواند افعال گفتاری متفاوتی را داشته باشد با افعال گفتاری کسی دیگر را انتقال دهد. من تعجب می کنم که آقای شبستری چنین گفته که تمام فلسفه های جدید با این فلسفه های زبانی آشنا هستند.

برای خودم سوال است که ایشان با بحث های فلسفه زبان شناختی تا چه حد آشنا هستند؟! جالب است که ایشان در نشست هرمونوتیک گفتند که من اصلاً «معناشناسی شناختی» را نخوانده ام و نشنیده ام تازه اسم کتاب را می شنوم. حالا ایشان ادعا می کنند فلسفه های جدید زبان شناسی چنین اصلی را مسلم می دانند. وقتی هم به آثار ایشان رجوع می کنیم بیش از

مر ترضی جوادی آملی در گفتگو با مهر:

اسلامی سازی علوم انسانی نباید ما را از دستاوردهای بشری غافل کند



بررسی آسیب های روش شناختی و محتوایی در طرح تحول علوم انسانی و بررسی دیدگاه های اندیشمندان منتقد اسلامی سازی علوم انسانی و نیز تبیین جایگاه نهاد های علمی دینی در برابر اندیشه ها و نقدهای مطرح و موجود در باب اسلامی سازی علوم انسانی، ما را بر آن داشت تا با حجت الاسلام و المسلمین دکتر مرتضی واعظ جوادی آملی، استاد حوزه و دانشگاه و مدیر بنیاد بین المللی علوم وحیانی اسرا، گفتگویی ترتیب دهیم که حاصل آن در ادامه از نظر تان می گذرد؛

|| لطفاً بفرمایید، آسیب های روش شناختی و محتوایی مطرح در حوزه علوم انسانی اسلامی چه مقولاتی است؟

یکی از عمده ترین آسیب ها در راه تولید علم و معرفت، این است که معمولاً وقتی یک اندیشمند و یا دانشمندی نظریه و یا مسئله ای را تولید و بیان می نماید، تا مدت ها این نظریه سایه و سیطره اش را بر مسائل و مباحث علمی دیگر می گستراند و ممکن است تا سال ها و یا قرن ها این پدیده معرفتی بخواهد سلطه و سایه اش را بر افکار و ایده های دیگر داشته باشد و این یک آفتی است که متأسفانه دنیای غرب و حتی دنیای شرق نیز به آن مبتلا است. ما برای پیشرفت و تعالی هیچ منبع و گزاره ای جز وحی و منابع وحیانی نداریم و شاخصه های علمی و اندیشمندان علمی می توانند در این مسیر به ما کمک و یاری رسانند. اما یکی از این آسیب های مطرح، آفت و سلطه علمی و معرفتی ای است که به نوعی یک استعمار علمی به شمار می رود که بعضاً از جانب شخصیت های نام دار و شناخته شده برای ما و جامعه ما ایجاد می گردد. مورد دیگر شاید فرهنگ ها و مناسباتی باشد که فضاهای اجتماعی و مواردی از این دست پیدا می کنند.

به هر حال امروزه بحث هرمنوتیک و یا روش شناسی و فضاهای تولید کننده علم و حتی هواهای نفسانی که در مسیر و راه تولید علم و معرفت وجود دارند، ممکن است مزاحمت و آسیبی را در راه دست یابی به معارف حقیقی ایجاد نمایند. اما اگر علم واقعاً در بازار حقیقی علم، یعنی علم روشمند و منطقی و بر اساس پایه های اصولی خود وارد شود، کمتر دچار آسیب و آفت خواهد شد.

ما متأسفانه فضاهای معرفتی ایجاد می کنیم که این فضا ها مستقیماً از مجرا ها و کانال های حقیقی خود منشعب نمی شوند. گاهی عوامل بیرونی و خارجی تأثیر بیشتری بر تولید علم و معرفت دارند تا عوامل حقیقی و صحیح و این آفت ها و کاستی ها، آسیب هایی هستند که مجامع علمی و مراکز تولید کننده علم را مورد تأثیر و نفوذ قرار می دهند.

|| لطفاً بفرمایید، آیا این تعبیر که می گوید تحول در علوم انسانی و تاسیس علوم انسانی اسلامی بر پایه ایدئولوژی مسلمانان است نه ایدئولوژی اسلام را صحیح می دانید؟

این مقوله که در دین مبین اسلام باورها و اوامر مرتبط با دین و دنیا و سعادت انسان، توسط وحی و قرآن کریم و سنت نبوی به ما می رسد، امری است که به طور اساسی مورد تأیید و تأکید و باور ما است. ما برای شناخت انسان و عالم و آغاز و فرجام هستی جز وحی و فرامین الهی منبعی دیگری را نمی شناسیم. گر چه عقل کاشف این منبع است، اما منبع معرفتی ما مسلمان ها که مورد نظر و تأیید اسلام نیز هست، جز مسائل وحیانی و قرآنی چیز دیگری

مقداری گسترده تر می شود. ایشان تأکید می نمایند که ما یک منبع معرفتی داریم به نام وحی، ولی کاشف این منبع هم می توان عقل باشد، هم حس و هم شهود و هم تجربه، آنچه را که متفکرین و دانشمندان جهان غرب و با توجه به عقل به دست آورده اند، چه بسا که ممکن باشد به منابع وحیانی نیز متصل بشوند.

بنابراین هر چه از غرب و یا جهان غرب به دست ما و جامعه ما می رسد لزوماً بد و یا باطل نیست، بلکه می بایست این دست آورد ها و مکاشفات با جلوه های نقلی نیز هماهنگ و همراه شوند و اگر این عقل، قاعده مند و ضابطه مند و هماهنگ با نقل پیشروی نماید، چه بسا، این دست آورد ها و نتایج نیز درست و هماهنگ با منابع معرفتی ما باشند. بنابراین این مسئله که علوم انسانی غربی دیگر شاخص نیست و قابلیت خود را از دست داده موضوعیت ندارد و قابل قبول نیست.

|| مخالفین اسلامی سازی علوم انسانی معتقد هستند اگر علوم انسانی موجود با اختلال مواجه شود، این توقف باعث اختلال در طرح های کلان کشور خواهد شد، بنابراین برای اینکه روند مطالعات کشور قطع نگردد، مقوله اسلامی سازی علوم انسانی بایکوت بماند، این تحلیل را چگونه ارزیابی می نمایید؟

یکی از شرایط سخت و معضلات بزرگ جامعه اسلامی ما که متأسفانه در شرایط حال حاضر کشور نیز ساری و جاری است، این دوگانگی اندیشه و فرهنگ است. به هر حال بخشی از جامعه اعتقاد و ایمان سفت و سختی نسبت به فرهنگ و حاکمیت اندیشه غرب و باور های آن دارند و بعضی نیز در مقابل، صد درصد با این رویکرد معارض و مخالف هستند. این دو رویکرد و اندیشه، در سطوح و طبقات مختلف حاکمیت و ارکان آن وجود دارد. متأسفانه این چالش ها و رویکردهای معارض در این قریب سه و چهار دهه بعد از پیروزی انقلاب نیز به چشم می خورد و پاره ای از نابسامانی های موجود و ناهنجاری های جاری در سطح جامعه نیز مولد همین پارادوکس ها و تضاد های اندیشه ای و فکری است. باید اذعان کرد که درمان و علاج این معضل نیز بسیار سخت و پیچیده است، زیرا بعضاً در باور متدینین و دین مداران جامعه ما نیز نوعی وابستگی و ارادت شدید به اندیشه ها و باور های وارداتی

نمی تواند باشد. البته در این مقوله امکان دارد بخشی و یا عده ای از مسلمانان بر اثر موارد و یا فضاهایی درست و یا نادرست معارف و باور هایی را ایجاد کرده باشند، ولی در این مقوله همیشه این طور نبوده که این معارف و یافته ها با هم تضاد و تضاد داشته باشند، چه بسا در این باب، معارف و باور هایی اصیلی نیز وجود داشته باشد که از همان منابع وحیانی و الهی سرچشمه گرفته باشد.

در این مسیر شاید اندیشمندان و متفکرین اصیل و دقیقی نیز مشاهده شوند که دست آورد ها و تحقیقات علمی قابل توجه ای نیز داشته باشند، که این دست آوردها و نتایج سترگ علمی را با توصل و اتکا به همین منابع و فرامین وحیانی به دست آورده باشند. در این باب قطعاً این نکته قابل توجه است که عده ای به دنبال این منبع عظیم وحیانی می روند اما باورها و اندیشه های مورد نظر خود را به جامعه و دیگران تزریق و القا می کنند که به مقولاتی به نام برداشت های شخصی و یا تعبیری مانند تفسیر به رأی نامیده می شوند.

|| از نظر جناب عالی تفاوت در دیدگاه اسلام و دیدگاه مسلمانان، همین برداشت های شخصی و یا به تعبیری تفاسیر به رأی است؟

بله، اگر کسانی که وارد به این مباحث و علوم می شوند، اگر با ضوابط و شاخصه های که خود دین دارد و تبیین نموده است مانند: ارجاع متشابهات به حکومات، ارجاع مباحث خاص به عام، مباحث مقید به مطلق و مطلق به مقید و امثال این دست از مباحث، به دین و منویات آن رجوع نمایند، قطعاً گرفتار تفسیر به رأی نخواهند شد. در این باب این نکته هم قابل توجه است که این گونه نیست که مباحث معرفتی که در متون و منابع وحیانی ما آمده است قابل دست یابی و دسترسی نباشند. بنابراین باید این نکته بیان شود که لزوماً نباید ما بین دیدگاه ها و اندیشه های مسلمانان و اسلام تفاوت ها و تضاد هایی وجود داشته باشد.

|| آیا تعبیر تشکیل علوم انسانی اسلامی به این علت است که دیگر علوم انسانی غربی شاخص نیست و کارکرد خود را از دست داده است؟

بر اساس مباحث دینی که از جانب حضرت آیت الله جوادی آملی، نسبت به «علم دینی» بیان شده است، این بحث

که باید توجه داشت که این رویکرد، یعنی اسلامی سازی علوم انسانی، ما را از دست آوردهای علمی بشری، چه در جهان غرب و چه در سایر نقاط عالم غافل نماید، چون اگر این روش ها بر اساس قاعده و روشمند باشند، قطعاً قابل استفاده و اتکا برای ما نیز خواهند بود.

در این مقوله باید توجه داشت اگر عقل و شهود به یک دستاورد و نتیجه علمی رسیده است، بنا به فرمایش حضرت آیت الله جوادی آملی این دستاورد، قطعاً و حقا یک ره آورد و دست آورد دینی و ارزشی است. باید در برابر این مسئله که جهان غرب، عقل را منطبق بر یک معرفت و منطق درست و صحیح بشری به حساب می آورد نگاه دقیقی داشت، زیرا این برداشت در واقع یک مصادره و برداشت نادرست از واژه عقل و خرد است. ما باید آگاه و مطلع باشیم که عقل مانند نقل، هر دو موهبتی است از جانب خداوند که شأن آنها کشف حقایق و معارف الهی و بنیادی است.

امری که شاید تا کنون به صورت جدی و در خور توجه، وارد آن نشده ایم.

در باب علوم انسانی غربی، باید توجه داشت که این باورها و القائات، قطعاً تأثیرات سوء و ناهنجاری را در سطوح مختلف جامعه و افراد آن خواهند گذاشت. باید توجه داشت که تعاریف و مبانی علوم انسانی غربی دچار نواقص و کاستی های فراوانی هستند و ما چون در محل تلاقی و تصادم هر دو این جریان فکری و فرهنگی هستیم (علوم غربی و علوم اسلامی)، نباید چندان امیدوار بود که در مسیر اسلامی سازی علوم انسانی به نقاط و اهداف مطلوب و قابل توجه ای دست یابیم.

این چشم انداز نه چندان مطلوب، وظیفه و مسئولیت سنگین حوزه ها و مراکز علمی دینی را بیشتر خواهد کرد، زیرا که نشان می دهد که باید با تلاش بیشتر و اهتمام عالی تر در جهت پیاده سازی تعالیم الهی و وحیانی و اهل بیته (ع) کام برداریم و بر همین اساس حقایقی را تولید و تکثیر نماییم. نکته مهم و قابل توجه دیگر در این باب این مطلب است

و غربی دیده می شود و دیده می شود که این متدینین نیز قائلند به این که، بهتر است اندیشه و باورهای غربی در جامعه پیاده و اجرا شوند. از طرف دیگر باید به یک نقص و کوتاهی دیگری نیز اعتراف کرد و آن را پذیرفت و آن مطلب این است که ما نتوانستیم موفق شویم که متناسب و هماهنگ با تعالیم و متوابع الهی و وحیانی، معارف و علوم انسانی کارساز و مقتنی را که در سطوح مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی و غیره، کارساز و قابل اجرا باشد را تولید و تحویل جامعه دهیم.

جایگاه و موقعیت مراکز علمی دینی و حوزه های دینی در این مسیر چگونه باید باشد؟

در این مسیر تا ضرورت عرضه و تولید علم براساس منابع وحیانی و الهی برای دانشمندان و مراکز علمی اسلامی ما، چه حوزوی و چه دانشگاهی، تبیین و تأکید نشود، ما دچار همچنین چالش ها و شبهات خواهیم بود. ما باید بدانیم که در عرصه تولید علم باید با جدیت و اهتمام عالی وارد شویم.

استاد دانشگاه دوک آمریکا در گفتگو با مهر:

ناسیونالیسم، مانع وحدت اسلامی است/ وحدت به معنای یکسان سازی نیست

محمد مظهری

از افسران و سربازان نظام بعثی را اخراج کردند، بدون اینکه کسی برنامه ای برای اشتغال و به کاری گیری آنها داشته باشند. بسیاری از این افراد نظامی دوباره تحت نظارت گروه تروریستی داعش گرد هم آمدند.

پس می بینیم که نمی توان فقط فقر یا یک عامل خاص را زمینه ساز تشکیل این گروه ها دانست. ما باید بتوانیم مجموعه های متعددی از عوامل و شرایط تاریخی را مد نظر قرار بدهیم.

از نظر شما، چطور مسلمانان می توانند متحد شوند و آیا علی رغم وجود تفاوت و اختلاف بین مذاهب اسلامی این کار ممکن و عملی است؟

مسلمان چنین امکانی وجود دارد. اگرچه ناسیونالیسم یک چالش جدی در این راه به شمار می آید، به ویژه وقتی با منافع ژئوپلیتیک، فرقه گرایی و سیاست «فرقه بیانداز و حکومت کن» غربی ها گره خورده باشد. من امیدوارم که این وحدت تحقق پیدا کند اما نه به معنای یکسان سازی؛ تنوع در تفسیر و کنش بین مسلمانان به خودی خودی منفی نیست. بلکه وقتی که ما دعوت سیاستمداران داخل و خارج از جهان اسلام را که بر جداسازی ما اصرار دارند رد کنیم، می بینیم چیزهای زیادی داریم که به هم عرضه کنیم.

به طور خلاصه، میراث حضرت محمد(ص) را برای مسلمانان و کل جهان چه میدانید؟

محبت و بالاتر از همه، رحمت. در عصری که مردم بر سر اینکه چه کسی جزء امت محمد است یا دوستدار اهل بیت و اصحاب پیامبر است همدیگر را می کشتند، این نکته به سرعت فراموش شده است که پیامبر فراتر از همه چیز یک رحمت بوده و هست، نه فقط برای این جهان بلکه برای همه جهان هایی که هست یا می تواند باشد و این همان معنای آیه «وما أرسلناک الا رحمة للعالمین» است. او به راستی «بسی رحمت» است و مظهری از رحمت، شفقت و همه صفات خداوندی است.

ما باید از اینجا شروع کنیم و همیشه از خود پرسیم که آیا هر کلمه، هر اندیشه، هر عمل ما با رحمت، عشق، عطف، عدالت و شفقتی که در پیامبر تجسم یافت تطابق دارد یا نه. باشد که لیاقت این را بیابیم که رایحه ای از عطر محمدی را در خود داشته باشیم، ان شاء الله.

ترجمه از: زهرا صمیمی

تفسیر کرد، بلکه عناصر ژئوپلیتیک هم نقش تعیین کننده ای در ایجاد این تنش ها دارند که در سال گذشته مقاله ای راجع به این موضوع نوشته ام.

آیا پیدایش گروه های افراطی همچون داعش در عصر مدرن نظریه ماکس وبر درباره توسعه اسلام براساس انگیزه های جنگاورانی که به دنبال غنائیم و یک دین این-جهانی بودند را تأیید می کند؟ یا ما باید تفاوت ها و تقسیم بندی های فرقه ای در جهان اسلام را هم مد نظر قرار داده و چنین گروه های افراطی را تنها یک استثناء بدانیم؟

نه، من فکر می کنم این نوع گروه ها خیلی پیچیده تر هستند. برخلاف گروه های اسلام گرای کلاسیک که خواستار تشکیل یک دولت اسلامی بودند، اینها در واقع گروه هایی پوچ گرا هستند. آنها بدون اینکه یک مسیر و راه روشن برای دولت سازی مطرح کنند صرفاً مرگ و ویرانگری به بار آورده اند. من هدف آنها را دین این جهانی نمی بینم و قطعاً دلایل اخروی هم ندارند، بلکه این اتفاق به دلیل خالی شدن دین از رحمت، مهربانی و عقلانیت رخ داده است.

آیا با این نظر موافقت می کنید که گروه های تروریستی نتیجه فقر و به حاشیه رانده شدن افراد دیندار در جوامع مدرن هستند؟ یا اینکه این یک نوع واکنش به سرمایه داری و بازاری سازی همه چیز است؟

نه هرگز، قبلاً ثابت شده که هیچ ارتباط مستقیمی بین فقر و افراط گرایی مذهبی وجود ندارد. من ترجیح می دهم به عوامل تاریخی و سیاسی توجه بیشتری داشته باشم. بنابراین از یک سو، گروه هایی مانند داعش ارتباط روشنی با تفسیری از اسلام دارند که تحت تأثیر وهابیت و حمایت عربستان سعودی است. از سوی دیگر آنها گروه هایی هستند که گرایش های افراطی دارند و توسط جوامع و کشورهای به شدت نظامی شده مسلح و تغذیه می شوند. اما در اینجا یک انتقاد متوجه رژیم های غربی است. مثلاً زمانی که ایالات متحده آمریکا به طور غیر قانونی به عراق حمله کرد و حکومت منقرض صدام حسین را نابود کرد، این اقدام تنها بر اساس یک درک سطحی از پیچیدگی های کشوری که قصد اشغال را داشتند و بدون هیچ برنامه ای برای ملت سازی انجام گرفت. لذا هزاران نفر

با ظهور بنیادگرایان افراطی ای که به نام اسلام شنیع ترین و خشنونت آمیز ترین اعمال را انجام می دهند، مجامع غربی این فرصت را به دست آوردند تا از طریق به نمایش گذاشتن تصویری خشن و نامعقول از اسلام و با طرح ادعاهای وپهانه های واهی اعتبار این دین مقدس را زیر سؤال ببرند. از سوی دیگر اختلافات فرقه ای در داخل جهان اسلام که توسط کشورهای حامی تروریسم دامن زده می شود تصویری خشن و ترسناک از دین رحمانی ای که پیامبر اسلام ۱۴۰۰ سال پیش برای متحد کردن مستضعفین و مظلومین جهان به ارمغان آورده بود، ترسیم کرده است. در حالیکه پیامبر به مسلمانان سفارش کرده بود در برخورد با دیگران و حتی دشمنان بخشش، جوانمردی و مروت پیشه کنند.

پروفسور امید صفی، استاد مطالعات آسیایی و خاورمیانه در دانشگاه دوک آمریکا در گفتگو با گفتگو با مهر به بررسی ریشه های افراط گرایی و عوامل تأثیرگذار بر گسترش خشنونت های هولناکی که بخش بزرگی از جهان اسلام را تحت تأثیر قرار داده می پردازد.

پروفسور امید صفی استاد مطالعات آسیا و خاورمیانه در دانشگاه دوک است. او همچنین مدیر مرکز مطالعات اسلامی دانشگاه دوک در آمریکا است.

وی معتقد است قدرت های غربی و متحدان عربی شان از طریق تحریف دین و طرح ایدئولوژی های نابردارانه و همچنین تفسیرهای تنگ نظرانه از قرآن به دنبال تحقق اهداف خاص خود هستند که نتیجه آن تعمیق شکاف ها و اختلافات فرقه ای و زمینه سازی برای انجام فجایع ضد بشری است. متن این گفتگو را در ادامه می خوانید:

شما در مقالات تان اشاره داشته اید که تنش ها در جهان اسلام ایدئولوژیک و یا مربوط به اختلافات در الهیات نیست بلکه تنها بدلیل رقابت های ژئوپلیتیک قدرت ها است. می توانید در این باره توضیح دهید؟

در کشورهای با اکثریت جمعیت مسلمان نوعی رقابت بر اساس منافع سیاسی شکل گرفته است به طوری که ما از یکسو شاهد ائتلاف محور ایران - روسیه - سوریه و از سوی دیگر جبهه ترکیه - عربستان سعودی - آمریکا هستیم، گرچه ترکیه اکنون در حال نزدیک تر شدن به روسیه است. به عبارت دیگر، نمی توان این تنش ها را صرفاً در چهارچوب اختلافات شیعه-سنی دید و



یادداشت

نوشتاری از علیرضا صدرا؛

فراز و فرودهای دولت و تمدن در ایران / امواج چهار گانه تمدن سازی ایرانی



متن زیر یادداشتی از علیرضا صدرا، استاد دانشگاه تهران در مورد دولت سازی در ایران است که در ادامه می خوانید؛

«دولت»، چه به معنای نظام سیاسی و چه هیئت حاکمه، قدمتی به پیشینگی مدنیت داشته و دارد. شرق و ایران با اختراع دولت؛ خاستگاه گذار بشریت از بدویت و ورود به مرحله مدنیت گردید. به همین سبب نخستین قدرتهای بزرگ و نخستین تمدنهای تاریخ ساز در اینجا شکل گرفته و از اینجاها برخاسته اند.

توجه داشته باشیم هر گونه توسعه و پیشرفت مدنی و اختراعاتی که امروزه از ماشین، موشک، هواپیما و انرژی هسته ای تا رایانه، ماهواره و مریخ پیما و فناوری های برتر، در دامنه تمدن بشری تحقق یافته و مرهون اختراع تمدن است. اختراع تمدن نیز مدیون اختراع دولت می باشد. بدین ترتیب؛ دولت و تمدن، بزرگترین و سرنوشت ساز ترین اختراع بشری است.

اگر نبود دولت و تمدن، هیچ یک از این پیشرفت ها و اختراعات موضوعیت نداشته و کشف یا اختراع نشده و نمی شد. زادگاه این بزرگترین اختراع به گواه تاریخ صادق؛ شرق و ایران بوده است. گستردگی سرزمینی و تنوع اقلیمی (آب و هوایی)، تنوع قومی و اجتماعی در کنار موقعیت راهبردی و مواهب خدادادی این سرزمین، تمرکز دولت و حکومت متمرکز را ایجاب می کرد.

هوشمندی مردم این خطه در درک این معادلات و شناخت فرصتها و به منظور دفع تهدیدات این چنین نظام سیاسی سراسری با دولت مرکزی ایجاد ساخته و پذیرفت. حکومت مرکزی از پدرسالاری خانوادگی و خونی طایفگی تا پیرسالاری قومی و حتی پخته سالاری (نخبه

سالاری) سیاسی و چه بسا نظامی و دفاعی، به شیوه شاهی منجر شد.

فرهمنندی شاهی و شاه آرمانی، در این ملت و سرزمین در عین حال تا حدود زیادی از استبداد مطلقه به ویژه از خودکامگی آن می کاست، ولی حاکمان غالباً با رأی خویش و حول محور خود و به اصطلاح با خودرأی و خودمحوری کشور را حفظ و اداره می کردند. در این صورت به شکل استبداد صالح بود. همچنین حکومت نوعاً یا غالباً به صورت سلطنتی مطلقه درآمده بود.

سلطنت شخصی، خانوادگی و خاندانی، ملوکی و موروثی اداره می شد. در آن رابطه مالک و مملوکی بود. در آن؛ مملکت، ملک، مال و متعلق به ملک بوده و نه مردم یا ملت و ملک، مالک آن محسوب می شد، حتی چه بسا مردم و ملت؛ مملوک بوده و به حساب می آمدند. معمولاً مردم و ملت؛ خادم بوده و دولت؛ مخدوم به شمار می آمد، نه برعکس.

شدت استبداد سلطنتی و سلطنت استبدادی بسته به شرایط، مراحل روی کار آمدن و نیز شخصیت اشخاص حاکم، کم و زیاد می شد، اما ماهیت همان بود. برخی شواهد و اسناد وجود دارد که آگاهی و حتی مذاکره در زمینه انواع حکومت از جمله حکومت اشراف و حتی مردم سالاری (دموکراسی) میان ایرانیان به ویژه نخبگان علمی و سیاسی آن ها موضوعیت داشته است.

چنانکه هروقت در سفر به ایران و در تاریخ معروف خود به این مطلب تحت عنوان مذاکرات سران ایران بعد از کورش، اشارت دارد. همچنین سنگ نوشته ای در موزه لور پاریس نگه داشته می شود که اشاره به انتخاب و تشکیل شورای شهر شوش مرکزیت سیاسی آن عصر

ایران دارد. این لوح، تأییدیه اعتبار و تبریک انتخاب چهار تن به نمایندگی شورای شهر آن هم برای دومین بار از طرف اشک اول اشکانی در سال ۲۶ میلادی است، اما جایگزینی قدرت در دولت ها در ایران، غالباً قومی بوده و یک قوم با شمشیر بر قوم حاکم غلبه یافته و تشکیل حکومت و دولت می داد.

جابه جایی قدرت نیز در درون قوم حاکم و عمدتاً رؤسا یا خانواده و خاندان ریاست قوم به صورت موروثی و گاه با دسیسه به کمک کارگزاران دیوانی یا حتی اقدام مسلحانه به کمک امیران و سپاهیان انجام می گرفته است. آنچه مسلم است رأی مردم، نقشی در این میان نداشته است.

از ابتدای شکل گیری دولت، نظام سیاسی و حکومت ایران تا کورش، علیرغم فراز و فرودها، مجموعاً می توان ادعا کرد که سیر مدنی و تمدنی؛ صعودی بود. چه از جهات قلمرو سرزمینی و چه از حیث اقتدار سراسری. برخلاف تلقی و تعبیر خیلی ها که مدعی امپراطوری ایران بوده در ایران شاهنشاهی رواج داشت. در امپراطوری استقلال حکومت های محلی در هم شکسته شده و با تشکیل مادر شهر (متروپل) همگی ادغام و وابسته به مرکز می شوند.

در شاهنشاهی، حکومت ها و دولت ها و حتی نظامات سیاسی منطقه ای و محلی به رسمیت شناخته شده و استقلال آنها حفظ و رعایت شده و مرکز بیشتر مرکزیت سیاسی و دفاعی - نظامی می باشد تا لزوماً مرکزیت حتی اقتصادی یا فرهنگی و مذهبی باشد. به نوعی اتحادیه و ایالات متحده و فدراسیون یا کنفدراسیون بود، حتی وجود همزمان چند پایتخت در کشور و به اصطلاح چند پایتختی و گاه تمایز پایتخت

گردید.

بدین ترتیب صفویه موفق به دولت سازی بر بن‌مایه‌های نگرشی و گرایش صوفی، شیعی، ملی و فقهی گردید. بدین سان فرای صوفیان (قزلباش)، فقها و سایر اقشار اجتماعی، مذهب شیعه، فقه شیعی و ملیت ایرانی و ایرانیت، عناصر مقوم دولت صفوی بودند. در نتیجه دولت صفوی، دولتی مرکزی، متمرکز، مقتدر بر دغدغه و داعیه شیعی - ایرانی در جهت ایجاد وحدت ملی، اقتدار و حاکمیت ملی، تمامیت جایگزین چندپارگی ملی و ضعف دولت سراسری بود. شکل آن استبدادی سلطنتی مرکزی با ولایاتاتی چند بود.

بعد از صفوی باز حکومت های ایللیاتی افشار، زند و قاجار مستقر گردیدند. سیری قهقرایی همزمان با رنسانس و تجدید حیات غرب و توسعه و تمدن سازی آن همراه با جهانگیری و استعمار غربی طی گردید. ایران هیچ وقت مستعمره نشد. چنان که در برابر حمله اسکندر و نیز در مقابله با حمله مغول شکست خورد و تسلیم گردید ولی رضایت نداد. گاه با مقاومت منفی یعنی عدم همکاری و گاه با ورود به مناصب کارگزاری و نیز با تدوین سیاستنامه های گوناگون، سعی در خنثی سازی شکست و جبران مافات می کردند. با تلاش زایدالوصف به جای جذب و هضم در فرهنگ قوم غالب، قوم غالب را مغلوب خود ساخته و در خود جذب و هضم نمود. به صورتی که نشانی از قوم غالب نماند، البته در این جریانات برخی از آموزه های نیک یا بد آنان را نیز گرفت و یا حداقل از آنها تاثیر پذیرفت، البته خود ملت ایران و تمدن ایران بسان سرزمین آن ملت، تمدن و سرزمینی باز بوده و همواره شاهراه، چهارراه و پایانه (ترمینال) بارانداز اقوام، ادیان، فرهنگ ها و تمدنها بوده و همچنان می باشد. وحدت ملی در عین کثرت اقوام و حتی ادیان و مذاهب و کثرت قومی و دینی و مذهبی در عین وحدت ملی است. بسان موزائیک و گل های یک فرش زیبا که در کمال سازواری در همزیستی هم افزایی بسر می برند. انتقال اسلام و نظام جمهوری اسلامی ایران اولین تجربه موفق در جایگزینی قدرت و تاسیس دولت با خواست و اراده مردمی و مدنی و نه قومی و یا نظامی است، کما اینکه جایجایی دولتمردان نیز با رأی مردم صورت می پذیرد. این تجربه اگر موفق به نهادینگی حداقل یک قرن شده می تواند توسعه و تمدن سازی پایداری را در این کشور رقم بزند. به گونه ای که با رفتن یکی و هر کس، همان گونه که امام خمینی (ره) اعلام و عمل کرد، سیر حرکت تکاملی این ملت این کشور و نظام دچار خدشه و خلل نگردد که نمی گردد. انشاء الله دولت نوین و نظام سیاسی انقلابی بدیع جمهوری اسلامی ایران، با پشت سر گذاشتن هر چه موفقیت آمیزتر تاسیس، تثبیت و دفاع مقدس، توسعه زیربنایی هم اینک چشم انداز توسعه متعالی بیست ساله و الگوسازی اسلامی ایرانی پیشرفت خود را پیاده داشته و در جریان تجدید و تاسیس تمدن نوین خویش می باشد.

اگر دولت و تمدنهای هخامنشی و ساسانی پیشا اسلام و دولت و تمدن صفوی پسا اسلام را اوج و امواج سه گانه دولت سازی و تمدن سازی ایران و ایرانی بدانیم، می توان ادعا نمود که هم اینک در فرایند اوج و موج چهارم دولت سازی و تمدن سازی نوین اسلامی ایرانی هستیم.

سلجوقیان و خوارزمشاهیان. سلجوقیان اوج دولنداری و تمدن سازی ایران بعد از اسلام است. فاصله گرفتن از اسلام حقیقی، تنازعات داخلی و جنگ های دوپست ساله صلیبی نظام سیاسی و جهان اسلام را تضعیف و چندپارچه کرد.

حمله وحشیانه مغول در سه موج چنگیزی، هلاکویی و تیموری جانمایه آسیب دیده از رنج استبداد و سلطنت مطلقه و جنگهای خانگی جهان اسلام و بیش و پیش آن ایران را از درون تهی ساخت.

حکومت های محلی به صورت مجزا و در تعارض مستمر و فزاینده با هم، بار دیگر رخ نمود. دولت صفوی در چنین شرایطی پا به عرصه وجود گذاشت. گروهی صوفی به رهبری شیخ حیدر صوفی صفوی، توانست با غلبه بر دو حکومت محلی در منطقه آذربایجان و اردبیل، اساس دولتی جدید را بریزد. بعدها با انتقال پایتخت به قزوین و سرانجام به اصفهان، بر مرکزیت و دامنه گستره و برد حکومتی خود افزود.

با احساس نیاز به نظریه و احکام فقهی سیاسی در اداره حکومت و دولت، به فراخوانی فقههای شیعی به ویژه از جبل عامل لبنان آن عصر نمود. محقق کرکی، پدر و خود علامه مجلسی و شیخ بهایی برجسته ترین اینان بودند. بدین ترتیب دولت صفوی که با حرکتی عرفانی با برخی آموزه های حق طلبی و عدالت خواهی و امامت ولایت شیعی آغاز و تاسیس شده بود، تدریجا به فقه شیعی روی آورد. بدین ترتیب با تمسک به مذهب شیعی نخست در بعد عرفانی و سپس فقهی، در پی ملت سازی واحد در گستره ایران و دولت سازی و نظام سازی سیاسی در قلمرو کشور و حتی فراتر از افتاد.

بدین ترتیب شیعه مذهب اکثری و رسمی شد. دولت نیز مورد پشتیبانی علمای شیعی قرار گرفت تا حدی که می توان آن را دولت و حکومت شیعه یعنی یک نفر شیعه ولی نه شیعی نامید. به سان حکومت مسلمانان که غیر از حکومت اسلامی است.

تجدید وحدت ملی و دولت و نظام سیاسی واحد در ایران و تجدید و تاسیس تمدن ایرانی اسلامی صفوی در ایران بعد از اسلام بزرگترین دست آورد آن بود. همانند همان نقشی بود که دولت پارت به ویژه دولت اشکانی در ایران پیشا اسلام ایفا نموده و زمینه دولت سازی تا مرز تمدن ساسانی را فراهم ساخت، البته وجود رقیب سرسختی همانند دولت عثمانی در همسایگی ایران در دوره صفوی، مانع از بسیاری بلندپروازی های آن در گسترش گستره حکومتی آن به ویژه از ناحیه غرب بود، اما در جنوب غربی، جنوب، شرق و شمال در آسیای مرکزی و حوزه فرا خزر تا جنوب چین و کشمیر را در بر می گرفت و نفوذ فزاینده ای نیز در هندوستان و آسیای جنوب شرقی داشت.

دولت ملی و تمدن سازی صفوی فرای جهات ظاهری به سان عمران، راهسازی، کاروانساز، پل سازی، شهرسازی و باغستانها، بازارها و صنایع دستی پر رونق و ماندگار، از حیث حکمت و نیز هنر، معماری و خطاطی در اوج است.

حکمت متعالیه، برترین دست آورد حکمی این عصر محسوب می گردد. حکمت متعالیه مرحله تجمیع، تعادل تعالی حکمت در سیر متکامل خود یا ساختار کامل آن تا آن زمان بود. حکمتی که در پیروزی اصول گرایی بر اخباری گری تأثیری تعیین کننده داشته و جهت بخش جریانات نواندیشی سیاسی و اصلاح گری از سید جمال الدین اسدآبادی، تا امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی

سیاسی، نظامی - دفاعی، اقتصادی، فرهنگی و حتی دینی - مذهبی، چه بسا بدین سبب بود.

رمز ماندگاری ایران علیرغم تهاجمات و تحولات گوناگون و با فراز و فرودهای متعدد هم از حیث گستره سرزمینی و قلمرو سیاسی و هم از حیث اقتدار و حاکمیت چه بسا در همین ساختار شاهنشاهی قرار داشت. چرا که این ساختار سیاسی و حکومتی بسان خوشه انگور بوده که حکومت شاهنشاهی مرکزی حکم شاخه و سرشاخه را داشته و حکومت ها و دولت های محلی و به اصطلاح دولتهای جز، بسان دانه ها خوشه انگور بوده و محسوب می شدند. به طوری که با استحاله و یا حتی جدا شدن برخی از این دولت ها بسان استحاله و جدا شدن برخی دانه های انگور از خوشه انگور، خوشه انگور از بین نرفته و به زندگی خود ادامه داده و به روئیدن دانه ای دیگر می پردازد.

حال آنکه امپراطوری ها به سان امپراطوری روم، با ادغام نواحی و وابستگی آنها به مرکز ساختاری بسان یک هندوانه ایجاد می کردند. در نتیجه با آسیب دیدن و سوراخ شدن یا ترکیدگی یک قسمت از آن، تدریجا همه آن فاسد می شد.

شاید رمز خوش درخشیدن امپراطوری روم و دولت مستعجل (ولو چندین) بوده و تجزیه و فروپاشی آن در همین باشد. در هر صورت بعد از کورش سیر معکوس مدنی و تمدنی آغاز می گردد. حمله اسکندر در زمان کورش دوم، به فروپاشی ابرقدرتی شاهنشاهی ایران منجر شد.

اسکندر به توصیه ارسطو، ملوک الطوائفی را بر ایران حاکم ساخت. بدین ترتیب که اقوام مختلف ایران را حاکم ساخته و دولت سلوکی رومی، حکم حکم میان آنها را یافت. این وضعیت قریب ۵۰۰ سال بر این مستولی بود.

با پارتیان به ویژه اشکانیان، که رهبران دینی و روحانیان مذهبی زمان بودند، وحدت ملی ایران بار دیگر تجدید شد. با ساسانیان که نیز راهبران دینی و روحانیان مذهبی زرتشتی ایرانی بوده دولت و تمدن ساسانی بزرگ و شاهنشاهی گسترده و ابرقدرتی بزرگ تجدید و تاسیس گردید. هر چند به درجه هخامنشی به ویژه عصر کورش نرسیدند.

انحطاط دین زرتشتی و تشتت سیاسی سبب ضعف ساسانی گردید. با ظهور اسلام و رسیدن پیام رهایی بخش اسلام، ایرانیان که همواره دنبال حقیقت بودند نمایندگان برجسته ای بدان سو گسیل داشتند تا حدی که در فرمایش پیامبر (ص)، او را جزو خاندان اهل بیت (ع) خود بر شمرد. حمله مسلمانان به ایران، تسلیم ایرانیان به اسلام و نه لزوما شکست آنان را در پی داشت. از همان اوان شکل گیری خلافت اسلامی و همواره ایران به عنوان دولت جزء در آمد که از مرکزیت خلافت مستقل بوده و جزئی در برخی تشریفات شکلی به مقتضای خود عمل می کرد. نه جزء دولت که در حد استاندارد بوده که خلیفه والی آن را تعیین می نمود. حقیقت جویی ایرانیان، حق طلبی و دفاع از مظلوم نیز گرایش آنان را به سوی خاندان اهل بیت (ع) معطوف نمود.

انحراف و تحریف دولت اسلامی بعد از نبوت از امامت و ولایت به خلافت و آنگاه از معاویه به بعد تبدیل آن به سلطنت بازتاب های خود را در ایران نیز بر جای گذاشت. سیر دولتها در ایران پسا اسلام نیز جز در چند مورد معدود و محدود بسان سامانی و صفاریان، کما بیش قومی بود. بسان غزنویان،

یادداشت اختصاصی آیت الله رشاد؛

حقیقت اثر هنری، امتداد ابعاد وجودی هنرمند است / نسبت هنر و ارزش



متن پیش رو یادداشت اختصاصی آیت الله علی اکبر رشاد، رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه با موضوع «هنر و ارزش» است که از نظر می گذرد؛

برخی هنر را ذاتاً مقوله‌ای ضد ارزشی پنداشته‌اند، بعضی دیگر آن را بالذات بی‌طرف و عاری از وصف ارزش و ضد ارزش انگاشته‌اند، گروهی دیگر هنر را فی‌نفسه و مطلقاً ارزشمند دانسته‌اند، و تقسیم هنر به «ارزشی» و «غیر ارزشی» را ناصواب خوانده‌اند.

پرسش از «نسبت هنر و ارزش» از مباحث اصلی فلسفه هنر به‌شمار می‌آید و ثقل مباحث فلسفه هنر، بحث از علل اربعه آن است؛ لذا پاسخ به پرسش «نسبت هنر و ارزش» - چنان‌که خواهد آمد - در پیوند با علل اربعه به‌دست می‌آید.

برای دستیابی به پاسخ درست این مسئله، نخست باید منطق بحث مشخص و مبانی مدعا تبیین گردد، آن‌گاه دیدگاه‌های سه‌گانه، عیار سنجی شوند. علاوه بر اینکه برای در امان ماندن از فرو افتادن در ورطه مغالطات لفظی، پیش از ورود به بحث، شایسته است معانی و کاربردهای دو واژه «هنر» و «ارزش» که ترکیب عنوان پرسش را ساخته‌اند و کلمات کلیدی این بحث قلمداد می‌شوند بیان، و معنی مراد از هر کدام در بحث حاضر تعیین، و محل نزاع روشن گردد؛ سپس از رهگذر سنجش نسبت میان این دو مقوله، هر کدام از دیدگاه‌های سه‌گانه آشکار شود.

به تعبیر دیگر: باید پس از تبیین دقیق مبادی تصویری و مبانی تصدیقی پرسش موضوع بحث، و ارائه الگویی مشخص برای ارزیابی و سنجش، در خصوص دیدگاه‌های سه‌گانه مورد اشاره، راجع بدان داوری کرده، یکی از آنها را برگزید یا به ارائه نظری دیگر مبادرت ورزید.

کاربردهای واژه هنر

کلمه «هنر» واژه‌ای اوستایی است و در زبان فارسی از پیشوند «هو» به معنی خوب و واژه «تر» به معنی مردانگی و توانایی تشکیل یافته و «هونر» در اصل به معنی «خوب توانی» است.

این واژه از واژگان پر کاربرد و دارای معانی و اطلاقات گوناگونی در ادب فارسی است؛ این کلمه از جمله به معنای فضل و فضیلت، کمال و کیاست، زیرکی و فراست، علم و معرفت، خطورت و اهمیت، خاصیت و فائده، خطر کردن، فن و مهارت، تدبیر و توانایی فوق‌العاده، زور آزمایی و هم‌وردی به کار رفته است.

هنر در تداول کنونی و کاربرد متأخر آن در معنای معادل «فن» عربی و «art» لاتین استعمال می‌شود و از این واژه اکنون همین معنی به ذهن نسل ما تبادر می‌کند. این معنا در ادوار اخیر پدید آمده و در گذشته‌ای ادبیات فارسی، به این معنا به کار نمی‌رفته است. برای هنر تعاریف فراوانی ارائه شده است. تعریف مختار من از این مقوله شاید با تعاریف رایج متفاوت باشد، و احیاناً و البته قابل نقض و نقد. به نظر می‌رسد هنر می‌تواند دو اطلاق اصطلاحی داشته باشد: اعمی (هنر بالمعنی‌الاعم = آفرینش فناوریانه)، و اخصی (هنر بالمعنی‌الاص = آفرینش فطرنی). مراد از هنر بالمعنی‌الاعم، هنر صناعی و فنی است که می‌تواند شیطانی و تبلیسی نیز باشد، و

مراد از هنر بالمعنی‌الاص، هنر سماوی و فطری است، و هنر حقیقی و حقیقت هنر همان هنر سماوی و فطری است که جز مصداق رحمانی نمی‌تواند داشته باشد. اثر هنری حاصل از هنر سماوی («ملهم از») / «متلائم با» مشیت تکوینی و تشریعی الهی (و فطری مطابق فطرت قدسی)، «نسخه‌ی دوم خلقت» و «نسخه‌ی سوم هستی است»؛ نسخه اصل و اول هستی، حق تعالی است، و نسخه دوم آن فعل حق، به‌ویژه انسان است، و هنر که آفریده‌ی انسان است نسخه سوم هستی است.

این تشکیک و ترتیب را از آیاتی همچون: «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يَسْبُحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» و «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»، و «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»، و از احادیثی چون: «كُنْتُ كُنْزاً مَخْفِياً فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ وَ خَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي أُعْرِفَ»، الهام گرفت.

با توجه به آنچه گذشت، هنر حقیقی و بالمعنی‌الاص عبارت است از: «باز آفرینی یا بازنمایاندن رحمانی یک عین یا معنی». ملاک رحمانیت، مطابقت با مشیت تکوینی و تشریعی الهی است، که از رهگذر الهامات الهی فراچنگ آمدنی است؛ اما هنر بالمعنی‌الاعم عبارت است از: «صنعت کردن و تخیل ورزیدن»؛ هنر بالمعنی‌الاعم می‌تواند غیر رحمانی و ملهم از وساوس شیطانی نیز باشد.

مفهوم شناسی واژه ارزش

کلمه «ارزش» اسم مصدر است و «ارز»، «ارج» و «ارزش» کمابیش به یک معنا هستند. ارزش به معنای عمل و فعل ارزیدن است، ولی به معنای ارز و ارج نیز به کار می‌رود. ارز به معنای قیمت، بهاء، نرخ و ثمن و نیز به معنای قدر و درجه و رتبه و مرتبه به کار می‌رود؛ ارج داشتن، یعنی حرمت داشتن. این واژه همچنین به معنای سود و بهره نیز به کار می‌رود. ارز به معنای آرزو و آرمان، عنصر گرامی، محترم و محتشم نیز استعمال شده است.

کلمه ارزش در روزگار ما معانی جدیدی نیز پیدا کرده است، از جمله گاه با اضافه شدن «یای نسبت» به آن، کلمه «ارزشی»، به معنی «قدسی» ساخته می‌شود. آنچه را وجه دینی و معنوی دارد ارزشی می‌خوانند، و حیث متعالی و ماورایی هر چیز را وجه ارزشی آن می‌نامند؛ حتی احکام فقهی مثل طهارت و نجاست را که چیزی غیر از وجه بهداشتی آب و یا هر شیء دیگری است، چون یک حکم وحیانی و بازآمده از ماوراء است «احکام ارزشی» می‌نامند. این واژه به معنای اخلاقی نیز به کار می‌رود. قضایای اخلاقی را در مقابل گزاره‌های حقوقی و الزامی، قضایای ارزشی می‌گویند؛ این واژه همچنین به معنای «متعالی»، بلکه در تداول امروزین، به معنای مطلق امر «محسن» و مقابل «قبیح و غیر محسن» نیز به کار می‌رود.

النهایه: «ارزشی» و «ارزشمند» را می‌توان (مانند کلمه هنر) در اشاره به دو معنی متفاوت به کار برد که خلط آنها موجب مغالطه است:

۱. شیء، امر یا عمل «دارای قدر و قیمت»، هر چند مادی و دنیوی؛
۲. شیء، امر یا فعل برخوردار از قداست و تعالی.
در اینجا می‌خواهم با الهام از مبحث علل اربعه در حکمت اسلامی، مبنا و منطقی را برای ارزش سنجی مقولات، از جمله هنر، ارائه کنم.

براساس فلسفه اسلامی، هر پدیده‌ای دارای چهار علت است:
۱. علت فاعلی: فاعل پدیدآورنده.
۲. علت غایی: غایت و غرضی که معلول به جهت آن پدید آمده است.
۳. علت مادی (البته فقط معلول مادی دارای علت مادی است، زیرا مجردات فاقد ماده و علت مادی‌اند).
۴. علت صوری: ساختار و صورت پدیده.
علت‌های اول و دوم «وجود» و «خارجی»، و علت‌های سوم و چهارم «قوام» و «داخلی» قلمداد می‌شوند. البته چنان‌که صدرالمآلهین تصریح فرموده است: مقسم این تقسیم علت ناقصه است. بنابراین، آفریده‌ها و

پدیده‌ها را می‌توان براساس ماهیت و منزلت علل اربعه آنها ارزش‌سنجی و عیارگذاری کرد؛ چراکه وجود هر معلولی باقی‌بسیار به علتش، وجود رابط است و وجود رابط وجود ظلی و تبعی است. با توجه به این مبنا و طبق این الگو، هنر نیز به‌مثابه یک پدیده (معلول)، دارای علل اربعه است و می‌تواند براساس ارزشمندی و عدم ارزشمندی علل، ارزیابی شده، ارزشمندی و عدم ارزشمندی و نیز درجه ارزشی آن سنجش و تعیین گردد. پس بسته به اینکه چه کسی خالق اثر هنری است، آیا فاعل و پدیدآورنده آن انسانی متعالی است یا فردی فرومایه؛ برای چه مقصودی پدید آمده است، آیا قصد و غایت فاعل از خلق آن، غایتی متعالی و برین بوده یا غایتی سخیف و پست؛ از چه ماده‌ای پدید آمده است؛ یعنی درونمایه اثر چیست و آیا صورت و ساختار اثر به لحاظ فنی، درخور و فراخور است یا نه؟ حد و هویت ارزشی هنر و اثر هنری مشخص می‌گردد.

البته در میان علل اربعه، علت فاعلی، سهم و نقش مهم‌تری در ایجاد اثر و تکوین هویت آن ایفا می‌کند؛ چراکه حتی علت غایی، که دومین علت از علل وجودی و خارجی است، تابع علت فاعلی است و به علت فاعلی ارجاع می‌شود. صدرالحکماء المتألهین فرموده است: «لأنَّ لو نظرت حقَّ النظر إلى العلة الغائية وجدتها عين الفاعلة دائماً إنما التغيرات بحسب الاعتبار ... فاعلم: أن العلة الغائية لا تنفك عن الفاعلة، والغاية المترتبة على الفعل أيضاً سترجع إليه بحسب الإستكمال. به نظر من اگر کسی، فقط فاعل را علت حقیقی و حقاً علت بیانگارد و علل دیگر را معد قلمداد کند، سخنی به گزاف نگفته است. در نتیجه: نیت و ذهنیت هنرمند، عامل اصلی تعیین حقیقت و هویت اثر هنری است. درحقیقت اثر هنری، امتداد ابعاد وجودی هنرمند است. نفس هنرمند رحمانی، آفرینش رحمانی می‌کند و از هنرمند آلوده‌ذهن و تردامن، هرگز اثر هنری برین و پاک (ارزشمند و ارزشی) توقع نمی‌توان برد. «الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا كَبْداً كَذَلِكَ نَصْرَفُ الْأَيَّاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ»؛ «از کوزه همان برون تراود که در اوست». هنر متعالی، از «سپهر الهی» به «ساحت نفس هنرمند متالیه»، تجلی می‌کند، سپس از بلد نفس هنرمند به مهبط خارجی و محسوس تنزل می‌کند، آن‌گاه به ادراک شاهدان درآمده، مدرک انسان‌ها می‌گردد. بدین‌سان اثر هنری چهار مرتبه تنزل می‌کند:

۱. از سپهر سبحانی به ساحت نفس هنرمند؛
۲. از ساحت نفس هنرمند به منصفی عالم محسوس؛
۳. از عالم خارج به ظروف حواس مخاطبان؛
۴. از ظرف حس به ادراک آدمیان.

اما در هرصورت هنر برین، سرچشمه الهی دارد و این مسئله نشان از این نکته دارد که تعالی بخشی یک اثر هنری به قابلیت مخاطب نیز بسته است. آری اگر از علت فاعلی هنر صرف‌نظر کنیم و برای شخصیت و نیت هنرمند نقشی در ساخت هویت اثر قائل نباشیم، و به غایتی که هنرمند آن را منظور داشته، توجه نکنیم و تنها بر علت صوری و ساختی هنر و احیاناً مادی‌اش ابرام بورزیم، گویی قائل به وجود فعل و معلول، بدون وجود علت تامه، بلکه معتقد به پیدایش پدیده به معذات و بدون تحقق علت آن شده‌ایم، که هر دو محال است. اگر پیدایش اثر را تنها به یکی از علل اربعه، یعنی علت صوری نسبت دهیم، به فرض عدم استحاله، دست‌کم هنر را به فن و تکنیک فروگذاشته‌ایم؛ در آن صورت حکایت ما حکایت کسی خواهد شد که انسان را در کالبد او خلاصه می‌کند و انسانیت را به جسد انسانی

فرومی‌کاهد.

در آن صورت، هنر تنها واجد قیمت مادی و صوری می‌شود و مناسب با آن نیز چنان یک کالا ارزش‌گذاری خواهد شد. آری می‌توان تابلو هنری را فروخت؛ فیلم، گیشه خواهد داشت، حتی رکورد فروش را هم خواهد شکست، اما رکورد و رکود دل‌ها را نخواهد شکست؛ چنین هنری فقط ارزش صنعتی و فنی خواهد داشت و «ارزشمند» به معنای بهادار خواهد بود؛ یعنی مخاطبان در برابر آن مبلغ خواهند پرداخت، این هنر یک کالا است و تنها از همین حیث هم ارزش دارد.

پس هنر را می‌توان به هنر صناعی - فنی و هنر سماوی - فطری تقسیم کرد. هنر آن‌گاه که به تحویل مهارت و تکنیک رفت، نوعی تکنولوژی و ابزار خواهد بود؛ اما اگر هنر را با آسمان، وحی، الهام الهی و پیام‌های فطرت پیوند بزنیم، با حقیقت، معنا و قدسیت هم‌عنان، و با حریت و حماسه، ستم‌ستیزی و عدالت‌خواهی هم‌نشین خواهد شد.

هنر فطری، هنر اکتشافی است؛ هنر حاکی از حقیقت است؛ ولی هنر فنی هرگز در پی کشف و ارائه حقیقت نیست و در بهترین حالت، در بند واقعیت است؛ بلکه حقیقت نمایانند واقعیت است؛ در این صورت هنر می‌تواند مروج شهوت و شکاکیت، کفر و ظلم، تنه‌کاری و بداخلاقی باشد؛ چنین هنری نمی‌تواند ارزشمند انگاشته شود؛ هنر شهودی و هنر فطری زمین را به آسمان و انسان را به ساحت الهی پیوند می‌زند؛ از این جهت هنر شهودی، هنر قرب است. هنر فنی و صناعی تنها قالب است، اما هنر فطری و سماوی دارای قلب است؛ زیرا از قلب برخاسته است (از قماش واردات قلبیه است) و لزوماً با احکام الهیه نیز انطباق دارد، پس لاجرم شرعی است. هنر قربی و فطری، محمل معارف فطری و صیقل‌کننده فطرت است و چون دین و فطرت با هم در پیوند هستند؛ بلکه دوروی یک حقیقت‌اند، چنین هنری جز در خدمت دین و دین‌ورزی نتواند بود.

لذا این سخن که هرآنچه هنر نام گیرد ارزشمند است، ساده‌اندیشی در باب هنر است، و فاقد معنای سنجیده و مبنای حکمی و دینی خواهد بود. اگر کسی از سر عمد و علم به چنین سخنی تفوه کند مغالطه کرده است. بدون هیچ مجامله‌ای باید گفت: هنر هم از منظر عقل و هم از ملحق شرع، به دو دسته‌ی ارزشمند و غیرارزشمند تقسیم می‌شود.

دین و ارزش‌گذاری هنر

هنر در شرع نیز، به تبع احکام خمس، به پنج گروه دسته‌بندی شده است؛ اگر مطلق هنر ارزشمند بود، در شریعت مقدس اسلام، برخی محرم و برخی مباح شمرده نمی‌شد؛ برخی نمونه‌های هنر به لحاظ شدت حرمت در طراز شرک قرار گرفته است. در کلام رسول خدا (ص) آمده است که: «سرانجام چهار چیز دوزخ است، که یکی از آن چهار چیز تمثالگری و پیکرتراشی است»؛ یعنی در منظر رسول خدا (ص) پیکرتراشی که یک نوع هنر است، از آنجا که در روزگار آن حضرت با غایت ترویج بت‌پرستی و کاربرد شرک‌آمیز صورت می‌بست، پهلوی به پهلوی شرک می‌زند، و بازو به بازوی کفر می‌ایستد. آن کسی که بت می‌تراشد و آن که ستون‌های مسجدالحرام را می‌سازد هر دو هنرمند سنگتراش هستند؛ اما آیا هنر هر دو ارزشی و ارزشمند است؟ حتماً جرم و معصیت کسی که مرتکب هنر ضارزشی، ضداخلاقی، ضددینی، ضدشرعی، ضدانسانی و ضدعدالت‌خواهی می‌شود سنگین‌تر از دیگر طبقات اجتماعی است؛ چون هنر حاوی پیام است، و

دیگران را متأثر می‌کند، و گاه هنرمند نقش امام کفر را ایفا می‌کند و جمعی را در پی خویش وارد دوزخ می‌کند: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى الْثَّارِ».

چگونه می‌شود کسی را به صرف اینکه اثری صناعی، ولو به لحاظ تکنیک فوق‌العاده قوی، پدید آورده است، فردی ارزشمند و اثر او را اثری ارزشی بینگاریم؟ عمل، تجلی فاعل و تبلور غایت خویش است، «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ».

لهذا می‌بینیم «شعر» که نوعی هنر کلام است در برخی آیات قرآن و احادیث معصومین (علیهم‌السلام)، مذمت شده و در برخی دیگر مدح شده است. آیات آخر سوره شعراء، شاعران را به دو دسته متقابل با اوصاف کاملاً متمایز تقسیم کرده است:

وَالشَّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَ سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ

بیانی از حضرت رسول (ص) نقل شده که می‌فرماید: «لأنَّ يَمْتَلِي جَوْفَ أَحَدِكُمْ قِيحاً حَتَّى يَرِبَهُ أَى يَفْسُدَهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِي شِعراً» اگر درون یکی از شما انباشته از چرک و فساد شود و آن را به تباهی کشاند، بهتر از آن است که جایگاه شعر شود.

در عین حال هم ایشان می‌فرماید: «أَنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةً» و نیز از معصومین (علیهم‌السلام) وارد شده که: «أَنَّ اللَّهَ كُنُوزاً تَحْتَ عَرَشِهِ وَمَفَاتِيحُ فِي أَسْنَةِ الشَّعْرَاءِ» لسان شعرا کلید گنج‌های ویژه‌ی ذیل عرش الهی است.

از حضرت صادق (ع) نقل شده که: «ما قال فينا قائل بيت شعر حتى يؤيد بروح القدس» کسی درباره‌ی ما اهل بیت (علیهم‌السلام)، بیتی نسرود مگر روح‌القدس تأییدش کرد. همچنین وارد است که: «مَنْ قَالَ فِينَا بَيْتَ شِعْرِ بَنَى اللَّهُ تَعَالَى لَهُ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ» هر آن‌کو یک بیت شعر در شأن اهل بیت (علیهم‌السلام) و دفاع از مکتب و حقوق آنان بسراید، بیتی در باغ بهشت برای او بنا می‌شود.

آن‌گاه که شعر به خدمت غفلت و غرور، جهل و جهد و ظلم و ظلمت گرفته می‌شود مذموم است؛ ولی زمانی که به خدمت حقیقت، عدالت‌طلبی، آزادی‌خواهی و قدس و قرب و حیوانیت و فطریات گرفته می‌شود، تبدیل به عمل جهادی می‌شود و زبان شاعر نیز تبدیل به شمشیر می‌شود. شاعر، مجاهدی می‌شود در صف جهاد که فرماندهی آن در کف باکفایت رسول خدا (ص) است.

لذا بسته به اینکه هنر از چه فاعلی صادر شده باشد و فاعل آن دارای چه نیتی باشد و در پی تحقق چه غایتی باشد، هویت پیدا می‌کند و قهراً ماده و صورت نیز در ارزش‌گذاری دخیل‌اند؛ اما عناصر صوری و تکنیکی هنر، شاخص‌های ثانوی ارزشیابی آن هستند و قهراً اثر و پدیده هنری‌ای هنرمندانه‌تر است که از حیث هر چهار علت (علل اربعه) از رتبه برین و شأن درخور و فراخوری برخوردار باشد.

خلاصه اینکه: هر سه دیدگاهی که در آغاز مقال مورد اشاره قرار گرفت مخدوش است؛ یعنی هنر، نه فی‌نفسه مقول‌های ضارزشی است و نه ذاتاً ارزشمند و ارزش‌نمون و نه مطلقاً عاری از وصف ارزش و ضدارزش؛ بلکه قول چهارم صحیح است و آن اینکه ارزشمندی هنر در گرو ارزشمندی علل اربعه آن است و اثر هنری، بسته به هویت علل پدیدآورنده‌اش، عیارسنجی شده، ارزش و ضدارزش‌بودن و میزان ارزشمندی آن مشخص می‌گردد.

ارزش‌های مثبت جنگ/ بررسی واژه جهاد در قرآن

مهدی افشار [۱]

انسان‌ها لشگر کشی کرده و به قتل و کشتار بپردازد، همچنین دانسته شد که قرآن کریم نیز به این مطلب اشاره داشته و برای جنگ با ذکر واژه جهاد یک بار ارزشی مثبت در نظر گرفته است که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

ارزش‌های مثبت جنگ «جهاد»

تمامی قوانین و احکام صادر شده در اسلام، بر اساس مصالح و مفاسد تکوینی است و جنگ بعنوان یکی از پدیده‌های اجتماعی قوانینی را به خود اختصاص داده است. قرآن کریم مؤمنان را ترغیب به جنگ علیه باطل میکند و این بدین معنا است که قرآن کریم بار ارزشی مثبتی را برای جنگ و جهادگران الهی در نظر

دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

جنگ گاهی برای تأدیب برخی از مومنان که دچار لغزش شده اند به وجود می‌آید، اما باید توجه داشت که این جنگ برای نابودی مؤمنان نمی باشد. این نکته را می‌توان از آیه ۶۵ سوره انعام با توجه به تفسیر شریف المیزان بدست آورد. خداوند متعال می‌فرماید: «قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ سِتْرًا وَيُذِيقَكُمْ بَعْثًا مِّنْ بَيْنِ يَدَيْكُمْ أَنْظُرْ كَيْفَ نَصْرَفُ الْأَيَّاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ». کلمه «بعث» در لغت به معنای برانگیختن است و دارای دو می‌باشد یکی بعث بشری و دیگری بعث الهی، بعث الهی نیز دو بخش دارد: یکی هستنی بخشیدن باشیاء پس از نیستی و دیگری هم از قبیل زنده کردن مردگان به هر حال کلمه «بعث» به معنای بپاداشتن و واداشتن است و باین مطلب هم عنایت شده است که در توجیه و فرستادن هم استعمال می‌شود. در نتیجه از کلمه «بعث عذاب» می‌توان استفاده کرد که عذاب مزبور عذابی است که می‌بایستی متوجه مومنان بشود ولی مانعی از قبیل ایمان و اطاعت در کار بوده که مانع عذاب الهی شده است.

در بخش دیگر از آیه خداوند متعال می‌فرماید: اگر امت دست از کفر بر ندارند، عذاب الهی از بالای سر آنها و از زیر پای آنها نازل خواهد شد. برخی مراد از عذاب آسمانی را صیحه، سنگ، باد و طوفان و عذاب از پائین را به فرو بردن در داخل زمین مانند قارون و یا غرق شدن تفسیر کرده اند، عده‌ای دیگر عذاب از آسمان را فشار و شکنجه از ناحیه سلاطین و عذاب از پائین را به ناراحتیهایی که از ناحیه زیر دستان خود می‌بینند، تفسیر نموده اند برخی نیز مراد از عذاب آسمانی را سلاح‌های اخیر بشر مانند بمب افکن هاو توپ ها و سایر موارد این چنینی تفسیر کرده اند، اما طبق فرمایش علامه طباطبائی (ره) لفظ آیه قابل انطباق بر همه این معانی می‌باشد. [۸] با توجه به توضیح داده شده می‌توان یکی از عذاب‌های الهی را پدیده جنگ در نظر گرفت که عامل اصلی آن تفرقه‌ای است که امت آن را آغاز کرده است. در نتیجه جنگ در میان گروه‌های مسلمان، هشداری است برای اینکه تفرقه را کنار بگذارند و راه توحید را در پیش گیرند این معنا را نیز می‌توان از حدیثی که در ذیل آیه مورد بحث وارد شده بدست آورد.

«در تفسیر کلبی آمده است که وقتی این آیه نازل شد، پیامبر برخاسته، وضو گرفت، سپس نمازی به نیکی بجای آورد. آن گاه از خدا خواست که عذابی از آسمان یا زمین برای امتش نفرستد و آنها را فرقه فرقه نسازد و از افتادن آنها بجان یکدیگر جلوگیری کند. جبرئیل نازل شده، عرض کرد: یا رسول الله، خداوند گفتار ترا شنید. آنها را از دو خصلت حفظ می‌کند و از دو خصلت حفظ نمی‌کند. عذاب آسمانی و زمینی بسوی آنها نمی‌فرستد. اما از فرقه



در نظام تکوین جنگ متعلق اراده تکوینی الهی است. و در نظام تشریع انسان می‌تواند برای ارزش‌های انسانی و دینی با گروه مشرکان و کافران به جنگ بپردازد و این با اختیار انسان است. همانطور که فرد مشرک نیز این فعل را انجام می‌دهد اما برای هدف دیگری.

آزادی و اختیار انسان

انسان به عنوان یک موجود مختار و آزاد آفریده شده است تا بر اساس اراده خود عمل کند. و این اختیار و آزادی اقتضاء این را دارد که بر ضد یکدیگر لشگر کشی کنند و به قتل و کشتار بپردازند، همانطور که در بسیاری از معاصی انسان با اختیار خود آنها را انجام می‌دهد.

نسبی بودن قدرت

علاوه بر این حکمت الهی اقتضاء می‌کند که قدرت در دست یک فرد و یا یک گروه نباشد چرا که لازمه این سخن آن است که آزادی و اختیار از بسیاری از انسان‌ها سلب شود. البته در این نظام توزیع قدرت پیروزی نهایی از آن مسلمانان است و نظام کفر هرگز نمی‌تواند تمام قدرت را در دست بگیرد چرا که راه حق و حقیقت در این صورت مسدود خواهد شد و این مطلب با آیات بسیاری از قرآن کریم مانند آیه «وَلَا يَهْتَوُونَ لَأَخْزُوا لَكُمْ الْأَعْلُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» [۴] منافات دارد.

واژه «جهاد» در قرآن

در آیات قرآن کریم یکی از تعبیرهای صورت گرفته در مورد جنگ واژه «جهاد» است که بار ارزشی مثبت دارد و دلالت می‌کند بر جنگ مسلمین در برابر مشرکان، کفار، اهل کتاب، منافقان، اهل بغی، و در یک معنا دلالت می‌کند بر جنگی که اهداف حق طلبانه و عادلانه دارد، که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

آیه ۲۴ سوره توبه خطاب به پیامبر بزرگوار اسلام (ص) است [۵]. در این آیه محبت پدران، فرزندان، تجارت و ساکن شدن در منازل در مقابل جهاد در راه خدا قرار گرفته است و خطابی که به این افراد در انتهای آیه شده است «حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» نشان‌دهنده ارزش مثبت جهاد در راه خداوند است.

آیه دیگری که می‌توان به آن تمسک کرد، آیه ۳۵ سوره مائده است [۶]. در این آیه کلمه «وسیله» به هر نوع وسیله‌ای که بتواند انسان را به پروردگارش مرتبط سازد، اطلاق می‌شود، و یکی از مصادیق این کلمه جهاد می‌باشد [۷].

با توجه به مطالب فوق فهمیده شده که جنگ در نظام تکوینی الهی در نظر گرفته شده است و انسان به عنوان یک موجود مختار و آزاد می‌تواند در مقابل گروه‌های مختلفی از

خداوند نظام خیری را برای انسان آفریده است که هر لحظه در آن انسان مورد آزمایش قرار می‌گیرد و در سیر کمالی خود با اراده و اختیار شروع به حرکت می‌کند. یکی از پدیده‌هایی که در نظام هستی انسان را در معرض آزمایش و کمال قرار می‌دهد پدیده جنگ است، به گونه‌ای که در تمام اعصار و امصار با زندگی اجتماعی و فردی انسان‌ها همراه بوده است. جنگ شاید در نگاه اول دارای بار ارزشی منفی باشد و با توجه به این ارزش منفی است که یکی از دغدغه‌های دانش روابط بین الملل گردیده است، که «چه کنیم تا جنگ در جهان رخ ندهد». این سؤال

در واقع طبق مبنای اومانیسم مطرح شده است که جنگ را یکی از پدیده‌های ضرور در زندگی اجتماعی انسان در نظر می‌گیرد و در صدد آن است که راهی پیدا کند تا در جهان جنگ رخ ندهد. اما از نگاه قرآنی جنگ هم دارای ارزش‌های مثبتی است که با واژه جهاد به آن اشاره شده است. جهاد در لغت به معنای تلاش کردن و در اصطلاح به معنای جنگی که دارای اهداف حق طلبانه باشد، استعمال شده است. قبل از پرداختن به ارزش‌های مثبت جنگ لازم است که به برخی نکات اشاره مختصری شود.

جنگ متعلق اراده تکوینی الهی

باتوجه به آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» [۲] جنگ و خونریزی، از لوازم روشن و واضح زندگی اجتماعی انسان است و خداوند متعال به این ویژگی انسان قبل از خلقت توجه داشته است. طبق مبنای کلامی و فلسفی اسلام هر آنچه که در مسائل خلقت در نظام هستی وجود دارد، اراده حکیمانه الهی به آن تعلقی می‌گیرد همانطور که در حدیث شریفی از امام (رضاع) به این مطلب اشاره شده است «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَا قَالَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَا ابْنَ آدَمَ بِمَشِيئَتِي كُنْتُ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ لِنَفْسِكَ مَا تَشَاءُ وَ بِقُوَّتِي أَذِيتَ إِلَيَّ فِرَاقِي وَ بِعَمَلِي قُوَّتِي عَلَىٰ مَعْصِيَتِي وَ جَلَلْتُكَ سَمِيْعًا بَصِيْرًا قُوًّا - مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ أَنَا أَوْلَىٰ بِخِيَرَاتِكَ مِنْكَ وَ أَنْتَ أَوْلَىٰ بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي وَ ذَلِكَ أَنِّي لَا أُشَاءُ عَمَّا أَفْعَلُ وَ هُمْ يُشَاءُونَ» [۳] با توجه به برخی از فرازهای این حدیث، هر واجبی که انسان انجام می‌دهد، به سبب قدرتی است که خداوند به انسان داده است و هر معصیتی که می‌کند به سبب نعمت‌های الهی است.

بنابراین اگر «باء» در فراز «بِقُوَّتِي أَذِيتَ إِلَيَّ فِرَاقِي» و «بِعَمَلِي قُوَّتِي عَلَىٰ مَعْصِيَتِي» به معنای سببیت بگیریم، یعنی تمام افعال انسان در عالم تکوین متعلق اراده الهی است و خداوند علت منحصره در عالم هستی است. اما در عالم تشریع که شاید فرازهای انتهای این حدیث به آن دلالت دارد، تکیه بر این مطلب می‌کند که هر آنچه که خیر و صلاح است از جانب خدا است و آنچه که معصیت است از جانب انسان است. انسان است که با انتخاب کردن درست و مناسب خود را در معرض فیض الهی قرار می‌دهد و با انتخاب نادرست، خود را محروم از الطاف و رحمت الهی می‌کند، بنابراین سببیت انسان به خود انسان بر می‌گردد. پدیده جنگ نیز به عنوان یکی از لوازم عالم طبیعت تا آنجا که موجب خیر و صلاح انسان باشد حقیقتاً متعلق اراده تکوینی خداوند است و زمانی که مستلزم شر و فساد گردد، بالتبع متعلق اراده تکوینی خداوند خواهد بود. بنابراین

فرقه شدن آنها و آسیب زدن آنها بیکدیگر منع نمی کند. پیامبر فرمود: ای جبرئیل، پس امت من با کشتن یکدیگر چگونه باقی می ماند؟ باز برخاست و دعا کرد. این آیه نازل شد «الْم أَحْسَبُ النَّاسُ أَنْ يَبْرُكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (عنکبوت ۱ و ۲: آیا مردم گمان می کنند همین که گفتند: ایمان آوردیم ترک می شوند و در معرض امتحان در نمی آیند؟) فرمود: هر امتی باید بعد از پیامبرش امتحان شود تا افراد راستگو از دروغگو شناخته شوند زیرا وحی منقطع می شود اما شمشیر و افتراق کلمه، تا روز قیامت باقی می ماند.

در خبر است که فرمود: هر گاه شمشیر در میان امت من گذاشته شود، تا روز قیامت برداشته نمیشود. ابی بن کعب می گوید: روزی فرا می رسد که افراد این امت، گرفتار فرو رفتن در زمین و عذاب آسمانی و مسخ شوند. «نَظُرَ كَيْفَ نَصْرَفَ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ» ای محمد: بنگر که چگونه آیات را یکی بعد از دیگری آشکار می سازیم و ادله روشن خود را در اختیار آنها قرار می دهیم شاید حق را بشناسند و از آن پیروی کنند و از باطل اجتناب ورزند؛ آنجا که در آیه، کلمه «باس» بمعنای تسلط دادن است، باید توجه داشت که منظور رفع مانع و برداشتن حایل است نه اینکه خداوند ایجاد اختلاف و جنگ می کند. منظور این است که مانعی در سر راه جنگ و اختلاف ایجاد نمی کند. [۹]

شکل گرفتن جنگ در یک جامعه باعث می شود که افراد آن جامعه به کمبودها و نیازهای خود آگاهی یابند مانند هشت سال دفاع مقدس که باعث آگاهی جامعه مسلمین به ضعفهای خود شد، و در این برهه از زمان چنان قدرتی پیدا کرده است که ابرقدرتها در مقابل او توان ایستادگی ندارند. در کلام حضرت امام خمینی (ره) درباره برکات مختلف جنگ می توان به مطالب گوناگونی مانند اینکه جنگ میدان آموزشهای عملی، شکوفایی استعدادها در جنگ، رشد خلافتها، اثبات توانمندی ایران، خودباوری در جنگ و... اشاره کرد و در این قسمت، به بخشی از کلام حضرت امام (ره) اشاره می کنیم ایشان می فرمایند «البته اگر همه علل و اسباب را در اختیار داشتیم در جنگ به اهداف بلندتر و بالاتری می نگریدیم و می رسیدیم ولی این بدان معنا نیست که در هدف اساسی خود که همان دفع تجاوز و اثبات صلابت اسلام بود مغلوب خصم شده ایم. هر روز ما در جنگ بر کنی داشته ایم که در همه صحنه ها از آن بهره جسته ایم. ما انقلابمان را در جنگ به جهان صادر نموده ایم، ما مظلومیت خویش و ستم متجاوزان را در جنگ ثابت نموده ایم، ما در جنگ، پرده از چهره تزویر جهانخواران کنار زدیم، ما در جنگ، دوستان و دشمنانمان را شناخته ایم، ما در جنگ به این نتیجه رسیده ایم که باید روی پای خودمان بایستیم، ما در جنگ ابهت دو ابرقدرت شرق و غرب را شکستیم، ما در جنگ ریشه های انقلاب پر بار اسلامی مان را محکم کردیم، ما در جنگ حس برادری و وطن دوستی را در نهاد یکایک مردمان بارور کردیم، ما در جنگ به مردم جهان و خصوصاً مردم منطقه نشان دادیم که علیه تمامی قدرتها و ابرقدرتها سالیان سال می توان مبارزه کرد، جنگ ما کمک به افغانستان را به دنبال داشت، جنگ ما فتح فلسطین را به دنبال خواهد داشت، جنگ ما موجب شد که تمامی سردمداران نظامهای فاسد در مقابل اسلام احساس ذلت کنند، جنگ ما بیداری پاکستان و هندوستان را به دنبال داشت، تنها در جنگ بود که صنایع نظامی ما از رشد آنچنانی برخوردار شد» [۱۰]. مقام معظم رهبری نیز می فرمایند «مگر یک ملت بدون جهاد می تواند سرش را بالا بگیرد؟ مگر یک ملت بدون جهاد می تواند طعم عزت را بچشد؟ مگر یک ملت بدون جهاد می تواند در میان ملت های دنیا شأن و موقعیت پیدا کند؟ «ان الجهاد باب من ابواب الجنة» همیشه همین طور است و جهاد دری است از درهای بهشت، هم خلد برین الهی، یعنی بهشت نشسته آخرت، هم راحت در این دنیا، یعنی جهاد. در همه کشورها

و میان همه ملتها هم این گونه است که اگر قرار باشد جهاد معنای حقیقی به خود بگیرد، باید در آن، موجودهای الگو و انسان های نماد وجود داشته باشد، بدون نماد و بدون الگو نمی شود» [۱۱]

یکی دیگر از ارزش های مثبت جنگ نشان دادن چهره تزویری دولتهای مستکبر و مستبد عالم و نشر عظمت اسلام در جهان می باشد. حضرت امام (ره) در این خصوص می فرمایند «هر چند جنگ و دفاع از حق و میهن، زحمتهای و خسارتها دارد و جوانان پرازش را از ما گرفت و جنگ زدگان مظلومی را آواره و بی خانمان کرد. لکن به خواست خدای منان محتوای پر عظمت و شکوهمندی داشت. این جنگ تحمیلی، شکوه و عظمت ایمان و اسلام را در پهنای جهان منتشر نمود و ایران بزرگ که می رفت با خیانت های خاندان پهلوی و بستگان آنان یک کشور وابسته و مصرفی و یک ملت مرده و سر به زیر برای ضربه خوردن و ستم پذیرفتن معرفی شود، ناگهان با یک جهش بی سابقه و یک انقلاب الهی در جنگ غافلگیرانه با توطئه جهانخواران ستم پیشه و مزدوران بی فرهنگ و پشتیبانی آشکار و نهان ابرقدرتها آنچنان پیروزمندان و شجاعانه بر پیکر پلید صدامیان و امریکاییان منطقه تاخت و آنچنان اسطوره های شیطانی را یکی پس از دیگری در هم شکست که گویی دست مبارک علی بن ابیطالب سلام الله علیه در روز خندق از استین پر عظمت لشکریان ما بیرون آمده است و در مبارزه تمامی اسلام در مقابل تمامی کفر ظفرمندان و سرافراز با قامتی به بلندی ابدیت استوار ایستاده است» [۱۲] او در ادامه می فرماید «ما مظلومیت خویش و ستم متجاوزان را در جنگ ثابت نموده ایم، ما در جنگ، پرده از چهره تزویر جهانخواران کنار زدیم، ما در جنگ، دوستان و دشمنانمان را شناخته ایم... جنگ ما موجب شد که تمامی سردمداران نظامهای فاسد در مقابل اسلام احساس ذلت کنند» [۱۳]

جنگ باعث کمال روحی و معنوی در مسلمانان و خروج از سستی و تنبلی می شود و آنها را در مسیر قرب الی الله قرار می دهد و مسلمانان را از وابستگی ها و آلودگی های این عالم دور می کند. قرآن کریم به این ویژگی اشاره شده است «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ خُذْ خِرَاصَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَي الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ» [۱۴] در این آیه خداوند خطاب به پیامبر بزرگوار اسلام (ص) می فرماید «ای پیامبر، مؤمنان را به جنگ برانگیز. اگر از شما بیست تن باشند و در جنگ پایداری کنند، بر دویست تن غلبه خواهند یافت، و اگر صد تن باشند، بر هزار تن از کافران پیروز می شوند. زیرا آنان مردمی عاری از فهمند، حضرت امام (ره) نیز می فرمایند «این تحول، تحولی است که شرق و غرب نمی توانند بفهمند. آنها هر چیزی می توانند بفهمند، همین در سطح مادیت اشیا را ارزیابی می کنند که کدام پیروز شد، کدام پیروز نشد. در سطح معنویت اینها نمی توانند اصلاً تصور کنند که یک کشور چهل میلیونی چطور متحول شده است به یک چیزی که جوانهایشان را می دهند و گریه می کنند که کاش یکی دیگر هم داشتند. دست و پایشان را از دست داده اند و تأثرشان به این است که من ندارم که باز [به جهه] بروم و این صحنه های بسیار تروانی که در جهه ها [است] شما که هستی، بهتر از ما می دانید که چه صحنه هایی است» [۱۵]

نکته آخر اینکه: خداوند متعال برخی مؤمنان را که ممکن است از جنگ به علت پیامدهای ناگوار آن دوری می کنند، مورد خطاب قرار داده و نکاتی را یاد آوری می کند. یکی از وعده های خداوند به این دسته از مؤمنان، جبران خسارت های وارده از جنگ است «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَاهِمِهِ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيَكُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَكِيمٌ» از این آیه، این معنا فهمیده می شود که: اگر از اجرای این حکم (منع تجارت با مشرکین) ترسیدید که بازارتان کساد

و تجارتتان را کد شود و دچار فقر گردید، ترسید که خداوند بزودی شما را از فضل خود بی نیاز می سازد، و از آن فقری که می ترسید ایمن می فرماید [۱۶].

یکی دیگر از خطاب های خداوند به این گروه از مؤمنان، جلب توجه آنها به مسئله قضا و قدر است. آیات «وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَيُجِزِلُ اللَّهُ» [۱۷] و «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا...» [۱۸]. با توجه به این آیات در می یابیم که اگر انسان در خانه هم بماند مرگش فرا می رسد، پس بهتر آن است که در راه خدا و در مسیر حق جان خود را از دست بدهد.

از موارد دیگری که می توان به آن اشاره کرد، بیان حقیقت مرگ و شهادت است. «وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» [۱۹] این آیه دلالت می کند برای این که شهدا در نزد خداوند زنده هستند و زیاتر آن است که انسان در راه جنگ و جهاد برای خدا از هیچ امری کوتاهی نکند و برخی از ناگواریهای جنگ او را مشغول به خود نکند.

جمع بندی
با توجه به مطالب فوق دانسته شد که جهاد در مکتب اسلام دارای بار ارزشی است و ارزش های برآمده از آن که در متن به آن اشاره شد، موارد زیر می باشند:

۱. جنگ گاهی برای تأدیب برخی از مومنان است.
۲. شکل گرفتن جنگ در یک جامعه باعث می شود که افراد آن جامعه به کمبودها و نیازهای خود آگاهی یابند.
۳. جنگ وسیله ای است برای نشان دادن چهره ی دولت های مستکبر و مستبد عالم و نشر عظمت اسلام در جهان.
۴. جنگ باعث کمال روحی و معنوی در مسلمانان و خروج از سستی و تنبلی می شود.
۵. توجه مومنان به مسئله قضا و قدر و حقیقت مرگ و شهادت است.

[۱] دانشجوی کارشناسی ارشد فقه سیاسی، دانشگاه باقر العلوم.

[۲] - سوره بقره، آیه ۳۰

[۳] - کافی، ج ۱، ص ۱۵۲

[۴] - سوره آل عمران، آیه ۱۳۹

[۵] - «قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ»

۱- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَ جَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»

[۷] - طباطبائی، محمد حسین، ت المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ چهارم نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، قم، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۴۹۸

[۸] - طباطبائی، محمد حسین، ت المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ چهارم نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، قم، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۲۱۴ - ۲۱۷

[۹] - طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق رضا ستوده، چاپ اول، انتشارات فراهانی، تهران، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۳۴

[۱۰] - صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۲۸۳

[۱۱] - مراسم صبحگاه لشکر سید الشهداء، ۷/۲۶/۱۳۷۷

[۱۲] - صحیفه نور، ج ۱۶، ص ۱۵۷ - ۱۵۶

[۱۳] - همان، ج ۲۱، ص ۲۸۳

[۱۴] - سوره انفال، آیه ۶۵

[۱۵] - صحیفه نور، ج ۱۶، ص ۳۱۴

[۱۶] - تفسیر المیزان، ج ۹، ص ۳۰۴

[۱۷] - سوره آل عمران، آیه ۱۶۶

[۱۸] - سوره توبه، آیه ۵۱

[۱۹] - سوره آل عمران، آیه ۱۶۹

انقلاب اسلامی؛ محصول علوم انسانی اسلامی

حجت الاسلام والمسلمین سید مهدی موسوی *

هویت هر جامعه ای به نظام دانایی مشترک میان افراد آن جامعه وابسته است که شکل دهنده صورت و بیهوده های از جهان اجتماعی است. تردیدی نیست که ترکیب افراد در هر جامعه ای یک اعتبار ذهنی محض و حتی مکانیکی نیست بلکه میان افراد جامعه، عناصر مشترک هویتی و ارتباط تنگاتنگ انسانی وجود دارد که موجب اتحاد روح ها و نفوس حول معانی، اهداف، مقاصد، آرمان ها و برنامه ها می شود. «علم» و صور علمی که از زوایه ذهن و گوشه رفتار افراد خارج شده و به متن زندگی و رفتار اجتماعی وارد می شود، به تدریج به عرصه آگاهی مشترک اجتماعی راه یافته و جزئی از عناصر حیات انسانی و زندگی اجتماعی شده و شکل دهنده هویت مشترک و بین الاذهانی افراد اجتماع می شود و اراده و رفتار عمومی افراد جامعه، باورها، عادت ها، نهادهای اجتماعی را تحت تسخیر و تصرف خود در می آورد. در این صورت، جهان اجتماعی و زندگی انسانی به وساطت آن آگاهی ها و فرهنگ ساخته می شود که «در حقیقت صورت تنزل یافته معنا و آگاهی به عرصه عمومی و رفتارهای مشترک و کنش های اجتماعی است». براساس این مبنا هر جامعه ای محصول نظام دانایی مستقر در آن جامعه است و جامعه اسلامی و اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی آن نیز نسبتی با نظام دانایی و فرهنگی دارد که در علوم و فرهنگ اسلامی ریشه دارد. بنابراین انقلاب اسلامی ایران نیز به عنوان حلقه ای از حلقه های تطور تاریخی جهان اسلام نسبتی با علوم و فرهنگ اسلامی دارد که از طریق رهبران انقلابی و عالمان فرهنگ ساز دوران کشف شده و به عرصه آگاهی عمومی منتقل شده است و اگر انقلاب فکری مقدم و ریشه همه انقلابهاست پس شناخت فکری و فلسفی آنها، راه شناخت تحولات اجتماعی و واقعیت هستند و شناسایی جامعه و تحولات اجتماعی بدون آنها ممکن نیست.

انقلاب اسلامی مبتنی بر همان نظام فکری منسجمی شکل گرفته است که پیش از آن عالمان مسلمان در فلسفه، عرفان، کلام و فقه آن را ذیل معارف اسلامی نظام داده اند و نسبت به موضوعاتی همچون هستی، جامعه، انسان، معرفت، علم و جامعه تبیین های روشن و نظرات مستقلاً داشته است و برای دستیابی به اهداف و مقاصد خود دارای برنامه ریزی و طرح اقدام بوده است و از این طریق توانست عموم ملت را بسیج و صاحبان فکر و اندیشه را با خود همراه کند، نظام شاهنشاهی را نابود کند و نظام جمهوری اسلامی ایران را مستقر کند. روشن است که نظام فکری هر جامعه و انقلابی باید به دست رهبران اصلی و متفکران اصیل همان جامعه تنویر و اعلام شود و سایر سطوح به شرح و تفصیل و تبلیغ آن بپردازند. مکتب فکری انقلاب اسلامی ایران را نیز مهم ترین رهبر آن یعنی امام خمینی (ره) نظریه پردازی و بیان کرده است و همفکرانی همچون علامه سید محمدحسین طباطبایی و شاگردانی چون علامه شهید مرتضی مطهری، آیت الله شهید بهشتی، آیت الله خامنه ای، شهید دکتر مفتاح، شهید دکتر باهنر و ده ها شخصیت دیگر نیز در همان مسیر گفتمان مطرح شده امام حرکت کردند. اجتهاد عمیق امام خمینی (ره) در منابع دینی همچون قرآن و روایات معصومین (ع) و تخصص کم نظیر او در علوم اسلامی مانند علم فقه و حکمت متعالیه و تفسیر عمیق وی به اسلام ناب محمدی (ص)، زیربنای فکری انقلاب اسلامی است. نهضت اسلامی در طرح و برنامه امام خمینی (ره) اندیشه های نوین بود که بر پایه های مستحکم فلسفی و دینی استوار شد و به اعتراف اکثر اندیشمندان و متفکران

شرق و غرب، با نهضت ها و حرکت های پیش از خود تمایزی اساسی داشت.

به اعتقاد اندیشمندان اسلامی و غیراسلامی، انقلاب اسلامی ایران جان تازه ای به جوامع اسلامی بخشید و ثابت کرد که اصول اسلامی کماکان کاربرد اجتماعی - سیاسی دارد و می تواند مبنای اداره جامعه امروزی قرار گیرد. به تعبیر میشل فوکو، انقلاب اسلامی شکل گرفته از روح و اراده جمعی یک ملت است که با هدفی کاملاً روشن و معین در تاریخ ظهور کرده است. به تعبیر او این انقلاب با تمسک به اسلام و تغییر اساسی مبتنی بر آن در همه شئون فرهنگی، اجتماعی و سیاسی روح یک جهان بی روح شد. خلاصه مردم ایران در راهی که طی کردند «چیزی کاملاً متفاوت» از سایر مکاتب فکری مسلط بر دنیا را جستجو می کنند.

مکتب فکری مؤثر در انقلاب اسلامی با استفاده از دانش ها و معارف موجود در جامعه اسلامی، فضای فکری و نظم

فعلی نظام آموزش و تحصیلی در حوزه علمیه بیش از همه دوره های تاریخی، متأثر از حوزه علمیه و نظام دانایی دوره صفویه است.

در این دوره، حوزه علمیه شیعه در ایران به بلوغ خاصی رسید و با توجه به جامعیت عالمان بزرگ آن، رویکردی وحدت گرا و جامع نگر بر فضای علمی آن زمان گسترش یافت، این رویکرد که ابتدا از سوی حکیم نصیرالدین طوسی و شاگردان برجسته او همچون علامه حلی، ابن میثم بحرانی و پس از آنها به کمک بسیاری از عالمان تشیع همچون مقداد سیوری، قطب الدین شیرازی، قطب الدین رازی، سیدحیدر آملی، ابن ترقی اصفهانی، ابی جمهور احسائی، ابن فهد حلی و در نهایت، مکتب فلسفی شیراز ادامه و توسعه یافت، سعی در وحدت روشمند میان علوم مختلف اسلامی داشت. در این جریان میان علوم عقلی همچون فلسفه، کلام و عرفان به تدریج حالت هم گرایی و هماهنگی شکل می گرفت و از اختلافات میان آن ها کاسته می شد. همچنین حکما و عرفا به فقه و اجتهاد اقبال دوچندانی نشان دادند به طوری که بسیاری از عالمان این دوره جامع میان علوم عقلی و علوم نقلی محسوب می شدند.



پس از شکل گیری حکومت صفویه و تأسیس حوزه علمیه اصفهان بسیاری از علمای بزرگ شیعه از شهرهای مختلف ایران و کشورهایی همچون لبنان، عراق و بحرین به آنجا هجرت کردند و باب مباحثات علمی را باز کردند و کرسی تدریس فقه و اصول، فلسفه و عرفان، کلام و تفسیر، حدیث و رجال را گسترانند. جاهلیت عالمانی چون محقق کرکی، میرداماد، شیخ بهایی و اعتقاد آنها به همگرایی و جمع میان علوم بر فضای حوزه اصفهان سایه افکند و برای اولین بار همه علوم اسلامی در یک شهر و یک حوزه علمیه تدریس می شد. در این میان صدرالمآلهین شیرازی توانست این همگرایی را نه فقط در حوزه آموزش و تدریس، بلکه در نظام فکری خود سازماندهی کند و براساس معارف و علوم اسلامی، نظام فلسفی جدیدی را پایه گذاری کند. نظامی که چهار راه فلسفه، فقه، فلسفه اشراق، عرفان و کلام را به حکمت متعالیه ختم کند.

حکمت متعالیه با تأثیرپذیری از روش های فکری گوناگون اسلامی موجب جهشی عظیم در عالم فلسفه و پیدایش ابتکارات محوری در ارکان حکمت شد. نوآوری حکمت متعالیه در اصالت وجود و روش شناسی، منجر به هماهنگی میان سلوک عقلی و سلوک قلبی و تلفیق و یکپارچه سازی مکاتب متقدم اندیشه اسلامی شد که در آن اعتقادات

گفتاری تازه ای را در حیات سیاسی و فرهنگی ایران پدید آورد. نظام معنایی که در عین تازگی، حاوی گنجینه های معانی فرهنگی ریشه دار در فرهنگ و جامعه ایران بود، اما این بار، آن گنجینه ها در کنار هم در ذیل عنصر مرکزی «قیام الله» همچون یک میدان مغناطیسی، بازسازی شده و نظامی متفاوت یافتند تا از این طریق، به تبیین و تبلیغ برهانی و شورآفرین اصول و اهداف مورد نظر خود بپردازند و بتوانند از تمامی ظرفیت های مشروع نیروهای انقلابی بهره برداری کنند و با بازسازی معرفت دینی برای حضور دین در عرصه اجتماع و با تفکیک روشمند وجوه مثبت تمدنی غرب از وجوه منفی استعماری آن به تولیدات فکری مناسب با مقتضیات زمان بپردازند و برای اولین بار در تاریخ ایران، نظام سیاسی مبتنی بر تشیع و نظام امامت شکل گرفت و مردم به طور مستقیم و آزادانه در تعیین سرنوشت خود از انتخاب نوع نظام تا تدوین قانون اساسی و انتخاب مجریان و قانون گذاران کشور سهیم شدند.

نظام دانایی حاکم بر حوزه های علمیه ریشه در منابع کتاب، سنت و عقل دارد که به تدریج عالمان مسلمان دانشهای پدیدگی از آنها استخراج کرده و یا دانش های ملل دیگر پس از ترجمه، با آنها هماهنگ شده است. این روند از صدر اسلام تا زمان حال ادامه داشته است اما وضعیت

و حیانی، حقایق دریافت شده از طریق کشف و شهود روحانی و الزامات موشکافانه منطق و برهان عقلی به صورت امر واحد و یکپارچه درآمده‌اند.

آیت الله جوادی آملی در این باره می نویسد: «امتياز اساسی حکمت متعالیه از سایر علوم الهی مانند عرفان نظری، حکمت اشراق، حکمت مشاء، کلام و حدیث - با اشتراکی که بین آنها است - در این است که هر یک از آن علوم به یک جهت از جهت عرفان، برهان، قرآن و وحی اکتفا می کند و به جهات دیگر نمی پردازد و اگر هم به جهتی از جهات دیگر دسترسی یافت، آن را مؤید فن خود می شمارد نه دلیل و اگر هم توان دسترسی به آن را نداشت، به همان جهت خاص خود بسنده می کند، اما حکمت متعالیه کمال خود را در جمع بین ادله یاد شده جست وجو می کند و هر کدام را در عین لزوم و استقلال با دیگری می طلبد و با اطمینان به هماهنگی و جزم به عدم اختلاف، همه آنها را گرد هم می بیند و در مقام سنتجش درونی، اصالت را از آن قرآن می داند و آن دو را در محور وحی، غیر قابل انفکاک مشاهده می کند.»

ملاصدرا نیز می نویسد: «تباً فلسفه تګون قوانینها غیر مطابقه للکتاب و السنه؛ ناپود باد آن فلسفه ای که قوانین آن مطابق با کتاب و سنت نباشد.» بر این اساس صدرالمتألهین شیرازی در نظام حکمت متعالیه بیش از فارابی و ابن سینا، جایگاه شریعت الهی را در «تمدن، اجتماع و تعاون» انسان را به رسمیت می شناسد و آن را حافظ نظام و ضامن سعادت و آسایش کلیه افراد بشر و انتظام امر معیشت و زندگی دانسته است. به عقیده برخی از صاحب نظران، تحقیقی که از زمان فارابی و حتی پیش از آن در باب ولایت و نبوت آغاز شده، در زمان ملاصدرا به مراحل دقت و کمال رسیده بود. به اعتقاد ملاصدرا آنچه در کتب فقها وارد شده از ضروریات همه جوامع و مورد نیاز همه انسانهاست، ملاصدرا تصریح می کند چون فقها به تفصیل به این امور پرداخته اند، دیگر حاجتی به توضیح و تفسیر آنها نیست.

همچنین او به بیان حقیقت سیاست براساس حکمت متعالیه می پردازد و با ابتنا کردن کل نظام خود بر مبانی هستی شناسانه فلسفی اصالت وجود، حرکت جوهری و سفرهای چهارگانه و زمینه های انسان شناسانه نفس و قوای نفسانی و تکوین و کمال و معاد آن، دین و دنیا، شریعت و سیاست، دنیا و آخرت را مکمل یکدیگر و لازم و ملزوم هم می داند. به همین جهت سیاست بدون شریعت همچون جسد بی روح است. در این رویکرد، انسان تحویل به امر انسانی در محدوده طبیعت نمی شود بلکه انسان که حقیقتش از سنخ وجود است، فطرتی دارد و آن فطرت، اقتضائات خاص وجودی انسان و تمامی احکام و احوالی که برای انسان تعریف می شود را با حفظ ذاتیاتش تأمین می کند و شاخصه اصلی این فطرت، نسبتی است که این بشر با خدا دارد؛ انسان، عبد و عاشق خدا تعریف می شود که در صیورت وجودی به سوی اوستاهداف قانون شرع در حکمت متعالیه عبارت اند از: تنظیم معیشت انسانها در دنیا، ارائه طرق وصول به جوار خدا، یادآوری معاد، هدایت مردم به صراط مستقیم؛ نیز غایت اصلی حکومت به سعادت رساندن مردم است او در بیان انواع کارهای نفس انسان و افکار او که در پنهان یا آشکار از او به ظهور می رسند.

بر ضرورت وحی و شریعت انبیاء تأکید می کند و معتقد است که احکام شرعی دارای حقیقت نفس الامری هستند و صرفاً قرارداد و اعتبار محض نیستند، بلکه افراد کاملی می توانند آنان را از طریق وحی دریافت کنند: تحقیق این سخن بر شناخت خواص هر کاری و اطلاع کامل بر آن از دقت در گفتار و کردار پاکان از انبیاء و اولیاء روشن شود، چه اینان دانش خود را از عالم وحی و الهام فرا می گیرند و به امت می رسانند تا آنان را آگاهی بخشند؛ چرا که عقل و فکر آنان از شناخت خاصیت هر فکر و کار و سخن و نیت عاجز است. پس علت اینکه در شریعت قوانین مقرر شده شده

اند واقعیت نفس الامری آنهاست، - نه اینکه چنانچه عده ای پندارند - تنها جنبه قراردادی داشته باشند. این اسرار را تنها افراد کامل درک توانند کرد و کسی را جز آنان توانی نیست و آن احکامی که در هیچ زمان و حالی نسخ در آنان راه نیافته است.

خصوصیت بیشتری در این جنبه دارند. او سپس به تقسیم همه کارهای انسان به پنج قسم واجب، مستحب، مباح، حرام و مکروه می پردازد و به تلاش علمی فقها و عرفا اشاره می کند که توانسته اند معارف وحی را در دو نظام علمی علم فقه و علوم کشفی الهی نظام مند کنند؛ از این رو در این باره می گوید: این احکام که به حسب تقسیم عقلی و شرعی به پنج قسم منحصر شد، هم در کردار ظاهری صدق کنند و هم در اعمال باطنی. آنچه به کردار ظاهری مربوط می شود فقها - شکر الله سميعهم - جمع آورده و علمی را با نام فقه تدوین کرده اند و بخش مربوط به اعمال باطنی و تحصیل معارف یقینی و به دست آوردن علوم کشفی الهی را علمای باطن متصدی شده و بر درجات آن صعود کرده اند و مقداری از آنها را آشکار و مقداری را پنهان داشته اند. می توان گفت که این احکام پنج گانه در هر امری، حتی در تجارت یا به دست آوردن چیزی و یا رها شدن از چیزی - دینی یا دنیایی، ظاهری یا باطنی، کوچک یا بزرگ - جریان دارند.

همچنین ملاصدرا درباره اهمیت شریعت و نقش آن در حفظ نظام جامعه می نویسد: شریعت ظاهری پاکسازی ظاهر از ناپاکی های جسمانی و واداشتن انسان به کارها و عباداتی است که اعضایش را به خضوع وادارد و او را به ترک لذتها ملزم گرداند و به دادن صدقات به فقرا و مساکین وادار کند، شمار اهل ایمان را بر اثر ناشویی با بیش و شمار کافران و منافقان و مفسدان را با تشریع جهاد کم کند، حدود را جاری کند و ظالمان و گناهکاران را با دیه ها و تعزیه ها اصلاح کند تا نظام حفظ شود و مردمان چون چهارپایان رها و یله نباشند.

وی در اشراق نهم از مشهد پنجم اشواهد الربوبیه در ذکر مسئله ختم نبوت معتقد است که نبوت به لحاظ نام و وحی مستقیم نبوت مخصوص نبی منقطع شده اما به لحاظ نبوت و شریعت از حیث ماهیت و حکم منقطع و نسخ نشده است، بلکه امام معصوم و مجتهدان همان حکم و رسالت آن را ادامه می دهند. خلاصه حکمت متعالیه به عنوان یک جهان بینی منسجم و برهانی است که علاوه بر جمع سالم و نظام مند میان عقل منطقی، شهود عرفانی و وحی قرآنی توانسته است زیربنای محکمی را برای معرفت دینی فراهم کند تا سایر علوم اسلامی به ویژه علم فقه و دستوران عملی اسلام استحکام نظری و مبنایی منحصر به فردی یابند و پس از آن جامعه با علم فقه مدیریت و تدبیر شود.

اگرچه حکمت متعالیه در بدو تأسیس مورد بی مهری قرار گرفت و چند صباحی مغفول واقع شد، مبنایی و روش شناسی آن را شاگردان برجسته او نظیر فیض کاشانی و فیاض لاهیجی حفظ کردند تا اینکه به همت آقا محمد بیدآبادی (متوفی ۱۱۹۷) و آقاعلی نوری (متوفی ۱۲۴۶) دوباره احیا شدو از ابتدای عصر قاجاریه به گفتمان غالب و رایج حوزه های علمی و فلسفی ایران و تشیع تبدیل شد و عرصه را برای خردنمایی حکمت مشاء و اشراق تنگ کرد و ضمن هضم ویژگی های برتر دیگر مشارب فکری، آنها را تحت الشعاع خود قرار داد. این نظام فلسفی نه تنها دارای نوآوری های فلسفی و مابعدالطبیعی بود بلکه خود ملاصدرا و پیروانش آن را وارد عرصه های دیگر علوم اسلامی کرده و موجب تغییراتی در آنها نیز شد. نمونه هایی از این تأثیرگذاری در منطق، تفسیر، کلام، شرح حدیث، اصول فقه، سیاست و ... را می توان در آثار خود ملاصدرا و تابعان ایشان مشاهده کرد.

بی تردید نظام فکری معاصر شیعه از بعد هستی شناسی، انسان شناسی، ارزش شناسی و معرفت شناسی متأثر از حکمت متعالیه صدرالمتألهین شیرازی و سایر متفکران و فیلسوفانی

است که پس از صدرا در ترویج و تحکیم آن کوشیده اند که ازجمله آنها حضرت امام خمینی (ره) و علامه طباطبایی (ره) است که مدرسه فلسفی شیعه در دوره معاصر را در حوزه علمیه قم احیا کرده و گسترش دادند. مقام معظم رهبری بر واداری ایران معاصر به حکمت متعالیه و مکتب فلسفی امام خمینی (ره) و علامه طباطبایی (ره) توجه دارند و در این باره می نویسد: ما ایرانیان بیش از همه به این فلسفه الهی و امدا و بیش از همه در برابر آن مکلف هستیم. دوران ما با دمیدن خورشیدی چون امام خمینی (ره) که یگانه دین و فلسفه و سیاست و یکی از صاحب نظران برجسته در حکمت متعالیه بود، نیز با حوزه درسی و تحقیقی پربرت حکیم علامه طباطبایی که استاد یگانه مبنایی ملاصدرا در طول سی سال در حوزه قم به شمار می رفت و تلاش تلامذه و هم دوره های آنان، بی شک دوره پابرتی برای فلسفه الهی است» از این رو این جریان فکری نقش بسیار زیادی در پیدایش انقلاب اسلامی ایران داشت.

برگزاری جلسات درس فلسفه اسلامی، نقد مبنای مارکسیسم و لیبرالیسم در زمانی که مهم ترین معضل اجتماعی و فکری محسوب می شد، نگارش آثار فلسفی همچون «اصول فلسفه و روش رئالیسم» پشتوانه محکمی برای نیروهای انقلابی در دفاع از هستی شناسی اسلامی و آموزه های اسلام بود. در باب نقش مدرسه فلسفی قم و تلاش های علامه طباطبایی و شاگردان ایشان در نهضت انقلاب اسلامی، مقام معظم رهبری معتقدند مبنای فکری انقلاب اسلامی را هم باز خود روحانیون آماده کردند. امثال شهید مطهری، امثال علامه طباطبایی و بزرگانی از این قبیل مبنای فکری مستحکم را آماده کردند. این زیرساخت های فکری را که براساس آنها می توان نشست فکر کرد، پرورش داد. گسترش داد، تفریع فروع کرد و نیازهای فکری امروز جوانها را پاسخ داد. در کشور ما آن سخن قاطعی که توانست تفکرات مارکسیستی را مثل پنبه ای حلاجی کند، به هم بزند و باد هوا کند، فرمایشات مرحوم مطهری - که ایشان شاگرد آقای طباطبایی بود - و بعضی دیگر از شاگردان مرحوم علامه طباطبایی بود. این نظام در چنین بستری به وجود آمده است.»

اهداف قانون شرع در حکمت متعالیه عبارت اند از: تنظیم معیشت انسانها در دنیا، ارائه طریق وصول به جوار خدا، یادآوری معاد، هدایت مردم به صراط مستقیم؛ نیز غایت اصلی حکومت به سعادت رساندن مردم است.

استنباط روشمند و اجتهاد دینی که محور و مدار علوم انسانی دینی است خط سومی بین التقاط و تجر ترسیم می کند و بزرگان از حکما و علمای اسلام همواره بر آن تأکید کرده اند. این سینا نیز در فلسفه سیاسی خود در الهیات شفا به ضرورت وجود اجتهاد دینی تأکید می کند. بنابراین اجتهاد دینی مهمترین مکانیسم فهم دینی و اصلی ترین عنصر در پویایی و سیلان دائمی شریعت اسلامی در عصر خاتمیت است که با آن می توان به مدیریت فرد، اجتماع و سیاست پرداخت که در ابواب متعدد علم فقه تبلور یافته است. اجتهاد دینی به معنای عام آن و علم فقه به معنای خاص آن نقشی بسیار مهم در تمدن سازی اسلامی و سامان بخشی توحیدی به دانش و اجتماع انسانی دارد.

بی تردید امام خمینی (ره) با اعتماد و یقینی که به جامعیت فقه داشت، طرح حکومت اسلامی را در انداخت و برای تحقق آن مردم را بسیج کرده و انقلاب کرد. در نظر امام (ره) فقه، پاسخگوی پرسشهای انسان در حکمت عملی است و به آداب معاشرت، تدبیر منزل و سیاست مدن توجه دارد و به عبارت بهتر، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است. این روند هم اکنون نیز می بایست ادامه داشته باشد و متناسب با نیازهای جامعه امروز پیشرفت کند و به تحقیق در مسائل جدید در حوزه علوم انسانی و مسائل اجتماعی بپردازد و برای زندگی و معیشت مردم برنامه ریزی کند.

یادداشت یحیی یثربی؛

مطبوعات و تحول فکری / سه کاستی مطبوعات ما



متن پیش رو یادداشتی از سید یحیی یثربی، استاد فلسفه است که در ادامه از نظر می گذرد؛

در دنیای جدید، مطبوعات راهگشا بوده و به سامان و سلامت و تحول جامعه یاری می رسانند، اما همین مطبوعات در جامعه ما کارایی ندارند، بلکه فقط شاید به درد همان عده ای می خورند که آنها را منتشر می کنند!

در همین نیم قرن اخیر، در جامعه امان روزنامه ها و مجلات گوناگونی داشتیم و داریم، با این حال نه تنها از نظر فکر و فرهنگ، تکامل و تحول و پیشرفت نداشتیم و نداریم، بلکه مقداری پسرقت هم داشته و داریم، نابسامانی های فکری و فرهنگی جامعه، روز به روز بیشتر شده و به آشفته گی و نابسامانی های مدیریتی و اقتصادی نیز افزوده است. راستی چرا مطبوعات ما چنین هستند و مطبوعات دیگران چونان؟! به نظر من، فرق بنیادی مطبوعات ما با مطبوعات دنیای جدید در آن است که آنان در حد امکان هدف های علمی و عقلانی دارند و نیز کار خود را جدی می گیرند، اما ما نه هدف های علمی و عقلانی داریم و نه کار خود را جدی می گیریم! به همین دلیل است که اگر چند دهه ای، مطبوعاتمان چند برابر گردد، به حالمان فرق نمی کند و اگر هم کمتر شوند، بازهم چندان تفاوتی بر ایمان ندارد! برای نمونه، یکی از مجلات امروزی ما که با حجم نسبتاً قابل توجهی منتشر می شود، ماهنامه مهرنامه است که لطف فرموده آن را برای من نیز ارسال می کنند؛ اما از همان آغاز از شرایط محتوایی آن گله مند بوده ام، زیرا دیده ام که این مجله از نظر محتوا دچار سه کاستی عمده است که عبارتند از: آواری، انتزاعی و ادعایی بودن مطالب آن.

لذا، وظیفه خود می دانم بازهم در حد توان به گردانندگان علمی محترم مجله نظر خود را اعلام کنم، اما از آنجا که اینگونه مشکلات مخصوص این مجله نیست، بلکه مجلات دیگر ما نیز، حتی مجلات علمی و پژوهشی مراکز دانشگاهی در علوم انسانی دچار چنین مشکلاتی هستند، این بار این نوشته را علاوه بر این که برای مجله محترم مهرنامه ارسال خواهم کرد، خود نیز نسبت به نشر آن در رسانه ها اقدام می کنم.

اینک این سه کاستی را برای روشن شدن مطلب و مقصود خویش، کمی توضیح می دهم.

الف - آواری بودن محتوا

در اطلاع رسانی، مدیریت و مهندسی لازم است. به کسی که به آموزش الفبا نیازمند است، درس گلستان سعدی نمی دهند. معرفت شناسی، یک معرفت درجه دو است. کسی می تواند معرفت شناسی را جدی بگیرد که در اعتبار معرفت درجه یک خود، دچار تردید شده باشد. بنابراین کسی که هنوز عقل خود را مطلق و ذهنش را جهانی برابر با جهان خارج می داند و بر این باور است که به حقیقت اشیاء و موجودات دست می یابد، هرگز بحث معرفت شناسی و تشکیکها و دقتهای این بحث را جدی نخواهد گرفت. برای چنین کسی بحث از دقتهای کانت و اختلافها و حواشی پیروانش ولو در حد آموزش و پژوهش دانشگاهی تنها آواری خواهد بود که بر حافظه اش تحمیل می شود. بنابراین یک مدیریت و هیئت تحریریه کارآمد باید برای موضوعات و مسائلی که در مجله اش مطرح می کند، زمینه کار و میزان تاثیر را مورد توجه قرار دهد.

ما تلاش های خود را سامان نمی دهیم. متفکران جامعه باید بینند جامعه در کدام سطح قرار دارد. آیا در کلاس اول

ابتدایی است یا در دوره دبیرستان و یا در سطح دکترا و فوق تخصص. ما کاری به این ها نداریم، بلکه آواری از مطالب مختلف را از شرق و غرب بر سر جامعه می ریزیم و هرچه بادباداد از اینجاست که نتیجه ای نمی گیریم و موفق به ایجاد تحولی در جامعه نمی شویم. حتی با گذشت نزدیک به یک قرن، کوچک ترین تحولی در علوم انسانی ایجاد نکرده ایم و در حقیقت نتوانسته ایم ایجاد کنیم.

هنوز جامعه ما دانش محور نیست، مخالفت محور است که در یک طرف آن حاکمیت قرار دارد و در طرف دیگر آن اپوزیسیون و ما با عقب ماندگی های فکری جهان سومی، منشا تمام بدبختی هایمان را، نه سطح فکر و فرهنگ خود، بلکه مدیران جامعه می دانیم. به همین دلیل، برای تحقق امیدهایمان به دور اپوزیسیون طواف می کنیم تا روزی از این امامزاده فرجی به دست آوریم و یکی را از قدرت پایین کشیده و دیگری را بر جای آن بنشانیم. آنگاه با همین قدرت جدید به مخالفت برخیزیم و دوباره هسته های اپوزیسیونی تشکیل دهیم، بی آنکه ذره ای تحول ایجاد کرده باشیم. بدیهی است که در چنین شرایطی مطبوعات به خودی و غیر خودی تقسیم می شوند و به جای توسعه فکر و فرهنگ جامعه، به اختلافات و تضاد جامعه یاری می رسانند.

ب- انتزاعی بودن مطالب

منظور من از انتزاعی آن است که با مفاهیم ذهنی سروکار داشته باشیم. دم از اسب طلایی بزنیم که پرواز می کند و کاری نداشته باشیم که این اسب طلایی آیا واقعیت دارد یا ساخته و پرداخته ذهن ماست. از دیرباز اندیشمندان جهان درباره اندیشه های انتزاعی هشدار داده اند. ارسطو تکیه بر مفاهیم انتزاعی را روش لوگیکوس می نامد و اندیشه های واقعیت محور را فوسیکوس. او در انتقاد از افلاطونیان که در معرفت به مثل توجه داشتند نه به تجربه، می گوید اگر تجربه نداشته باشیم، نمی توانیم در مورد واقعیت ها دیدگاهی فراگیر داشته باشیم. آشنایی بهتر با طبیعت، ما را در وضع اصول فراگیر توانا می سازد. اما بحث های انتزاعی، بصیرت ما را درباره واقعیت ضعیف می کند. میان پژوهش انتزاعی (لوگیکوس) و پژوهش واقع نگر (فوسیکوس) تفاوت بزرگی هست.

ارسطو در جایی دیگر فیثاغوریان را به خاطر در پیش گرفتن روش لوگیکوس، یعنی ذهن گرا و متمرکز بر انتزاعیات مورد انتقاد قرار داده و می گوید آنها براساس تبیین واقعیت های مشاهده شده نظریه پردازی نمی کنند، بلکه مشاهدات خود را با کوشش زیاد با نظریه ها و آراء خود تطبیق می دهند. ما قرنهایست که گرفتار مفاهیم انتزاعی هستیم، دم از آزادی و عدالت می زنیم در حالی که با واقعیت های بیرونی کاری نداریم. دم از فلسفه و خردورزی می زنیم، ولی هرگز نمی خواهیم واقعیت فکر و فرهنگ خودمان را در نظر بگیریم. یک کوروش انتزاعی در ذهن داریم و حتی درباره واقعیت قضیه ده صفحه تحقیقی و مستند نخوانده ایم! با این افتخارها به پدر فاضل وبا این منم آنکه رستم پهلوان گفتن ها، گاه حقارت های خودمان را پرده می پوشیم و گاه به قول جلال آل احمد می خواهیم روشنفکری خود را نشان دهیم! حدود ۷۰ سال بعد از مرگ دکارت، وقتی فوتنه نل او را با نیوتن مقایسه کرد، به شدت مورد اعتراض قرار گرفت. در تاریخ ۱۷۲۳ در نامه ای که «لندن ژورنال» در ارتباط با این مقایسه چاپ کرد، چنین آمده بود:

«این کار درست مثل این است که داستان را با تاریخ واقعی، فرضیه محض را با حقایق مسلم، موهومات را با مطالب بدیهی، تخیلات را با قوانین مشهود و احلام صرف را با تجارب قطعی مقایسه کنند».

دریفا که در جامعه ما می شود به صورت انتزاعی همه چیز را با همه چیز یکسان نهاد، تخیل را با حقیقت، مفاهیم ذهنی را با واقعیت ها، شاعر را با فیلسوف، و یک شخصیت چند قرن پیش را با یک دانشمند امروزی و همینطور...

ج- ادعایی بودن مطالب

صائب تبریزی می گوید:

دعوی عشق ز هر بوالهوسی می آید

دست بر سر زدن از هر مگسی می آید! هر کسی می تواند ادعای کشف و شهود عرفانی یا تفکر و خردورزی فلسفی داشته باشد، مخصوصاً در جایی که نقدها را عیاری در کار نیست و در این ادعا کار به جایی می کشد که به قول آقای دکتر سید جوادی یکی در هزار چیز نظر می دهد، در حالی که در هیچ یک از آنها تخصص ندارد.

داشت. هم اکنون در جامعه ما کسانی دم از فلسفه می زنند که از خود فلسفه تعریف درستی در دست ندارند. اینان عمری با فلسفه کاسبی کرده اند، به اندازه شرم آوری تدریس کرده اند و راهنمایی و داوری پایان نامه های بسیاری را پذیرفته اند! اکنون نیز، با سخنانی که به زبان می آورند، هدفی جز کاسبی ندارند، لذا آنان را همه جا می توان دید و سخنشان را از هر بلندگویی می توان شنید.

نتیجه

با توجه به آنچه گفته شد، مطبوعات ما وقتی می توانند اثرگذار و سازنده باشند و در فکر و فرهنگ جامعه توسعه و تحول ایجاد کنند که این سه ویژگی را به تدریج کنار بگذارند؛ یعنی صفحات خود را با مطالب آواری، انتزاعی و ادعایی پر نکنند و با گذشت چند ماه یا چند سال، نتیجه کار خود را ارزیابی کنند. چنان نباشد که هر مجله ای چند نفر قلمزن داشته باشد و چند نفر تهیه کننده مطالب تا هر شماره آن را از ترکیب نوشته ها و ترجمه های مختلف و متنوعی پر کنند که ذره ای به واقعیت های جامعه ارتباط نداشته و حل هیچ مشکلی را هدف قرار نمی دهند!

گفت؛ یکی در ایران باستان فیلسوفی را شناسد و دیگری بگوید ما ده ها فیلسوف بزرگ داشتیم و فیلسوفان دیگر هر چه دارند از ما دارند! یکی نیست به این آقایان بگوید از تکریم و تمجید خیالی آباء و اجدادمان چیزی به دست نمی آوریم. ما باید خود فضل و فضیلتی داشته باشیم و برای مردم جامعه خویش راه بگشاییم و زندگی یاد دهیم و آسایش و امنیت فراهم آوریم. تجلیل و تکریم نه تنها سودی ندارد، که زبان آور هم هست، چرا که ما را در خواب غفلت و غرور نگه می دارد. اما اگر از کاستی هایمان بگوییم شاید بتوانیم آنها را جبران کنیم و آینده ای بهتر از گذشته داشته باشیم. ویل دورانت در آخر کتاب تاریخ فلسفه خویش اقرار می کند که در آمریکا فیلسوف بزرگی وجود ندارد، زیرا اجداد آمریکاییان مشتی کاسبکار بودند که برای تحصیل درآمد به این سرزمین آمدند. اما، اکنون که سرمایه اندوخته و ثروتمند شده اند، فرصت آن را خواهند داشت که متفکران بزرگی داشته باشند، ولی باید به آنها چند قرنی فرصت داده شود.

این نگرش واقعی به جامعه و تشخیص کاستی های گذشته و اکنون آن، سازنده است! اما، نگرش های انتزاعی و ادعایی هر چه بیشتر شوند، حاصل کمتری خواهند

باستان شناسی های ما و آگاهی ما از تاریخ فلسفه و تفکر گاهی چنان ناچیز است که ما را جرئت می دهد ادعاهای شکست انگیزی داشته باشیم. مثلاً، بگوییم چون تاریخ ما را یونانی ها که دشمن ما بوده اند، نوشته اند، از فلسفه و فیلسوفان ما نام نبرده اند و گاهی کار به بازی کودکانه ای با الفاظ می کشد که مثلاً آیا فلاسفه فلسفه را به وجود آورده اند یا فلسفه فلاسفه را! و یا این که منطق عقل را ساخته یا عقل منطق را ساخته است؟!!

در جایی که هنوز تعریف درستی از فلسفه نداریم و عقلانیت را نه تعریف می کنیم و نه قبولش می کنیم و از آن، به معنای کارآمدش خبر نداریم و عقلانیت جزمی و تقلیدی را جایگزین عقلانیت انتقادی و مدرن کرده ایم و به جای خردورزی خودمان، دم از خردورزی دیگران می زنیم، حق داریم همه سرزمین ها را حتی در دوران باستان، سرزمین فلسفه بدانیم و در همه جای دنیا فیلسوفانی خیالی داشته باشیم که دشمنان آنان، آثارشان را سوزانده و نابوده کرده اند.

در چنین فضایی که هیچ ادعایی گذشته و آینده نداشته باشد، و با مفاهیم انتزاعی آوار سنگینی بر صفحات مجلات ما فرو بریزد، بسیار راحت می توان در نفی و اثبات سخن

تحول یا تحجر؛ علوم اجتماعی در دوران پساحقیقت

عارف نیلی



«پساحقیقت» چیست؟ استعمال این واژه در دوران کنونی افزایش یافته و ظهور آن در عرصه ی عمومی نویدبخش شکسته شدن سیطره ی تفکر مطلق حاکم در تمامی عرصه های اجتماعی، سیاسی و ... می باشد. چرا مردم نسبت به این نهاد ها بی اعتماد شده اند؟ این بی اعتمادی و غیرقابل پیش بینی بودن شرایط را با انتخاب دونالد ترامپ به سمت ریاست جمهوری می توان دید. بیش از یک قرن از ظهور نیچه در عرصه ی فلسفه می گذرد و صدای فریاد او از پس این صد و اندی سال اکنون به گوش جهانیان رسیده است. زمانی که از مرگ هر گونه فراروایت می گفت. زمانی که فریاد می زد ای سوژه، تو خود نیز مرده ای! خدا را کشتی و به جایش نشستی اما چه اندیشیده ای که تو خود نیز مرده ای! چه می گویی؟ چه می جویی؟ آن چه نیچه در قرن ۱۹ گفته بود اکنون تبدیل به مساله و بحرانی در عرصه ی عمومی گردیده است و به جایی می رسد که همه از پساحقیقت سخن می گویند و حتی این واژه به عنوان واژه ی سال انتخاب می شود. یک قرن و دو دهه تاخیر در ظهور نیچه در عرصه ی اجتماع!

و اما چه گفت نیچه در «فراسوی خوب و بد»؟ چه گفت در «غروب بتان»؟ چه گفت که چنین آشوبی در عرصه ی اجتماعی و سیاسی حاصل آن بود. آیا بی اعتمادی به نهادهای گوناگون بازتابی از یک خلا عظیم در فلسفه نیست؟ آیا ظهور نیچه را نمی بینیم؟! او بود که گفت ای انسان برساخته ی قدرت تو از معرفت و واقعیت چه می گویی؟ ای انسان تو چه می دانی که علم چیست؟ تو نیز برساخته ی قدرتی ای انسان ای انسان... علوم اجتماعی پس نیچه ای چه می گوید؟ چه می جوید؟ آیا جز فرورفتن به خواب راحت عمل گرایی و ابزارگرایی حرفی برای گفتن دارد؟ آیا به لحاظ معرفتی و فلسفی پس از نیچه می توان از علم به عنوان حقیقتی جهان شمول سخن بگوییم. آیا بحران در عرصه ی اجتماع ما بوجود نیامده؟ آیا این بحران ها صرفاً به ناکارآمدی نهادهای مختلف مرتبط است؟ به بازار، سیاست و فرهنگ؟ چرا انگشت اتهام فضای آکادمیک به سوی خود باز نمی گردد؟ صحبت کردن از

باید باز از فراروایت علم دفاع کرده، برای آن سینه چاک کنم و بگویم همین است و دیگر روایت ها ایدئولوژی! علم پوزیتیویستی ای که در دانشگاه های ما مورد توجه و تاکید است دو قرن از حاکمیتش گذشته و ما در دو قرن گذشته زندگی می کنیم و با این وجود دو قورت و نیم مان هم باقی است و به دیگران برچسب دگماتیسم می زنیم و انگشت اتهام مان به سمت تمامی نهادهای می رود به جز دانشگاه! شاید اشکال از من استاد دانشگاه باشد. من استاد محافظه کاری که سرسپرده ی نظام دانشگاهی وارداتی هستم چرا همه متهم هستند به جز دانشگاه؟

در نهایت باید به این سوال پاسخ دهیم که در دوران پساحقیقت با کنار رفتن حاکمیت مطلق علم چه راهی مانده جز همراهی با علم موجود و از نفس افتاده ی موجود یا رجوع به سنت و فرهنگ خودمان در راستای طرح روایتی نو...؟ و ما کدام را برمی گزینیم؟

پوزیتیویسم در دوران پساحقیقت خنده دار نیست؟! نه ما نیچه ای هستیم و نه فوکویی. نه دکارتی و نه کانتی. اصلاً خود همین پساحقیقت، آیا می توانیم بگوییم ما در دوران پساحقیقت به سر می بریم؟ در حال حاضر حتی این ادعا هم قابل خدشه است، بنابر چه قرائتی و روایتی مرگ فراروایت ها را اعلام کنیم؟ ما معتقدیم که عصر کنونی شاید برای فلسفه ی غرب عصر پساحقیقت و مرگ هر فراروایتی باشد ولی برای من ایرانی نیست. من ایرانی مسلمانم که در طول تاریخ با داشتن پیشینه ای تاریخی و فرهنگی و علمی همواره حقیقت جویی را پیشه ی خود می دانستم و برای رسیدن به علم حقیقت محور تا چین هم می رفتم.

من ایرانی ای که در برابر نظام جهانی انقلاب کردم و با معادلات جهانی نساختم و نوید دهنده ی ظهور قواعدی جدید در عرصه های گوناگون شدم. آیا در این دورانی که سیطره ی روایت مدرن کم رنگ تر گردیده است هم

یادداشتی از عبدالله صلواتی؛

فلسفه غرب؛ فاجعه یا فرصت؟/ شرایط اجتماعی در اقبال و ادبار به یک فلسفه



عبدالله صلواتی، عضو هیات علمی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی در یادداشت پیش رو به این پرسش که فلسفه غرب برای ما (ایرانیان) فرصت است یا فاجعه پرداخته است که شما را به خواندن این یادداشت دعوت می‌کنیم؛

در جهان اسلام فلسفه ای روئیده با عنوان فلسفه اسلامی این فلسفه رویارویی های اثر بخشی با پدیده های پیرامونی داشته و جایگاه خاصی در زیست جهان دوره اش به خود اختصاص داده بود. اما امروزه ما از این رویارویی ها و واکنش های بیرونی و حل مسائل روزگار خود به درون خود این فلسفه جست زدیم و خود این فلسفه اکنون شده مسأله ما و همین امر و دیگر عوامل سبب شده اند از فلسفه خود ناامید و رو سوی فلسفه دیگری بکنیم با عنوان فلسفه غرب.

در حالی که در مواضع متعدد فلز مسائل ما به گونه ای اند که گره اش با فلسفه دیگر باز نمی شود هر چند این فلسفه توانسته در جغرافیای دیگر گاه ها گره گشایی و زمانی گره افزایی کند. آنچه در این یادداشت می آورم توجه ویژه به رویکرد انضمامی فلسفه غرب و شاخه های تخصصی آن و برخی امکانات درونی آن است نه اقبال کلی به اصل فلسفه غرب و اعتقاد به اینکه فلسفه غرب بیشتر از هر فلسفه ای می تواند حل مسائل کند. اقبال کلی به فلسفه غرب برای ما مفید و مطلوب نیست چون انسان جهان اسلام، خدایش، پیامبرش، رویکرد توحیدی اش همه و همه متفاوت با آن چیزی است که در تار و پود فلسفه غرب ریشه دوانیده است.

در فقره افزایش مطالعات و پژوهشها درباره فلسفه غرب می توان فرضیاتی را مطرح کرد که از آن جمله اند:

۱- فیلسوفان غرب معماران دنیای جدید هستند و طبیعی است که تحلیل و تبیین پدیده ها و رخ داده های این عالم جدید با فلسفه غرب بهتر و کارآمدتر صورت می گیرد. ۲- عالم جدید، عالم غربی نیست اما فلسفه غرب بهتر از فلسفه های دیگر به مسائل روزگار ما و مشکلات آن پاسخ می دهند یا حداقل ناظر بدان مشکلات و مسائل اند.

۳- بطور کلی دوره کنونی در ایران دوره بسط تفکر فلسفی است و در این دوره سعی می شود از همه ظرفیتهای موجود از جمله فلسفه غرب در راستای بسط تفکر فلسفی استفاده شود.

۴- دنیای جدید دنیای الحاد است و غلبه با ظهور پوچ گرایی است، و فلسفه غرب با توجه به مضامین و تعالیمش کاملاً در راستای همین الحاد و پوچ گرایی است؛ از اینرو طیفی از حضور فلسفه غرب در دانشگاههای ما به فاجعه یاد کرده اند.

۵- باید میان نحله های فکری فلسفه غرب تفاوت قائل شد؛ به عنوان نمونه برخی از متفکران فلسفه غرب، بر دنیای مدرن نقدهای جدی دارند و اساساً توجه به این دست از فیلسوفان، نه لزوماً به معنای گرایش به فلسفه غرب که تمایل جدی به نقد ساختارها و مختصات دنیای مدرن است.

۶- تفکر فلسفی و فلسفه ورزی از نیازهای بشر است - حداقل در طیفی از انسانها چنین نیازی جدی است - فلسفه اسلامی نیز روزآمد و کارآمد نیست، بنابراین، اقبال به فلسفه غرب و رشد آثار و مطالعات در باب آن طبیعی به نظر می رسد.

۷- فلسفه غرب لزوماً الحادی نیست بلکه در شکلگیری هویت جدیدمان، مواجهه با دیگری و تفکرات دیگری امری ضروری است و اقبال روز افزون به فلسفه غرب ریشه در

اثر بخش باشد:

۱- در مسأله هویت؛ البته این به معنای کسب هویت از غرب نیست بلکه به معنای مواجهه با دیگری است برای باز یابی هویت یا طرد مولفه های شکننده ای که بطور خاموش وارد ذهن و ضمیرمان شده است

۲- در طرح پرسش های نوین؛

۳- در نگرستن به مسائل از زاویه دید جدید و به تعبیری: در رویکرد جدید به مسائل؛

۴- در نقد برخی نظریه ها و نگاه های نادرست ما؛

۵- در تعمیق مسائل فلسفی و تخصصی تر شدن آنها؛

۶- در راستای تعاملات مشترک در عرصه مسائل فرهنگی و میان فرهنگی؛

۷- در نشان دادن برخی ضعف های بنیادین فکری در غرب؛

۸- در کشف و استنباط دلالت های پنهان متون فلسفی ما؛

۹- در طراحی شیوه های نوین تحلیل و تبیین مسائل؛

۱۰- در آموزش و پژوهش فلسفه؛

گفتنی است این مزایای دهگانه یاد شده طرفینی است و اگر آثار فیلسوفان مسلمان در شرق و غرب عالم مطالعه و تحقیق شود می تواند همین ثمرات را داشته باشد.

شرایط اجتماعی و تلقی های خاص در اقبال و ادبار به یک فلسفه بسیار تعیین کننده هستند؛ به عنوان مثال دکارت که یکی از خوش اقبال ترین فیلسوف در ایران بوده و هست. به گزارش برخی، بر اساس تلقی خاص طیفی از عالمان دینی از دکارت از یکسو و اقبال به دنیای جدید از سوی دیگر سبب شد تا روزگاری ایرانیان به دکارت روی آورند و زمانی، شرایط جنگ سبب شود فلسفه وجودی بیشتر رخ نماید و دوره ای، بحران های رنگارنگ و برآمده از دنیای مدرن، ایرانیان را به سمت فیلسوفان منتقد دنیای مدرن همچون هایدگر سوق دهد و زمانی، شیوع غبار نیهیلیست، سبب تعطیلی برخی تفکرات فلسفی یا نیمه تعطیل شدن آنها شده تا متفکرانی چون نیچه گل کنند و با غلبه فضای روانشناسانه در جامعه و نیاز مردم به درمان ها و مشاوره های روانشناسان، متفکرانی چون اروین یالوم که دغدغه درمانگری وجودی را دارند آثارشان به سرعت در ایران ترجمه و چاپ می شود.

جدی شدن مواجهه با دیگری دارد.

می توان به فهرست هفتگانه، فرضیات دیگری افزود و هر یک از این فرضیات در خور نقد و بررسی است اما من اکنون درصدد نقد آنها نیستم و نقد آنها را به زمانی دیگر حواله میدهم. فقط در اینجا تلقی خودم را به - اختصار می گویم:

۱- یکی از عوامل جدی در اقبال به فلسفه غرب، انجماد فلسفه اسلامی و نگه داشتن آن در دوران گذشته است؛ در حالی که ما میتوانیم بجای ترویج فن فلسفه در فلسفه اسلامی به گسترش تفکر فلسفی ناظر به تعالیم و حیانی بیاندیشیم و با عرضه پرسشهای دنیای جدید و خوانش بین سطور، پاسخهایی را از دل امکانات درونی میراث فلسفی مان استنباط کنیم و تپش نبض زمان را در فلسفه اسلامی احساس کنیم و فلسفه اسلامی نشان داده این ظرفیت را دارد. اما باز هم هر چه فلسفه ما غنی باشد و تعالی، بی نیاز از مواجهه با دیگر تجربه های بشری بطور عام و تفکرات فلسفی در شرق و غرب عالم بطور خاص نیستیم.

۲- دیالوگ فلسفه اسلامی و مردمان فلسفه دوست این سرزمین با تفکر فلسفی غرب در مسأله هویت امری حیاتی است. البته باید مراقب باشیم که به اسارت تفریط (پوچ) خواندن تجربه های بشری غرب در زمینه تفکر فلسفی) و افراط (غرب زدگی) در نیاییم.

۳- یکی از جاذبه های فلسفه غرب غلبه طرح مسائل انضمامی و این جهانی است. طبیعی است بجای تلاش برای دیده نشدن رنگ و لعاب فلسفه غرب در این زمینه، تفکر بومی مان را به سمت و سوی مسائل انضمامی سوق دهیم.

۴- نکته دیگر آنکه سوق دادن فلسفه اسلامی به مسائل روز و انضمامی و تجلی آن در ساحت اخلاق، سیاست، اجتماع و.. به معنای ترک گفتن مسائل انتزاعی، باطنی، بنیادی و کلانی فلسفه اسلامی نیست. همین ابعاد باطنی و کلیاتی چون پذیرش عالم مثال و دیگر مؤلفه هایی که رنگ فلسفه اسلامی را دارند گمشده طایفه های از غربیان و اندیشمندان آنها بوده و هست.

مطالعه فلسفه غرب در ایران می تواند در زمینه های زیر

ما «رهبر» جهان اسلام نیستیم!

عرفان خسروزاده



که برای اسلام‌گرایان اهل سنت قبول کردن پدری کسی که تا پیش از این از نظر آنها فرزند کوچکی بیش نبوده، بسیار سنگین بود!

البته اینکه ما پرچمدار اسلام‌گرایی شویم اتفاقی طبیعی بود، چراکه ما حکومت تثبیت‌شده و مقتدر تشکیل داده بودیم و آن‌ها هنوز در مرحله جنبش درجا می‌زدند. ولی بهتر این بود که حداقل به صورت علنی طوری رفتار نکنیم که طرف مقابل (ولو به غلط) احساس کند می‌خواهیم بر او ریاست کنیم.

پاسخ به این سوال که آیا در طی این ۳۷ سال نوع رابطه ما با اسلام‌گرایان منطقه، نوعی رابطه از بالا به پایین و ریاست طلبانه بوده یا خیر، نیاز به اطلاع از جزئیات این ارتباطات از نهادهای مرتبط - که اکثر امنیت‌ی آن - دارد که نگارنده در این حوزه دستی خالی دارد. اما آنچه به صورت علنی و رسمی اتفاق می افتاده ادعای رهبری جهان اسلام توسط ایران و ام‌القری نامیدن ایران بوده است.

مضاف بر اینکه شعار رهبری بر جهان اسلام دادن، مقتضی این بود که رفتارها «امتی» و «فراشیعی» باشد که در بعضی مواقع این اتفاق نمی‌افتاد.

اتفاق خطرناک‌تری که افتاد، تلاش عده‌ای از شیعیان برای گسترش مذهب تشیع در میان اهل سنت و شیعه کردن سنی‌ها بود. این مسئله به شدت به هراس هویتی اهل سنت دامن زد و هرگونه اعتماد به جمهوری اسلامی ایران را از بین برد. بی‌انصافی است اگر تلاش برای شیعه‌سازی اهل سنت را یک راهبرد در جمهوری اسلامی بدانیم. واقعیت این است که اقلیت ناچیزی در داخل نظام به دنبال این مسئله بودند. علاوه بر آنها بعضی از گروه‌های شیعه‌ای که وابستگی رسمی به نظام نداشتند نیز این مسئله را دنبال می‌کردند. اما اهل سنت عمل هر شیعه مذهبی در هر جای دنیا را به ایران نسبت می‌دادند! امپراتوری رسانه‌ای دشمن نیز شبانه‌روز مسئله خطر از بین رفتن هویت سنی مردم منطقه توسط ایران را القا می‌کرد.

نکته اما اینجاست که نظام به صورت جدی و آن‌طور که باید و شاید جلوی فعالیت این گروه‌ها را نگرفت و نتوانست در دادگاه ذهنی اهل سنت، خود را کاملاً از اتهام تلاش برای از بین بردن هویت اهل سنت تبرئه کند. این دو رخداد مهم که بدان اشاره شد سبب شد تا فاصله انقلاب اسلامی و اسلام‌گرایان اهل سنت روز به روز بیشتر شود. البته این متن به هیچ عنوان مدعی نیست که تمام عوامل اختلاف اسلام‌گرایان شیعه و سنی را توضیح داده، بلکه این مسئله فقط بخشی از دلایل اختلاف و البته بخش مهمی از آن است. در کنار این مسئله، مسائلی دیگری همچون اتفاقات سیاسی که در جهان واقع رخ می‌داد - مانند بحران سوریه - نیز قطعاً تأثیر زیادی بر این جدایی‌ها گذاشته است. بعضی از دلایل جدایی نیز به اختلافات فکری و مبنایی برمی‌گردد و البته در کنار همه اینها نقش‌آفرینی جدی دشمنان جهان اسلام در جهت ایجاد جدایی که هرگز نبای از آن غافل بود.

بهتر این بود که ما با شناختی دقیق از ذهنیت اسلام‌گرایان اهل سنت، رابطه خود را با آنان طوری تنظیم می‌کردیم که سه نقطه حساسیت آنها در قبال انقلاب اسلامی یعنی «تحقیر»، «رشک» و «هراس هویتی» تحریک نشود. ما باید خود را جزئی از جهان اسلام معرفی می‌کردیم نه رهبر آن. شاید اگر به جای رهبری رسمی و علنی نوعی هدایت و جهت‌دهی غیررسمی و گفتگومانی را در پیش می‌گرفتیم، امروز به واقع رهبر جهان اسلام بودیم.

شاگرد و امام و مامور را عوض کرد! درواقع با انقلاب اسلامی، غم اسلام‌گرایی از دست اسلام‌گرایان سنی خارج و به دست ایران شیعی افتاد. اسلام‌گرایان شیعه‌ای که تاکنون نقشی حاشیه‌ای در جهان اسلام داشتند، در مدت بسیار کوتاهی به جایگاهی مرکزی دست پیدا کردند. آنها توانستند حکومتی تا بن دندان مسلح و برخوردار از حمایت آمریکا را سرنگون کنند و با موفقیت حکومتی اسلامی تشکیل دهند و در مقابل سیل توطئه‌ها و مشکلات آن را حفظ و تثبیت کنند و این در حالی بود که اساتید و پیشگامان اسلام‌گرایی در جهان اهل سنت هنوز در قدم اول مانده بودند و به راه‌های سرنگونی حکومت‌های خود می‌اندیشیدند.

این مسئله نوعی «حس تحقیر» را در میان اسلام‌گرایان اهل سنت دامن زد. موفقیت‌های روزافزون اقلیت شیعه برای اسلام‌گرایان اهل سنت که طعم ناکامی را می‌چشیدند، «رشک برانگیز» نیز بود. مهم‌تر از اینها، موفقیت‌های ایران سبب شده بود که گرایش به مذهب شیعه نیز تقویت شود. بعضی از اسلام‌گرایان اهل سنت دیدند که نه تنها رهبری اسلام‌گرایی از دست آنان خارج شده، که هویت مذهبی آنان نیز در خطر قرار گرفته است. این مسئله نوعی «هراس هویتی» برای اهل سنت ایجاد کرد که بسیار خطرناک بود.

«تحقیر»، «رشک» و «هراس هویتی»، می‌توانست به موانع «روانی» جدی بر سر راه وحدت و همکاری شیعه و سنی تبدیل شود و شد! البته به صورت تدریجی. این عوامل ریشه برخی کنش‌ها از سوی برخی از اسلام‌گرایان اهل سنت بود که به وحدت‌ضربه می‌زد و یا حداقل طرف مقابل را در راه همکاری صمیمانه سرد می‌کرد. اما ماجرا طرف دیگری هم داشت و آن ایران و انقلابیون‌اش بود. ما نیز بدون اشتباه نبودیم. می‌توان گفت که ما نه تنها تلاشی برای خنثی‌سازی این موانع وحدت‌نکردیم که بعضاً به آن‌ها دامن هم زدیم!

حقیقت این است که انقلاب ما را دچار نوعی غرور کرد. ما بدون توجه به حساسیت‌ها و ظرافت‌هایی که باید در تعامل با جریان‌ات اهل سنت منطقه به کار می‌گرفتیم، بی‌محاجا دم از «رهبری جهان اسلام» زدیم و حتی این مسئله را تئوریه نیز کردیم. نظریه «ام‌القری» محمدجواد لاریجانی در این فضا شکل گرفت. در واقع ما خواستیم «پدر» جهان اسلام شویم، در حالی

مسلمانانی که در صدسال گذشته طعم انحطاط، تحقیر و ذلت را به تمام معنا چشیدند، به تکاپوی «بیداری» افتادند. افراد و جریان‌هایی ظهور کردند که تمام فکر و ذکرشان بازگرداندن اسلام و مسلمین به جایگاه حقیقی‌اش و مبارزه با غرب بود.

برای احیای امت اسلامی، لزوم وحدت این‌ای آن یک پیشفرض بدیهی بود. لذا همه احباران مسلمان - اعم از شیعه و سنی - ندای تقریب میان پیروان مذاهب مختلف اسلامی را سر دادند.

تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، پرچم اسلام‌گرایی در دست اسلام‌گرایان سنی بود و آنان بودند که اسلام‌گرایی در جهان اسلام را «رهبری» می‌کردند. خیلی از انقلابیون ایران نیز متأثر از آرا و نوشته‌های آنان بودند. تفکرات اخوانی و کتب سیدقطب به ایران وارد شد و بر اسلام‌گرایان ایران موثر افتاد. در واقع تا قبل از انقلاب این ما بودیم که پشت سر آنها حرکت می‌کردیم. اسلام‌گرایان اهل سنت، وحدت‌خواه نیز بودند و تقریب شیعه و سنی را در دستور کار خود داشتند و برای این مهم تلاش‌هایی را نیز ترتیب دادند. متقابلاً اسلام‌گرایان شیعه هم قائل به وحدت و همکاری با اهل سنت بودند.

انقلاب اسلامی در ایران پیروز شد و حکومتی اسلامی شکل گرفت. انقلابیون ایران و انقلابیون اهل سنت کاملاً تقریبی بودند. در ظاهر چیزی تغییر نکرده است، اتفاقاً گویی با شکل‌گیری انقلاب اسلامی فضا برای همکاری بیشتر اسلام‌گرایان شیعه و سنی فراهم‌تر شده است. اما همزمان دو اتفاق مهم رخ داد که به این وحدت ضربه زد.

گفته شد که اسلام‌گرایان اهل سنت «رهبر» اسلام‌گرایی در جهان اسلام بودند و دیگران متأثر از آنان بوده و زیر پرچم آنها کار می‌کردند. آنها قائل به همکاری با شیعه بودند و به هیچ وجه تقابل با آن را برنمی‌تافتند. اما شیعه را اقلیتی کوچک و ده درصدی می‌دانستند که باید به اندازه همان ده درصد در جهان اسلام نقش‌آفرینی کند. در واقع آنها شیعه را با جان و دل می‌پذیرفتند، منتها شیعه‌ای که با توجه به مقدار جمعیتی که دارد حد و حدود خود را بداند و طبق همین حد و حدود به کنش‌گری دست بزند.

اما انقلاب اسلامی در ایران یک‌باره جای استاد و

یادداشتی از صالح قاسمی؛

سوالات بی پاسخ از جریان افراط گرای تشیع انگلیسی

ایران اسلامی شکل گرفته و قریب به چهل سال است حقانیت و صحت ادعای جامع الاطراف بودن این مکتب مرفقی را در معرض دید همه آزادگان جهان قرار داده‌است، با چه هدفی دنبال می‌شود؟ چگونه است که همین جریان در مواردی که مستلزم پیشبرد اهداف خویش می‌داند، این شعار را تعطیل و در عالم اجتماعیات و سیاسیات ورود می‌کند و اساسا این نگرش جدایی دین از سیاست و ترویج آن تامین کننده اهداف چه جریانها و تفکراتی است؟ آیا کوبیدن بر طبل پاره سکولاریسم نوین در محافل مذهبی توسط جریان تحت نظر آقای سیدصادق شیرازی، یکی از اصلی ترین اهداف نظام ضدتوحیدی سلطه بین الملل و از اصلی ترین فصل مشترک های این جریان افراط گرا با اردوگاه صهیونیسم جهانی و بریتانیا نیست.

- تامل برانگیز خواهد بود اگر بدانیم این جریان مدعی میراث داری مرجعیت میرزای شیرازی بزرگ که با صدور فتوای تحریم تنباکو به نماد مبارزه با استثمار و استثمار بدل گشت، هیچ گاه و در هیچ مصداق معینی، هیچ موضع عملی و نظری برخلاف منافع نظام سلطه و ساختار ظلم پرور جهانی نداشته است و چیستی و چرایی این منش سکوت در برابر مظالم مبرهن غرب و نظامات غیراسلامی مسلمانان نامی همچون آل سعود از جمله مشخص ترین سوالات مطرحه ای است که طی سالیان اخیر از جانب این جریان بی پاسخ مانده است.

- بر کسی از فرهیختگان پوشیده نیست که جملگی علمای امامیه قاتل به حرمت هر آنچه موهن دین باشد، هستند و همچنین در لسان صاحب نظران وهن تعریف مشخص و روشنی دارد. سرکردگان جریان افراط گرای منتسب به شیعه باید پاسخ دهند که چرا بر خلاف فتوای مشهور علمای معاصر و متاخر، مبنی بر موهن بودن اعمالی همچون قه زنی، تیغ زنی و غیره، همچنان اصرار دارند این اعمال غیرمستند و موهن را نماد محبت اصیل به اهل بیت (ع) و حضرت سیدالشهداء (ع) برشمارند و بدین وسیله راه طعنه و تعرض گسترده بدخواهان بین المللی اعم از مسلمان و غیرمسلمان را بر این مکتب عقلائی و مرفقی باز کرده و مسیر نمایاندن وجوه بی نظیر این مذهب نورانی و گرایش جوانان جویای حقیقت در عصر کنونی در جهان را مسدود می نمایند.

- جمل مناسبت های مجهول و مجعول همچون: «غدير ثانی» مبتنی بر روایت مجهول و مجعول رفع القلم در ایام ساختگی نهم ربیع، «دهه های محسنیه» در ایام پس از رحلت رسول اکرم (ص)، «یوم النصره العسکریین (ع)» برای به حاشیه راندن روز جهانی قدس و مبارزه با رژیم اشغالگر و همچنین «عیدالزهر (س)»، «مجالس سب و لعن» و... با کدام ادله شرعی و مبنای دینی و علی توسط این جریان صورت گرفته است و این مجعولات که در برآیند نهایی باعث پیشبرد اهداف شوم دشمنان شیعه و مستند ادعای تکفیریون وهابی مبنی بر بدعت گذار بودن شیعه شده است، چگونه قابل توجیه است.

این سوالات، در کنار سوالات بی پاسخ متعدد دیگری از این دست، روشنگر ماهیت انگلیسی و وابستگی این شیعیان منحرف و افراط گراست که به دروغ خود را تنها نماد ولایت مداران ولایت مولای عالمیان امیرالمومنین (ع) می دانند، اما برخلاف سیره وحدت گرای حضرت علی (ع) شیعه را در معرض بدترین اتهامات دشمنان اهل بیت (ع) قرار می دهند.



سیدآقابزرگ شیرازی، برادر میرزای شیرازی بزرگ، صاحب فتوای تحریم تنباکو،ست، بروز و ظهور دارد و لذا می توان گفت، وی در حال حاضر لیبر فکری اندیشه افراط و شبه تکفیر در اردوگاه مذهب نورانی تشیع است.

سیدصادق شیرازی پس از وفات برادر بزرگترش، سیدمحمد شیرازی، همچون وی خود را میراثدار کسوت اجدادش دانست و بلافاصله بعد از مرگ برادرش خود را مستحق منصب مرجعیت و اداره بیت برادر مرحومش معرفی نمود. اگرچه این مقدمه کوتاه برای طرح ابهامات بسیار و انحرافات عمیق جریان تحت هدایت بیت آقای سیدصادق شیرازی ناکافی است، با این وجود برای عدم اطاله نوشتار، پردازش سایر وجوه و مختصات این تفکر شبه تکفیری را به مجال دیگری واگذار کرده و در ادامه به طرح چند پرسش کلیدی و راهبردی بسنده می کنم.

- چرایی بدعت خطرناک موروثی کردن کسوت شریف مرجعیت که بایسته احراز صلاحیت های علمی و فقهی است با چه هدفی در بیت آقای سیدصادق شیرازی نهاده شده است و آیا به تبعات و پیامد های درون مذهبی و فرا مذهبی این بدعت بی سابقه در جهان تشیع اندیشیده شده است؟ چرا این جریان هیچ گاه حاضر به توضیح و تبیین علل این اقدام و ادله ابداع این بدعت بی پایه بر نمی آیند؟

- جریان فکری شیعه لندنی که امروز در داخل در بیت آقای سیدصادق شیرازی ظهور دارد، قویا مسیری را طی می نماید که منجر به فرعی سازی اصول و اصلی نمایی فروعی از معارف نورانی مکتب اهل بیت (ع) است. اگر این قشری گری و توقف در پوسته های شعائر دینی به امری عرفی و همگانی بدل گردد، آیا چیزی از مغز و لب آموزه های انسان ساز و جهان گستر مذهب مرفقی تشیع برای هدایت افواج سرگردان بشری در پهنه کنونی عالم باقی خواهد ماند؟

- شعار فریبنده و بعضا موجه جلوه داده شده «سکولاریسم» و جداسازی معنویت و محبت اهل بیت (ع) از عالم اجتماعیات و سیاسیات، آن هم در دوره ای که تنها نظام سیاسی مبتنی بر مذهب تشیع به طرزی معجزه آسا در

«یک عده ای خیال می کنند اثبات تشیع به این است که انسان به بزرگان مورد اعتقاد اهل سنت و دیگران بنا کند مدام بدوبیره گفتن: نه، این خلاف سیره ای ائمه (ع) است. اینکه شما می بینید رادیوها یا تلویزیون هایی در دنیای اسلام به وجود می آید که کار آنها این است که به عنوان شیعه و به نام شیعه، به بزرگان مورد اعتقاد بقیه ی فرق اسلامی بدگویی کنند، این معلوم است که بودجه اش بودجه ی خزانه داری انگلیس است؛ این بودجه اش بودجه ی انگلیس است، این شیعه ی انگلیسی است. هیچ کس خیال نکند که گسترش شیعه و اعتقاد تشیع و استحکام ایمان شیعی به این بدوبیره گفتن و به این طرز حرف زدن است؛ نخیر؛ اینها عکس عمل می کند. وقتی شما بدوبیره گفتید، دور او یک حصار کشیده می شود از عصبانیت، از احساسات، و دیگر حرف حق هم برایش قابل تحمّل نیست. ما حرف حسابی خیلی داریم، حرف منطقی خیلی داریم، حرف هایی که هر کسی که صاحب فکر است اگر بشنود، آنها را قبول می کند؛ بگذارید این حرفها شنیده بشود، بگذارید این حرفها امکان نفوذ در دل های طرف مقابل را پیدا کند. وقتی شما فحش دادی، وقتی بدوبیره گفتی، یک سدّی کشیده می شود و این حرف اصلا شنیده نمی شود، گوش نمی کنند این کار دشمن است. دشمن، منتظر فرصت است؛ دشمن از هر فرصتی استفاده می کند. ما حرف حق داریم، حرف منطقی داریم، حرف محکم داریم.»

آنچه خواندید بخش هایی از بیانات امام المسلمین، آیت الله خامنه ای است که در سی ام شهریور سال جاری و به مناسبت عید سعید غدیر در دیدار اقشار مختلف مردم ایراد نمودند و برای چندمین بار با تکرار عنوان «شیعه انگلیسی» اذهان خواص و عوام جامعه اسلامی را به جرانی انحرافی، وابسته و منسوب به تشیع متوجه نمودند که طی سال های اخیر با گسترش فعالیت های افراط گرایانه خود در صدد وهن بیشتر آموزه های مکتب مرفقی و نورانی اهل بیت (ع) هستند آنچه در ادامه می خوانید یادداشتی است که، صالح قاسمی، نویسنده کتاب «مرجعیت موروثی یا تشیع انگلیسی» و پژوهشگر حوزه تمدن نوین اسلامی به همین بهانه نگاشته است؛

سوالات بی پاسخ ما از جریان «تشیع انگلیسی»

عبارت شیعه لندنی یا تشیع انگلیسی اصطلاحی است که ابداع رهبر معظم و حکیم انقلاب اسلامی (مدظله) است و ناظر به یک جریان فکری و فرقه ای از افراط گرایان منسوب به تشیع است که سالیانی است که با پروپاگاندا و صدای بلند مجازی و رسانه ای و تحت الحمایه امپراطوری رسانه ای مسلط جهانی در صدد هستند که خود را نماد و نمایندگان مکتب نورانی و مرفقی اهل بیت (ع) معرفی نمایند.

فارغ از اهداف این نشانی انحرافی که صحنه گردانان این جریان افراط گرا به افکار عمومی مسلمانان و غیر مسلمانان جهان می دهند، تظاهرات بیرونی این نحله انحرافی منتسب به شیعه در دو طیف داخلی و خارجی و با عبارت دیگر به دو جناح فکری-پشتیبانی و جناح اجرایی-عملیاتی قابل دسته بندی است که این نوشتار در صدد طرح سوالاتی از جناح پشتیبانی و ایدئولوژیک یا همان طیف داخلی جریان تشیع انگلیسی است. امروزه این جریان افراط گرا در بیت آقای سیدصادق شیرازی که از نوادگان

پارادوکس های مجتهد شبستری؛

پاسخ مکتوب محمد رضایی به مجتهد شبستری / پیر و کدام مکتب فلسفی هستید؟



مجتهد شبستری پس از استنکاف از مناظره با نمایندگان مراجع تقلید، اعلام کرد که پذیرای نقدهای مکتوب است. در پی این دعوت، محمد محمدرضایی، اولین پاسخ مکتوب به آرای مجتهد شبستری را منتشر نموده است. به گزارش خبرنگار مهر، پیر و درخواست مناظره محمد مجتهد شبستری از مراجع عظام تقلید، آیت الله سبحانی، محمد محمدرضایی را به عنوان نماینده خود در مناظرات مربوط به امور دین معرفی کرد ولی مجتهد شبستری از مناظره استنکاف ورزید، اما بعد از چند هفته، اعلام نمود که نقدهای مکتوب را می پذیرد.

متن پیش رو اولین پاسخ مکتوب محمد محمدرضایی، استاد فلسفه دین دانشگاه تهران و پژوهشگر حوزوی، به دعاوی محمد مجتهد شبستری، استاد سابق الهیات تطبیقی دانشگاه تهران و پژوهشگر حوزوی است که در اختیار مهر قرار گرفته است؛

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْخَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (نحل/ ۱۲۵) «با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگار دعوت کن و با آنان به [شیوه ای] که نیکوتر است مجادله نمای.» استاد محترم و همکار گرامی جناب آقای دکتر محمد مجتهد شبستری، از این که در امر مناظره کمی انعطاف پذیر شده اید، تشکر و قدردانی می نمایم. همانگونه که مستحضری تضارب افکار و عقاید سبب روشنی هر چه بیشتر حقیقت خواهد شد. چنانچه مولایمان امیر مومنان علی(ع) می فرماید: «اضربوا بعض الرأی ببعض یتولد منه الصواب.» (غرر الحکم: ۲۵۶۷) «برخی از آرا را به برخی دیگر عرضه کنید تا رأی درست، به دست آید.»

طبعاً هر دیدگاه و اعتقادی مبتنی بر یک سلسله اصول و مبانی است، که در صورت اتقان و معقولیت آنها، نتایج آنها نیز از اتقان لازم برخوردار خواهد بود. جناب عالی در حوزه دین دعوی متعددی را مطرح نموده اید که به برخی از آنها اشاره می نمایم:

– ما انسان ها با دلیل عقلی نمی توانیم خدا را اثبات نماییم. در نتیجه نمی توانیم ادعا کنیم که خداوند در یک

زمان و مکان معین با یک انسان مشخص _محمد (ص) _ با الفاظ و جملات متن قرآن سخن گفته است. (حادثه وحی واقع شده است)

– قرآن نمی تواند در عین معجزه بودن قابل فهم برای همگان باشد.

– مرجعیت قرآن و روایات مورد تردید است و اصولاً اسلام با فرهنگ خاص زمانه خود عجین شده است و مناسب فرهنگ – های دیگر نیست.

– اصولاً قرآن و روایات جنبه ابلاغی و هدایت بخشی ندارند. زیرا زبان آن رمز گونه و نمادین است و نیز قرآن کتاب قانون نیست.

– تفسیر به رای از قرآن و روایات نه تنها ممنوع بلکه جایز است و هیچ کس نمیتواند بگوید که تفسیر و قرائت او قطعی الانطباق با پیامبر و ائمه است و به تعبیری هیچ معیاری برای صحت و سقم تفاسیر وجود ندارد.

– تفاسیر مراجع عظام تقلید از دین، غیر انسانی، غیر اخلاقی و توأم با خشونت و مخالف حقوق بشر کنونی است و تفسیر جناب عالی انسانی و اخلاقی و عاری از خشونت و نیز سازگار با حقوق بشر و ...

ان شاءالله در صورت استقبال جنابعالی، مبانی این دعاوی به دقت و با اخلاق علمی مورد نقد و بررسی قرار خواهند گرفت تا مخاطبین خود به قضاوت بپردازند.

با توجه به اینکه محوری ترین بحث دین اسلام و شرایع الهی، اعتقاد به وجود خدای یگانه و عالم و قادر مطلق و حکیم و عادل و خالق همه موجودات از جمله انسان می باشد. ما بحث خود را از چنین اعتقادی شروع می کنیم. همان گونه که امیر مومنان علی(ع) در تعبیری می فرمایند: اول الدین، معرفته (غرر الحکم- ۵۴۰) سرلوحه دین (از نظر اهمیت) شناختن خدا است.

جناب آقای دکتر مجتهد شبستری، جنابعالی در مقاله «چگونه مبانی کلامی و فقهی فرو ریخته اند» به صراحت اظهار می دارید: «در عصر حاضر بحث های دقیق فلسفی نشان می دهد که ما انسان ها نمی توانیم وجود خداوند را با دلیل اثبات کنیم (اگر چه مومنان به وجود خداوند

ایمان دارند و این ایمان معقول است) وقتی نمی توانیم وجود خدا را با دلیل اثبات کنیم نمی توانیم ادعا کنیم که خداوند در یک زمان و مکان معین با یک انسان مشخص (محمد ص) با الفاظ و جملات متن قرآن سخن گفته است (حادثه وحی واقع شده است) از خدایی که وجودش ثابت نشده نمی توان این گونه خبر داد که او سخن گفته است.»

از این بیان می توان چنین استنباط نمود: به نظر جنابعالی، وجود خدا را با دلیل نمی توان اثبات نمود. چون وجود خدا ثابت نشده است، نمی توان این گونه خبر داد که او در یک زمان و مکان معین با پیامبر سخن گفته است. اصولاً وحی واقع نشده است. وجود خدا مورد تردید است.

معنای «معقول» از نظر شما روشن نیست

هر چند در تعبیری اظهار کرده اید که مومنان به وجود خدا ایمان دارند و این ایمان، معقول است. اما معنای معقول از نظر شما روشن نیست. اگر معنای معقول آن است که اعتقاد به وجود خدا از نظر عقلانی پسندیده است؛ یعنی اگر عقل مومنان بین الحاد و ایمان به خداوند مخیر به انتخاب یکی از آنها شوند، موجه و پسندیده آن است که اعتقاد به خدا را بپذیرند. اگر چنین است پس مومنان، به وجود خدای عالم و قادر مطلق و خالق همه موجودات اعتقاد دارند و چنین خدایی می تواند با یک انسان مشخص در یک زمان و مکان معین، سخن بگوید یا به او وحی کند. یعنی اگر وجود خدا معقول است و در واقع هم چنین است، پس تعابیر دیگر شما صحیح نیست.

اما تعابیر دیگر حکایت از آن دارد که به نظر شما بحثهای دقیق فلسفی نشان داده است که اصولاً انسانها با عقل نمی توانند خدا را ثابت نمایند و چون وجود خدا ثابت نشده است، لذا نمی توان از تاثیر او سخن به میان آورد و اصولاً وجود خدا مورد تردید است، در نتیجه وحی هم واقع نشده است. البته جناب عالی راه دیگری را برای اثبات وجود خدا ارائه نداده اید و ایمان معقول مومنان به خدا را هم به گونه ای معرفی نموده اید که وجود واقعی و خارجی خدا و سخن گفتن او با پیامبران را ثابت نمی کند.

پارادوکس های مجتهد شبستری

دیدگاه جنابعالی درباب وجود خدا و سخن گفتن او با پیامبران به دو روش مورد نقد و بررسی قرار می گیرد. به نوعی پارادوکس دچار شده اید:

الف. شما بر اساس مبانی هرمنوتیکی خود اعلام می دارید: «مگر ما در زیر این آسمان کی بود دلیل عقلی یا فقهی غیر قابل نقض و ابهام داریم؟ (مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۲۴۳)» بر اساس این تعبیر، جنابعالی معتقدید که همه دلایل عقلی و فقهی قابل نقض و ابهام هستند.

حال چطور با قاطعیت اعلام می دارید که بحثهای دقیق فلسفی نشان می دهد که ما انسانها نمی توانیم وجود خدا را با دلیل اثبات کنیم، حتماً جنابعالی از طریق بحث های دقیق فلسفی، دلیل قطعی و غیر قابل نقض و ابهام در این باره دارید یا این که دلایل شما قابل نقض و دارای ابهام است.

اگر اعلام دارید که بحثهای دقیق فلسفی، دلایل قطعی و غیر قابل نقض بر عدم وجود خدا ارائه داده است بر خلاف مبانی هرمنوتیکی خود سخن گفته اید (که دلیل عقلی غیر قابل نقض نداریم). اگر دلایل شما در این باره قابل نقض و دارای ابهام است، در آن صورت، دلیل عقلی معتبر بر عدم وجود خدا ندارید. به هر جهت جناب عالی

با این استدلال، گرفتار پارادوکس یا برهان ذودین شده

اید. ب. جناب عالی در مورد تجربه دینی اعلام می دارید: «ینجانب اصل و اساس دین داری را در این تجربه ها (تجربه های دینی) می دانم و این تجربه ها برای همه کس در یک مرتبه حاصل نمی شود (مجتهد شریعی، ایمان و آزادی، ص ۱۱۹)» و نیز «تجربه های دینی ناشی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت (خداوند) است و ایمان بر این تجربه ها استوار است.» (همان، ص ۱۱۸) تجربه دینی به معنای مشاهده و مواجهه با الوهیت و خداوند است. حال سوال این است که اگر جناب عالی معتقدید که تجربه دینی و عرفانی و یا به تعبیری شهود، خود یک راه شناخت حقیقت است و تجربه گر در این تجربه واقعا خدا را می یابد، همان گونه که تجربه گر حسی، واقعا جهان خارج پیرامون خود یا میز روبروی خود را مشاهده می کند و به آن یقین دارد، پس کسانی که خدا را تجربه و مشاهده می کنند، از جمله پیامبران الهی حقیقتا با واقعیت الهی مواجه شده و به او علم حضوری دارند و علم حضوری نیز بهترین دلیل بر اثبات وجود خدا است. (یقینی که از این راه حاصل می شود مانند یقین به وجود خود ما است.)

بنابراین همه افرادی که خدا را تجربه می کنند (از جمله پیامبران الهی)، برای آنها وجود خدا ثابت است و اگر وحی ای صورت گیرد، می توانند اعلام کنند که حادثه وحی، واقع شده است. در آن صورت، این بیان شما که می گویند: «از خدایی که وجودش ثابت نشده نمیتوان این گونه خبر داد که او سخن گفته است (یا حادثه وحی واقع شده است)» نادرست است. (زیرا تجربه گران دینی در هنگام مشاهده خدا، با تمام وجود، به خداوند و سخن گفتن او یقین دارند.)

اگر تجربه گران دینی، از جمله پیامبران الهی در هنگام تجربه دینی با یک امر غیر واقعی و موهومی مواجه می شوند و در این مشاهده و تجربه، هیچ واقعیتی را نمی یابند، در آن صورت، به نظر جناب عالی چگونه این تجربه دینی می تواند مبنای دین داری قرار گیرد؟ در نتیجه آموزه های دینی هم که به زعم شما تفسیر این تجربه های دینی است، آنها هم گزارش از یک امر موهوم و غیر واقعی می باشند. بنابراین، جناب عالی در اینجا نیز با یک پارادوکس دیگری مواجه می شوید.

چنین دیدگاهی پیرو کدام مکتب فلسفی است؟ اعتقاد به وجود خداوند، از آغاز خلقت مورد توجه انسان بوده است. از یونان باستان گرفته تا زمان حاضر، فیلسوفان و متکلمان بسیاری از جمله افلاطون، ارسطو، قدیس آنسلم، توماس آکویناس، دکارت پدر فلسفه جدید لایب نیتس، اسپینوزا، ایمانوئل کانت و فیلسوفان اسلامی نظیر فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا و

دلایل اثبات وجود خدا

دلایل زیادی بر اثبات وجود خدا اقامه نموده اند. که فهرست اجمالی برخی از آنها عبارتند از: برهان صدیقین، برهان وجوب و امکان، برهان نظم، برهان حرکت، برهان علت فاعلی، برهان درجات کمال، برهان اخلاقی، برهان تجربه دینی، برهان معجزه، برهان فطرت، برهان معقولیت و شرط بندی پاسکال، برهان اجماع، عام برهان سودمندی، برهان انتولوژی و وجودی، برهان انباشتی و برهان فسخ عزایم.

پیرو کدام مکتب فلسفی هستید؟

حال سوال این است که شما براساس چه مکتب فلسفی و براساس چه دلایلی اعلام نموده اید که بحث های

دقیق فلسفی نشان می دهد وجود خدا را نمی توان با دلیل عقلی اثبات نمود؟ آیا نسبت به برخی از براهین اشکال دارید یا این که اصولا براساس مکتب خاص فلسفی، نظیر تجربه گرایی، علم گرایی، فلسفه نقادی کانت و ماده گرایی و پوزیتیویسم منطقی و... بر آن هستید که اصولا هیچ برهان عقلی نمی توان بر اثبات وجود خدا اقامه نمود؟ ای کاش آن دلایل و بحث های دقیق فلسفی را به طور واضح مطرح می نمودید تا روشن تر در مورد آنها به نقد بپردازیم.

در اینجا به مهمترین مکاتب فلسفی معاصر که برخی از آنها به جهت مبانی نادرست، بر آن هستند که اصولا نمی توان دلیل عقلی بر وجود خدا اقامه نمود، اشاره کرده تا روشن شود براساس کدام مکتب فلسفی نمی توان خدا را ثابت نمود.

بعد از رنسانس در مغرب زمین دو مکتب مهم فلسفی ظهور و بروز پیدا نمود: یکی تجربه گرایی جان لاک، بارکلی و دیوید هیوم و دیگری عقلگرایی که با رنه دکارت پدر فلسفه جدید شروع شد.

الف: تجربه گرایی (EMPRICISM)، با این اعتقاد خاص و نادرست خود که همه معرفت ما از تجربه آغاز و به تجربه ختم می شود، به نوعی انحصارگرایی در حوزه معرفت، قائل شد و با توجه به دیدگاه خاصش در باب اصل علیت، به شکاکیت منتهی گردید.

دیوید هیوم با توجه به دیدگاه تجربه گرایانه، رابطه ضروری بین علت و معلول را به تداعی معانی ارجاع نمود، و با نفی رابطه ضروری بین علت و معلول، عاجز از تبیین قوانین کلی و ضروری علمی و نیز عاجز از اثبات جهان خارج گردید. از طرفی علوم تجربی مبتنی بر قوانین کلی و ضروری هستند و قوانین کلی و ضروری براساس اصل علیت و روابط ضروری بین علت و معلوم بنا شده اند. با نفی رابطه ضروری بین علت و معلول، دیگر نمی توان قوانین کلی و ضروری علمی را توجیه و تبیین نمود، و حتی ناتوان از اثبات جهان خارج است؛ لذا لازمه چنین دیدگاهی، شکاکیت است.

همچنین طرفداران چنین دیدگاهی، عاجز از اثبات عالم ماورا تجربه از جمله خدا، وحی و جهان آخرت و عالم غیب می باشند، زیرا چنین اموری از تجربه حسی بر نمی خیزند.

چنین دیدگاهی، از اشکالات اساسی رنج می برد که قابل دفاع نیست و حتی فیلسوف بزرگ آلمانی ایمانوئل کانت به صراحت اعلام می دارد که من توجیه دیوید هیوم را در حوزه مابعدالطبیعه و شناخت قبول ندارم.

ب: عقل گرایی (RATIONALISM)، معتقد به قدرت و توانایی عقل بر اثبات عالم ماوراء تجربی است و نیز اعتقاد دارد که ما می توانیم از تحلیل عقلانی یک ایده به اثبات ایده دیگر منتقل شویم. مدافعان چنین دیدگاهی نظیر دکارت، لایب نیتس و دلایل متعددی بر اثبات وجود خدا اقامه نموده اند.

ج: فلسفه نقادانه کانت (CRITICAL PHILOSOPHY OF KANT)، کانت برای رفع مشکلات پیش آمده، فلسفه نقادانه خود را ارائه نمود که در پی ارائه فلسفه ای بود که مبانی علوم تجربی، مبانی اخلاق و اثبات وجود خدا را به گونه ای حل نماید. او به صراحت اظهار می دارد که من اراده کرده ام شناخت را کنار بگذارم تا برای ایمان جا باز کنم.

او با این که عقل نظری را عاجز از اثبات وجود خدا می دانست، اما در حوزه عقل عملی و از راه اخلاق وجود خدا را ثابت نمود. البته ادعای او در حوزه عقل نظری نیز با پارادوکس مواجه شد که فعلا مجال بحث آن نیست.

د: ماتریالیسم (MATERIALISM)، مکتب فلسفی دیگری که مدعی است که وجود خدا را نمی توان اثبات نمود،

ماتریالیسم است. ماتریالیسم بر آن است که هستی مساوی با ماده و امور محسوس است، و موجود غیر محسوس و غیر مادی از جمله خدا خرافه و باطل است. مارکس، فویر باخ و... مدافع چنین دیدگاهی هستند. باز چنین دیدگاهی به لحاظ فلسفی قابل اثبات نیست. برای اطلاع بیشتر از نقد چنین دیدگاهی، به ادله ابن سینا بر ابطال ماده گرایی مراجعه شود. (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، نط ۴) و: علم گرایی (Scientism)، اعتقاد به لزوم محوریت علوم تجربی و روش تجربی در همه شؤون زندگی. یعنی روش میکانیکی علم تنها روش کشف حقیقت است. اموری که در محدوده دانش تجربی قرار نگرفته و با روش تجربی به دست نیابند، به عنوان امور غیر معقول باید کنار گذاشت. چنین دیدگاهی به نحوی مبتنی بر ماتریالیسم و تجربه گرایی می باشد.

مکتب فلسفی تجربه گرایی و ماده گرایی در شکل های جدیدتری نظیر پوزیتیویسم و پوزیتیویسم منطقی و اگزستانسیالیسم الحادی، خود نمایی کرده است که باز انتقادات و اشکالات اساسی بر آنها وارد است و مبانی آنها به هیچ وجه قابل اثبات نیستند و اگر شما مایل باشید می توان درباره ضعفها و اشکالات همه این مکاتب فلسفی بحث و گفت و گو نمود.

بالاخره جنابعالی که مدعی هستید وجود خدا را نمی توان با عقل اثبات نمود. باید پیرو یکی از این مکاتب فلسفی باشید. هر کدام این دیدگاه ها را که بپذیرید، اشکالات اساسی متوجه شما خواهد شد.

البته از جنبه دیگر می توان گفت که مومنان در حوزه دین با دو دیدگاه ایمانگرایانه و عقل گرایانه مواجه هستند؛ دیدگاه ایمان گرایانه، برآن است که باورهای دینی از جمله وجود خدا را نمی توان مورد ارزیابی و سنجش عقلانی قرار داد. ایمان از جمله ایمان به وجود خدا برای توجیه خود به عقل نیازی ندارد.

اما طرفداران چنین دیدگاهی نظیر کر که گارد و به تعبیری ویتگنشتاین و الوین پلتنینگا، به وجود خدا اعتقاد دارند و حتی کر که گارد اظهار می دارد که ایمان از عقل بالاتر و برتر است و با ایمان است که می توان شور و شوق خود را به خدا نشان داد. البته طرفداران چنین دیدگاهی، به وجود خدا و سخن گفتن او با پیامبران اعتقاد دارند.

دیدگاه عقل گرایانه در حوزه دین بر آن است که آموزه های دین از جمله وجود خدا را می توان با عقل مورد سنجش و دوری قرار داد. و فیلسوفانی مانند آکویناس و ملاصدرا اعتقاد دارند که هرگز نمی توان تصور کرد که کسی بتواند تعارض میان اهداف تحقیقات فلسفی و اهداف تحقیقات کلامی بیابد و توافق اساسی بین عقل و وحی وجود دارد. طرفداران چنین دیدگاهی، وجود خدا را به لحاظ عقلانی قابل اثبات می دانند.

پلاتینیستا. فیلسوف برجسته آمریکایی بر آن است که وجود خدا یک باور پایه است. چنین اعتقادی، آن چنان بدیهی است که نیازمند استدلال عقلی نیست، هر چند که می توان استدلال های عقلی نیز بر وجود خدا اقامه نمود.

نباید مبهوت بحث های فلسفی تجربه گرایانه، مادی گرایانه، علم گرایانه و پوزیتیویستی معاصر شوید جناب آقای دکتر شریعی بر اساس چه مکتب و اصول فلسفی اظهار می دارید که وجود خدا قابل اثبات نیست؟ شما نباید مبهوت بحث های فلسفی تجربه گرایانه، مادی گرایانه، علم گرایانه و پوزیتیویستی معاصر شوید. آنها بر اصول متزلزل و سستی بنا گردیده اند که به لحاظ فلسفی قابل دفاع نیستند.

در پاسخ این مرقومه، منظور خود را از بحث های دقیق فلسفی، بیان کرده تا در مورد آنها به بحث و بررسی پرداخته و نیز استدلالهای جنابعالی در این باره مورد امعان

نظر قرار گیرد.

البته ممکن است به فرض، شما بر اساس تبعیت از یکی از مکاتب فلسفی، اعتقاد داشته باشید که با عقل نمی توان خدا را ثابت نمود. در نتیجه در صورت عدم اثبات وجود خدا نمی توان معتقد بود که چنین خدایی در زمان و مکان معین با پیامبران خود سخن گفته است. اما کسانی که اعتقاد دارند که می توان خدا را با عقل ثابت نمود و بر این امر، دلایل بسیاری ارائه می دهند و آن خدا، عالم و قادر مطلق و خالق همه موجودات است. در آن صورت؛ چنین خدایی می تواند در زمان و مکان معین با انسانهای مشخص سخن بگوید. بنابراین، استدلال جناب عالی در مقاله «چگونه مبانی کلامی و فقهی فرو ریخته اند» فرو می ریزد.

ادله عقلی در قرآن و روایات بر اثبات وجود خدا

در پایان به چند نمونه از ادله عقلی در قرآن و روایات بر اثبات وجود خدا اشاره می نمایم. هر چند که قرآن، وجود خدا را بدیهی و بی نیاز از استدلال می داند (فی الله شک فاطر السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) ولی پیامبران الهی از باب یادآوری مطالبی را به انسان گوشزد می کنند (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ)، اما با این وجود، به دلایل عقلی بسیاری بر اثبات وجود خدا در قرآن و روایات اشاره شده است: «سَبِّحْهُمْ [آیاتنا فی الْأَفَاقِ وَفِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ] أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ-فصلت/۵۲-» «به زودی نشانه های خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آنها نشان می دهیم تا آشکار گردد که او حق است، آیا کافی نیست که او بر همه چیز شاهد و گواه است.»

بر اساس این آیه خداوند، آیات و نشانه های خود را هم در نفوس ما انسانها و هم در جهان خارج قرار داده است. با کمی تامل و دقت عقلی به آن آیات می توان به خدای آفریدگار جهانیان پی برد. ما انسان ها موجودات ضعیفی هستیم که نمی توانیم خالق هستی خود و جهان باشیم. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ-فاطر/۱۵-» «ای مردم شما به خدا نیازمندید و خداست که بی نیاز ستوده است.» «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ-الطور/۳۵-» «آیا از هیچ خلق شده اند یا آنکه خودشان خالق [خود] هستند.»

ما انسانها نه از هیچ آفریده شده ایم نه خود خالق خود هستیم و نه موجودات پیرامون ما خالق ما هستند زیر آنها از ما ضعیف تر می باشند.

امیرمؤمنان علی (ع) در تعبیری می فرمایند: کل قوی غیره ضعیف (نهج البلاغه خطبه ۶۵) ما در آفاق و بیرون از ما نشانه های بسیاری بر وجود خدا دلالت دارند، قرآن در این باره می فرماید:

«إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ ۚ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبْتِ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ۚ وَخِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَخْبَا بِهِنَّ الْأَرْضُ بِعَدِّ مَوْتِهِنَّ وَتَضَرِّيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۚ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ قُبَائٍ حَدِيثٌ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ جاثیه/۶۳/» «به راستی در آسمانها و زمین برای مؤمنان نشانه هایی است. و در آفرینش خودتان و آنچه از [انواع] جنینها [ها] پراکنده می گرداند برای مردمی که یقین دارند نشانه هایی است و [نیز در] پاپی آمدن شب و روز و آنچه خدا از روزی از آسمان فرود آورده و به [وسیله] آن زمین را پس از مرگش زنده گردانیده است و [همچنین در] گردش بادها [به هر سو] برای مردمی که می اندیشند نشانه هایی است. این [ها] است آیات خدا که به راستی آن را بر تو می خوانیم پس بعد از خدا و نشانه های او به کدام سخن خواهند گروید.»

امیرمؤمنان علی(ع) در تماییزی در مورد اثبات وجود خدا می فرماید: «عَجِبْتُ لِمَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ وَهُوَ يَرَى خَلْقَ اللَّهِ (نهج البلاغه حکمت ۱۲۶)» «هن تعجب می کنم از کسانی که مخلوقات الهی را می بینند و در وجود خدا تردید می کنند.» «ظهرت فی البدائع الذی احدثها آثار حکمته و..... (نهج البلاغه خطبه ۹۱)» «آثار حکمت خدا در آفریده های بدیعش هویداست و آن چه آفریده حجت و دلیلی بر وجود او و منتسب به اویند هر چند به ظاهر مخلوقی خاموشند، ولی دلیلی گویا بر تدبیر ذات پاک اویند.» «هل یكون بناء من غیربان (نهج البلاغه خطبه ۱۸۵)» «آیا هیچ بنایی بی سازنده می باشد؟» «کل قائم فی سواه معلول (نهج البلاغه خطبه ۱۸۶)» «هر چیزی غیر از خداوند معلول است.» «کل شیء قائم به (نهج البلاغه خطبه ۱۰۹)» «هر شیئی به او قیام دارد.»

امام صادق (ع) در روایتی چنین می فرماید: «عجب از آفریده ای که می پندارد خداوند از چشم بندگان مخفی است، در حالی که آثار صنع او را در ترکیب مجیرالعقول و تالیف قاطع خلقت خود می بیند. به جانم سوگند، اگر در این امر بزرگ مانند ترکیب آشکار جهان و لطافت تدبیر ظاهر در آن، پیدایی مخلوقات از عدم و تحول آنها از طبیعتی به طبیعت دیگر و از نقشی به نقش دیگر بیندیشند، دلایل وجود صانع را مشاهده خواهند کرد، زیرا هیچ پدیده ای نیست مگر در آن اثر تدبیر و ترکیب که بر خالق مدبر دلالت می کند، وجود دارد و تالیف مدبرانه آن، انسان را به خدای واحد حکیم راه می نماید. (محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، ص ۱۵۲)

باز امام صادق(ع) به شاگردش مفصل چنین می فرماید: «ای مفصل! نخستین عبرت و دلیل بر خالق-جل و علا- هیئت بخشیدن به این عالم و گردآوری اجزا و نظم آفرینی در آن است. از این رو، اگر با اندیشه و خرد، در کار عالم، نیک و عمیق تامل کنی، هر آینه آن را چون خانه و سرایی میایی که تمام نیازهای بندگان خدا در آن آماده و گرد آمده است. اینها همه دلیل آن است که جهان هستی با اندازه گیری دقیق و حکیمانه و نظم و تناسب و هماهنگی آفریده شده است. آفریننده آن یکی است و او همان شکل دهنده نظم آفرین و هماهنگ کننده اجزای آن است. (محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، ص ۶۱)

همچنین پیامبران الهی که با نامتقدین به وجود خدای علیم و حکیم و غنی مطلق مواجه می شدند، با توجه دادن به کمترین دلیل عقلی برای آنان ثابت می نمودند که تنها خدای یگانه، خالق همه موجودات است. حضرت ابراهیم (ع) در برابر فرعون که ادعا می نمود من آفریدگار جهانیان هستم (أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى) با کمترین برهان عقلی اثبات نمود که او نمی تواند پروردگار جهانیان باشد: «الْم تَرَى إِلَى الذی حَاجَ إِبْرَاهِيمَ فِی رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْکَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّی الذی یُخْبِی وَیُخَبِّرُ قَالَ أَنَا أُخْبِی وَأَمِیْتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ یَأْتِی بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِی کَفَرَ وَاللَّهُ لَا یَهْدِی الْقَوْمَ الظَّالِمِینَ بقره/۲۵۸/» «آیا از (حال) آن کس که چون خدا به او پادشاهی داده بود (و بدان می نازید، و) در باره پروردگار خود با ابراهیم محاجه (می) کرد، خبر نیافتی؟ آنکه که زنده ابراهیم گفت: (پروردگار من همان کسی است که زنده می کند و می میراند) گفت: (من) (هم) زنده می کنم و (هم) می میرانم. ابراهیم گفت: (خدا)ی (من) خورشید را از خاور برمی آورد، تو آن را از باختر برآورد، پس آن کس که کفر ورزیده بود مبهوت ماند. و خداوند قوم ستمکار را هدایت نمی کند.»

یا حضرت ابراهیم(ع) در برابر کسانی که ماه و ستارگان و خورشید را خدای خود می دانستند برای آنها اثبات نمود

که افول چنین موجوداتی، دلالت بر آن دارد که آنها نمی توانند خدای غنی مطلق و آفریدگار و پروردگار همه موجودات باشند. «لَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّیْلُ رَأَى کَوْکَبًا قَالَ هَذَا رَبِّی فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِینَ ۚ ۷۶ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّی فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ یَهْدِنِ رَبِّی لَأَکُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّینَ ۚ ۷۷ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّی هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ یَا قَوْمِ إِنِّی بَرِئٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ۚ ۷۸ إِنِّی وَجَّهْتُ وَجْهَی لِلذِّی فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِیْفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِکِینَ (انعام آیات ۷۶ تا ۷۹)» «پس چون شب بر او پرده افکند ستاره ای دید گفت این پروردگار من است و آنگاه چون غروب کرد گفت غروب کنندگان را دوست ندارم (۷۶) و چون ماه را در حال طلوع دید گفت این پروردگار من است آنگاه چون ناپدید شد گفت اگر پروردگار مرا هدایت نکرده بود قطعا از گروه گمراهان بودم (۷۷) پس چون خورشید را برآمده دید گفت این پروردگار من است این بزرگتر است و هنگامی که افول کرد گفت ای قوم من من از آنچه [برای خدا] شریک می سازید بیزارم (۷۸) من از روی اخلاص پاکدلانه روی خود را به سوی کسی گردانیدم که آسمانها و زمین را پدید آورده است و من از مشرکان نیستم. (۷۹)»

بنابراین انسان ها در طول تاریخ با کمترین توجه عقلانی به درون و بیرون خود، به آفریدگار و پروردگار عالم و قادر مطلق، رحمان و رحیم پی می بردند و نیز دلایل عقلی بسیاری بر وجود خدا اقامه نموده اند. از این رو، چنین خدایی می تواند با بندگان خاص خود سخن بگوید.

به تعبیر امام حسین(ع) در دعای عرفه، ای خدا تو کی غایب بودهای که به دلیل و راهنما نیاز داشته باشی: «كَيْفَ یَسْتَدِلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِی وَجْهِهِ مُقْتَرِبٌ إِلَیْكَ، أَیْکُونُ لَغَیْبِکَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَیْسَ لَکَ، حَتَّى یَکُونُ هُوَ الْمُظْهَرُّ لَکَ، مَتَى غَیْبَتْ حَتَّى تَخْتِیجَ إِلَی ذَلِیلِ یَدُلُّ عَلَیْکَ، وَمَتَى بَعْدَتْ حَتَّى تَکُونُ الْأَثَرُ هِیَ التِّی تُوَصِّلُ إِلَیْکَ، عَمِیْتُ عَیْنٌ لَا تَرَاکَ عَلَیْهَا رَقِیْبًا، وَخَسِرْتُ صَفْقَةً عَبْدٌ لَمْ یَجْعَلْ لَهُ مِنْ جَبِّکَ نَصِیبًا» «چگونه از چیزی که در وجودش به تو نیازمند است به تو استدلال شود؟ آیا برای غیر از تو ظهوری وجود دارد که برای تو نباشد تا آشکار کننده تو باشد. تو کی غایب بوده ای که تا به دلیل و راهنما نیاز داشته باشی که بر تو دلالت کند و کی دور بوده ای تا آثار و نشانه ها ما را به تو برسانند، کور باد دیده ای که تو را بر آن نشانه ها، دیدبان و نگهبان نبیند، و زیانکار باد معامله بندهای که برای او، بهرهایی از دوستیات را قرار نداده ای.»

مبانی جنابعالی غیر قابل دفاع است

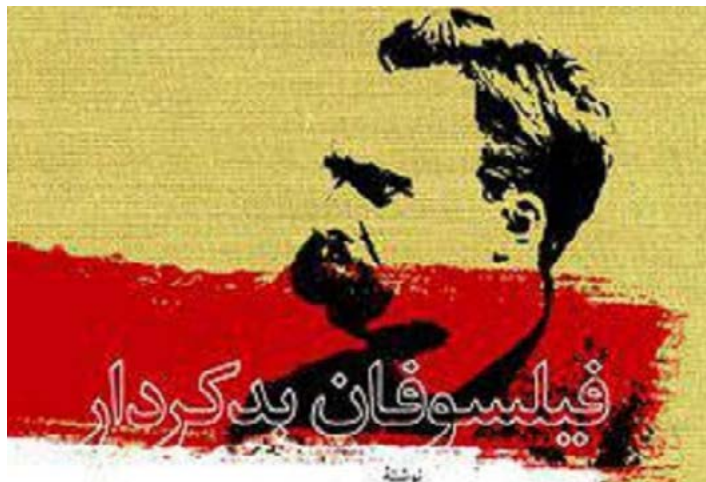
بنابراین استاد محترم جناب آقای دکتر محمد مجتهد شبستری! پیشنهاد می شود که دوباره محتویات مقالات خود به ویژه، اثبات عقلی وجود خدا و سخن گفتن خدا با پیامبران خود را، مجدداً مورد بازنگری قرار دهید، زیرا که حقیقتاً مبانی دعاوی جناب-عالی غیر قابل دفاع است و ای کاش، آن جلسه ای که (حدود ۲۵ سال قبل) به دعوت اینجانب تشکیل شد و جنابعالی مطالب و نظریه های خود را در جمع فرهیختگان حوزه و دانشگاه مطرح و آنان با کمال احترام آن مطالب را مورد نقد و بررسی قرار دادند، تداوم پیدا می کرد تا با دقت و امعان نظر بیشتری دعاوی خود را منتشر می نمودید. به هر جهت منتظر پاسخ جنابعالی هستم و از این که نا خواسته در ضمن بحث از تعبیری استفاده شده که ممکن است خاطر آن استاد را مکرر نماید، پوزش می خواهم.

والسلام

محمدمحمد رضایی

۱۳۹۵/۹/بهمن

نگاهی به کتاب فیلسوفان بد کردار



متن زیر یادداشتی از احسان شاه قاسمی استادیار دانشکده ارتباطات دانشگاه تهران در مورد کتاب فیلسوفان بد کردار است که در ادامه می خوانید:

کسانی که فلسفه می خوانند با انگاره جدا کردن اثر از پدیدآورنده آشنا هستند. گفته می شود که زندگی شخصی فیلسوفان هیچ ارتباطی با آثار آنان ندارد. اکنون، دو نویسنده انگلیسی به نام نایجل راجرز و مل تامپسون، با انتشار کتابی به نام فیلسوفان بد کردار این انگاره را در هم ریخته اند. راجرز و تامپسون می گویند، فلسفه هر فیلسوف، نه تنها به زندگی او مربوط می شود، بلکه واکنشی به زندگی شخصی اوست، چنانکه نیچه می گوید: «هر فلسفه بزرگ اعتراف بنیانگذار آن و مجموعه‌ای از افشاکاری‌های غیر داوطلبانه از خاطرات شخصی است».

منطقی است از فیلسوفان انتظار داشته باشیم که رفتار منطقی‌تر و موثرتری داشته باشند که نشان دهد آنها خود تا حدی به آنچه می گویند عمل می کنند، واژه «فیلسوف» به معنای دوستدار خرد است که به معنی این است که فیلسوف باید به صورت بی غرضانه به دنبال خیر و حقیقت باشد. اما، راجرز و تامپسون با مطالعه ۸ فیلسوف بزرگ و تأثیر گذار در تاریخ بشر، ژان ژاک روسو، آرتور شوپنهاور، فردریش نیچه، برتراند راسل، لودویگ ویتگنشتاین، مارتین هایدگر، ژان پل سارتر و میشل فوکو، نشان داده اند که زندگی فلسفی، جز در موارد خاص، نه تنها یک زندگی پرشکوه و درخشان نیست، بلکه می تواند گردابی باشد که فیلسوف و هر کسی که به او نزدیک است را در کام خود برد.

ژان ژاک روسو می گفت «انسان آزاد آفریده شد اما امروز در همه جای دنیا در زنجیر است» و با این فراخوان به انقلاب تبدیل به قدیس حامی انقلاب فرانسه و انقلابات رمانتیک شد. نفوذ روسو از زمان مرگش تا امروز گسترده بوده است. ژاکوبین‌های تندروری مثل روبسپیر او را به دلیل نقد و طرد کردن جامعه فاسد و مفهوم اراده عمومی می ستودند. روسو برای کسانی که از دیکتاتوری‌های تندروری چپ یا راست خوششان می آید، یک قهرمان مسلم است. مهم‌تر از آن اصرار او به سلامت انسانیت پیش از فاسد شدن به وسیله تمدن است. این حرف او اثر بسیار مهمی به خصوص بر روی نگرش‌های آموزش و بزرگ کردن کودکان و باورها در مورد مسوولیت فردی داشته است.

امروز، هر معلمی که به جای تلاش برای منتقل کردن دانش و افکار موجود به کودکان، آنها را آزاد می گذارد تا هر چه می خواهند بکنند و خودشان را ابراز کنند، در حال

تجربه اثرات افکار روسو است. به همین ترتیب، هر مجرمی که به جای اینکه مسوولیت جرم خود را بپذیرد، می گوید تنها قربانی جامعه بوده، ناخودآگاه حرف‌های روسو را تکرار می کند که می گفت هر فرد به دلیل عشق به خود بالذاته معصوم است و فقط محیط بد باعث می شود که او به سمت اعمال بد برود. روسو این اصول را در زندگی شخصی خود به خوبی به کار برد. او هرگز با خدمتکارش تزر ازدواج نکرد و او که یکی از بزرگ ترین نظریه پردازان آموزش بوده است پنج بچه نامشروع خود را به نوانخانه سپرد که هر پنج نفر آنها در شرایط سخت آنجا مردند. روسو که به آزادی جنسی فقط برای مردان معتقد بود زنان زیادی را فریفت و در آخر در حالی که مجنون شده بود مرد. آرتور شوپنهاور فیلسوفی است که به طرز شگفت آوری ویژگی‌های قرن بیست و یکمی دارد. او که به خدا اعتقاد شخصی نداشت جزو اولین فیلسوفان برجسته غربی بود که سعی نمی کرد در مورد راه‌های رسیدن انسان به خداوند نظریه پردازی کند و اولین فیلسوف برجسته غربی بود که هندوگرایی و بودایی گرایی را تحسین می کرد. او همچنین اولین فیلسوف برجسته غربی بود که دوگانگی جسم و ذهن که در فلسفه غربی از زمان افلاتون مسلم فرض می شد را رد کرد. این ویژگی‌ها در کنار ویژگی‌های دیگر باعث شد او با صداقتی که به طرزی شگفت آوری مدرن به نظر می رسد، اهمیت سکس در زندگی انسانی را به رسمیت بشناسد.

او اعلام کرد «میل جنسی ... نه تنها نیرومندترین میل هاست بلکه نوع آن هم از بقیه امیال به طرزی خاص قوی‌تر است». او به همین دلیل مخالف تشریح زنده جانوران بود چرا که بر خلاف باورهای آن زمان فکر می کرد تفاوت زیادی میان انسان و حیوانات نیست. اما، این فیلسوف هندوگرا کمتر به باورهای صلح جویانه و انسانی شرقی پایبند بود. شوپنهاور در تمام عمرش با اطرافیان خود درگیر بود و دائماً از همه سوء استفاده می کرد. او خواهرش را مجبور کرد از فرزند نامشروعش مراقبت کند و سکه هایش را در ته شیشه مرکب پنهان می کرد. او که علاقه زیادی داشت به عنوان کسی مثل کانت شناخته شود، در نهایت توانست جای کانت را بگیرد و در تنهایی درگذشت.

خواندن آثار نیچه می تواند نشئه آور باشد. آن قدر نشئه آور که ممکن است سلامتی انسان را به خطر بیندازد: «وقتی تحت نفوذ ماشین‌ها هستید، سعی نکنید فکر کنید، یا آنها را اداره و کنترل کنید. انارشیتست ها، فاشیتست ها، فرویدی ها، هستی‌گرایان، پست مدرنیست ها، نوکافران،

آرایشگران مدهای عجیب و غریب، فوتبالیست ها، فمینیست ها، زن گریزها و حتی فیلسوفان در حمام گرم زبان آوری او در محبوب‌ترین کتابش یعنی چنین گفت زرتشت مست و سرخوش می شوند و از نوشیدن باده‌ای که او را هم سرخوش کرده بود، مست و توتلو خوران حرکت می کنند. او با هوشمندی هشدار می دهد. با اینکه نیچه با هوشمندی می گوید «مرا با چیزی که نیستم اشتباه نگیرید»؛ همه او را اشتباه می گیرند. نیچه نه مردی نیرومند با افکاری استوار، که جوانی بیمار، فاقد اعتماد به نفس و مالیخولیایی بود. ضعف او باعث شد که چند ضربه عشقی بخورد و اگر از بیماری سفلیس نمی مرد بدون شک می شد ادعا کرد که او در هنگام مرگ پسر بود.

در میانه قرن بیستم برتراند راسل به عنوان یک فیلسوف برای بسیاری از مردم جهان همان جایگاهی را داشت که انشتین به عنوان دانشمند. ظاهر راسل با موهای سفید و ویژگی‌های خشک اما اشراف‌اش هنگامی که دود پیپ را بیرون می داد واقعاً به شغلش می آمد و وقتی در مورد مسائل اجتماعی و سیاسی بحث می کرد، واقعاً جذابیت خردمندانه‌ای داشت. راسل وقتی دو کتاب به نام مبادی ریاضیات و مبانی ریاضیات نوشت و تحسین شد، فکر کرد باید در مورد همه چیز از جمله سکس، ازدواج، طلاق، آموزش، نگهداری از بچه ها، حکومت بر جهان و خلع سلاح بنویسد.

در جریان این تلاش ها، راسل انسان های زیادی از جمله اطرافیانش و حتی خودش را نابود کرد. در یک مسافرت دانشگاهی به آمریکای شمالی دختر دانشجوی باهوشی از او پرسید چرا فلسفه صوری را رها کرده است. می گویند راسل جواب داد «چون فهمیدم زمین زدن زن ها از این کار خوش تر است». کشیش ها و محافظه کارانی که به دلیل «بی اخلاقی» به او حمله می کردند از یک نظر حق داشتند. راسل به دنبال یک انقلاب اجتماعی و «اخلاقی» (یعنی جنسی) بود که از زمان مرگ او تا کنون تحقق یافته است. امروز که ما با نرخ وحشتناک طلاق زندگی می کنیم تا حدودی میراث دار برتی کثیف (یک نام خودمانی کمتر خوشایند برای او) هستیم که در زندگی اش بدون هیچ گونه شرمندگی چهار زن و بی شمار معشوقه داشته است. راسل حتی با همسر پسرش جان هم ارتباط داشت که این کار او باعث جنون جان شد.

بدون هیچ شک می توان گفت که لودویگ ویتگنشتاین یک چهره برجسته در فلسفه مدرن و احتمالاً بزرگ ترین و تندروت ترین متفکر قرن بیستم بوده است. البته، او مطمئناً کسی بوده که دیگران باید با احتیاط به او نزدیک می شدند. هر فیلسوف بزرگی به فلسفه مسیر جدیدی می دهد: ویتگنشتاین کسی بود که دو بار این مسیر را تغییر داد و وقتی به پایان عمر کوتاهش نزدیک می شد نزدیک بود که برای سومین بار این کار را بکند. با این حال، ویتگنشتاین زندگی شخصی بسیار متلاطمی داشت. او که همجنس باز بود دائماً عصبی و بدخلق بود و هنگامی که در سوئیس معلم بود بارها بچه ها را تا سر حد مرگ کتک می زد. همچنین، ویتگنشتاین تلاش می کرد تا هر کسی که مثل او فکر نمی کند را به بدترین وجهی سرکوب کند. مارتین هایدگر و نوشته های زیبایی او را همه می شناسند. گویی هایدگر آمده تا بشر را از عصیت تکنولوژی برهاند و او را به بهشت موعود باز گرداند. با این حال، همراهی با نازی ها و ضدیت با یهودیان باعث شده چهره او در میان فلسفه دوستان غربی مخدوش شود. علاوه بر آن، هایدگر که به باور نازی ها وفادار بود، با زنان یهودی و مخصوصاً هانا آرنت رابطه داشت و این تناقض تا همیشه بر زندگی او سیطره افکنده است.

در میان فیلسوفانی که در این کتاب در مورد آنها صحبت شده است، هیچ کدام خبیث تر از ژان پل سارتر و سیمون دوبوار نبوده اند و این جای تعجب است که این دو در

میان فلسفه دوستان جزو محبوب ترین ها هستند. نفوذ و محبوبیت سارتر آنچنان زیاد بود که مرگ او در ۱۵ آوریل ۱۹۸۰ مطبوعات فرانسوی را به طور کامل معطوف خود کرد: لوموند هشت صفحه را به توصیف او و آثارش اختصاص داد؛ فیگارو او را «آخرین استاد تفکر فرانسوی» خواند؛ و لوماتین اعلام کرد که «یکی از انسان های واقعا آزاد عصر ما در گذشت». اعتبار بین المللی او باعث شد که هم واشنگتن پست و هم نیویورک تایمز عکس او را در صفحه اول خود بیاورند و بسیاری از مردم در نقاط مختلف جهان به او ادای احترام کردند.

رئیس جمهور فرانسه ژیسکار دستن به بیمارستان رفت و یک ساعت به تنهایی در کنار تابوت او به شب زنده داری نشست. بیش از ۵۰ هزار نفر برای تشییع جنازه او به خیابان های پاریس آمدند و خیابان ها آنچنان پر شد که حرکت به سمت گورستان مونپارناس به سختی صورت می گرفت. خطاهای سارتر در واقع تبدیل به تجسم فرهنگ و زندگی فرانسوی شده بود. سارتر و دوبوار چند دهه زندگی تاریک داشتند و در این چند دهه هر کس که به آنها نزدیک شد را به خاک سپاه نشاندند. دوبوار که همجنس باز بود دختران نوجوان را می فریفت و آنها را وارد یک رابطه سه نفری به سارتر می کرد. در حالی که جهان در آتش جنگ جهانی دوم می سوخت، سارتر و دوبوار دختران زیادی مثل بیانکا لمبلین، ناتالی سورو کین، اولگا کساکویچ، وندا کساکویچ را می فریفتند.

همه این دختران بعدها در مورد شرح مظلومی که در این روابط بر آنها رفته بود کتاب نوشتند. به دلیل این اقدامات، والدین دانش آموزان از دوبوار شکایت کردند و

پرونده تدریس او به دلیل تجاوز به دختران زیر سن قانونی برای همیشه در فرانسه تعلیق شد. دوبوار علاوه بر سارتر با مردان دیگری هم ارتباط داشت و در فرصت های مناسب آنها را سر کیسه می کرد. در یکی از برجسته ترین موارد، دوبوار برای سال ها نلسون الگرن آمریکایی را سر کیسه می کرد و با خرج الگرن دو نفری دور دنیا سفر می کردند. هنگامی که رابطه این دو به پایان رسید، دوبوار شرح روابطشان را در کتاب ماندارین ها آورد و انتشار این کتاب در کشور آمریکا که کشوری مذهبی بود به شدت به الگرن آسیب زد. سارتر در همین زمان ها به کمونیسم علاقه مند شد. او در سال ۱۹۵۴ و در اوج بردگی ۲۰ میلیون نفر در اردوگاه های کار اجباری استالین، پس از سفر به شوروی اعلام کرد که در حکومت کمونیستی همه برای انتقاد از استالین آزادی کامل دارند. او همچنین بر سر دخترها با آلبر کامو درگیر می شد و وقتی متوجه شد که کامو از خیلی خوشتیپ تر و در جلب دختران موفق تر است برای ده سال علیه او نقد ادبی و سیاسی منتشر می کرد!

فوکو یکی دیگر از فیلسوفانی است که شرح زندگی او را نه باید عجیب، که تکان دهنده خواند. فوکو که همجنس باز بود در نهایت بر اثر ایدز مرد و پیش از مرگ ده ها نفر را به ایدز مبتلا کرده بود. او همچنین از صحنه هایی که همه در آن لباس چرمی می پوشیدند لذت می برد و از شوق سکس بی روبریستی و مواد مخدر سر پا نمی شناخت. او اصطلاح «غیرجنسی کردن لذت» را ارائه داد و به امکان برانگیخته شدن جنسی و کسب لذت فیزیکی از طریق استفاده از کل بدن و نه فقط اندام های جنسی فکر می کرد.

او که از نگرانی در مورد آشکار شدن هویت واقعی اش رها شده بود، به این فکر می کرد که چطور می شود در سطح فیزیکی به یک نفر لذت داد و از او لذت مستقیم و غیر شخصی برد. او می گفت که وقتی ال اس دی مصرف کرده بود و از بالا بر فراز دره مرگ در کالیفرنیا پرواز می کرد تجربه ای به غایت عالی کسب کرده بود. در واقع، فوکو آنچنان از اثر توهم آور مواد مخدر خوشش آمده بود که گفت «تنها چیزی که می توانند لذتش را با این کار مقایسه کنم، سکس با یک مرد غریبه است». آدم اصلا انتظار ندارد چنین حرفی را از دهان یک استاد کولژ دوفرانس بشنود! برای سال ها جامعه شناسان فوکو را تحسین می کردند که دو سال برای تدریس به شمال آفریقا رفته است. حالا، در این کتاب معلوم می شود معشوق او دانیل دفور برای سربازی به آنجا فرستاده شده بود و فوکو نه برای خدمت به انقلابیون مسلمان، که به دنبال دانیل دفور به آنجا رفته بوده است.

ترجمه فارسی کتاب فیلسوفان بدکردار در ایران به وسیله انتشارات امیر کبیر منتشر شده است. این کتاب کتابی است که در ایران هواداران و مخالفانی یافته است. دوستداران کتاب آن را بابت روشن کردن بخش تاریکی از فلسفه که فیلسوفان و فلسفه خوانان تمایلی به گفتن آنها ندارند ستوده اند. مخالفان آن، این کتاب را توهین به فلسفه و فیلسوفان دانسته اند و حتی عده ای صحبت از ممنوعیت خواندن آن می کنند! یکی از نکات عجیب این است که این کتاب در افغانستان هم مورد توجه کتاب خوانان قرار گرفته و نقدهایی له و علیه آن منتشر شده است.

مسئله گور خواب ها و فکر انقطاع نسل فقر

رضاناساجی [۱]

افکار ناپخته و سطحی خود را در ابعاد وسیعی نشر دهند و مخاطبان بی اطلاع تر از خود را تحریک و تهییج کنند، انتظار مواجهه علمی با مسائل اجتماعی و به خصوص رویکرد همدلانه با آسیب های اجتماعی، بیهوده می نماید.

مواجهه عام و خاص فضای مجازی با پدیده ی گورخواب های اطراف تهران و بسط آن به دیگر بی خانمان های پایتخت، از جمله این مسائل بود که طرح ایده «مقطوع النسل» کردن به مثابه یک ضرورت برای خود ایشان و جامعه سروصدای بسیاری به پا کرد. اما فراتر از این دعوای سطحی و هیجانی، می توان به بررسی این

در مواجهه با یک پدیده ناهنجار در جامعه یا تبدیل یک واقعیت اجتماعی به یک پدیده ناهنجار، طبیعی است که کارشناسان اجتماعی به کنکاش در آن بپردازند، تا ضمن شناخت ابعاد آن، علل موجب (به معنای مرسوم در علوم اجتماعی و نه علوم طبیعی) را تبیین و پیامدهای آتی آن را پیش بینی کنند. اما در جامعه ای که سلبریتی ها یا حتی وابستگان سببی هنرمندان در شبکه های اجتماعی می توانند



موضوع در تاریخ اندیشه پرداخت؛ موضوعی که می توان آن را «فکر مقطوع النسل کردن فقر» نامید.

مطالبه ی کنونی عام و خاص برای مقابله با تداوم نسل افراد درگیر بزه خیابانی (از جانب تیپ های اجتماعی خیابان خواب ها که عموماً به معتادان متجاهر فرو کاسته می شوند، درحالی که اعم از آنان هستند) بخشی از فکر کلی جلوگیری از تولد و تاسل توده فقیر جامعه است، با هدف مقابله با فقر و فلاکت فرهنگی و اقتصادی، اما این سخنان، نه ایده ای جدید است و نه محدود به جمعیت بزه دیده یا بزه کار، که مبدأ آراء مهمی در تاریخ علوم اجتماعی و اقتصادی بوده است. آرای هم چون نظریه ی پیشگیری در باروری که به طور عمده موضوع کلی تر «برنامه های تنظیم خانواده» و موضوع کلان «کنترل جمعیت» را به ذهن متبادر می کند.

کنترل جمعیت؛ از فقر تا عامه

موضوع کنترل جمعیت هم عمدتاً با دیدگاه مالتوس شناخته می شود و او را به عنوان نخستین صاحب نظر از حلقه «مخالقین افزایش جمعیت» (Restrictionist) در مقابل نظریه های هواداران «افزایش جمعیت» (Populationist)، «جمعیت ثابت» (Stationarists) و «حد متناسب جمعیت» (Optimalists) مطرح می سازد (میرزایی، ص. ۱۱۹). تنظیم خانواده در واقع یکی از روش ها و طرق موجود برای کنترل جمعیت محسوب می شود و در ذیل روش های کنترل جمعیت قرار می گیرد. تنظیم خانواده در سطحی محدودتر یعنی خانواده به کنترل میزان باروری می پردازد، درحالی که کنترل جمعیت کنترل را در سطحی گسترده مثل سطوح ملی و جهانی مد نظر قرار می دهد. بنابراین، در اینجا لازم است که به طرح کلی نظریه مالتوس و شرح مختصر آراء موافقین و مخالفین وی، و نیز ارزیابی روش های مد نظر آن با تأکید بر روش های پیشگیری از باروری بپردازیم. این نظریه های جمعیتی همراه با پیشرفت روش ها در حوزه پزشکی، در حال تطور و تکمیل هستند که می توان آخرین بحث ها در این باره را در سازمان ملل (۲۰۱۵ World Family Map) یافت. [۱]

موضوع تنظیم خانواده به خصوص پس از جنگ جهانی دوم

(Place) است که در سال ۱۸۲۲ کتابی با عنوان «روشنگری‌ها و مزیت‌های اصل جمعیت، شامل یک آزمون برای روش‌های بی‌نتیجه پیشنهادی آقای مالتوس» (Illustrations and Proofs of the Principle of Population Including an Examination of the Proposed Remedies of Mr. Malthus)، منتشر کرد که اولین اعلامیه مالتوسی‌ها به شمار می‌رود. وی در این کتاب مؤده داده است که با استفاده از روش‌های ضد بارداری، «دروازه عصری سرشار از آسایش، هوشمندی و اخلاق به روی آدمیان گشوده خواهد شد». یکی از پیروان سرسخت او به نام ریچارد کارلیل (Richard Carlile) هم مقالات هیجان‌انگیزی با عنوان «راهنمای زنان یا عشق چیست» (What is Love?) منتشر کرد که در آن طرق و روش‌های مختلف جلوگیری از حاملگی گردآوری شده بود.

از پیروان این مکتب می‌توان به کسانی چون جان استوارت میل (John Stuart Mill) فیلسوف سیاسی انگلیسی و رابرت دیل آن (Robert D. Owen)، فرزند سوسیالیست معروف اسکاتلندی، اشاره کرد که علی‌رغم تلاش‌هایشان در جهت کنترل جمعیت به روش جلوگیری از حاملگی تأثیر چندانی در کاهش تولیدمثل از خود به جای نگذاشت. با این حال مکتب مالتوسی‌ها در سال ۱۸۷۷ به وسیله دکتر دریندال (Charles Robert Drysdale) از رهبران معروف نهضت نئومالتوزیانیسم تأسیس شد و یک سال بعد اولین درمانگاه کنترل مولید در آمستردام هلند افتتاح شد و سال ۱۹۰۰ هم اولین کنفرانس مالتوسی‌ها برگزار شد و بسیاری از کشورها کنترل جمعیت را به عنوان یک اصل هوشمندانه پذیرفتند. باید توجه داشت که بین اندیشه‌های مالتوس - که خود را تابع مبانی اخلاقی می‌دانست و تنها راهی که اصولاً برای کنترل جمعیت پیشنهاد می‌کرد «الزام اخلاقی» بود - و نظریات مالتوسی‌های جدید که برای مبارزه با ازدیاد جمعیت، توسل به وسیله، حتی وسایل نامشروع و غیراخلاقی (به عنوان مثال توصیه مارکوس انگلیسی به خانواده‌ها برای «خفه کردن کودکان با وسایل بی‌درد») را مجاز می‌شماری، فاصله و تفاوت زیادی وجود دارد. مالتوسی‌های جدید قاعده‌ی الزام اخلاقی مالتوس را نفی کرده و حتی آن را منافی و مخالف با اخلاق تلقی می‌کنند. بنا بر استدلال آن‌ها، قاعده مذکور اولاً برخلاف فطرت بوده، آمیخته با زهد و رهبانیت مسیحی است... ثانیاً توصیه‌های مالتوس در خصوص مجرد ماندن و به تعویق انداختن ازدواج موجب ترویج فحشا و باعث افزایش جنایات ضد عفت و عادات خلاف طبیعت و بالآخره ازدیاد اطفال نامشروع خواهد شد.

مارکسیسم و دیگر مخالفین مالتوس

مخالفین مالتوس و نئومالتوزیانیسم عمدتاً با دیدگاه اقتصادی وی که در چارچوب اقتصاد «بازار آزاد» (Free market) است ستیز دارند. بنابراین در میان مخالفین متقدم او نام‌هایی چون لئونارد سیسموندی (Leonard Simon de Sismondi)، فردریش لیست (Friedrich List)، ژوزف پرودون (Pierre-Joseph Proudhon)، شارل فوریه (Charles Fourier) و کارل مارکس (Karl Marx) دیده می‌شود که گرایش سوسیالیستی اصلاحی یا انقلابی داشتند. مهم‌ترین مخالف مالتوس، کارل مارکس فیلسوف و اقتصاددان ارشد چپ رادیکال، بود که برخلاف مالتوس، مبلغ فلسفه‌ی اجتماعی فقر بود. او ریشه‌ی فقر و بدبختی گسترده‌ی طبقات کارگر را در سازمان نادرست و غلط جامعه و به‌طور کلی نظام‌های طبقاتی و استثمار طبقات جستجو می‌کرد نه در قوانین طبیعی بیرونی. به باور او، محدودیت تولید وسایل و اسباب معیشت ریشه در نظام اجتماعی دارد نه در طبیعت. برخلاف مالتوس، که اصول جمعیت خود را جاودانه و جهانی می‌دانست، مارکس معتقد بود که هر الگوی تولید در تاریخ اصول جمعیت خاص خودش را داشته است؛ اصولی که تنها

کتاب مالتوس درباره رقابت اقتصادی انسان‌ها، الگویی بعدها الگویی برای داروین شد تا نظریه تنازع بقای خود را در مورد عموم جانداران بنا نهد: «مالتوس، همچون داوید ریکاردو و برخلاف آدام اسمیت، اقتصاددانان دیگر انگلیسی، دیدگاهی بدبینانه نسبت به آینده‌ی جامعه‌ی صنعتی ارائه می‌دهد. به باور او، در این جامعه افزایش میزان جمعیت با سرعتی به مراتب بیشتر از افزایش میزان موادغذایی انجام می‌گیرد و به همین دلیل این جامعه به سوی کمبودهای بزرگ پیش می‌رود. در نظر مالتوس جوامع انسانی پیش از دوران صنعتی شدن بر اساس مکانیسم‌های تخریبی خاصی (نظیر جنگ‌ها، بیماری‌های همه‌گیر، قحطی‌ها و...) هرگاه رشد جمعیت بیشتر از منابع موجود بود، از این رشد جلوگیری می‌کردند. نتیجه‌گیری او نیز آن بود که باید از کمک به فقرا و سیاست‌های تأمین اجتماعی در جامعه‌ی صنعتی صرف نظر کرد زیرا این سیاست‌ها سبب می‌شوند که فقرا یا از کار افتادن مکانیسم‌های طبیعی کاهش جمعیت (فقر و گرسنگی) شروع به تکثیر کرده، جامعه را با مشکل کمبود هر چه بیشتر منابع روبه‌رو سازند» (فکوهی، ص. ۱۲۴).

پایبندی مالتوس به معتقدات مذهبی و مبانی اخلاقی موجب شده است که وی نتواند با عوامل نظیر جنگ، طاعون، قحطی و نظایر آن‌ها به عنوان وسایل «تعدیل» میزان جمعیت موافق باشد... مالتوس همچنین با تمام شیوه‌ها و روش‌هایی که به اشتباه به نام او معروف شده و به اسم او تبلیغ می‌شود - و اتفاقاً درست در جهت مخالف اندیشه‌ها و خواسته‌های اوست - از قبیل آزادی روابط جنسی خارج از زناشویی، سقط جنین و تفکیک روابط جنسی از آثار تناسلی آن، مخالف است. وی کلیه شیوه‌ها و طرق جلوگیری از بارداری را نگوشت می‌کند و آن‌ها را «زایل» می‌نامد: «من همه وسایل مصنوعی و خارج از قانون طبیعت را که بخواهند برای جلوگیری از ازدیاد جمعیت به کار ببرند، مردود می‌دانم. موانعی که من پیشنهاد می‌کنم مطابق با عقل و قانون شریعت است.» وی همچنین سقط جنین، کودک کشی و رها کردن اطفال در سر کوی و گذر را به‌شدت تقیح می‌کند و مرتکبان آن‌ها را مجرم و تبه‌کار می‌خواند. تنها طریق و راه‌حلی که مالتوس برای مبارزه با ازدیاد جمعیت توصیه می‌کند، جهاد نفسانی یا «کف نفس در زمینه آمیزش جنسی است».

روش ایدئال پیشگیری مالتوس به این شرح است:

• قبل از ازدواج: خودداری از برقراری روابط جنسی خارج از ازدواج

• زمان ازدواج: مرد اختیار همسر و تشکیل خانواده را به زمانی موکول کند که بتواند مسئولیت‌های خانوادگی را به نحو مطلوب عهده‌دار شود و اگر چنین نشود به کلی از تأهل صرف‌نظر کند.

• بعد از ازدواج: پرهیز از هم‌بستری با همسر برای جلوگیری از بارداری.

همچنین دولت موظف است تا با روش‌های زیر جمعیت را سامان دهد:

• تعیین حداقل سن برای ازدواج

• لغو هر گونه کمک به فقرا

• کوچ دادن ساکنان مناطق پرجمعیت به نواحی کم‌سکنه

نئومالتوسین‌ها

عنوان مالتوسی‌های جدید یا طرفداران «نئومالتوزیانیسم» (Neo-Malthusian) به گروهی از صاحب‌نظران جمعیتی اطلاق می‌شود که تقریباً از دهه سوم قرن نوزدهم به بعد، با الهام از نظریات مالتوس به حمایت از کنترل جمعیت و جلوگیری از افزایش آن برخاستند.

اولین نظریه‌پرداز نئومالتوسی، فرانسیس پلیس (Francis

- پس از توجه دولت‌ها به منابع زیستی و آهنگ افزایش آن و مقایسه این آهنگ با آهنگ افزایش جمعیت مطرح شد. در واقع توجه به رشد جمعیت به عنوان یک مسئله اجتماعی زمینه توجه به کنترل جمعیت را فراهم ساخت. تنظیم خانواده که یکی از طرق موجود برای کنترل جمعیت است، به عنوان راهبرد اساسی در جهت کاهش رشد جمعیت مورد استفاده قرار گرفت. بنابراین برنامه‌های تنظیم خانواده طی قرن بیستم متداول شده و تاریخچه آن به این دوره بازمی‌گردد. به دنبال افزایش جمعیت جهان طی قرن بیستم، تنظیم خانواده در بعضی جوامع، یک حرکت اجباری شد. اولین کشورهایی که به مسئله تنظیم خانواده پرداختند، کشورهای صنعتی و توسعه‌یافته بودند؛ یعنی کشورهایی که در آن‌ها مرگ‌ومیر هم کم بود. در ایران نیز هرچند که تنظیم خانواده از سال‌های قبل از انقلاب مورد توجه بود؛ اما برنامه‌های تنظیم خانواده و کنترل (کاهش) جمعیت از سال ۱۳۶۸ به صورت رسمی و علنی مورد توجه قرار گرفت.

یکی از موضوعات جدید در جمعیت‌شناسی مسئله اندازه‌گیری و کنترل باروری است که حدود چهار دهه سال از طرح آن می‌گذرد. دست‌یابی به تسهیلات مدرن پیشگیری، به اوایل دهه ۱۹۵۰ برمی‌گردد. در یک تعریف کلی؛ هر عمل و مانعی که باعث جلوگیری از پیوند (لقاح) تخمک زن و اسپرم مرد گردد، به عنوان روش جلوگیری از بارداری تلقی می‌شود. روش‌هایی که تاکنون برای جلوگیری از حاملگی به صورت فیزیکی و کلینیکی شناخته شده‌اند و به صورت تاریخی، قابل استفاده همگان بوده‌اند؛ صرف‌نظر از عوارض و پیامدهای ناخواسته احتمالی آن‌ها، به ۴ دسته تقسیم می‌شوند: الف) روش ممانعت از آزاد شدن تخمک زن، ب) روش‌های مکانیکی، ج) روش‌های طبیعی و د) روش‌های جراحی؛ با استفاده از عمل جراحی و بستن لوله‌های انتقال تخمک در زن و لوله‌های انتقال اسپرم در مرد، می‌توان مانع از عمل لقاح شد. [۲]

در اینجا ما با روش‌های چهارم - بستن لوله‌های تناسلی مردان و زنان معاد به پناه جلوگیری از بارداری زنان معاد و نیز انتقال عامل بیماری ایدز به فرزندان، که البته در واقع پاک کردن صورت مسئله فقر خیابانی، و بسط توهم ذهنی امکان مقابله با فقر و فلاکت از طریق منع ادامه نسل آنان است، گویی اگر عده‌ای از ضعیف‌ترین اقشار فقیر و بیمار جامعه فقرا بپذیرند و فرزند نداشتن باشند، مضل فقر، اعتیاد و... خودبه‌خود منقرض خواهد شد - سروکار داریم که موضوع مطرح در فضای مجازی و رسانه‌ای برای مقابله قهری با پدیده گورخواب‌ها بوده است.

مالتوس و ایده کنترل جمعیت فقرا

توماس رابرت مالتوس (Thomas Robert Malthus) (۱۸۳۴-۱۷۹۶) در ویرایش دوم کتابش با عنوان «تحقیقی درباره اصل جمعیت با نظری در مورد آثار گذشته و کنونی آن در شادکامی بشر» (An Essay on the Principle of Population) که در سال ۱۸۰۳ منتشر شد؛ نخستین نظریه مهم مدرن در حوزه جمعیت را مطرح کرد. کتاب او واکنشی بود به آراء اقتصادی اجتماعی مبتنی بر پیشرفت مارکی کندورسه (Condorcet) و مساوات ویلیام گادوین (William Godwin) و نه تنها از موضع و فلسفه منشأ طبیعی فقر (در مقابل نظریات مبتنی بر منشأ اجتماعی فقر) و اقتصاد آزاد (در مقابل سوسیالیست‌ها) به حمایت از مالکیت خصوصی و مخالفت با دستگیری از فقرا پرداخت که طرح نظریه جمعیت‌شناختی مبتنی بر لزوم کنترل جمعیت ریخت، با این استدلال که اگر موانعی بر سر راه ازدیاد نفوس وجود نداشته نباشد، جمعیت بر مبنای تضاد هندسی افزایش می‌یابد در حالی که «در وضع کنونی اطلاعات و امکانات بشر، می‌توان اعلام کرد که وسایل معیشت در بهترین شرایط نمی‌تواند سریع‌تر از تضاد حسابی افزایش یابد» (پنهام، ص. ۱۷۲).

در محدوده‌های همان الگوی تولید اعتبار دارد (اوربیک، ص. ۷۴) و تعیین کننده‌ی پیامدهای رشد جمعیت در جامعه است (ویکس، ص. ۸۸).

در نتیجه، مرحله‌ی سرمایه‌داری نیز قانون جمعیت خاص خود را دارد. این قانون بازتاب نظام خاص تولید سرمایه‌داری است*. بر این اساس، مارکس بیش جمعیتی را به عنوان مسئله‌ای مطلق و جهان‌شمول که در تمام زمان‌ها و مکان‌ها صادق باشد درست نمی‌دانست، بلکه آن را زاییده‌ی نظام سرمایه‌داری و از عوارض آن می‌دانست. بنابراین، منتقد بود که با برقراری یک نظام اشتراکی می‌توان خطر بیش جمعیتی را به طور مطلق یا نسبی از بین برد (کتابی، ص. ۲۲۵) و به این ترتیب، بشریت را از نگرانی‌های مالتوسی رها کند. مالتوس، برخلاف مارکس، بیش جمعیتی را مانعی بر طرف نشدنی بر سر راه جامعه‌ی مبتنی بر اصول سوسیالیستی می‌دانست. او بر این باور بود که اگر جامعه‌ی سوسیالیستی تمام عیاری شبیه آنچه گودوین وعده‌ی آن را داده بود تحقق یابد، مدت زیادی دوام نخواهد آورد. در چنین جامعه‌ای، همه‌ی موانع بیش جمعیتی از بین خواهد رفت. در نتیجه، شمار جمعیت بسیار بیش‌تر از اسباب معیشت افزایش خواهد یافت و در نهایت منجر به فروپاشی جامعه‌ی سوسیالیستی خواهد شد. [۳]

بعد از مارکس، تا مدت‌ها مکاتب مختلف سوسیالیست در مورد مسئله جمعیت اتفاق نظر داشتند و هر نوع جلوگیری از آن را مردود می‌شمردند. اساس استدلال آن‌ها این بود که: تنها در رژیم سرمایه‌داری است که مشکل ازدیاد جمعیت پدید می‌آید. در جریان مباحثات کنگره برلن ۱۹۱۳ این وحدت نظر برای نخستین بار از بین رفت و عده‌ای از زنان سوسیال‌دموکرات و برخی از رهبران اتحادیه‌های کارگری به تبعیت از آنارشیست‌ها به مخالفت با افزایش جمعیت برخاستند و طبقه کارگر را به خودداری از ازدیاد نفوس و تحدید موالید تشویق کردند.

طبعاً عده‌ای نیز با این طرز فکر مخالف بودند که در رأس آن‌ها دو زن مشهور مارکسیست، رزا لوکزامبورگ (Rosa Luxemburg) و کلارا زتکین (Clara Zetkin) قرار داشتند. این گروه معتقد بودند که «به هیچ‌وجه نباید درصدد تقلیل میزان زادوولد طبقه کارگر برآمد: «اندیشه کاهش دادن موالید تقلید کورکورانه‌ای است از بورژوازی». بنا به استدلال ایشان، افزایش جمعیت در حقیقت به زیاد شدن تعداد مبارزان منجر خواهد شد (سووی، ص. ۶۵ و ۱۳۷).

ایده انقطاع نسل در جامعه دینی

اگرچه ضرورت اجرای برنامه‌های کنترل جمعیت بدون اعمال تبعیض در قبال اقشار محروم با نژادها و مذاهب خاص، تردیدناپذیر است، اما این برنامه‌ها در جوامع دینی به آسانی پذیرفته نشده و نمی‌شوند، خاصه اینکه مذاهب عمدتاً بر عقیده کلی لزوم افزایش نسل در دوران کهن استوار شده و نهادهای دینی در دوران مدرن هم این ایده‌ها را بی‌توجه به ضرورت‌های کنونی جوامع بسط داده است. به عنوان مثال؛ هرچند نظریه جمعیتی دین مسیح تا حدودی مبهم است اما تعالیم مسیح اساساً مبتنی بر طرفداری از افزایش جمعیت و بر اساسی گفته معروف تورات «با هم در آمیزید تا چند برابر شوید» قرار دارد. در نتیجه، بزرگ‌ترین سازمان مسیحی جهان، کلیسای کاتولیک رومی، همچنان با کنترل جمعیت مخالف است. چنانچه پاپ خطاب به کنفرانس جهانی غذای سازمان ملل متحد در رم گفته بود: «این غیر قابل قبول است که کسانی که کنترل ثروت و منابع بشر دارند برای حل و فصل مشکل گرسنگی، مانع از تولید نسل محرومین شوند». [۴]

از سوی دیگر، اسلام نیز مانند سایر ادیان الهی با ازدواج و تکثیر نفوس نظری موافق دارد. در تقسیم‌بندی سیاست‌های جمعیتی در اکثر منابع جمعیت‌شناسی، اسلام در ردیف طرفداران افزایش جمعیت

است، هرچند به زعم بسیاری، اسلام موافقت ضمنی با تنظیم خانواده و کنترل موالید دارد. پیشینه این بحث را که در دوران جدید مورد توجه فقه‌های اسلامی قرار گرفته، البته می‌توان در آثار اطبا و حکمای مسلمان قدیم یافت. کمتر کتابی از آثار پزشکی اسلامی را می‌توان به ترتیب از «خلاصه‌التجارب» محمد ابن زکریای رازی، «الملکی» علی بن عباس مجوسی، «قانون» ابن سینا، «ذخیره خوارزمشاهی» اسماعیل جرجانی، «الارشاد...» ابن جامی، «الجامع‌الادویه» ابن ایطبار، و بالأخره از «تذکره» شیخ داوود انطاکی نام برد.

با مطالعه این متون مشخص می‌شود که چند سده پیش از مالتوس، یک متفکر مسلمان به نام ابوعلی مسکویه در کتابی با عنوان «طهاره‌الاعراق فی علم الاخلاق» درباره جمعیت نظریاتی ارائه داده که مبنای متفکران مسلمان پس از او همچون ابوریحان بیرونی (مشهور به مالتوسین ایرانی قرن یازدهم) و خواجه نصیرالدین طوسی بوده‌اند. او نخستین بار نظریه رشد جمعیت با تصاعد هندسی را با استفاده از یک تمثیل مطرح کرده. ابوریحان بیرونی هم به محدودیت امکانات زمین برای رشد جمعیت اشاره می‌کند: «زندگی جهان منوط به کشت و تولیدمثل است. کشت و تولیدمثل با پیشرفت زمان افزون می‌گردد و این افزایش نامحدود است در صورتی که جهان محدود می‌باشد.»

بدین ترتیب می‌توان گفت که مسئله اصلی در نگاه فقه‌ای دینی اسلام (اعم از تشیع و تسنن) در موضوع پیشگیری از بارداری، «عزل» (در ادبیات آکادمیک: پس کشی Withdrawal) است. اما برخی از صاحب‌نظران بر آنند که اگر شیوه «عزل» از نظر شرعی، غیر ممنوع شناخته شود، شاید بتوان، به تبع آن، سایر روش‌های جلوگیری از حاملگی که اساس آن‌ها، همانند روش «عزل»، بر مبنای ممانعت از ورود اسپرم بر رحم زن قرار دارد (نظیر استفاده از «کاندوم» (Condom)، بستن موقت دهانه رحم (tubectomy)، شیوه درون رحمی (I.U.D)، بستن موقت لوله‌های ناقل اسپرم در مرد (vasectomy)، به طریق اولی استفاده از روش دوران مصونیت (Safe period) و امثال آن‌ها) را هم، غیر ممنوع به شمار آورد و حتی با استناد به اصل «اصل‌الاباحه» یا «قاعده رفع» توسل به هر روی را که در قرآن و یا احادیث معتبر مورد منع قرار نگرفته باشد، مجاز دانست (کتابی، ص. ۴۹-۵۰ و ایازی، ص. ۵۶).

کنترل نسل اجباری در ایران

آنچه به طور نظری مطرح شد، این ایده را متبادر می‌کند که به طور کلی می‌توان مدعی شد که اگرچه آیین اسلام به‌طور کلی موافق افزایش جمعیت است اما ایده‌ها و روش‌های کنترل جمعیت در گذشته وجود داشته و تئوریزه شده‌اند، همچنین در دوران اخیر، برخی دیدگاه‌های موافق کنترل جمعیت از سوی فقه‌های مسلمان به‌خصوص فقه‌های شیعه ایرانی که در حاکمیت پس از انقلاب نقش اصلی داشته‌اند مطرح شده که به اجرای برنامه‌های کنترل جمعیت یاری رسانده است.

یکی از مهم‌ترین فتاوی فقهی درباره کنترل جمعیت متعلق است به آیت‌الله العظمی منتظری، قائم‌مقام رهبری در دهه نخست انقلاب، که فتوا داده بودند: «اگر حاکم شرع خیر، ایحاناً مصلحت جامعه را در کنترل و تنظیم خانواده تشخیص دهد، تشویق جامعه نسبت به آن مانعی ندارد، ولی با راهنمایی نسبت به راه‌های حلال و منع از راه‌های حرام از قبیل سقط جنین و امثال آن و الزام به تحدید نسل جایز نیست».

همچنین امام خمینی (ره) در یکی از نخستین فتاوی حکومتی پس از پیروزی انقلاب، در پاسخ به پرسش وزیر وقت بهداشت درباره روش‌های پیشگیری از بارداری در شهریور ۱۳۵۸ فرمودند: «در صورتی که از نظر بهداشتی ضرری متوجه بانوان نباشد و شوهر نیز با این امر موافق باشد، حل این مشکل شرعاً جایز است».

آنچه از این دو دیدگاه استنباط می‌شود این است که کنترل جمعیت از طریق روش‌های خاصی از نظر شرعی مجاز شناخته شده، اما اجبار کسی به انقطاع نسل مجوز شرعی (و بالطبع قانونی) نداشته و ندارد.

این مسئله از این لحاظ اهمیت دارد که تجربه اجرای روش‌های پیشگیری از باروری به صورت اجباری در سال‌های پیش از انقلاب در ایران وجود داشته است. اگرچه دولت پهلوی ابتدائاً رشد جمعیت را در چارچوب برنامه‌های توسعه «انقلاب سفید» برای افزایش قدرت ایران در منطقه لازم می‌دانست و از بیوستن به کنوانسیون‌های بین‌المللی کنترل جمعیت امتناع می‌کرد، اما به واسطه همین نرخ بالای رشد جمعیت بود که در پایان سال ۱۳۴۵ و همزمان با استخراج و انتشار نتایج اولیه دومین سرشماری کشور و اطلاع از رشد ۳۱ درصد (حتی بالاتر از رشد جمعیتی مناطق در حال توسعه یعنی ۲۴ درصد) از موضع خود عقب‌نشینی کرد و فوریت اجرای برنامه تنظیم خانواده را پذیرفت.

در نتیجه در پایان سال ۱۳۴۵ یک کمیته تدارک برنامه کنترل جمعیت متشکل از نمایندگان چند وزارتخانه (مثل بهداشت، کار و امور اجتماعی، آموزش و پرورش، وزارت کشور، سازمان برنامه و وزارت اقتصاد)، دانشگاه تهران (موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی که مدتی بعد رشته جمعیت‌شناسی در دوره فوق‌لیسانس را راه‌اندازی کرد) و چند نهاد غیردولتی در سازمان برنامه تشکیل شد.

علاوه بر اقدامات بالا، برخی اقدامات اجباری همچون مراجعه مأموران بهداشت به روستاها و اجبار زنان و مردان دارای تعداد بالای فرزندان به بستن لوله‌های تناسلی خود اجرا شد. اما پس از پیروزی انقلاب اسلامی، تحت تأثیر دیدگاه قاطبه فقه‌ها که پیشگیری از بارداری را حرام و افزایش جمعیت مسلمانان را به نفع جامعه می‌دانستند، برنامه تنظیم خانواده به حالت تعطیل درآمد، این در حالی بود که امام خمینی در چارچوب فقه پویای خود دیدگاه متفاوتی داشت و علاوه بر پاسخ شرعی به پرسش وزیر بهداشت و بهزیستی درباره پیشگیری از بارداری، همچنین در پاسخ به استفتای درباره روش‌های پیشگیری فتوا دادند: «جلوگیری از انعقاد تطفه اگر موجب فساد عضو و عقیم شدن نشود، با رضایت شوهر مانع ندارد؛ ولی از لمس و نظر حرام باید اجتناب شود».

این موضع در شرایطی صادر شده بود که پس از انتشار نتایج سرشماری ۱۳۴۵، جمعیت‌شناسان با حضور در هیئت دولت وقت و نیز دیدار با رهبر انقلاب ضمن تشریح نتایج سرشماری، خطرات افزایش بی‌رویه جمعیت را متذکر شدند. امام خمینی نیز همچنان که پیش‌تر اعلام کرده بودند «راجع به موالید، تابع آنست که حکومتی چه تصمیمی بگیرد»، در این باره نظر متخصصان را صائب دانسته و راه را برای برنامه‌ریزی علمی در زمینه بهداشت و جمعیت هموار ساختند.

نتیجه‌گیری

کنترل جمعیت، یک ضرورت اجتماعی با توجه به وضعیت اقتصادی هر جامعه (که امری نسبی است) و نیز خطر انفجار جمعیت در جهان، همزمان با کاهش منابع اقتصادی و تخریب محیط زیست و دیگر ذخایر طبیعی حیات بشری (به عنوان مسئله کلی و عام) است که اگرچه در ادوار اخیر در کشور ما با نگاه غیرعلمی و ایدئولوژیک از بالا مورد تردید و تشکیک قرار می‌گیرد، اما از سوی مقابل، تحدید آن به یک قشر خاص و نیز تهدید حیات آنان (که در شرایط فعلی هم از حداقل آزادی فردی و حقوق شهروندی برخوردارند، تا چه برسد به اینکه جبر دیگری بر ایشان اعمال شود) نیز به هیچ وجه پذیرفتنی نیست.

اما آنچه در این مجال مورد اشاره قرار گرفت، شرحی تاریخی بود از برخی ایده‌های کنترل جمعیت در ادیان و نیز اندیشه‌های اقتصادی-اجتماعی. برخی از فتاوی جدید مذهبی، به‌خصوص در دین اسلام و نزد فقه‌های شیعه مؤثر در تقنین حاکمیت جدید دینی

• کتابی، احمد (۱۳۷۷). درآمدی بر اندیشه‌ها و نظریه‌های جمعیت‌شناسی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
(این کتاب مرجع عمده این گزارش بوده است که در مواردی از تکرار ارجاع یا ارجاع مستقیم به آن پرهیز شده) • میرزایی، محمد (۱۳۸۴). جمعیت و توسعه با تاکید بر ایران (ده مقاله). تهران: مرکز مطالعات و پژوهش‌های جمعیتی آسیا و اقیانوسیه.

[۱]- Mapping Family Change and Child Well-Being Outcomes

[۲]- بنگرید به مقاله «تنظیم خانواده Family Planning»

نوشته فاطمه امین‌پور در وب‌گاه پژوه

[۳]- بنگرید به مقاله «مالتوزیانسم و مارکسیسم: مارکس در مقابل مالتوس»، نوشته دکتر حاتم حسینی، در وب‌گاه demography

www.hwalibrary.com/cgi-bin/get/hwa.
cgi?action=getbklet&InfoID=۱۳۲۸۱۰۲۳۴۴

(Invisible hand) در دوران نخستین کاپیتالیسم بازاری و «نظم خودجوش» (Sensory order) و کاتالاکسی (Catalaxy) در دوران جدید نولیبرالیسم اقتصادی که طرح آنان در جوامع شبه‌مدن حاصلی جز بسط و تعمیق فقر و فلاکت در حاشیه حیات اقشار فرادست در خیابان‌های شهر مدرن نداشته است. شهر مدرنی که عموم خیابان‌خواب‌های آن به معنای متجاهر و مبتلا به ایدز فرو کاسته می‌شوند، و نه تنها امروز حق ادامه نسل از ایشان سلب می‌شود - اعم از اینکه این ایده‌های انقطاع نسل متوجه روش‌های موقتی باشند یا دائمی - که شاید در آینده حق حیات هم برای آنان قابل تصور نباشد.

منابع چاپی:

• بوتول، گاستن (۱۳۷۰). اضافه جمعیت. ترجمه حسن پویان. تهران: انتشارات چاپخش.
• سووی، آلفرد (۱۳۵۷). مالتوس و دو مارکس: گرسنگی و جنگ. ترجمه ابراهیم صدقیانی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
• فکوهی، ناصر (۱۳۹۰). تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی. تهران: نی

در ایران، اجازه اجرا و حتی تبلیغ برنامه‌های کنترل جمعیت - شامل روش‌های پیشگیری از بارداری - را می‌دهد اما نه تنها این فتاوا شامل مجوز جبر خانواده‌ها به اجرای این روش‌ها نیست، که اختصاص به قشر خاصی ندارد.

همچنان که نظریه‌های علمی غیرایدئولوژیک (از جمله موضع ایدئولوژیک مبتنی بر «اقتصاد آزاد» مالتوس و نوماتوسی‌ها که انقطاع نسل فقرا را خواستار می‌شدند) در اجرای برنامه کنترل جمعیت، نمی‌توانند کسانی را از شمول اجرای این برنامه‌ها خارج یا بر اجرای شدیدتر آن روی اقشار خاصی که درگیر محرومیت اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی هستند تأکید کنند.

بر همین اساس، لازم است ایده انقطاع نسل اقشار محروم جامعه - حتی اگر معادان متجاهر و مبتلا به بیماری‌های تناسلی باشند - را در پرتوی ایده‌های کلی‌تری ببینیم که فکر کنترل جمعیت را نخستین بار در ذهن اقتصاددانان لیبرال هوادار «اقتصاد بازار» ایجاد کرد تا نسل فقرا را کنترل و شاید به این طریق، فقر را در جامعه کنترل نمایند. ایده‌های خام و سطحی همچون ایده کلان‌تر و موهومی‌تر «دست‌نمائی بازار»

یادداشتی از مهدی مسائلی؛

سوار بر موج سنت گرایی / توهم توطئه درباره کل مظاهر تجدد انحراف است

از آن به عنوان خورشید یاد می‌کنند، نمکی که رسول خدا (ص) توصیه کرده اند که اول و آخر غذا بخورید، نمکی که اگر نباشد غذا اصلاح نمی‌شود، نمکی که ورم بدن را کم می‌کند، نمکی که به بدن ما انرژی می‌دهد، نمکی که آنتی باکتریال است، نمکی که رسول خدا (ص) در مورد آن میفرماید: مثل من به اصحاب من به مانند نمک است، امکان ندارد غذا اصلاح شود اگر نمک درون آن نریزد، همان گونه که امت من اصلاح نمی‌پذیرد اگر من نباشم. پس چرا نباید آن را مصرف کنیم؟!»

در این میان استفاده از تعبیر طب اسلامی برای تعبید به گزاره‌های سنتی نوعی استراتژی تبلیغی است تا کسی نتواند این افراد را به تحجر و جمود متهم کند، چنانچه صاحب پایگاه اینترنتی فوق‌الذکر در جوابیه‌ای به یکی از سایت‌ها بیان می‌دارد: «توجه داشته باشید که تا وقتی ما می‌توانیم از کلمات ایرانی و اسلامی از افتخارات خود یاد کنیم، چرا از کلمه سنتی که در میان مردم بوی کهنه پرستی به آن داده شده است، استفاده کنیم؟»

۳. توهم توطئه درباره تمامی مظاهر تجدد انحراف دیگری است که در نقد آن فراوان دیده می‌شود. اصولاً در نگاه این افراد هر اختراع و ابزار جدیدی که در قرن‌های اخیر به کمک بشر آمده است، برای مقابله با اسلام و مسلمین و ضربه زدن به آنها بوده است. در این مسیر تلاش می‌شود تا رموز و اشاراتی از توطئه‌های غرب، و به خصوص انگلیس آمریکا و اسرائیل علیه مسلمین از لابلای پیشرفت‌های مادی استخراج شود و به آنها هشدار داده شود.

البته این موضوع حتی گاهی ظاهری بسیار متحجرانه‌ای نیز به خود می‌گیرد مثلاً عده‌ای معتقدند که گوجه فرنگی از آن روی که اسم فرنگ دارد میوه‌ای سمی است و باید از آن پرهیز کرد (در گذشته‌های نه چندان دور نیز بعضی به گوجه فرنگی ارمنی بادمجان می‌گفتند و از خوردن آن پرهیز می‌کردند) حاصل سخن اینکه اگرچه تجدد را نباید بدون قید و شرط پذیرفت و اسیر و بنده آن شد، ولی در مقابل آن نیز نباید بی‌انصافی کرد و همه تقصیرها به پای آن گذاشت. آیا این گونه برخورد با امکانات جدید نوعی ناسپاسی و کفران نعمت به شمار نمی‌آید؟ و آیا نگفته‌اند که: «كَافِرٌ التَّمَعُّمُ الْكَافِرُ»



های جدیدی پیدا شود، ولی ورزش نیز راه‌آه‌ای برای این مشکل است که بسیاری با تبلی آن را کنار گذاشته و بهتر می‌بینند که تنها غرولندی نسبت به تجدد داشته باشند. ۲. متأسفانه بعضی تلاش می‌کنند سنت را مساوی دین قرار داده، و در مقابل تجدد را امری ضد دینی جلوه دهند. این عده گمان می‌کنند که از آن روی که دین در بستر سنت بعثت یافته است، مشروعیتی مطلق و دایمی به آن داده است. با این رویکرد هر گونه تغییر در زندگی سنتی به معنای تغییر و تحول در زندگی دینی و مقابله با سبک زندگی دینی تفسیر می‌شود. نمونه آن که بعضی با نسبت دادن همه گزاره‌های طب سنتی به دین، از آن به عنوان طب اسلامی یاد نموده و هر گونه مخالفت با گزاره‌های طب سنتی را یک ضد ارزش به شمار می‌آورند. حقیقت این که برخورد این افراد با طب نوین همچون برخورد کلسیای قرون وسطی با گزاره‌های علوم جدید است. البته در این مسیر تلاش می‌شود با استفاده از متون و روایات ضعیف دینی این رفتارها توجیه شود. مثلاً در پایگاه اینترنتی یکی از این افراد در توجیه مخالفت با هشدارهای طب جدید نسبت به مصرف بی‌رویه نمک، آمده است: «نمکی که مهریه حضرت زهرا (س) است، نمکی که ابجدش ۱۱۰ است، نمکی که حضرت علی (ع)

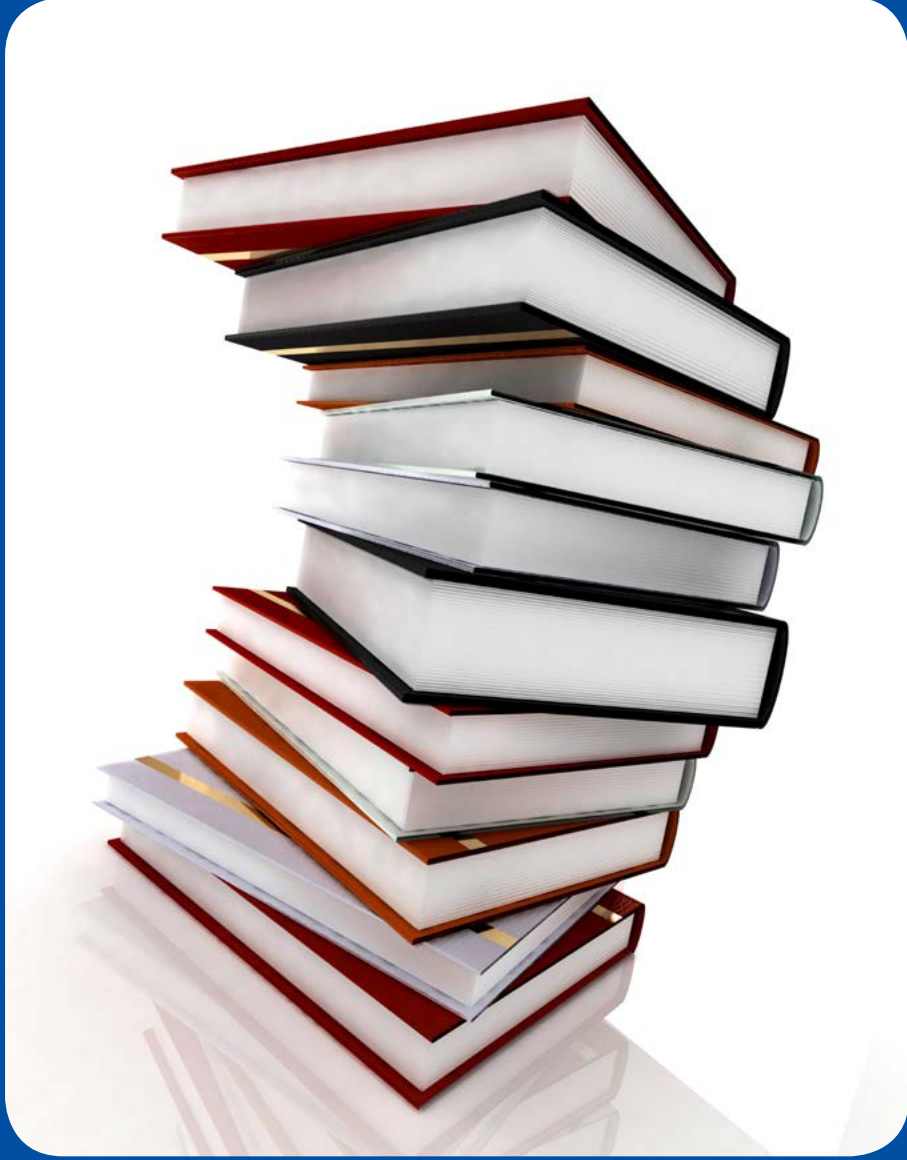
باور ما آن است که نه توجه به سنت به خودی خود تحجر و کهنه‌پرستی است و نه این که بهره‌مندی از تجدد بی‌دینی، بدعت‌گذاری و کفر به شمار می‌آید. ولی با این حال در مقابل سنت و تجدد همواره عده‌ای راه افراط و تفریط را در پیش گرفته‌اند، به گونه‌ای که یا در برابر تجدد همه ارزش‌های فرهنگی خویش را باختانند و یا بعکس سنت را برای خویش همچون پتی ساخته‌اند که به هیچ وجه نباید از آن روی بر تافت. همچنان که گاهی سنت‌گرایی رونق بازار عده‌ای در پی دارد و از این جهت تلاش می‌کنند تا با هر روشی به تجدد حمله‌ور شوند. تبلیغات این افراد گاهی چنان است که گویا گذشتگان در بهشتی به سر می‌برند و برای مردم عصر جدید جهنمی برپا شده است. چنانچه در کتابی که یکسره در رد علوم و تمدن بشری نگاشته شده، آمده است:

«اگر فردی از گذشتگان اکنون سر از خاک برآورد و زندگی تکنولوژی‌زده و پراضطراب امروزی را در مقایسه با زندگی آرام، طبیعی و کم‌دغدغه گذشته مقایسه کند، احساس ترحم نسبت به ما برانگیخته می‌شود.»

در این راستا افرادی تلاش می‌کنند تا تمام سختی‌ها و مشکلات بشر را به پای تجدد بنویسند و آن را مانعی برای کمال انسان جلوه دهند. متأسفانه در اینگونه برخورد با تجدد، سه خطا و اشتباه مشهود است:

۱. این عده در نقد تجدد تنها به بیان آسیب‌ها و مشکلات آن می‌پردازند و از منافع و فواید آن سخنی به میان نمی‌آورند. در مقابل تنها فواید و امتیازات سنت را بزرگنمایی نموده و مشکلات و آسیب‌های آن را پنهان می‌کنند. به تعبیر بهتر سیاه‌نمایی صرف درباره تجدد و غلو بدون مرز درباره سنت روشی مبنای این تفکر است.

حقیقت این که کسی منکر مشکلات تجدد نیست، ولی باید مشکلات تجدد را در مقابل مشکلات سنت قرار داد و همچنین امتیازات تجدد را هم در کنار امتیازات سنت. سپس بینیم ترازوی مصلحت کدام یک سنگینی می‌کند. نه این که تنها مشکلات تجدد را کنار امتیازات سنت قرار داده و به محکومیت تجدد نظر دهیم. افزون بر این همه مشکلات زندگی عصر جدید را نیز نمی‌توان به پای تجدد گذاشت، مثلاً درست است که تکنولوژی عصر جدید باعث شده تا افراد کم‌تحرک شوند و با پیدایش چاقی مفرط، بیماری



معرفے کتاب



در خبرگزاری مهر؛

کتاب «روش شناسی علوم انسانی اسلامی» رونمایی شد

کتاب «روش شناسی علوم انسانی» شامل یک مقدمه و ۱۴ فصل است. نویسنده این اثر سعی کرده که فلسفه روش و روش شناسی را در نظر بگیرد و به گونه ای مسیر خود را طی کند که اولاً این نوشتار برخوردار از ویژگی وضوح باشد و بتواند برای محققان علوم انسانی راهبری کند، ثانیاً در خدمت اهداف و کارکردهای اصلی علوم انسانی باشد. ثالثاً در همه بخش ها مبانی و مقاصد و ارزش های اسلامی را مورد توجه قرار دهد و به تعبیر دیگر روش شناسی علوم انسانی اسلامی را ارائه دهد.

حجت الاسلام شریفی عضو هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) و پیش از این هم کتاب «مبانی علوم انسانی اسلامی» را نوشته و منتشر شده است. او بنا دارد پس از رونمایی از کتاب «روش شناسی علوم انسانی»، سومین جلد این مجموعه سه گانه را با عنوان نظریه پردازی در روش منتشر کند.



توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛

«الهیات جنسیتی» منتشر شد

این اثر با هدف نشان دادن وسعت علم کلام در حوزه های مختلف و تخصصی از قبیل کلام سیاسی یا اجتماعی و کلام جنسیتی، به زیور چاپ آراسته شد.

یکی از حوزه های تخصصی که نیاز به ایجاد آن، به جهت گوناگون، از جمله گسترش شبهات در این عرصه احساس می شود، الهیات جنسیتی است. این کتاب درصدد است تا به پیشنهاد و معرفی دانش الهیات جنسیتی اسلامی پرداخته، سیمای کلان آن را صورت بندی و ترسیم کند. البته مسلماً برای ایجاد وفاق در این راستا، این کتاب خود را متکفل نشان دادن ابعاد گوناگون و در عین حال مشترک در این دانش می داند. همچنین پیشنهاداتی ناظر به اصلاح ایرادات شکلی و روشی، و نیز ایرادات محتوایی محصولات پراکنده و غیر منسجم این دانش اسلامی ارائه می دهد.

کتاب «الهیات جنسیتی» از دو فصل به شرح زیر تشکیل شده است:

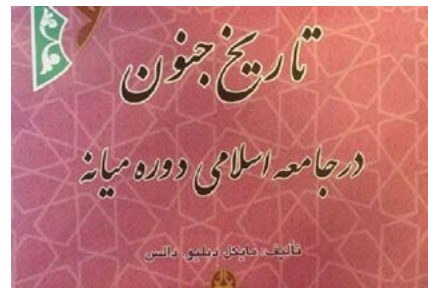
فصل اول: ماهیت الهیات و کلام اسلامی فصل دوم: الهیات جنسیتی

کتاب الهیات جنسیتی اثر زهرا امین مجد، با قیمت ۱۵,۰۰۰ تومان توسط سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی عرضه گردیده است.

علاقه مندان جهت کسب اطلاعات تکمیلی و تهیه کتاب می توانند به وبگاه سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی مراجعه نمایند.

توسط انتشارات پژوهشگاه تاریخ اسلام؛

«تاریخ جنون در جامعه اسلامی دوره میانه» منتشر شد



جنون، مجنون، جن، دیوانه، دیو و غیره با معانی مختلف و بعضاً متضاد در جوامع گوناگون به کار رفته است. جمعی آن را به حالاتی که بر پیامبران عارض می شد تا وحی دریافت کنند و گروهی نیز به معنای بیماری روانی و غیره دانسته اند؛ شماری هم علت پدیداری آن را زیاد دانستن و برخی هم آن را نادانی و فقدان ظرفیت ذهنی خوانده اند؛ از این رو، در گذر زمان و در پرتو این تنوع برداشتها و تعریفها، بحث های گسترده ای در حوزه های ادیان و مذاهب، پزشکی علمی و عامیانه، عرفان، شعر و ادب، حقوق، حکومت داری و غیره، مطرح و در هر فرهنگی کلیشه هایی ساخته شده است.

کتاب «تاریخ جنون در جامعه اسلامی دوره میانه»، روایتگر این اندیشه ها و عملکردهای برآمده از آنها در عرصه جامعه اسلامی خاورمیانه است و مؤلف تلاش کرده تا ابعاد مختلف این مفاهیم را واکاوی و زمینه را برای پژوهش های بعدی فراهم کند.

کتاب «تاریخ جنون در جامعه اسلامی دوره میانه»، اثر مایکل دلبیو، دالس و با ترجمه قربان بهزادیان نژاد، توسط انتشارات پژوهشگاه تاریخ اسلام منتشر شده است.

این کتاب در قطع وزیری و در ۷۴۴ صفحه با قیمت ۴۵ هزار تومان روانه بازار کتاب شده است.

تازه ترین کتاب انتشارات ترجمان؛

«فلسفه به وقت سه صبح»

شعار نشریه اینترنتی تری ای، ام یا سه صبح این است: «هرچه که باشد، ما علیه آنیم». شهرت این نشریه در میان فیلسوفان بیش از هرچیز به خاطر مصاحبه های جالبش با برخی از شناخته شده ترین فیلسوفان یا شارحان است.

مصاحبه های پیش رو طیف گسترده ای از موضوعات و افراد را شامل می شود، از فیلسوفان تثبیت شده ای مانند رابرت استالینگر، تیموتی ویلیامسن و کیت فاین، تا راک استارهای جدید جهان فلسفه مانند جیسن استنلی و سوزانا سیگل و روشنفکران چپ گرای پرسروصدایی مانند برایان لایتر. اما اهمیت این مصاحبه ها تنها به خاطر مصاحبه شونده نیست، گاه اهمیت موضوع باعث شده است تا رپچارد مارشال، مصاحبه کننده، به سراغ کسانی برود که چندان مشهور نیستند یا مساهمت های بنیان برافکنی نداشته اند، اما بهتر از هر متخصص دیگری می توانند درباره موضوعی بسیار مهم سخن بگویند. این کتاب شامل ۱۲ مصاحبه رپچارد مارشال با فیلسوفان پیشرو معاصر است که توسط مهدی رعنائی به فارسی برگردانده شده است.

کتاب «فلسفه به وقت سه صبح» جدیدترین کتاب انتشارات ترجمان علوم انسانی است که در ۳۱۹ صفحه و با قیمت ۲۳ هزار تومان روانه بازار نشر شده است.



اثر حسن بلخاری؛

کتاب «فلسفه، هندسه و معماری» منتشر شد

کتاب «فلسفه، هندسه و معماری» اثر حسن بلخاری استاد دانشگاه تهران منتشر شد.

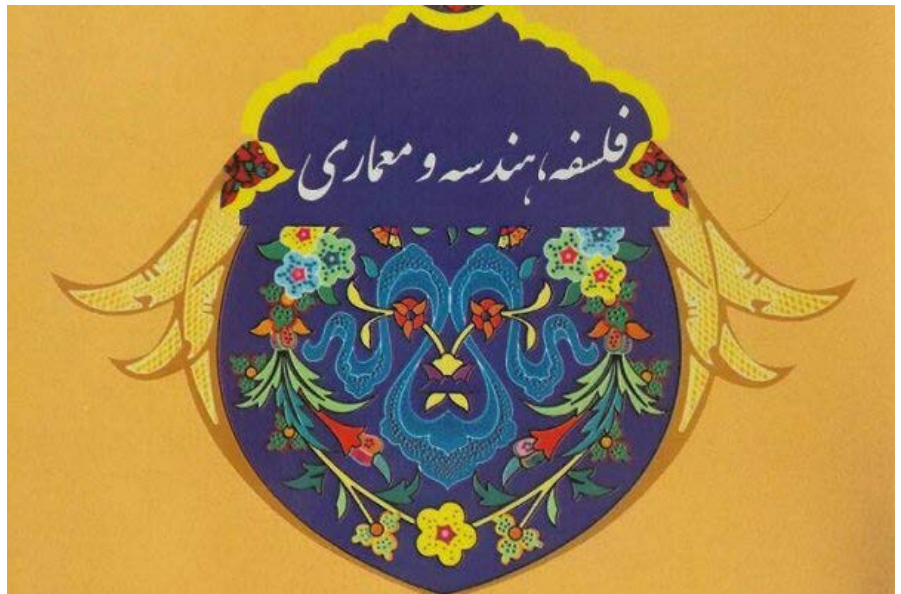
فصول این کتاب درصدد تبیین و بیان تبیین نسبت میان فلسفه و معماری است و درصدد ایضاح این سخن است که معماری یک بیان است. یک اظهار و مهم‌تر بستری

برای آشکارگی و افتتاح یک معنا (به تعبیر هیدگر)، بنابراین هویتی نظری و کاملاً فلسفی دارد. این ویژگی نه تنها مبتنی بر تاریخ فلسفه بلکه در قدرتی است که معماری در آشکار ساختن هویت یک ملت، فرهنگ یا تمدن دارد. در این کتاب و در ۱۴ عنوان، بنیان‌های نظری معماری و شهر

(که کالبد ظهور معماری است) مورد توجه و شرح قرار گرفته است؛ از نسبت میان فلسفه و معماری گرفته تا نسبت دقیق میان نظر و عمل در اندیشه اسلامی و نیز استفاده از امثله هندسی و عددی در تصویرگری دقیق نسبت میان حق و خلق در حکمت اسلامی و تأثیر این معنای بر معماری اسلامی، به علاوه ابوابی دیگر که هم تبیین آداب معنوی معماران و بنایان را مورد توجه قرار می‌دهد و هم جمال معنوی شهر را.

در بخشی از مقدمه کتاب آمده است: اندیشه یونانی نسبت میان فلسفه، هندسه و معماری را بسیار جدی انگاشت و دقیقاً از همین روست که ویتروویس در کتاب بسیار مهم و سرنوشت سازش، تاریخ معماری غرب، از ضرورت مطلق فلسفه دانی معماران سخن گفت: «معمار باید به اقسام مختلفه علوم آراسته باشد، چون با قوه تمیز او است که تمامی آثار دیگر هنرها به محک درمی‌آیند. این معرفت زاینده علم و عمل است. عمل، ممارست مداوم و منظم در کار است. و علم قدرت بیان و نمایش مهارت معمار است و براساس اصول تناسب. (معمار) باید هم بالذات بالاستعداد باشد و هم مستعد تعلیم یافتن. نه استعداد ذاتی بی‌تعلیم و نه تعلیم بی‌استعداد ذاتی هنرمندی کامل تواند ساخت. وی باید تعلیم یافته باشد، ماهر در کار با قلم، هندسه آموخته، تاریخ بسیار بداند، اندیشه فیلسوفان را به دقت دریافته باشد، موسیقی بفهمد، اندکی از طب بداند، نظرات مردان قانون را بداند، و با نجوم و علم صور فلکی آشنا باشد.»

این کتاب در ۲۷ صفحه توسط انتشارات دانشگاه تهران و به قیمت ۱۵۰۰۰ تومان منتشر شده است.



به همت انتشارات ناهید:

کتاب «تبارشناسی خاکستری است» منتشر شد

کتاب «تبارشناسی خاکستری است تاملاتی درباره روش فوکو» نوشته عادل مشایخی به همت انتشارات ناهید منتشر شد. این کتاب مشتمل بر چهار فصل و یک مقدمه است. نویسنده در مقدمه هدف اصلی این کتاب را صورت بندی روش فوکو معرفی می‌کند. وی می‌گوید: هدف اصلی این کتاب صورت بندی روش فوکو است. ولی آیا واقعا می‌تواند چیزی را به منزله روش فوکو از آثار او بیرون کشید؟ فوکو در برخی از آثار خود به صراحت علیه روش سخن گفته است. دیرینه شناسی دانش کتابی در باب روشن شناسی نیست. من روشی که بخواهم در قلمروهای متفاوت به کار ببرم ندارم. اما این همه ماجرا نیست. فوکو در برخی از آثار خود از «احتیاط‌های مربوط به روش» یا «تصمیم روش‌شناسانه» و «انتخاب روش» سخن می‌گوید. آیا باید ساده‌ترین راه را در پیش گرفت و گفت که فوکو تناقض می‌گوید و حرف‌های او را نباید جدی گرفت؟ اما تناقضی در کار نیست. در فرازهایی که نقل کردیم، با کاربردهای متفاوت کلمه «روش» سروکار داریم.

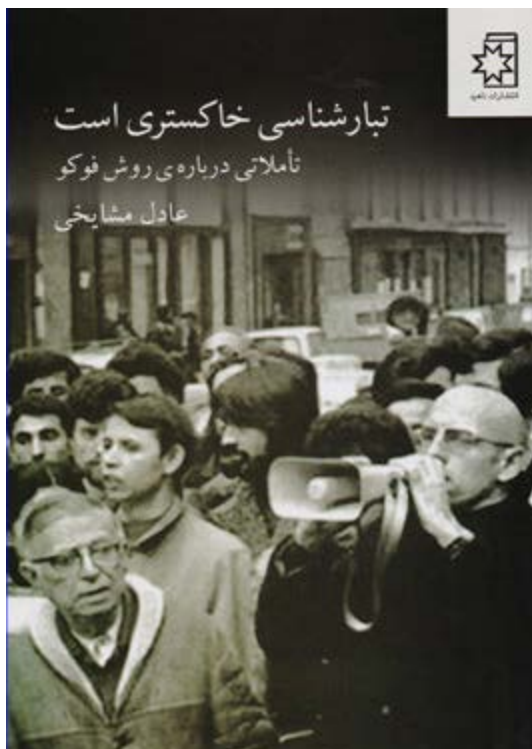
نویسنده در جایی دیگر در مقدمه با اشاره به غرض از صورت بندی روش فوکو می‌گوید: غرض از صورت بندی روش فوکو ایستادن در مقابل تابلو آثار فوکو و قرار گرفتن در معرض تأثیر نیروهایی است که در

قالب فرم‌های مفهومی یا توصیفی، گزاره پذیر یا روایت پذیر شده‌اند؛ قرار گرفتن در معرض تأثیر جهانی که از این آثار بیرون می‌آید و جهان مألوف ما را «دوبل» می‌کند.

کتاب در واقع پاسخی به این سوال: «فوکو می‌خواهد ما را به دیدن چه چیزی سوق بدهد؟» است. این پرسش درواقع پرسشی است که این کتاب در مقام بخشی از یک تلاش بی‌پایان، برای پاسخ گفتن به آن نوشته شده است. همان‌طور که می‌دانیم فوکو در سال‌های پایانی زندگی‌اش پروژه تحلیلی خود را در قالب سه محور؛ دانش، قدرت و «رابطه خود با خود» به هم پیوسته و همزمان صورت بندی می‌کند.

فصل اول کتاب درآمدی بر موضوع اصلی یعنی پاسخ به این پرسش که تبارشناسی به چه معنا خاکستری است می‌پردازد. فصل دوم تلاشی برای روشن سازی مفاهیم دیرینه شناسی دانش است. فصل سوم به تبارشناسی فوکو می‌پردازد و در نهایت در فصل چهارم به تبارشناسی دولت مدرن پرداخته است.

«کتاب تبارشناسی خاکستری است» با عنوان فرعی «تاملاتی درباره روش فوکو» نوشته عادل مشایخی توسط انتشارات ناهید در ۲۵۰ صفحه و به شمارگان ۱۱۰۰ نسخه به قیمت ۱۷ هزار تومان منتشر و روانه بازار نشر شد.



توسط انتشارات حکمت:

کتاب عرفان و ادب در عصر صفوی منتشر شد

کتاب عرفان و ادب در عصر صفوی تألیف احمد تمیم داری توسط انتشارات حکمت در قطع رقعی و ۶۲۷ صفحه با قیمت ۵۰ هزار تومان منتشر شد.

عصر صفوی یکی از پرشکوه‌ترین دوره های فرهنگی ایران است. بحث درباره سیاست داخلی و خارجی صفویان از حوصله فرهنگی بیرون است و در این باره محققان و متخصصان تاریخ سیاسی ایران باید اظهار نظر کنند، اما زبان فارسی و فرهنگ ایران از جایگاهی دیگر برخوردار است. ناچارم که بر حسب عادت مالوف بگویم عصر صفوی، اما اگر روش های تاریخ ادبیات نویسی اجازه دهد حدود دو قرن و نیم عصر سیاست صفوی را از لحاظ فرهنگی و ادبی عصر باباافغانی، نظیری نیشابوری، هلالی جغتایی، عرفی شیرازی، و سرانجام عصر صائب و بیدل می نامم. در هیچ دوره ای به اندازه این دوره شاعران بزرگ فارسی زبان به خارج از مرز و بوم ایران نرفتند و موجبات رواج فرهنگ ایرانی را فراهم نساختند. شعر فارسی در شبه قاره قدیم تاحدی اشاعه یافت که منشاء پیدایی سبک هندی، یا به اصطلاح نگارنده سبک هندوایرانی، شد که سبکی بین المللی است و بی ارتباط با سبک باروک و متافیزیکی اروپائی نیست.

فلسفه جهان شمول صدرالدین شیرازی ربطی به سیاست فلان و بهمان نداشت؛ بنگرید به کتاب فیلسوف شیرازی تألیف استاد و دوستم اکبر ثبوت تا دانسته شود که چه مدرسان بزرگی آثار این فیلسوف بزرگ را در شبه قاره تدریس کردند. جهان بینی وحدت وجود صدرایی از نوع صدوری است نه از نوع حلولی و تناسخی یعنی مانند ارتباط نور با خورشید است؛ همان تعبیر شگفت آوری که در آیاتی از سوره شریف نور می خوانیم. ظهور شخصیت های بزرگ دیگری همچون فیاض لاهیجی، فیض کاشانی، میرفندرسکی، میرداماد، و حزین لاهیجی که هم تاریخ نگار بود و هم سفرنامه نویس هم فیلسوف و فقیه و شاعری توانا و هم بزرگترین تذکره نویس این دوره، نشان می دهد که اگر سیاست مداران ایران و هند آئین الهی اکبر شاه تیموری و فلسفه وحدت وجود صدرالدین شیرازی را تلفیق می کردند اسلامی با صلح و ثبات جهانی اشاعه می یافت، اما افسوس که تفکیک گران از وسعت نظر پیشوایان بزرگ دینی محروم ماندند و موجب توقف پیشرفت مذهب شدند.

کتاب حاضر تا حدودی امتیازات و برجستگی های این دوره را نشان می دهد، اما باز هم کافی نیست. به قول استاد سادات ناصری، ما برای شناخت و معرفی فرهنگ و ادبیات عصر صفوی به تألیف یک دوره دایره المعارف چندجلدی نیازمندیم تا معلوم شود که در عصر صفوی فرهنگ، هنر، ادبیات، فلسفه، و صنایع و دیگر علوم همه در گرو سیاست آن عصر نبوده است به قول حافظ بزرگ بر در میکرده رندان قلندر باشند

که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی گروهی به خطا ادب دوران صفوی را کوچک شمرده و آن را نادیده گرفته اند، در حالی که در این دوره گسترده ترین فرهنگ ادبی پدید آمده است.

عرفان و تصوف اسلامی از مهمترین و ریشه دارترین عناصری است که محتوای زبان و معارف فارسی را تشکیل داده و آن را بارور کرده است. پادشاهان صفوی خود صوفی و صوفی زاده بوده اند. آنها مانند نیاکانشان از راه تعلیم و تهذیب صوفی نشدند بلکه از طریق سازمان های سیاسی صوفیانه به تصوف پرداختند، اما در ظاهر عنوان صوفی اعظم و مرشد کامل را حفظ کرده و بعضی شعر هم سروده اند.

در شعر و ادب دوران صفوی عشق و عرفان و اخلاق و مذهب تشیع به هم آمیخت و آنچنان آثاری پدید آمد که شمارش و پژوهش آن به از توان یک تن خارج است.

مرشدان فرقه های صوفیانه در این دوران، علاوه بر تعلیم و ارشاد میردان آثار مهمی از نظم و نثر عرفانی پدید آوردند. شاعران مشهور این دوره، گذشته از غزلیات عاشقانه و قصاید مدحی و دینی، به مضمون های عرفانی توجه بسیار کرده اند. حافظ غزل را آنچنان به اوج رسانید که در دوره های بعد، شاعران برای عرضه هنر ادبی خود مجبور شدند سبک را تغییر بدهند و سبک مشهور به هندی در این دوران رواج یافت، اما شعر فارسی نه تنها از معارف عرفانی و صوفیانه تهی نگشت، بلکه بارورتر نیز شد.

بررسی آثار صوفیانه به زبان فارسی، با توجه به گستردگی آن در ایران و هند و ماوراءالنهر و سرزمین عثمانی، کاری بس دشوار و سنگین می نماید، به ویژه که در دوران کنونی، به علل سیاسی، دیگر کشورها کتابخانه ها و مراکز پژوهشی خود را به آسانی به روی پژوهشگران ایرانی نمی گشایند. عالمان دینی و شیعی در دوران صفوی، عرفان و فلسفه و



شریعت و شعر را به یکدیگر نزدیک ساختند و آثاری عظیم خلق کردند. نگارنده در این جستار با توجه به امکاناتی که در دست بود، پژوهشی نه چندان طولانی در شناخت و شناساندن آثار ادبی عرفانی و صوفیانه به دست داده است. متأسفانه به موجب نبودن نمایه ها و نیز فهرست های جداگانه کار پژوهشگر بسیار دشوار است و گاهی برای یافتن یک نام و یک مضمون، ناچار باید تمامی کتابی را خواند. در سرزمین ایران و هند و عثمانی و ماوراءالنهر هزاران شاعر را می توان یافت که آثار خود مضمون های عرفانی و صوفیانه آورده اند، اما نگارنده با توجه به راهنمایی استادان، شاعران بزرگ و مشهور و آثار مهم را در نظر گرفته است. شرح احوال و آثار و اشعار این عالمان بزرگ بیان کننده این نکته است که آنان چگونه حکمت و عرفان و شریعت و شعر و ادب را به هم نزدیک کرده و در هم آمیخته اند و عالمانه کوشیده اند تا به ستیزه های فقیهان و فیلسوفان و عارفان و صوفیان پایان دهند و شریعت و طریقت را دو مظهر از یک حقیقت بشناسانند.

نویسنده در فصل اول به دودمان صفوی، در فصل دوم به عرفان اسلامی دوره صفویه، در فصل سوم آثار حکمی و عرفانی و ادبی این دوره از نظم و نثر، در فصل چهارم به غزل و غزلسرایان و مضمون های عرفانی آنها، و در فصل پنجم به اشعار و آثار عرفانی عالمان بزرگ دینی آن دوران پرداخته است.

اثر هانس کونگ؛

کتاب «علم و دین؛ آغاز همه چیز» منتشر شد

کتاب علم و دین (آغاز همه چیز) اثر هانس کونگ به ترجمه رضا یعقوبی از سوی انتشارات تمدن علمی در ۳۱۰ صفحه منتشر شد.

هانس کونگ، رئیس بنیاد جهانی اخلاق در آلمان و الهی دان و فیلسوف مسیحی کاتولیک است که به عقیده ی بسیاری بزرگ ترین متاله عصر حاضر به شمار می رود.

در مقدمه ی مترجم آمده است: «او در کتاب حاضر به مسئله جدال میان علم و دین پرداخته است. آن هم به گونه ای روزآمد و مفصل، اما دقیق و خوش خوان. خواننده در این کتاب هم در جریان آخرین تحولات علمی روز قرار می گیرد و هم پاسخی در خور برای پرسش های الهیاتی اش می یابد. هر کس که این اثر را از نظر بگذراند، به دقت و امانت داری و نیز به انصاف و عدم جانب داری او آفرین خواهد گفت و از وسعت دانش و فراوانی محفوظات و نیک محضری و اعتدال گرایی او به حیرت خواهد آمد.»

کتاب علم و دین به بررسی تعارض های علم و دین در عصر اختصاص دارد و نویسنده تلاش کرده است تا بین این دو حوزه ی کلان معرفتی همدلی و سازش برقرار کند. منازعات هاو کیننگ، ریچارد داو کینز، تیلهارد شاردن، وایتهد، داروین و تلاش های عصب شناسی اخیر و... در قبال دین را نقد کرده و پاسخی فراخوهر هر یک ارائه داده است. جامعیت و روزآمدی مباحث این کتاب به نحوی است که می تواند به عنوان کتاب درسی در حوزه ی علم و دین مورد استفاده قرار بگیرد.

