

تحت تاثیر هدایت، فر دید و نیما بودم هایدگر، عارف است نه فیلسوف

گفتگو با منوچهر آشتیانی

■ نگاه مصدق به غرب بود

گفتگو با قاسم تبریزی

■ اقتصاد مقاومتی سابقه ۱۵۰ ساله در کشور دارد

گفتگو با رضا غلامی

■ استفاده ایدئولوژیک از هرمنوتیک

گفتگو با علیرضا قائمی نیا

■ نو شرق شناسی در حال افول است

گفتگو با محمد رستم

■ خواجه نصیر و مسائل امروز ما

گفتگو با مرتضی یوسفی راد

■ مروری بر اندیشه های عبدالوهاب المسیری

گفتگو با مجید مرادی

فهرست مطالب

- ۴ گزارش همایش «هانری کربن»
- ۸ گزارش نشست «فلسفه تکنولوژی»
- ۱۲ گزارش نشست نقد و بررسی کتاب «پایان تئولوژی» نوشته بیژن عبدالکریمی
- ۱۹ چشم انداز چپ و لیبرال؛ دو آسیب اقتصاد مقاومتی / موسی نجفی
- ۲۲ روح و جان نهادهای اقتصادی ما با انقلاب اسلامی همسو نیست / عادل پیغامی
- ۲۲ گزارش همایش گرامیداشت حکیم خواجه نصیرالدین طوسی
- ۲۴ دیدگاه های تمدن ساز علمای شیعه / محمدسعید مهدوی کنی
- ۲۶ امتناع عقل اجتماعی در ایران / حمید پارسانیا
- ۲۷ جواد طباطبائی مصداق زوال تفکر است / مصطفی مهرآئین
- ۲۷ گزارش نشست «شریعتی و انسان، ملیت، هویت، ایران و اسلام»



گزارش ۳

- ۳۸ اقتصاد مقاومتی سابقه ای ۱۵۰ ساله در کشور دارد / گفتگو با رضا غلامی
- ۴۰ خواجه نصیر و مسائل امروز ما / گفتگو با مرتضی یوسفی راد
- ۴۱ هیچ ترجمه ای به پای خود قرآن نمی رسد / گفتگو با حسین علیزاده
- ۴۳ نوشرقشناسی در حال افول است / گفتگو با محمد رستم؛ استاد دانشگاه کارلتون
- ۴۸ عرفان حلقه برپایه تفکر اومانیسیم بنا شده است / گفتگو با فاطمه میرزائیان
- ۴۹ مروری بر اندیشه های عبدالوهاب المسیری / گفتگو با مجید مرادی
- ۵۱ تصوف در میان اهل سنت محمل اظهار ارادت به اهل بیت است / گفتگو با حجت الاسلام محمود ترابی
- ۵۲ نگاه مصدق به غرب بود / گفتگو با قاسم تبریزی
- ۵۵ تحت تأثیر هدایت، فردید و نیمای بودم / گفتگوی تفصیلی با منوچهر آشتیانی
- ۶۰ استفاده ایدئولوژیک از هرمنوتیک / گفتگو با علیرضا قائمی نیا



گفتگو ۳۷

- ۶۶ آیا ملاصدرا در دنیای امروز ما حضور دارد؟ / عبدالله صلواتی
- ۶۷ ملاحظاتی بر دو نقد فریدشناسی بیژن عبدالکریمی / حجت زمانی راد
- ۷۲ هنر؛ رمزورزی و نمادگرایی / آیت الله علی اکبر رشاد
- ۷۵ هابر ماس فهمید که نمی توان دین را از صحنه اجتماع حذف کرد / معصومه بهرام
- ۷۶ ما و بیابقی تاریخی / اصغر طاهرزاده
- ۷۷ تفاوت تئوکراسی اسلامی و اروپایی / براق زکریا
- ۷۸ فلسفه، هندسه و معماری / حسن بلخاری

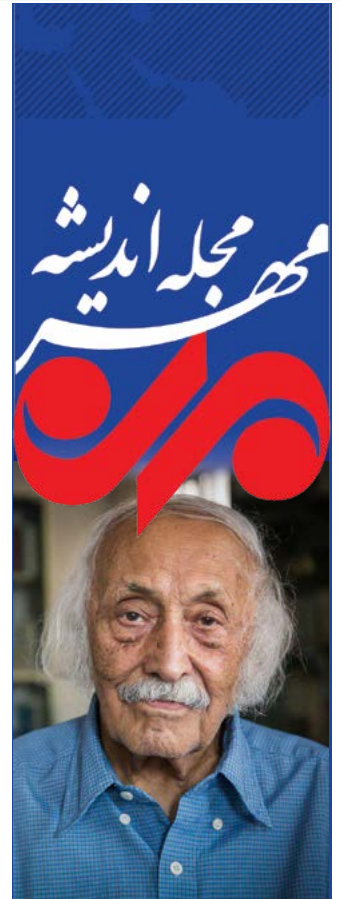


داداشین ۶۵

- ۹۳ کتاب «نیچه جوان، برآمدن نایغه» منتشر شد ۹۳
- ۹۳ کتاب «ملکی دیگر ملکوتی دیگر» منتشر شد ۹۳
- ۹۴ کتاب «عطش باقی؛ خود زندگی نامه فکری کارل پوپر» منتشر شد ۹۴



معرفی کتاب ۹۲



شناسنامه مجله

مدیر مسئول: علی عسگری

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

دبیر تحریریه: محمدالیاس قنبری

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

مدیر هنری: محبوبه عزیززی

شماره تماس: ۴۳۰۵۱۳۸۰

پست الکترونیک: religion@mehrdad.com

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

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



گزارش

گزارش اندیشه مهر از همایش «هانری کربن»



همایش هانری کربن با حضور اساتید برجسته فلسفه در سالن دکتر شهیدی دانشکده ادبیات دانشگاه تهران برگزار شد.

کربن با تاریخ و تاریخمندی دشمن است

محمدمنصور هاشمی، پژوهشگر فلسفه در این همایش گفت: کربن یک شرق شناس معمولی نیست او یک استثنا است که یک موضع فلسفی خاص دارد و از موضع اش پائین هم نمی آید. کربن درباره تاریخ یک موضع خاص دارد و نوعی لحن مهاجمی نیز دارد ولی تمام موضع گیری هایش بنیان فلسفی دارد. او با اینکه روی تاریخ اندیشه ها کار کرده ولی رویکردش رویکرد تاریخی نبوده و دشمن تاریخ است. کربن با مفهوم تاریخ مندی هم دشمن و روش او مقابل سایر روش ها است. او یک روش پدیدارشناسی و هرمنوتیک دارد. موضع کربن این است که پدیدارشناسی یعنی کشف المحجوب و کاری که همه عرفا می کنند. او برای هرمنوتیک معنای تاویل را به کار می برد.

هاشمی افزود: فلسفه کربن مفاهیمی مثل فراتاریخ و تاریخ قدسی می سازد. برای او فلسفه تطبیقی جنبه مقایسه ای ندارد بلکه معنای تطبیقی می دهد یعنی اینکه چه تشابهات و تطابقاتی در عالم اندیشه بشری وجود دارد. علاوه بر این کربن تحت تاثیر هیچ کدام از فیلسوفان نیست. اینکه او سنت ما را برده و به سایر کشورها و افراد معروف معرفی کرده مدیون روابطی است که با افراد مختلف داشته است و از این جهت ما مدیون او هستیم. می توان گفت کربن تنها شرق شناسی است که تاریخ و اندیشه ایرانی را وارد جریان عمومی در اروپا کرده است. فلسفه تطبیقی به معنایی که کربن برای آن قائل است مقابل تاریخ قرار دارد حتی وقتی مسیحیت کاتولیک را نقد می کند نقدش جنبه تاریخی ندارد.

این پژوهشگر فلسفه ادامه داد: کربن در گروه جریان نوافلاطونی قرار دارد و در همه جا بدنبال نوافلاطونی ها می گردد و به شباهت های آنها یا دیگران اشاره می کند و کاری هم با تاثیر و تاثرات ندارد. درست است که کربن از فرانسه قرن بیستم اندیشه هایی را به ایرانی ها درس می دهد و کتابهایی را می نویسد اما الان که فکر می کنیم می بینیم بعضی از مفاهیم مثل روشنفکری دینی و تاریخی دین دین بعد از انقلاب اسلامی که کربن از دنیا رفته مطرح می شود. بنابراین به نظر می رسد به رغم تصور کربن ما موجودات تاریخی هستیم و فلسفه تاریخ دارد، تاریخ مند است و به اینجا و اکنون ربط

دارد. تصور کربن این بود که تشیع مذهبی است که در تاریخ قدسی ماجرای خودش را دنبال می کند و خودش را آلوده به تاریخ نمی کند اما دقیقا در همان سال انقلاب اسلامی ایران فرایندی رقم می خورد که برخلاف گفته کربن است. لذا معلوم می شود تلقی کربن نادرست بوده و ما چیزی به نام تاریخ مندی داریم.

هاشمی در پایان اضافه کرد: کنار گذاشتن نگاه تاریخی ما را با مشکلاتی مواجه می کند. کربن با اینکه از شیعه زیاد حرف زده ولی با متکلمان شیعه مثل شیخ طوسی، علامه حلی و خواجه نصیر کاری ندارد و این از کاستی های دیدگاه اوست البته من باین کاستی مشکلی ندارم چون نگاه همه ما نوعی کاستی دارد. نکته آخر اینکه کربن نمی تواند اولین فیلسوف معاصر من ایرانی باشد در حالیکه فرید برای ما یک درک تاریخ مندی در تفکر را آورده است.

فلسفه تطبیقی کربن تلاشی است برای گسستن نهیلیسم بشر در دوره جدید

بیژن عبدالکریمی استاد فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی دومین سخنران این همایش بود. وی در ابتدا با اشاره به اینکه همه ما خیلی به هانری کربن مدیون هستیم، گفت: من فکر می کنم یکی از بحران های انسان امروز این است که نمی توانیم به پرسش چیستی و کیستی پاسخ دهیم. ما نمی دانیم که مفاهیمی مثل من مسلمانم، من ایرانیم و من شیعه ام چه معنایی می تواند داشته باشد. پاسخی که کربن به این سؤال ها می دهد پاسخ اصیلی است. او ایرانی و ایرانیست را به منزله یک سنت تاریخی می شناسد و با اینکه سالهاست از دنیا رفته خیلی از جریانات و دانشگاههای ما جلوتر است. ما نمی توانیم و نمی دانیم که چگونه می توانیم تاریخ مفهومی خود را بنویسیم البته این اواخر افرادی مثل علامه طباطبایی به این موضوع پی برده اند که ما چگونه می توانیم تاریخ خود را تقلیل پذیر بنویسیم.

وی افزود: به اعتقاد من فهم کربن درباره ایران فهم بسیار اصیلی است. سخن من این است که خیلی ها هانری کربن و «ایزوتسو» را به منزله مورخ که در یک حوزه خاص پژوهش هایی داشته و کوشیده مطالعات نسخه شناسانه داشته باشد، می شناسند اما من فکر می کنم تلاش های کربن تا سطح تفکر فلسفی ارتقا پیدا کرده است. آنچه که این دو نفر مطرح کرده اند نوعی تلاش برای چارچوب مشترک و واحد است. سؤالی که پیش می آید این است که چرا چهره هایی مثل کربن

و ایزوتسو دنبال ایده فلسفه تطبیقی هستند و چه ضرورتی وجود دارد که کربن به طرح فلسفه تطبیقی بپردازد. آیا فلسفه تطبیقی با نحوه زیست ما ارتباط دارد یا ناشی از یک نوع کنجکاوی است. پاسخ ما این گونه است طرح فلسفه تطبیقی مبتنی بر ضرورت های فلسفی و نظری است و بدون درک این ضرورت هیچ کس نمی تواند به فلسفه تطبیقی بپردازد. اکثر ما فکر می کنیم فلسفه تطبیقی یعنی پاره ای از مقایسه ها در حالی که این گونه نیست و فلسفه تطبیقی نوعی تلاش عمیق فلسفی است. عبدالکریمی در ادامه با طرح این سؤال که چرا کربن فلسفه تطبیقی را مطرح کرد، ادامه داد: در روزگار کنونی بعد از مدرنیته، تمدن غرب جهانی شد و عقلانیت مدرن همه جای دنیا و شرق در محاق غرب قرار گرفته است و چیزی از شرق جز در موزه ها باقی نمانده حتی در ملل شرقی هم از شرق خبری نیست. با دنیای مدرن زیست جهان جدیدی گشوده شده است. ماکیاولی خودش را به کریستف کلمب تشبیه می کند و می گوید من در حوزه سیاست و اخلاق قاره جدیدی کشف کردم. سؤال او این است که آیا سرزمین جدید زیستگاه مناسبی برای حیات بشری است یا نه. کسی می تواند به فلسفه تطبیقی بپردازد که انگیزه داشته باشد و نسبت خود را با جهان کنونی بداند. فلسفه تطبیقی گمشده ای است که نسبت به زیست جهان کنونی خرسند نیست. کربن و ایزوتسو هم این گونه بودند که سراغ فلسفه تطبیقی رفتند. آنها می خواهند به بحران جهان کنونی مثل بحران معنا و نهیلیسم جواب بدهند. کسی که نگاه آگوست کنتی دارد نیازی ندارد به گذشته رجوع کند اما کسی که به گذشته رجوع می کند کسی است که می خواهد به فلسفه تطبیقی توجه داشته باشد. فلسفه تطبیقی می خواهد از آزادی انسان دفاع کند. هایدگر در کتاب پرسش از تکنولوژی خود می گوید خطری زیانبارتر از انفجار سلاح های هسته ای انسان را تهدید می کند و آن اینکه بشر شیوه های دیگر تفکر را از بین می برد و فقط یک گونه می اندیشد و با هیچ تفکر دیگری آشنا نیست.

این استاد فلسفه اضافه کرد: کسی که به فلسفه تطبیقی توجه می کند می خواهد عقلانیت جدید و متافیزیکی را بشناسد و دنبال روزه ای باشد تا در سنن تاریخی مقابل مدرن عناصری پیدا کند که به زیست او بتواند کمک کند. فلسفه تطبیقی کربن تلاشی است برای گسستن نهیلیسم بشر در دوره جدید. نهیلیسم یک حادثه نیست. یک رویداد تاریخی است که با ظهور متافیزیک آغاز می شود.

کربن پاسخ سؤال هایش را از متون ما و گفتگو با افرادی چون علامه طباطبایی و سید جلال آشتیانی می‌گرفته است.

سردبیر مجله حکمت و معرفت اضافه کرد: شروع تفکر فلسفی در تشیع با اسماعیلیه است، بنابراین آثار اولیه کربن متمرکز بر اسماعیلیه است. از نظر کربن، امام با نبی یکی است. ما دو نوع نبوت داریم؛ نبوت ظاهری و نبوت باطنی. امام، وجه ولایی نبوت است. همچنین برای کربن بحث شناخت خداوند بسیار اهمیت دارد.

کربن تحول عظیمی در شیعه‌شناسی به وجود آورد

غلامرضا اعوانی، چهره ماندگار فلسفه در این همایش گفت: هانری کربن استادی است که در همین دانشکده ادبیات هم تدریس می‌کرده و حق بزرگی بر گردن مطالعات این دانشگاه دارد. برای اینکه به اهمیت او پی ببریم لازم است که این سؤال را مطرح کنیم که وضعیت اسلام‌شناسی، ایران‌شناسی و شیعه‌شناسی قبل از کربن چه بوده و کربن در آن چه نقشی داشته است. بنده در پاسخ به این سؤال سه نکته را یادآوری می‌کنم: اول اینکه اسلام‌شناسان قبل از کربن، شیعه را یک گرایش سیاسی-افراطی می‌دانستند نه یک مکتب فکری. نکته دوم اینکه اسلام‌شناسان بیشتر به علوم نقلی توجه داشتند نه علوم عقلی. نکته سوم هم اینکه اسلام‌شناسان تا قبل از کربن جز در موارد استثنا

هم از این جهت تأکید می‌کرد امامت جایی است که به روی انسان باز می‌شود. به عقیده او انسان را نمی‌توان تماماً به تاریخ کاهش داد. کربن تا حد زیادی از مباحث هستی و زمان متأثر است.

وی اضافه کرد: به عقیده کربن شریک چیزی دارد که غرب ندارد و رخ دادن حضور وجود در فلسفه‌های شرقی حل شده است البته او نسبت به همه فلسفه‌های شرقی هم خوشبین نیست لذا علیرغم پدیده جهانی شدن معتقد است که شرق حقایقی دارد که هنوز دست نخورده و این نگاه قدرت خواهد گرفت. مفهوم امامت در بحث دین‌شناسی کربن بسیار مفهوم کلیدی است. او تا آنجایی که توانسته تلاش خود را کرده ولی جلو نرفته است. به عبارتی هنوز در فلسفه شیعی خودش را آن گونه که باید خودش را نشان نداده است به همین دلیل می‌توان گفت تحلیل کربن از امامت کفایت نمی‌کند. ما باید تمام اضلاع تفکر شیعی را لحاظ کنیم تا به زیست جهان شیعه برسیم.

قائمی نیا در پایان گفت: اگر کربن می‌گفت وجودی که دنبال هستیم در مقام ارتباط وجودی با امام گشوده می‌شود بحثش هایدگری می‌شد اما این حرف را نزنه به همین دلیل هم می‌توان گفت او تا جایی باید هایدگری می‌شده، نشده و به اعماق تفکر شیعی نرسیده است. با این حال من معتقدم کربن هنوز آنطور که باید شناخته نشده است و شخصیت او نه فقط برای حوزوی‌ها بلکه برای هایدگری‌ها هم آموزنده است.

عبدالکریمی در پایان گفت: به عقیده کربن سنن حکمی یگانه پانزهر روزگار نهیلیسم و حکمت ایران یکی از زیباترین حکمت‌ها است اما افسوس که به جای روی آوردن به این حکمت به تئولوژی، سیاست و چیزهای دیگر توجه کرده ایم.

هانری کربن هم مثل هایدگر دنبال زیست جهان معنوی بود

علیرضا قائمی نیا در این همایش گفت: به نظر من پیش از هر چیزی لازم است که به این پرسش اساسی پاسخ داده شود که معنا و مفهوم کربن برای ما چیست؟ و مهمتر آنکه باید او را تحلیل کنیم و بدانیم که برای ما چه پیامدی دارد. کربن شخصی است که بر شانه هایدگر ایستاده و با علامه طباطبایی دوستی نزدیک داشته است به همین جهت برای ما بسیار اهمیت دارد. من موافق نیستم که او را به یک فیلسوف تطبیقی کاهش دهیم. وی افزود: هانری کربن پاسخ سئوال‌های خود را در فلسفه اسلامی می‌یافت. به بیان دیگر او مسائل خود را در هایدگر و فلسفه غرب نتوانست حل کند به همین خاطر سراغ ایران آمد. ما باید کربن را پدیدارشناسی کنیم. او صرفاً دنبال یک کار آکادمی نبود و یک فیلسوف استثنا بود و این همان چیزی است که فلسفه امروز ما به آن احتیاج دارد.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ادامه داد: کربن از روش هایدگر در «هستی و زمان» استفاده



خیلی به ایران توجه نداشتند و بیشتر به عرب‌ها توجه می‌کردند.

اعوانی افزود: تا آن زمان کلام از دید معتزله و اشاعره بررسی می‌شد و شیعه جایگاهی نداشت. علاوه بر اینکه به حکمت اسلامی هم توجهی نمی‌شد. از طرف دیگر هر چند مطالعات وسیعی در حوزه ایران باستان صورت می‌گرفت ولی به حکمت ایران باستان و شیعه و امامان شیعه عنایتی نمی‌شد و کتاب عمیقی درباره شیعه وجود نداشت. در این وضعیت، کربن یک تنه تمام معادلات را بر هم زد و تحول عظیمی در شیعه‌شناسی، اسلام‌شناسی، ایران‌شناسی و مطالعه حکمت اسلامی بوجود آورد.

چهره ماندگار فلسفه ادامه داد: هانری کربن یک فیلسوف به معنای دقیق کلمه و با همه گرایش‌های فلسفه زمان خودش آشنا بود. ژیلسون بزرگترین محقق قرن بیستم که به تبیین فلسفه قرون وسطی پرداخته و در تصحیح متون لاتین کار کرده و به فلسفه اسلامی علاقه داشته یکی از استادان کربن بوده است. کربن در بهار ۱۹۳۶ میلادی با هایدگر آشنا می‌شود و به طوری با او و

کربن تاریخ ستیز نیست

انشاءالله رحمتی در این همایش با اشاره به صحبت‌های محمد منصور هاشمی گفت: به عقیده من، کربن تاریخ‌ستیز نیست و این را در آثار خود صراحتاً اعلام می‌کند. به عقیده کربن، تاریخ کافی نیست و نمی‌تواند همه چیز ما باشد، به همین دلیل او دنبال فراتاریخ است. وی افزود: ما پدیده‌ای داریم به نام شیعه‌تراشی؛ به این معنا که سعی می‌شود همه را شیعه معرفی کنیم. در این پدیده، این حقیقت دیده می‌شود که روح تفکر ایرانی، شیعی است؛ چیزی که در آثار کربن هم وجود دارد. جاذبه کربن به خاطر شخصیت او نیست، بلکه به خاطر این است که ما اگر بخواهیم از سنت خودمان بهره‌برداری کنیم، نیاز به نظریه و رویکرد داریم. کربن نظریه‌پرداز است نه یک شرق‌شناس.

رحمتی ادامه داد: ما نباید در خود کربن متوقف بشویم. در زمانه کربن، وضعیت جامعه طوری نبوده که حرف‌های او فهمیده شود. البته در جامعه ایرانی، روشنفکرانی بوده‌اند که کربن را فهم می‌کردند ولی موج‌هایی مثل مارکسیست‌ها اجازه نمی‌دادند، نظریات او فهم شود.

می‌کند و سراغ فلسفه اسلامی می‌رود. به عبارتی او با دیدی که از هایدگر گرفت فلسفه را از آسمان هفتم به زمین کشید. کربن ظاهراً فلسفه اسلامی را می‌گیرد اما با ظاهر و آرا فلسفه کاری ندارد. او بیشتر دنبال بن و بنیاد است. به همین دلیل هم می‌توان گفت کربن یک فیلسوف اسلامی است چون از ظاهر جریان فلسفه اسلامی گذر کرده است البته این سخنان من به معنای طرفداری از کربن و ستایش بی‌پایان او نیست و نقدهایی هم به آراء او وارد است اما کربن کسی است که از ظاهر جریانات فلسفی به باطن گذر می‌کند، فلسفه‌ای که او دنبال آن است فلسفه شیعی است نه تطبیقی.

وی اضافه کرد: هایدگر دنبال کار آکادمیک نبود و فقط می‌خواست مسائل را حل کند، چیزی که کربن هم دنبال آن بود. کربن هم مانند هایدگر دنبال زیست جهان معنوی بود. برای او منش علامه طباطبایی بسیار مهم و از نظرش ساحت غیب در علامه باز شده بود. تاریختی هم که کربن نفی می‌کرد به این معنا بود که انسان را نمی‌توان یک بسته بندی تاریخی دید. به عبارتی او تاریخت مطلق را نمی‌پذیرفت و بر روی اندیشه امامت



آثارش آشنا می‌شود که سارتر می‌گوید من از طریق ترجمه کرین با هایدگر آشنا شدم. کرین ترم های پاییزه به ایران و بهار به دانشگاه سوربن می‌رفته است. او بخش ایران شناسی را در این دانشگاه بنام فرانسه پایه گذاری کرده است. هانری کرین وقتی به یاران می‌آمد جلساتی را در قم و خانه ذوالمجد می‌رفته و از حضور اساتیدی چون شهید مطهری، داریوش شایگان و سید حسین نصر استفاده می‌کرده است. از کرین ۴۳ کتاب منتشر شده که در این آثار اساتیدی چون سیدجلال آشتیانی، مرحوم دکتر معین و سیدحسین نصر به او کمک کرده اند.

رئیس سابق موسسه حکمت و فلسفه اضافه کرد: هانری کرین همچنین بحث بسیار عمیقی درباره شیعه را وارد جریان غرب کرده است و در باب مسئله ولایت مقالات و کتابهای بسیاری منتشر کرده است. بنده در سفری که چند سال پیش به فرانسه داشتم از او مقالات چاپ نشده ای را دیدم که در دانشگاه سوربن بود. مسئله امامت، بحث درباره حکمت و حکمت نبوی از دیگر موضوعاتی است که کرین به آن پرداخته است به طوری که در تاریخ فلسفه او یک فصل کامل به تاریخ شیعه اختصاص داده شده است. همچنین او دیدگاه غربیان را درباره زمان آغاز فلسفه حقیقی و اینکه فلسفه عربی بوده تغییر داده است و اثبات کرده که فلسفه حقیقی از ابن رشد شروع می‌شود. اعوانی سخن خود را باطرح یک پرسش به پایان برد و گفت: تدریس کتب اسلامی در سوربن، توجه به مکتب های مختلف مثل مکتب اصفهان، شیراز، تهران و تحول در حوزه پدیدارشناسی از دیگر اقدامات کرین بوده است. سؤال من که هیچ وقت نشد از او بپرسم این است که آیا او در هایدگر هم تاثیر داشته یا خیر؟

نسخه شفافبخش ما در دست نصر، کرین و گنون نیست

آیت الله رشاد در این همایش گفت: گرایش و نگرش کرین در حوزه حکمت اسلامی معطوف به حیث باطن گرایشی تفکر شیعی و حکمت اسلامی است. او در دیانت اسلامی و مکتب اهل بیت و حکمت اسلامی عناصری را شناسایی کرده که برایش ارزشمند بوده و همین عنصر نظر او را به حکمت اسلامی جلب کرده است.

وی افزود: ما نباید فقط به عالم و صورت عالم نگاه کنیم. این عالم کالبد روحی دارد و اینکه ما مشاهده می‌کنیم صورت و ظاهر حقیقی است که حقیقت آن باطن آن است.



است که نوعی نگاه سلبی به رفتار و افکار آن داشته باشیم. از این زاویه افرادی مثل کرین و رنه گنون موضع سلبی دارند البته منظور از نگاه سلبی بعد منفی آن نیست بلکه به این معنی است که نظریات آنها شورشی علیه غرب مادیت زده و بریده از جوه هستی است. آنها دنبال حقیقت و نور هستند. کرین و امثال او نشان بیداری دگرباره انسان غربی و خواب زده هستند. انسانی که خویشتن الهی خود را گم کرده و خود را خدا می‌داند. به عبارتی آنها نماد رجعت به خدا و معنا در پاسخ به ندای درونی فطرت هستند. کرین نماد بازگشت به خویشتن الهی و انسانی است اما گونه دیگر نگاهی که می‌توان به کرین داشت نگاه ایجابی است به این معنا که افرادی امثال کرین تاریخ خود را ترک می‌کنند و به تمدن دیگری می‌روند. آنها فکر می‌کنند رها شده اند. در واقع وجود آنها برای ما یک معنا و پیام دارد آن هم پیام پایایی، پویایی و سرزندگی حکمت اسلامی و صدرایی است. آنها گم شده خود را در حکمت اسلامی یافته اند. این گونه شخصیت ها علامت تشنگی انسان معاصر است. آنها اعتراف می‌کنند که گمشده خود را یافته اند ما هم باید به اعترافات آنها توجه کنیم و قدر بدانیم. همچنان امت ما باید اهتمام خاصی به میراث قوی معنوی و حکمت داشته باشد.

آیت الله رشاد اضافه کرد: با وجود همه حرف هایی که درباره کرین زدم لازم است این نکته را هم تذکر دهم که افرادی امثال او الگوی مناسبی برای ما نیستند یعنی ما نمی‌خواهیم او را الگوی خودمان کنیم چرا که او هم یکی هست مثل ما که گمشده خود را نزد علامه طباطبایی یافته است. به عبارتی می‌توان گفت معرفت واسطه است ولی منبع نیست، ما نمی‌توانیم فهم هرمنوتیکی از آنها داشته باشیم همانطور که نمی‌توانیم از آثار مجتهد شبستری هرمنوتیک را فهم کنیم چون هنوز نمی‌دانیم که خودش معنی آن را فهمیده یا نه. خلاصه کرین و امثال او وسائط هستند و می‌توانند الگوی جوانان فرانسه باشند ولی الگوی جوانان ایرانی خیر.

این استاد حوزه در پایان گفت: ما خودمان الگو و منابعی مثل آثار ملاصدرا، علامه طباطبایی و آیت اله جوادی املی داریم. نسخه شفافبخش جوانان ما در دست سیدحسین نصر، کرین و رنه گنون نیست. نسخه شفافبخش ما در دستان ملاصدرا، ابن سینا و فیلسوفان

آیت الله رشاد ادامه داد: قرآن کریم سه مرتبه دارد. مرتبه اول صورت و مرتبه لدینایی است که در این مرتبه هیچ خطایی وجود ندارد. مرتبه دوم مرتبه لدنایی است که در این مرتبه هم به دلیل مقام تعبیر و تاویل خط و خطا راه ندارد اما مرتبه سوم مرتبه لدنایی است که در این مرحله قرآن به ساحت انسانی تنزل پیدا کرده و در معرض آسیب و آفت قرار می‌گیرد. در روایات بسیاری هم تاکید شده که خداوند در قالب قرآن برای انسان تجلی شده است. وساطتی هم که قرآن را به ساحت انسان آورده اند مطهر و معصوم هستند. هر کدام از این مجاری و وسایل تبیان کل شیئی هستند به این معنا که اگر فقط قرآن را داشته باشیم و به دیگر مجاری مراجعه نکنیم همه حقایق قابل دسترسی است. عقل، فطرت و سنت هم این ظرفیت را دارند در صورتی که دست نخورده باشد.

رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ادامه داد: قرآن هم جامع است و هم تبیان کلی شیئی و هم نور مبین است ولی قرائت پذیر نیست و وقتی به ساحت انسانی می‌رسد قهرا ما نمی‌توانیم همه حقیقت را دریافت کنیم. اینجاست که انسان محتاج منابع می‌شود. ما انسانها چون از هر مجرا و منبعی دریافتی داریم باید همه منابع را کنار هم قرار دهیم تا شاید چیزهایی که کنار هم قرار می‌گیرند تبیان کل شیئی شود لذا راه معرفت برای ما باز است. معصومین هم وجود لدینایی دارند ولی وقتی در مقابل ما قرار می‌گیرند و حرف می‌زنند مثل ما می‌شوند تا ما از رسیدن به آنها ناامید نشویم و بتوانیم به مرتبه آنها دسترسی پیدا کنیم. به همین دلیل همه سه مرتبه ای که برای قرآن ذکر شد برای معصومین هم قابل بحث است.

عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی در ادامه صحبتش به توضیح نظرات خود درباره هانری کرین پرداخت و تصریح کرد: درباره هانری کرین دو گونه می‌توان سخن گفت. گونه اول این

به کربن می گوید من با تو درباره اسلام عرفانی و اسلام شیعه حرف هایی دارم مثلاً اینکه از تو می خواهم مجموعه ای راجع به حضرت فاطمه زهرا (س) توسط ایرانی های فرانسوی زبان مثل مرحوم معین، انجمن فلسفه و انیستیتو مطالعات ایرانی در پاریس تهیه کنیم چند من حدود پنج سال است که به این موضوع اندیشیده ام و اگر تو علیرغم همه کارهایت این کار را بکنی من خیلی خدا را شکر می کنم، چرا که انجام این کار وسیله قوی برای اتحاد بین شیعه و سنی و مسیحیت و اسلام است. این حرف ماسینیون یعنی اینکه شخصیت حضرت زهرا (س) می تواند تسنن و تشیع و مسیحیت و اسلام را با هم جمع کند. همچنین ماسینیون از کربن خواسته پس از مرگ وی از دوستی مقدسی که خدا درباره حلاج و فاطمه (س) و سلمان محمد (ص) به او الهام نموده است دفاع کند.

وی در پایان اضافه کرد: آیا ذات احدیت چیزی غیر از وحدت و عشق به وحدت است؟ وحدت عاشق و معشوق در عشق، به عقیده ماسینیون اگر حضرت مریم حامل روح القدس است حضرت زهرا (س) هم حامل نورالهی و یک شخصیت فراتاریخی است. به عقیده ماسینیون حضرت زهرا (س) یک نور ازلی و ابدی است.

هانری کربن از مردان خدا و اهل فتوت بوده است

الکساندر واسیلینف فیلسوف و پژوهشگر بلغاری که چند سالی است مسلمان شده و نامش به شمس الدین تغییر پیدا کرده آخرین سخنران این همایش بود.

وی در ابتدا با خواندن یک شعر از مولانا سخنان خود را آغاز کرد و گفت: بزرگی کربن به خاطر این بوده که اهل محبت بوده و حرفی که او به ما می زند از بابت حق و یقین است. به عقیده من یکی از شاهکارهای کربن کتاب «اسلام در ایران» است. اصل هستی، اصل محبت است و دین جز محبت نیست. کربن یکی از مردان خدا و اهل فتوت بوده است. اگر بخواهیم بدانیم که او چه شخصیتی داشته بهتر است که ببینیم درباره خودش چه گفته است. او درباره خودش گفته که افلاطونی بوده است و افلاطونی بودن یعنی اهل محبت، عشق و زیبایی. کربن از وفاداران محبت و عشق و همیشه در راه بوده است چون سالک واقعی هیچ وقت در راه نمی ماند.

وی افزود: کربن علاوه بر عرفان و فلسفه اسلامی، فلسفه و عرفان غرب هم می دانست. بنابراین نباید گمان کنیم که او فقط فلسفه اشراق و ملاصدرا می دانسته و حتی عرفان های یهودی هم مطالعه می کرده است.

این پژوهشگر تازه مسلمان شده اضافه کرد: یکی از جذاب ترین موضوعاتی که در مباحث کربن وجود دارد تحلیل او درباره زمان است، زمانی که ما درگیر او هستیم. به عقیده او باید یک نوع سنخیت زمانی بین علم، عالم و معلوم وجود داشته باشد. ماهیت و چیستی زمان از قدیم معلوم شده است ولی آنهایی که اهل محبت و توحیدند می دانند که زمان از یک نقطه شروع می شود و به یک شروع بر می گردد. در ازل زمان و مکان مطلق است و حقیقت انسان با ازل یکی می شود. امام ازلی چهره خدا و همه اضداد در این امام ازلی و آدم حقیقی تمییز پیدا کرده است.

واسیلینف در پایان گفت: مسئله کشف ارتباط زمان ازلی با انسان بسیار مهم است و بدون انسان حرف ما درباره زمان معنا ندارد. بزرگی کربن به این است که بسیار خواننده و بسیار کشف کرده است.

دانسته ها و برهان های آنها محدود به بدیهیات و بدیهیات هم لاعقلی هستند البته گمان نکنید که هر جا اسم دین می آید عقل کنار می رود بسیاری از آیات قرآن صورت عقلی دارند اما در پاسخ به ادعای آخر باید بگویم که این رشد ربطی به اسلام ندارد و یک فیلسوف عقلی محض است او حرفی از فلسفه اسلامی نمی زند و فلسفه اسلامی با افرادی مثل سهروردی و قطب الدین کشف می شود.

توصیه استاد هانری کربن در خصوص تهیه مجموعه ای درباره حضرت فاطمه (س)

سیدرضا فیض، پژوهشگر عرفان اسلامی گفت: چهره سرشناس اسلام شناسی در فرانسه، ماسینیون، در سال های پایانی عمر خود نامه ای به هانری کربن شاگرد و همکارش نگاشته است. او در این نامه درباره «اسلام عرفانی» از کربن که او را نزدیک ترین شخص به اندیشه خود می داند توصیه هایی دارد. این نامه سه سال قبل از مرگ ماسینیون و ۱۶ سال قبل از مرگ کربن نوشته شده است. نامه او با عبارت «تقدیم به دوست و همکار عزیزم» آغاز می شود و در تاریخ ۱۷ سپتامبر ۱۹۵۹ در یکی از شهرهای ساحلی شمال فرانسه نوشته شده است.

نوصرداری است. لازم است که ما آثار افرادی چون آیت الله جوادی آملی و شهید مطهری را مطالعه کنیم چنین آثار به راه آب مستقیم و خزانه اصلی دسترسی دارند و برداشت کرده اند.

چگونه کربن را درک کنیم؟

منوچهر صدوقی سها، عرفان پژوه و فیلسوف گفت: من کربن را ندیده ام اما با او احساس همدلی و همزبانی می کنم. بسیاری از یافته های من در کلمات این شخص آمده دانشجویان فلسفه می دانند که تاریخ فلسفه در اواخر قرن ۱۸ توسط بروکر تاسیس می شود جانشین او هم از زمان آغاز تاریخ فلسفه معتقد بود که ما چیزی به نام فلسفه اسلامی نداریم و فلسفه اسلامی وجود خارجی ندارد. دلیلش هم این بود که نژاد عرب بدوی است و تفکر ندارد. حدود صد سال این حرف ها زده شد و در این مدت حرف های مختلفی در این رابطه زده شد و یکی از دلایلی که فلسفه اسلامی را فلسفه عربی می گویند همین است.

وی افزود: ما موقعیت کربن را نمی توانیم درک کنیم مگر اینکه ۵ ادعا را درک کنیم ادعای اول اینکه فلسفه آریایی و یونانی هم آریایی است ادعای دوم اینکه اگر



فیض افزود: در این نامه ماسینیون خطاب به کربن گفته که قبل از هر چیزی و هر کسی در دنیا روی شخص او حساب می کند و معلوم است که از کتاب آخر کربن الهام گرفته و بر اساس آن می گوید که چه برنامه هایی را برای آینده دارد و چه کارهایی را می خواهد به او بسپارد. این متفکر خطاب به کربن گفته شما از هر کسی به اندیشه من نزدیک تر هستید بنابراین رسالت شما به رسالت من نزدیک است. همچنین او در این نامه می افزاید «بعد از مرگ من از این دوستی مقدس دفاع کن». دلیل این جمله اش هم این است که ماسینیون و کربن در ابتدای کارشان با هم اختلافاتی داشتند مثلاً اینکه ماسینیون به کربن ایراد می گرفت که چرا اینقدر به ابن عربی می پردازی.

این نویسنده و پژوهشگر ادامه داد: نکته جالب دیگر این است که ماسینیون دین نداشته و به گفته خودش بعد از اینکه وارد طاق کسری می شود و یکسری اتفاقات می افتد در برخورد با اسلام دیندار و مسیحی می شود. او

هم به طریق قضیه شرطیه فلسفه اسلامی باشد همان فلسفه یونانی است که از سمت راست نوشته می شود به عبارتی فلسفه اسلامی ترجمه فلسفه یونانی است. ادعای سوم اینکه فلسفه یونانی در محدوده ارسطو است، ادعای چهارم اینکه فلسفه است که اگر فلسفه اسلامی وجود داشته باشد چون مستند به دین است دیگر فلسفه نیست بلکه کلام است. ادعای آخر هم اینکه حتی اگر فرض گرفته شود که فلسفه اسلامی هم وجود داشت این فلسفه با تشییع جنازه این رشد تشییع شد و از بین رفت.

این نویسنده و پژوهشگر در ادامه به این ادعاها پاسخ داد و گفت: ادعای اول ادعای باطلی است چون فلسفه به نژاد ربطی ندارد. در پاسخ به ادعای دیگر هم لازم است بگویم که فلسفه یونانی از طریق نو افلاطونیت وارد اسلام شد پس ربطی به ارسطو ندارد و اصلاً اینگونه نیست که فلسفه اسلامی همان فلسفه یونانی باشد. مورد دیگر اینکه فلسفه رسمی که آن مدعیان از آن دم می زنند و خود را عقلی می دانند کاملاً لاعقلی است چون همه

گزارش اندیشه مهر از نشست «فلسفه تکنولوژی»



وی با اشاره به اینکه تکنولوژی امروز چند لایه معرفتی در پیشینه و پس خود دارد، گفت: نزدیکترین لایه این تکنولوژی علوم فنی و مهندسی است. لایه قبلی آن علوم پایه است. لایه قبل تر آن مباحث عمیق تری است که علوم پایه از آن تغذیه می کند و آن نوع معرفت شناسی و هستی شناسی آن است. البته اگر سراغ خود مدرن ها بروید جنبه هستی شناسی آن را منکر شده و بیشتر بعد معرفت شناسی آن را برجسته می کنند. ما نیز بعضاً از تقدم معرفت شناسی بر هستی شناسی سخن می گوئیم چون آنها از این زاویه وارد بحث می شوند.

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران افزود: اما همه این ها در حوزه علوم حصولی و مفاهیم است. شاید یک لایه عمیق تری هم وجود داشته باشد که در نظر این سطوح را و در عمل این تکنولوژی را به دنبال آورده است. و آن هویتی است که انسان مدرن پیدا کرده که در تفسیر خود و عالم به کار می گیرد. این لایه زودتر منعقد می شود و شاید ریشه آن در همان حادثه هبوط انسانی باشد که آیات سوره طه به آن می پردازد. یعنی انسانی که اعراض از حق می کند و این اعراض در طی تاریخ مراحل را دنبال می کند تا نقطه عطفی در دنیای مدرن برای آن بوجود می آید و خیلی عریان اظهار می شود و پوشش نمی گیرد.

پارسانیا ادامه داد: این هستی شناسی قبل از اینکه یک بحث شناخت نظری باشد، شناخت و علقه وجودی است که انسان در اعراض از حق و توجه به این عالم به آن دست پیدا می کند. شاید یکی از بهترین مفاهیمی که می تواند توجه به این عالم که در هبوط دارد رخ می دهد، این جهانی شدن، دنیوی شدن و سکولار شدن باشد.

وی در ادامه با اشاره به اینکه اراده معطوف به این عالم و اصل قرار دادن این عالم، همان اعراض از اراده معطوف به حق و در واقع اعراض از تسلیم حق شدن است، گفت: نتیجه این مساله این می شود که در تعریف علم به تعریف بیکن می رسد که علم همان قدرت است. دانایی توانایی است و هر چیزی را برای سلطه بر این عالم می خواهیم. فناوری همین امری است که تسلط انسان را بر عالم امروز به وجود آورده است.

پارسانیا با اشاره به تطورات تاریخی هستی شناسی و معرفت شناسی مدرن، افزود: این هستی شناسی در مقطعی به شکل ماتریالیسم آشکار می شود. به لحاظ

قبل از اینکه فقهی باشد یک سوال کلامی و فلسفی است. تکنولوژی مدرن کنونی مثل علم و هنر و فلسفه مدرن، دارای مبانی است. می توانیم بگوییم مبانی آن یک مثلث سه ضلعی است و در رأس آن اومانیزمی قرار دارد که با خدا محوری قابل جمع نیست، ضلع دیگر آن سوژکتیویسم است که اصالت را به فاعل شناسای انسانی می دهد. یعنی آنچه عقل بشر می فهمد اعتبار دارد و وحی را نمی پذیرد. ضلع سوم آن سکولاریسم است، یعنی اصالت این جهان در برابر آخرت و جدایی دنیا و آخرت. با این توصیف از مبانی تکنولوژی این مبانی با اسلام در تعارض می باشد و تکنولوژی به لحاظ مبانی با اسلام سازگاری ندارد.

مدیر گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی با طرح این سوال که اگر مبانی تکنولوژی مدرن را عوض کنیم، آیا تعارضات اسلام و تکنولوژی مدرن قابل حل است؟ گفت: پاسخ این است که اگر این مبانی را عوض کنیم گزاره ها خیلی عوض نمی شوند، مثلاً نسبیت انیشتین یا جاذبه نیوتن یا عناصر جدول مندلیف تغییر نمی کنند! اما نگاه عالم به طبیعت عوض می شود. پس مبانی تکنولوژی مدرن به نحو موجه کلیه تغییر ایجاد نمی کند. اما می توان با تغییر مبانی تکنولوژی مدرن، تعارض جدی که بعضی از آثار تکنولوژی را ارزش های دینی دارد، حل کرد.

عضو شورای علمی گروه معرفت شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در آخر گفت: باید تکنولوژی موجود را کنترل و مدیریت کنیم و البته سراغ بخش هایی از تکنولوژی نباید برویم. مثلاً تکنولوژی که منجر به ساخت بمب اتم می شود از نظر ما کاملاً به خطا رفته است. ما اگر تکنولوژی را با تغییر مبانی بتوانیم استفاده و مدیریت کنیم، باید این کار را انجام دهیم، البته کار ساده ای نیست!

وی در پایان خاطر نشان کرد: راهکار دیگری وجود دارد و آن هم تولید تکنولوژی مبتنی بر مبانی اسلامی است که قطعاً آثار منفی تکنولوژی غربی را نخواهد داشت.

تکنولوژی به دنبال تغییر عالم در افق همه حقیقت و قلمرو حیات است

در این نشست حجت الاسلام حمید پارسانیا با موضوع «هستی شناسی و معرفت شناسی تکنولوژی موجود» به سخنرانی پرداخت.

جلسه اول از سلسله نشست های فلسفه تکنولوژی با موضوع «تکنولوژی در آینده انقلاب اسلامی ایران» در سالن همایش پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، برگزار شد. سخنرانان این جلسه؛ حجت الاسلام حمید پارسانیا، حجت الاسلام عبدالحسین خسر و پناه و مهدی نصیری بودند.

باید تکنولوژی موجود را کنترل و مدیریت کنیم / مبانی تکنولوژی مدرن

سخنران اول جلسه حجت الاسلام عبدالحسین خسر و پناه در ابتدا تلقی خود از تکنولوژی را بیان کرد و گفت: معادل فارسی واژه تکنولوژی، فناوری است. تعریف تکنولوژی؛ دانستن مهارتی و کاربردی یک ساخت شناخت کاربردی که جنبه مهارتی و معرفتی دارد، است که بر ساخته بشر است. می توان تکنولوژی را به دو بخش نرم افزاری (علوم مهندسی) و سخت افزاری (صنعت) تقسیم کرد. تکنولوژی برای تغییر در طبیعت ایجاد شده است و قبل از تکنولوژی علوم پایه وجود دارد و تا علوم پایه نباشد فناوری نخواهیم داشت. البته علوم کاربردی همیشه بوده و دستاورد مدرنیته نیست و در تفکر اسلامی ذیل علوم طبیعی بحث شده است.

ریاست مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه در ادامه این سوال را مطرح کرد که آیا اسلام تکنولوژی را می پذیرد یا خیر؟ وی در این باره گفت: خود این سوال را می توان به دو سوال دیگر تحلیل کرد؛ سوال اول اینکه آیا اسلام کشف طبیعت و تبدیل کشف به علوم کاربردی را اجازه می دهد یا خیر؟ سوال دوم اینکه؛ اسلام تکنولوژی فعلی را می پذیرد یا خیر؟

وی در جواب سوال اول گفت: اسلام با توجه به تاکید بر تعقل و تجربه به ما اجازه می دهد که طبیعت شناسی و به تعبیر آیت الله جوادی آملی خلقت شناسی، داشته باشیم. همچنین آیات دال بر تسخیر طبیعت به ما می گوید می توانیم از کشفیات خودمان استفاده کرده و در طبیعت تصرف داشته باشیم، البته ما اجازه نداریم تصرفی که منجر به خدشه به مبانی و ارزش ها شود داشته باشیم، پس ما می توانیم به صورت مشروط کشف و تصرف در طبیعت داشته باشیم.

وی سوال دوم را مهم تر از سوال اول دانست و گفت: آیا اسلام تکنولوژی فعلی را به صورت حکم اولی می پذیرد یا آن را از باب اکل میته قبول می کند؟ این سوال



در نیچه به صورت عربیان تر نشان می دهد که به صراحت اعلام می کند اراده معطوف به قدرت است که اخلاق و ارزشها را می سازد و ارزشها تصویری که از عالم داریم را می سازد. تبیینی از عالم وجود ندارد. خود تبیین از عالم، تفسیری است که انسان از عالم می سازد. این هستی شناسی و انسان شناسی با آنچه که در مقطع قبل وجود دارد خیلی فرق دارد.

وی در پایان اظهار داشت: در قدم پیشین میراث نگاه به حقیقت در یک سطح نازلی در آخرین لایه ها ادامه پیدا می کند و در گام های بعدی برداشته می شود. تکنولوژی که به دنبال تسلط بر عالم طبیعت است، از این به بعد به دنبال تغییر عالم نه در افق طبیعت، در افق همه حقیقت و در قلمرو حوزه حیات است. آنچه که در عالم تصویر می شود همه مفاهیم تاریخی است و دیگر ذاتی وجود ندارد و همه چیز بر ساخته اراده انسانی است. البته در چند قدم جلوتر با مرگ سوژه مواجه می شویم. خود این سوژه هم محصول همان چیزی است که محصول سوژه دانسته می شد. یعنی ساختارها و مناسبات و روابط انسانی که در تعامل انسان ها ساخته می شد، اصل می شود و خود انسان در گرو آنچه که کسب کرده است حتی هویت خود را تعریف می کند. این بحث های ساختار گرایی و بعد از آن پاسا ساختار گرایی است. سیال بودن عالم و حقیقت، یک تفسیر گرایی است که اصلا آن تبیینی را که تکنولوژی می خواست از آن استفاده کند و در گام های نخستین مدعی آن بود، حذف می کند و از بین می برد.

دلیلی بر توسعه تمدن در دین وجود ندارد / تمدن محصول تعالیم انبیاست

مهدی نصیری سخنان خود را با موضوع «اسلام و تکنولوژی» آغاز نمود و خاطر نشان کرد که محتوای سخنانش چکیده کتاب «اسلام و تجدد» است. نویسنده کتاب اسلام و تجدد گفت: تعارض کامل بین اسلام و مدرنیته وجود دارد و تفکیک در مدرنیته وجود ندارد، مدرنیته از بنیاد چه به لحاظ مبانی فلسفی و چه در تکنیک با اسلام در تعارض است که ادله آن در کتاب به صورت مفصل آمده است.

مدیر مسئول فصلنامه سمات با طرح این سوال که آیا بشر زندگی خود را با جهالت آغاز کرده و در طول قرون متمادی به تمدن فعلی رسیده است؟ گفت: خیر! این دروغ بزرگی است که تاریخ نویسان سکولار آن را به خورد ما داده اند و متأسفانه این نظریه تاریخ نویسان مدرن که بشر سیری از توحش به بلوغ و کمال داشته، در میان متدینان نیز پذیرفته شده است. اما نقدهای جدی بر

که متعلق به جهان مدرن نیست. یعنی روح حاکم بر اراده معطوف به قدرت، لزوماً ماتریالیسم یا پوزیتیویسم نیست. پوزیتیویسم و ماتریالیسم مفاهیمی که نگاه به حقیقت دارد را با خودش می کشاند. پوزیتیویسم و ماتریالیسم نگاه به حقیقت دارد و تحت این پوشش جلو می آید. تحریفی در این مفاهیم رخ داده و دیر یا زود این پوشش را هم پس می زند. در نگاه پوزیتیویستی به علم، عالمی و حقیقتی دارید که مقابل اراده انسان است و انسان می خواهد با این حقیقت تعامل کند و بر او مسلط شود. شما قواعد و ضوابطی به نام علم دارید که مستقل از اراده انسان است و انسان از این علم که مستقل از اوست استفاده می کند تا به مراد خود برسد.

عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی افزود: چند قدم که جلوتر بروید خود این علم و این هستی و همه اینها در حاشیه اراده انسان قرار می گیرد. اصلاً حقیقت نفی می شود. اراده همه مسئله و همه چیز می شود. و حل مشکلاتی که این تکنولوژی و این قفس آهنین بوجود آورده در رجوع به همان عاملی است که آن را ساخته است و می خواهد به همان عامل پناه ببرد. در رویکردهای انتقادی، رهایی آزدسازی اراده ای است که خود تکنولوژی را بر ساخته است. یعنی بازگشت به سوی حقیقت اتفاق نمی افتد، بلکه بازگشت به همان مبدایی است که این تکنولوژی را ایجاد کرده است. این پوست انداختن است و یک گام جلوتر رفتن است. در پوزیتیویسم و ماتریالیسم هنوز علم و حقیقت و واقعیتی مستقل از انسان وجود دارد و انسان در تعامل با او چالش می کند و می خواهد آن را به خدمت بگیرد. اما جلوتر که می آید اصلاً اینکه عقلی وجود داشته باشد، ولو عقل تجربی و حسی، جهانی باشد که بخواهید آن را بشناسید، نوری باشد که معرفت و حقیقتی را به انسان نشان دهد، وجود ندارد. به لحاظ معرفت شناسی در این مرحله است که خودبنیادی عقل خود را نشان می دهد. خودبنیادی به معنای سوژگی بودن یعنی نفس بنیادی و اراده بنیادی. وی ادامه داد: ولو گفته می شود که از دکارت عقل دارد سوژگی می شود ولی در او و در پوزیتیویست ها اذعان به این مسئله وجود ندارد، در کانت است که به این مسئله اذعان می شود و گفته می شود عقل چراغ عالم نیست. این عقل یک سرمایه مربوط به خود انسان است که حتی توجیه این مساله و آنچه در حاشیه آن می آید باز در لایه عمیق تر این عقل است که عقل عملی است. در عقل عملی اراده انسان حکم می کند، نه اینکه اراده انسان حکم ماورایی خود را بیابد. یعنی توجیه عقل نظری اش را از حاشیه عقل عملی اش یعنی اراده می کند. پارسانیا گفت: جلوتر که می آیم این مسئله خود را

معرفت شناسی نیز به صورت پوزیتیویسم شناخته می شود. یعنی علمی که فناوری را ایجاد می کند علمی است که با تجربه و آزمون سروکار دارد و عالم را عالمی می داند که منتظر است با تجربه و تصرف ما، نظم مستقر آن شناخته شود و از آن استفاده شود.

عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم با تاکید بر اینکه عقبه هستی شناختی تکنولوژی مورد توجه متاملین در هویت جهان مدرن در جهان غرب قرار گرفته است، گفت: ماکس وبر ویژگی جهان مدرن را عقلانیت ابزاری می داند و این عقلانیت ابزاری همان چیزی است که ما امروز به اسم Science آن را می شناسیم، بعدها در حلقه فرانکفورت نیز بعضی ها به این مسئله توجه داشتند که این جهان مبتنی بر یک هستی شناسی و معرفت شناسی خاصی است. آدورنو و هورکایمر معتقد بودند این مدل از عقلانیت این ساختارها و مناسبات را ایجاد کرده است. لذا تغییر در این جهان با تغییر ساختارهای سیاسی و اقتصادی رخ نخواهد داد و تا این سطح از عقلانیت حضور دارد و مسلط است، تغییری شکل نخواهد گرفت. این عقلانیت جهان را به گونه ای می بیند که از ازل منتظر ایستاده تا کسی آن را بشناسد، در آن تصرف کند و به خدمت خودش بگیرد.

حجت الاسلام پارسانیا اضافه کرد: پوزیتیویست ها منکر متفاوتی هستند. منکر دانشی هستند که بخواهد اصول کلی و قواعد جهان را به گونه ای فراتجربی و فراحسی تبیین کند. ولی وقتی دنبال می کنیم می بینیم که مواجهه آنها با این عالم پیشاپیش این گزاره ها را پذیرفته است، و گرنه اصلاً این علم شکل نمی گرفت. وی با اشاره به اینکه هستی شناسی و معرفت شناسی تکنولوژی مباحثی بود که بدان اشاره شد، افزود: اینها کشف جدیدی نیست و خود غربی ها به آن تاکید کردند. حرف جدید این است که این همه حقیقت نیست. کسانی که در موضع انتقاد به این هستی شناسی قرار گرفته اند، خودشان در اسارت یک نوع معرفت شناسی و به موازات آن انسان شناسی قرار دارند که هویت تکنولوژی روی آنها واقع شده است. ماتریالیسم و پوزیتیویسم دو تا از تعینات هستی شناسی و یا معرفت شناسی است که تکنولوژی روی آن شکل گرفته است. اتفاقاً این یک پوسته است. مقداری که جلوتر می آیم می بینیم که عمیق تر از این است و چیز دیگری است که خودش را در پوشش نقد به این هستی شناسی ظاهر کرده، در حالی که خود این هم از جنس همان چیزی است که تکنولوژی بر آن سوار است.

وی ادامه داد: این هستی شناسی یا معرفت شناسی پیشین به نظر من هنوز تحت سیطره مفاهیمی قرار دارد

این نظریه وجود دارد. اولاً اینکه مستندات قابل قبول از طرف تاریخ‌نویسان مدرن برای این نظریه ارائه نشده است و این نظریه صرفاً گمانه زنی محض و تیری در تاریکی انداختن است. آن‌ها می‌خواستند خدا را حذف کنند به همین دلیل این تحلیل از تاریخ را مطرح کردند و شواهدی برای خود پیدا نمودند.

این پژوهشگر علوم دینی در تبیین شکل گیری تمدن حاضر گفت: بر اساس آیات و روایات ما، قطعاً تاریخ بشر با علم شروع شده است، در قرآن داریم؛ و علم آدم الأسماء کلهاء، همه چیز به آدم تعلیم داده شده است، اولین طیب و آهنگر و خیاط و کشاورز حضرت آدم بوده است. بنابراین تمدن محصول تجربه بشری نیست بلکه محصول تعلیم انبیا است. اساساً بشر نمی‌توانست با تجربه شخصی مبدا تمدن بشود و من معتقدم تمدن توفیقی است و انبیا بودند که مسیر تمدن را در همه عرصه‌ها برای بشر هموار نمودند، تمدنی که هماهنگ با فلسفه خلقت انسان بوده است. شأن انبیاء تمدن سازی است و تمدن در شأن و قدرت بشر عادی نبوده است. انبیاء نقشه راه تمدنی را به صورت کامل و تمام به بشر تعلیم داده‌اند و دلیلی هم بر عدم تعلیم آن‌ها نداریم.

وی در ادامه خاطر نشان کرد: دلیلی بر توسعه تمدن دین وجود ندارد و تا دوران مدرن نوسانات تمدنی بسیار اندک بوده است اما بعد از دوران مدرن ما شاهد نوسانات شدید تمدنی هستیم و تمدن فعلی ناشی از خودسری بشر در مقابل انبیا است. در حالی که انبیا نقشه راه را مشخص کرده بودند و نباید بشر ورای آن می‌رفت و بشر مدرن که ورای تعلیم انبیا رفته است دچار بدعت شده است و در مقابل مسیر تمدنی که توسط انبیا ترسیم شده بود مسیر دیگری را اتخاذ کرد. به همین دلیل تمدن و تکنولوژی فعلی دچار آسیب‌های بسیار زیادی برای انسان و طبیعت می‌باشد و امروزه بحران‌های بیشتری نسبت به گذشته داریم.

نویسنده کتاب آوینی و مدرنیته در آخر نسبت دین و مدرنیته را تبیین نمود و گفت: در مدرنیته یک سری عناوین و واژه‌هایی وجود دارد که اساساً ما به ازای دینی آن‌ها را نداریم و نمی‌توانند دینی باشند و استفاده از تکنولوژی در حال حاضر از باب اضطرار، اکل میته مباح است.

تکنولوژی متوقف بر یک عقلانیت ابزاری نیست/ ارتباط فرهنگ و تکنولوژی

در ادامه همایش فلسفه تکنولوژی نشست بررسی رویکردهای گوناگون به مقوله تکنولوژی از سلسله نشست‌های فلسفه تکنولوژی در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران با سخنرانی حجت الاسلام پارسائیا، احسان شریعتی، سید حسن حسینی و محمدتقی چاوشی برگزار شد.

در این نشست حجت الاسلام پارسائیا سخنرانی خود را با موضوع «لزوم پرسش و زمینه‌های پرسش از تکنولوژی در دنیای معاصر» ایراد کرد و گفت: من در این فرصت ابتدا سطوح پرسش از تکنولوژی را بیان می‌کنم و در ادامه خواهیم گفت که از منظر حکمت اسلامی چطور می‌توان به این پرسش‌ها پاسخ داد.

وی افزود: اولین پرسش نسبت به تکنولوژی پرسش‌های تکنولوژیکال است. این سطح از پرسش بیشتر در کاربران از تکنیک وجود دارد که در واقع می‌گویند چه چیزی می‌خواهند و سفارش کالا می‌دهند. اقتضای اقتصاد و سیاست و... نگاه اینچنینی به تکنیک است.

وی ادامه داد: سطح دوم از پرسش سطح علمی است، یعنی علمی که فراسوی تکنولوژی وجود دارد و علمانی که آن را تئوریزه می‌کنند. عقلانیتی در آن وجود دارد همان عقلانیت ابزاری است و جامعه علمی عمدتاً با تکنیک از این زاویه مواجه است.

پارسائیا گفت: سطح سوم از پرسش مربوط به حوزه فرهنگ است. یعنی انسانی که از این تکنولوژی استفاده می‌کند و سوال می‌کند و ارزش‌هایی که از این تکنیک بهره می‌برد. برخی ممکن است فقط در افق تکنیک و در سطح علم بیاندیشند و به سوالات بالاتر نپردازند و حتی ممکن است سطوح بالاتر را انکار کنند.

وی افزود: ارزش‌ها بیرون می‌ایستند و به تکنولوژی نگاه می‌کنند و به آن سفارش می‌دهند. برخی هویت تکنولوژی را محدود به همان کار عملی یا نظریه علمی و... نکرده‌اند و این سطوح را مرتبط با یکدیگر دانسته‌اند و یک سطح هستی‌شناسانه را که به حوزه فرهنگ باز می‌گردد، در تکنولوژی دخیل می‌دانند.

وی ادامه داد: ارتباط فرهنگ و تکنولوژی یک ارتباط هویت بخش است. مسئله تکنولوژی متوقف بر یک عقلانیت ابزاری نیست بلکه امر دقیق‌تری در اینجا نهفته است.

پارسائیا گفت: انسان و نسبت آن با جهان تعیین کننده است. اراده معطوف به قدرت انسان است که هم جهان را تصویر خاصی می‌دهد و هم دانش و علم را؛ و بر آن اساس تصویر از عالم ساخته می‌شود.

وی ادامه داد: در اینجا مسئله تنها عقلانیت ابزاری و هستی‌شناسی نیست بلکه انسانی است که با این رویکرد، خودش عالم را صورت‌گیری می‌کند و این ذات انسان است که فراسوی این امر نشسته است. در اینجا ارتباط دانش یا تکنولوژی با فرهنگ مورد تأمل قرار می‌گیرد.

وی افزود: پرسش دقیق‌تر، پرسش متافیزیکی است که به این باز می‌گردد که نسبت انسان با وجود چیست. ما با انسانی مواجه می‌شویم که اراده‌ای به این عالم کرده و به دنبال به خدمت گرفتن جهان است. در حاشیه‌ی این انسان است که این‌طور تصویری از عالم در حال پدید آمدن است.

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران گفت: اگر پرسش، نسبت انسان با وجود باشد، آیا در حکمت اسلامی می‌توان پاسخ به آن داد؟

وی افزود: بحثی که ملاصدرا بر خلاف فلسفه مشاء و اشراق دارد این است که عالم طبیعت عالم بی‌جانی است و انسانی که ادراک و علم دارد در آن تصرف می‌کند و البته نسبت به آنچه انجام می‌دهد مسئول است. وی ادامه داد: مفروض اول تکنولوژی و عقبه فرهنگی که آن را حمایت می‌کرد و این جهان را ماده خام می‌دانست که این امر ما را به سوی تصرف در عالم می‌برد به لحاظ متافیزیکی از دیدگاه ملاصدرا امر درستی نیست. جهان زنده است و علم و ارده و عشق و محبت در همه هستی سیران دارد.

پارسائیا با طرح این سوال که چرا ما این عالم را مرده می‌بینیم و با آن این‌طور تعامل می‌کنیم، طبق نظر ملاصدرا گفت: چهار عامل فرهنگ عام، فرهنگ خاص علمی، غفلتی که انسان از حقیقت وجود کرد و اختفایی که عالم نسبت به انسان کرده است را در پاسخ به سوال می‌توان مطرح کرد.

وی در توضیح چهار مورد مطرح شده ادامه داد: ما عادت کردیم عالم را اینگونه ببینیم. دوم اینکه با اصطلاحاتی که با آن عالم را تئوریزه کردیم، در واقع این ما هستیم

که داریم با عالم اینگونه مواجه می‌شویم. حقیقت عالم از ما مخفی شده است و عالم هم ساحت‌هایی از خود را از ما پنهان می‌کند.

وی ادامه داد: عالم اجرام هم علم و ادراک دارند ولی ما فقط حیات را به موجودات مجرد نسبت می‌دهیم. البته عالم امروز این کار را هم نمی‌کند و حتی حیات انسان را نیز مکانیکی تفسیر می‌کند.

پارسائیا گفت: رویکرد انسان به این عالم است که این فرهنگ را به وجود می‌آورد و دانش متناظر با این فرهنگ را به وجود می‌آورد. انسان همه کاره و خلاق و فعال می‌باشد نیست. انسان است که در تعامل با حقیقت هستی، هستی نیز او را به بازی می‌گیرد.

وی در پایان اظهار داشت: ملاصدرا می‌گوید این عالم با این ویژگی‌ها محصول غفلت انسان از حق است اما نتیجه‌ای که بعد می‌گیرد این نیست که باید برچیده شود بلکه بازگشت توجه به حق این کثرت را با قرائت دیگر یک افق جدید را نسبت به هستی ایجاد می‌کند لذا این شر بالعرض است و یک خیری در درون آن نهفته است.

ماهیت امر تکنیکی متافیزیکی است/ چه کنیم برده تکنیک نباشیم

در این نشست احسان شریعتی با موضوع «ماهیت تکنیک: گشتل، تهدید یا فرصت؟ در توصیف پدیدار شناختی هایدگر» به ایراد سخنرانی پرداخت.

وی در ابتدا گفت: در مورد اندیشه‌های هایدگر و تحلیل آن در ایران کاستی‌هایی وجود دارد. یکی از درخشان‌ترین تحلیل‌های هایدگر در مورد امر تکنیک است که نقد او فقط به معنی منفی کلمه نیست.

شریعتی ادامه داد: هایدگر هر دو رویکرد نفی به معنی ستیزه جویی و تسلیم نسبت به تکنولوژی را اشتباه می‌داند و معتقد است باید رویکرد سومی را اتخاذ کرد.

وی افزود: هایدگر می‌گوید من به هیچ وجه نخواستم علیه تکنیک صحبت کنم و یا آن را یک امر شیطانی بدانم. من امکانات تهدیدآمیز و همچنین فرصت‌های آن را نشان دادم.

وی ادامه داد: هایدگر با مفهوم تخته به معنی هنر شروع می‌کند که در فلسفه یونان به تعبیر ارسطو یکی از ۵ روشی است که حقیقت خود را نشان می‌دهد. ارسطو یکی از راه‌ها را تکنیک می‌داند. فضیلت به قول افلاطون ترکیبی است از دانش و تخته و اینکه چگونه امر عام را به خاص به کار ببریم.

وی افزود: اما تخته در حوزه ساختن و تولید کردن قرار می‌گیرد. ذات تخته به معنای یونانی «فرآوردن» است ولی الان به معنای تکنیک شده است.

شریعتی گفت: اتفاقی که در دوره جدید می‌افتد این است که درک انسان بر اساس گسست معرفت‌شناختی جدید طبیعت به شکل ریاضی فهم می‌شود و بر اثر این گسست، تخته تبدیل به تکنیک می‌شود.

وی افزود: ماهیت امر تکنولوژیک یک امر تکنیکی نیست. ماهیت امر تکنیکی متافیزیکی است.

وی ادامه داد: در نگاه جدید نسبت انسان و هستی به شکلی است که انسان طبیعت را به شکل منبع انرژی می‌بیند که با آن به معارضه جویی می‌پردازد. لذا نسبت انسان با طبیعت یک نسبت چالش برانگیز و معارضه جویانه می‌شود. اینجا ذات تکنیک از نظر هایدگر از یک کلمه گشتل می‌آید. در اینجا طبیعت از حالت بی‌نظمی در می‌آید و دوباره سازماندهی می‌شود.

شریعتی گفت: گشتل مثل یک داربست است که بعداً بناست در کنار آن ساختمانی بنا شود. جهازی است ذات امر تکنیکی است. فیزیک عملی از نظر هایدگر برای این رشد یافته که این دستگاه به وجود آمده است. گشتل است که گاهی دانش را گسترش می دهد و برعکس. ماهیت تکنیک عبارتست از گشتل. وی ادامه داد: تکنیک کارهایی با طبیعت می کند که آن را به ذخیره لایزال انرژی تبدیل کند تا از آن استخراج کند و آن را به استثمار بکشد. جنبه های منفی این مسئله این است که خود انسان نیز به وسیله تکنیک به کار گرفته می شود.

وی افزود: جنبه مهم در اندیشه هایدگر این است که از همان جایی که خطر می آید، مقابله نیز از همان جا می آید. امر نجات بخش آن نیست که ما را به وضع ماقبل تکنیک ببرد بلکه می خواهیم نسبت جدیدی را در دل تکنیک ایجاد کنیم و سبک جدیدی از زیستن ایجاد کنیم. انقلاب حقیقی تغییر سبک زیست و چگونه بودن

وی گفت: مرزبندی بین هویت طبیعی و مصنوعی به ما کمک می کند که مشخص کنیم چه ماهیتی به امر مصنوعی می دهیم.

وی ادامه داد: فریبک نظریه پرداز هلندی نظریه وساطت تکنولوژی را مطرح می کند که می گوید نمی توان ردپای تکنولوژی را در پیوند میان انسان و ناسان نادیده گرفت. فریبک با طرح مفاهیم قصدیت مرکب و آزادی مرکب میان حوزه انسان ها و ناسان ها رابطه برقرار می کند. فریبک دوگانه انگاری را نتیجه تفکر مدرن می داند.

حسینی گفت: فلوریدی در نظریه رئالیسم ساختاری اطلاعاتی، ماهیت نهایی واقعیت را اطلاعات می داند. نظریه اخلاق اطلاعات وجود را سزاوار احترام می داند که انسان، امر مصنوعی و امر طبیعی دارای ارزش اخلاقی است. وی ادامه داد: عامل های مصنوعی هم عامل اخلاقی محسوب می شوند و در برابر کنش هایی که دارند پاسخگو اند.



انسان در هستی است. احسان شریعتی گفت: آنچه که این خطر را تبدیل به نجات می کند پرسش است. پرسش از نظر هایدگر پراسایی است. پرسش رابطه انسان با هستی و دیگری را نشان می دهد. وی با طرح این سوال که چه کنیم برده تکنیک نباشیم، گفت: در ایران باید به ماهیت تکنولوژی فراسوی اینکه مخالف یا طرفدار آن باشیم از منظر فلسفی اندیشید. وی ادامه داد: هایدگر به ماهیت فلسفی و بعد هستی شناسی می اندیشد. هایدگر می خواهد بگوید ما در عصری هستیم که تقدیر تاریخی طوری مقدر شده که انسان با طبیعت اینگونه رفتار کرده است.

شریعتی گفت: ما حوادث اطرافمان را مورد بررسی عمیق قرار نمی دهیم. در کشور ما شکل های بدوی مدرنیته آمرانه ای که آمده، ضایعات محیط زیستی ایجاد کرده است. با یک درک فلسفی، برنامه های توسعه که در صد سال گذشته پیگیری شده زیر سوال می رود.

شیء طبیعی و مصنوعات تکنولوژیک؛ از دوگانه انگاری تا این همانی

در این نشست سید حسن حسینی با موضوع «شیء طبیعی و مصنوعات تکنولوژیک؛ از دوگانه انگاری تا این همانی، بررسی و نقد چند دیدگاه» به ایراد سخنرانی پرداخت.

تعریف می کنیم. وی گفت: شهید مطهری نیز ملاک هایی برای صورت نوعیه دارد. به ذاتمندی، عدم قابلیت مصنوع در راه یابی بر اساس غایت، تفاوت مصنوع با طبیعت در سطح تغییرات و... می توان اشاره کرد.

وی افزود: اگر دوگانه انگاری و این همانی را دو سر یک طیف فرض کنیم افرادی که در این جلسه به آنها اشاره کردم در قسمت های مختلف طیف قرار می گیرند. حسینی در پایان گفت: بحث من می تواند مقدماتی باشد بر این معنا که هویت هر نظریه در فلسفه تکنولوژی مشخص شود. اگر دوگانه انگار باشید، ابزار گرامی شوید و اگر دوگانه انگار نباشید جبر گرامی شوید.

تکنولوژی مقدم بر علم است / نسبت ما و تکنولوژی

وی در ابتدا گفت: آیا نسبت ما و تکنولوژی صحیح است یا باید بگوییم نسبت ما و فلسفه علم؟ آن هم علمی که از آن بهره ای نداریم؟

چاوشی ادامه داد: وقتی صحبت از ما می شود بنده انسان ایرانی اسلامی را مد نظر دارم که ایرانی اسلامی بودن دو جزء یک مرکب نیست بلکه به یک امر بسیطی اشاره می کند که مبداء تاریخ آن مدینه فارابی است. نه نسبت تام با پلیس یونان دارد، نه با جامعه معان و نه با مدینه النبی.

وی افزود: انسان ایرانی اسلامی یعنی من و شمائی که آغاز فرهنگمان را در مدینه فارابی می یابیم. مبنای مدینه فارابی بر نبی است که مدینه یک نفر بیشتر ندارد و مابقی طفیل آن هستند. جامعه ایمانی صدرا صحبت از انسان کامل دارد که می تواند سیر خود را از طبیعت به خدا دنبال کند، کما اینکه می تواند تنزل کند و از حیوان چهارپا کمتر شود.

وی گفت: وقتی از ما صحبت می کنیم مدعی بنده این است که ما یعنی انسان ایرانی اسلامی با فرهنگ و پیشینه تاریخی مدینه فارابی، و باورم این است که مدینه فارابی یک امر تکوینی است به نحوی که الان هم حاضر است. هنوز هم می توانید اهل مدینه باشید و یا از آن فاصله داشته باشید.

چاوشی ادامه داد: در مورد نسبت باید بگوییم، نسبت را با معقولی در نظر می گیریم و با اشراقی. باید گفت تفکر ملاحظراً ادامه پیدا کرد و متوقف نشد و تبدیل به مکتب فلسفی و اصفهان و تهران و قم شد و مرحوم علامه طباطبایی این نظام فلسفی را توسعه بخشید.

وی افزود: تفکر ملاحظراً بدون امر متافیزیکی نیست و مولفه های متافیزیکی را با خود دارد.

وی ادامه داد: در دوره مشروطه کسانی به این متهم شدند که فقط با دوره روشنگری آشنا هستند لذا علم را سکولار دیدند و دین را خرافه دانستند. اما این واقعیت خود فرهنگ ما بود. این نگاه به عالم منجر به ظهور علم سکولار و خرافه خواندن دین شد و آنچه در ضمیر متفکران ما همچنان زنده مانده چیزی بیش از علم سکولار نیست.

چاوشی گفت: بنده مشروطه را یک دید می بینم. این دید، علم دوره ما را رقم زد. تکنولوژی مقدم بر علم است. اگر این دید نبود علم معاصر پیدا نمی شد.

وی در پایان گفت: حتی اگر تکنولوژی را ابزار بدانید این ابزار، یک ابزار ساکت نیست. مدعی بنده این است علمی که ما با آن نسبت داریم نهایتاً یک علم سکولار است و این علم ماهیتاً با علمی که با دید تکنیکال ظهور پیدا کرد متفاوت است و فقط در جنس با هم مشترک اند.

حسینی افزود: اندروینبرگ سعی کرده بین مصنوعات و اشیای طبیعی مرزی بگذارد. میان امر مصنوعی و امر طبیعی یک ساخته شدنی وجود دارد و در امر طبیعی رشد کردن رشد کردن وجود دارد.

وی ادامه داد: برنو لاتو در بر هم زدن دوگانه انگاری خیلی رادیکال است. از نظر او همه چیز نوعی ساختن یا برساختن برای انسان است. لاتور معتقد است انسان بخشی از ماهیت تکنولوژی است و نمی توان این دو را از هم تفکیک کرد.

این استاد دانشگاه گفت: پیتر فرماس اشیاء طبیعی، اشیاء مصنوعی و اشیاء اجتماعی را تفکیک می کند.

وی ادامه داد: این نظریات هر کدام ایرادهایی دارد که در اینجا هدف من آشنایی مخاطب با این نظریات است. باید گفت نمی توان جبر گرامی بود و ندانیم هویت امر مصنوعی چیست.

وی افزود: در فلسفه اسلامی مفهومی وجود دارد که ماهیت شیء طبیعی را از غیر طبیعی مشخص می کند و آن مفهوم صورت نوعیه است. فیلسوفان اسلامی در این بحث خیلی دقیق وارد شدند. صورت نوعیه پیش فرض نیست بلکه مسئله است.

حسینی ادامه داد: یکی از شاخص های آن غایت مندی است. اشیاء طبیعی خودشان غایت دارند ولی اشیاء مصنوعی غایتش همان کارکردی است که ما برای آن

گزارش نشست نقد و بررسی کتاب «پایان تئولوژی» نوشته بیژن عبدالکریمی



به گزارش خبرنگار مهر، رضا داوری اردکانی در نشست نقد و بررسی کتاب «پایان تئولوژی» نوشته بیژن عبدالکریمی که در اندیشه‌گاه کتابخانه ملی برگزار شد به ایراد سخنرانی پرداخت.

جهان امروز بی خردترین جهان‌های همه تاریخ است

داوری اردکانی با اشاره به مقاله عبدالکریمی درباره وحی، گفت: وقتی که وی به تئولوژی می‌پردازد باید همراه لفظ باشید تا بفهمید مراد از تئولوژی چیست و گرنه اینگونه برداشت می‌شود که نویسنده با خدانشناسی مخالف است، در صورتی که عبدالکریمی با خدانشناسی مخالف نیست، اما اگر این خدانشناسی را در شعر و عرفان فارسی ببرید، خدادانی در مقابل خداخوانی می‌شود. نه اینکه خدای نکرده خدای دانی عیب باشد. شاید اولین کسی که به تئولوژی می‌پردازد، ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه است. او در این کتاب چند جمله دارد. می‌گوید: تئولوژی تاج فلسفه اولی است. او نه مابعدالطبیعه می‌گفته و نه امور عامه. او فلسفه اولی می‌گفته است.

رئیس فرهنگستان علوم در ادامه گفت: تاج فلسفه اولی آن چیزی است که فیلسوفان ما به نام الهیات به معنای خاص درباره آن فکر کرده‌اند. ارسطو آنچه را درباره عرض، جوهر و ... نوشته است الهیات نمی‌نامد. الهیات را به معنای خدانشناسی گرفته است. اخلاف ارسطو هستند که الهیات به معنای اخص را تئوین می‌کنند که به نظرم قوام این الهیات حتی در پروکلیوس نیست بلکه در فلسفه اسلامی هم وجود دارد.

وی افزود: به نظر نمی‌شود فلسفه اسلامی با فلسفه یونانی پیوند ندارد. اما فلسفه اسلامی را چنان تعریف می‌کنند که به کلی از ماهیت ارسطویی دور می‌شود و ماهیت را چنان تعریف می‌کنند که خالق جاعل را در تعریف ماهیت فرض می‌گیرند. اصلاً قوام تعریف ماهیت در فلسفه اسلامی به فکر جاعل این خداست. این خداست که به موجودات وجود می‌دهد. هیچ چیز وجود ندارد و نداشته است. اما فلسفه اسلامی یک طرح به کلی متفاوتی با فلسفه یونانی دارد و قسمت اعظم آن الهیات به معنای اخص است. در الهیات به معنای اعم هم شما چهار علیت می‌بینید. ارسطو چهار علت صوری، مادی، فاعلی و غائی را ذکر کرده است. وقتی از علیت بحث می‌شود از زمان فارابی که به جلوتر می‌آییم علیت می‌گوید، و نه پروای غایت دارد و نه پروای صورت و مادی دارد. علت فاعلی است مگر بگوید در اینجا علت صوری است.

داوری اردکانی افزود: به تعبیر یاسپرس نزاع دوستانه در فلسفه لازم است و اساساً نزاع عاشقانه لازم فلسفه است. البته باید گفت این در واقع یک نوع دیالوگ است که در آن هر دو طرف می‌کوشند که همدیگر بفهمند. تئولوژی با لحنی که آقای دکتر پورحسن از آن دفاع می‌کند و با لحنی که نویسنده کتاب درباره آن حکم می‌کند، در واقع با کیر کگور شروع می‌شود. هر چند تفکیک خدادانی و خداخوانی در فلسفه غربی در عرفان ما هم بوده است. کیر کگور از جمله حرف‌های مهم ساده‌ای که می‌زند این است که خیلی به درس معتقد نیست، هر چند ما قبول نمی‌کنیم که کسی یا درس موافق نباشد. او می‌گوید ما معلم خوشم نمی‌آید. برای اینکه این حرف مرا هم به کلاس می‌برد و به درس تبدیل می‌کند. اما آیا واقعاً با درس مخالف بوده است؟

داوری در ادامه با اشاره به دیدگاه مولوی درباره علم یادآور شد: علم دو علم است؛ علم مطبوع و علم مسموع. علم

نست که اینها از هم جدا هستند، بلکه نسبت اینها نسبت اشراقیه است. یعنی از هم جدا نیستند. همانطور که نیچه می‌گوید اراده به قدرت، قدرت و اراده معنا یکی هستند و چیز نیستند بلکه یک چیز هستند. وی در ادامه با پیشنهادی به دکتر عبدالکریمی گفت: استدعا می‌کنم که گفتگوی میان فلسفه قاره‌ای و فلسفه تحلیلی را که در کتاب آمده است به صورت یک کتاب مستقل در بیآورند. البته فلسفه قاره‌ای یعنی فلسفه تاریخی قاره اروپا، اما فلسفه تحلیلی ربطی به تاریخ ندارد. فلسفه تحلیلی دیگر زمان ندارد. مثلاً کانت فیلسوف قرن ۱۸ است. امروز هم اگر کسی کانتی باشد مانعی ندارد اما علمش علم آموزشی است. علم کتابهای کانت آموزشی نیست بلکه کانت آموزگار تفکر است و همه کسانی که بعد از او آمده‌اند از او چیز یاد گرفته‌اند. این دو تا جایگاه و نسبتشان اگر در کشور ما معلوم بشود قدرشان هم معلوم می‌شود.

تئولوژی خود یک نظام نهیلیستی است / تئولوژی به معنای دین نیست

بیژن عبدالکریمی مولف کتاب «پایان تئولوژی» در نشست نقد و بررسی این کتاب که در اندیشه‌گاه کتابخانه ملی برگزار شد، در ابتدا با اشاره به اینکه فلسفه به ذات، آنتولوژیکال است گفت: مراد از تئولوژی مجموعه‌ای از اعتقادات، سیستمها و باورهای تاریخی است و اصلاً منظوم دین نیست. تئولوژی به هیچ وجه به معنای دین نیست بلکه بین این دو تمایز قائل است. وی در ادامه گفت: دین بیان نسبی است که بشر با جان جهان دارد. در صورتی که تئولوژی، زندانی است که بشر با آن راز می‌میرد. هیچ زمانی تئولوژی از ما جدا نخواهد بود. اگر نبود شاید این اصولی که درباره غرب داریم نداشته‌ایم، لذا باید به معنای ویژه توجه کرد.

عبدالکریمی در ادامه گفت: بی تردید تئولوژی به عنوان منبعی برای پژوهش وجود دارد و خواننده خواهد شد. اما سخن من این است که بعد از قرون ۱۸ و ۱۹، نظام‌های بشری با سیستم‌هایی بر مبنای عقلانیت ترسیم شده است و با بسط عقلانیت در این مبانی، نظام‌های تئولوژیک از هم پاشیده شد و به پایان خودشان رسیدند و اثرگذاری خود را از دست دادند. به تعبیری دیگر، قدرت معناسازی خودشان را از دست داده‌اند.

مطبوع اگر نباشد علم مسموع سود نمی‌دهد. کیر کگور با نظر به اینکه این دو دارند از هم جدا می‌شوند، می‌گوید اگر اینها از هم جدا شوند سود ندارد و علم نیست. در واقع ما می‌آموزیم که علم، علم مطبوع است. خطر این است که معتقد باشیم که این تمام علم است. به هر حال کتابی که درباره پایان تئولوژی نوشته می‌شود به نظرم مقاله تفکر آن باید مقاله ممتاز باشد. البته مقاله تفکر و امر احاطه کننده مقاله ممتازی است. کیر کگور می‌گوید این تئولوژی که درس می‌دهند و تکرار می‌کنند را نمی‌خواهم. هر چند او را تکفیر هم کردند. در واقع حق با او است. اگر خدادانی از خداخوانی جدا بشود خطرناک هم می‌تواند باشد. اما اگر به هم مرتبط باشند این به آن می‌تواند راه داشته باشد و آن هم به این مدد برساند.

داوری در ادامه گفت: اما منظور از پایان تئولوژی چیست؟ آیا به معنی این است که چیزی پایان یافته که دیگر آینده‌ای ندارد. یعنی دیگر جایی برای بودن و ماندن ندارد. اما باید بگویم که حتی در این صورت تئولوژی به عنوان یک مبحث باز هم خواننده خواهد شد. اما مطلب این است که آینده این جهان به کجا خواهد رفت. آیا با آموزش و به صرف آن می‌توان این جهان را از سرآسیبی ای که به سمت نهیلیسم در پیش گرفته است، بازداشت؟ آیا آموزش تئولوژی می‌تواند ما را از این گرداب نهیلیسم که همه جهان را فرا گرفته و همه جهان را به خطر انداخته و جهان را مبتلا به بی‌خردی کرده است نجات دهد؟ به نظرم جهان امروز بی‌خردترین جهان‌های همه تاریخ هاست. آیا می‌تواند جلوی خطری که آشکارا دارد رخ می‌دهد را بگیرد؟ آن موقع به تفکر و امر احاطه کننده می‌روند.

داوری در ادامه با اشاره به پیوند فکر و احاطه گفت: چون فکر، در پیوند با امر احاطه کننده است، اگر این پیوند قطع شود فاجعه رخ می‌دهد. ما در فکر رسمی خودمان اینگونه فکر می‌کنیم که علم باشد مهم نیست که چه چیزی هست یا نیست. ما هیچ علمی را غایت نمی‌دانیم. ما در این کشور دو علم داریم و همه کارها را به آن دو علم واگذار می‌کنیم. در این صورت ارتباط با امر احاطه کننده قطع می‌شود. این امر احاطه کننده است که مدد می‌کند و رب ناس را با جان ناس ارتباط می‌دهد و اگر این ارتباط نباشد بشر تفکر نمی‌کند. تفکر در نسبت با امر احاطه کننده معنا پیدا می‌کند و مراد نویسنده این



در حال فروریختن یا شکل گرفتن است. بنابراین به این صورت نیست که شما بدون توجه به مرزها بتوانید این گونه کاری را انجام دهید. در برابر این که حکم می کنید که مطهری فهم درستی از هگل، کانت و... ندارد، باید گفت که آیا شریعتی فهم درستی از هایدگر دارد؟ می خواهیم بگوییم که ما نمی توانیم با گزاره های الان مان داوری کنیم. بلکه باید با دستگاه نظام زمان آن اندیشمندان به داوری بپردازیم. تلقی من این است که تمام گزاره های درست نزد ما نیستند در صورتی که برداشتم از تفکر و کتاب آقای عبدالکریمی این است که می خواهد بگوید تمام گزاره های درست نزد من است.

وی در ادامه یادآور شد: بخش دوم سخنم درباره علوم انسانی است. تصور این است که بحث علوم انسانی در ایران به بیراهه رفته است. من قائل به وضع متفاوتی از علم هستم. یعنی ما می توانیم دستگاهی بر مبنای معقولیت علم شکل بدهیم. من قائل به این نیستم که فیلسوفان مسلمان ما در ذیل سنت یونانی اندیشیده اند. علوم انسانی در درجه اول، نباید دغدغه بومی شدن داشته باشد، در صورتی که در باب علوم انسانی اسلامی، هم نویسنده و جامعه ما نگاهی افراطی دارد.

کلام می تواند به شکل گیری جامعه شناسی در ایران کمک کند

محمدامین قانعی راد عضو هیئت علمی مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور در نشست نقد و بررسی کتاب «پایان تئولوژی» که در اندیشه گاه کتابخانه ملی برگزار شد، با بیان اینکه جامعه شناسی و فلسفه امیدهای آینده این جامعه هستند گفت: ما در این جامعه به تفکر نیاز داریم. بحث من درباره کتاب، معطوف به مقاله نظریه اجتماعی و متافیزیک است که در سال ۱۳۸۷ مطرح شده بود. این مقاله به این بحث می پردازد که آیا جامعه شناسی و نظریه اجتماعی در ایران ممکن است یا خیر؟

وی افزود: عبدالکریمی برای پاسخ دادن به این پرسش، ظهور جامعه شناسی و فلسفه اجتماعی را وابسته به سنت نظری، غربی می داند. با توجه به تفاوت سنت فلسفه یونانی و آنچه در ایران وجود دارد یعنی ادیان بزرگ ابراهیمی، شکل گیری نظریه اجتماعی در ایران تقریباً ممنوع بیان می شود. هرچند که در پایان عبدالکریمی سعی می کند که خواننده را از این برداشت بر حذر دارد.

قانعی راد گفت: به این دلیل که تئولوژی متافیزیک یونانی، جهان را به منزله عرصه حقیقت می بیند و ابژه هستی تفکر را واقعیت می بیند، در حالی که در اندیشه ایرانی معمولاً ابژه هستی، الوهیت است. یعنی جهان را آئینه ای برای بازتابانند الوهیت الهی می داند. در تفکر غربی وجه کمی اهمیت پیدا می کند اما در تفکر ایرانی، وجه کیفی

حرف های من این بود که وقتی که ما نظریه اجتماعی نداریم، صرفاً ایران نیست که مسئله اجتماعی ندارد پس صرفاً یک مسئله جامعه شناختی نیست بلکه یک مسئله تاریخ - تمدنی است. من می خواهم به روشنفکر خودمان بگویم وقتی که می گوئید دموکراسی آیا به شرایط امکان آن در این بستر تاریخی اندیشیده اید؟ منظورم این نیست که در خانه ات بنشین و کاری نکن. به این معناست که کنش تاریخ ما در یک افق تاریخی شکل می گیرد و این افق تاریخی باید مورد تامل و اندیشه قرار بگیرد.

علوم انسانی در ایران به بیراهه رفته است

قاسم پورحسن، استاد دانشگاه علامه طباطبائی در نشست نقد و بررسی کتاب «پایان تئولوژی» که در اندیشه گاه کتابخانه ملی برگزار شد، در ابتدای سخنانش گفت: تقریباً در سراسر کتاب مفهوم روشنی از پایان و مفهوم روشنی از تئولوژی وجود ندارد. همانطور که می دانید، پایان به دو معناست؛ یکی سپری شدن و اینکه معنایی ندارد و معنای دیگر آن که هایدگر آن را به کار می برد به مفهوم ظهور تمام امکان های یک علم است. اما من از عنوان این کتاب معنای اول را برداشت کردم. یعنی سپری شدن یا مهر باطل به چیزی خوردن. در نگاه دوم علم امکان هایی دارد که آن امکان ها و استعدادها بروز می کند. اما در نگاه اول که به تعبیری فوکویامایی است به مفهوم تمام شدن و بی ثمر ماندن است.

وی در ادامه گفت: نکته دوم اینکه، نویسنده تفاوتی بین الهیات انکشافی و الهیات طبیعی، عقلی و... تفاوت قائل نیست. در صورتی که الهیات عقلی می تواند به کار آید. مثلاً در الهیات وحیانی شما بنیادهای دین را دارید. تلقی من این نیست که با این مباحث، حق با نویسنده باشد. مساله دوم اینکه چرا ما باید تئولوژی را ایدئولوژیک ببینیم. آیا نویسنده متأثر از الجابری است که در تمام آثارش بدین گونه می پردازد.

پورحسن افزود: به تلقی من نویسنده به سمت آنچه که الجابری به عنوان دو نظام معرفتی بیان می کند لغزیده است. نظام معرفتی الجابری با آنچه عبدالکریمی به مفهوم تئولوژیک می پردازد همخوانی دارد در صورتی که مطهری و شریعتی را من به این گونه و به این صورت نمی بینم. در سال گذشته، در نقد شریعتی گفتیم که شریعتی آن قدر که عبدالکریمی به آن می پردازد و قائل به این موضوع هستند که شریعتی می تواند برای آینده ما راهگشا باشد، اهمیت ندارد. همین نقد هم می تواند به ایشان وارد باشد. در نظام الجابری کلام نقش کلیدی دارد. لازمه این مهم این است ما آن را کامل بدانیم و نتوانیم در آنها دست ببریم.

استاد دانشگاه علامه یادآور شد: مناقشه من با نویسنده نه تنها درباره مطهری بلکه درباره همه متفکران است. به این صورت نیست که بگوییم لزوماً نظام فلسفه ای

این استاد دانشگاه افزود: امروزه ما با بوی تعفن تئولوژیک که تمام خاورمیانه را گرفته است مواجه هستیم. اساساً ایده پایان تئولوژی مبتنی بر ایده های است که نمی خواهد به سکولاریسم و تئولوژی تن بدهد. از نظر من تئولوژی خود یک نوع از نظام های نیهیلیستی است. به بیان دیگر پایان تئولوژی می خواهد بگوید بیش از هر چیزی باید به روح سنت تاریخی مان بپردازیم.

عبدالکریمی در پایان یادآور شد: در واقع پایان تئولوژیک، دعوت به حفظ مسیر سخت نقد و عقلانیت و... است. دعوت به اندیشیدن به نقطه لاینقطعی است که انسان با آن مواجه است. در جلد دوم حرفم این است که نظام های تئولوژیک تاریخ را از ما گرفته اند و می خواهند بگویند که تاریخ چگونه باید باشد.

وی در بخشی دیگر از سخنانش با اشاره به اینکه دوستان منتقد این اثر تمام کتاب را نخوانده اند و گرنه داوری شان درباره کتاب به گونه دیگری بود گفت: توصیه ام این است که هر وقت کتاب می نویسید کم بنویسید. تصویری که دوستان از من ارائه می کنند جواری است که من فوکویامایی یا آگوست کنتی فکر می کنم در صورتیکه من در کلاس هایم همیشه نقدی به آگوست کنت دارم. این چه مغالطه ای است. یا اینکه چگونه من با چنگ و دندان دارم از این سنت در برابر تئولوژی دفاع می کنم. آقای رحمانیان من را در کنار چهره هایی که تئوری زوال را مطرح می کنند قرار می دهند. آنها وقتی می گویند ایرانیت نهایتاً یعنی یونانیت و من فریاد می زوم که آقای طباطبائی در این ایرانیتی که شما می گوئید محمد کجاست؟

عبدالکریمی افزود: بعضی نکاتی که دوستان می گویند انتقاداتی است که به تعبیری حرف های درستی است اما زدنشان هیچ موردی ندارد. همه ما روایت می کنیم. چه کسی می تواند واقعیت را در کلس به تصویر بکشد؟ شما وقتی که یک قصه می نویسید از هر جایی که آغاز بکنید این شمائید که آن نقطه را آغاز می کنید. این انتقاد تنها به عبدالکریمی نیست. نقطه مطلق وجود ندارد چه کسی می تواند پدیده را در کلیتش روایت بکند؟ آنچه نگاه من را متمایز می کند، فرهنگ است، حیات اجتماعی، تاریخی و تمدنی یک حال است. نگاه من هولیستیک است. حیات اجتماعی مجموعه ای از اجزا نیست که در کنار هم قرار گرفته است. خمیرمایه ای وجود دارد که همه اجزا را در کنار هم می بیند. مگر می شود در نظام فتووالی نظام جمهوری داشت؟ فرهنگ یک کلیت دارد. این کلیت را چه کسی مورد توجه قرار می دهد؟ من در این کتاب در مقام یک دانش آموخته فلسفه می خواستم به این کل بیاندیشم. در واقع نگاه علمی همواره با این نگاه مشکل دارد.

وی در پایان یادآور شد: حرف های من بسیار ساده است.

اهمیت دارد که این در نتیجه به یک نوع علیت یی می انجامد و به یک نوع قطعیت بین انبیاء و جهان طبیعت منجر می شود. در تفکر متافیزیکی نجات از عقل بر می خیزد، یعنی انسانها برای نجات یافتن باید به عقل متصل شوند در صورتی که در تفکر ما از بخشایش و لطف الهی منشاء می گیرد. مثلاً اگر بشر غربی در مواجهه با ریزگردها قرار گیرد به عقلش رجوع می کند، اما انسان ایرانی منتظر لطف خداوند می ماند.

وی یادآور شد: انسان غربی به دنبال سعادت با یک نظام عقلی است، اما انسان شرقی و ایرانی به دنبال یک سعادت با بخشایش و لطف خداوند است. انسان غربی به دنبال آزادی از طریق عقل و منطق است، اما انسان ایرانی به دنبال آزادی درونی است. ما چیزی را به معنای تمنای دنیای درون نداریم. انسان غربی به دنبال تغییر جهان از طریق ساخت ایدئولوژی های متفاوت است و به این دلیل است که تفکر غربی موفق به ساخت نظام های فکری و نظری می شود و در انسان غربی میل به تغییر جهان بسیار زیاد دیده می شود.

قانعی راد افزود: به نظر می رسد که با این نگاه به گونه ای ما وارد بحث امتناع تفکر می شویم که من چند نقد نسبت به این مباحث دارم. نویسنده فرهنگ ما را گشوده به فردا می بیند. به نظر من این یک وضعیت پارادوکسیکال است؛ یعنی از یک طرف فرهنگ را به گشودگی می داند و از طرف دیگر به یک نوع حجاب و انسداد معتقد است. وی همین دیدگاه را نسبت به علم و تکنولوژی دارد؛ یعنی معتقد است که فرهنگ ما گشوده به تکنولوژی و علم است و از طرفی این تکنولوژی، ما را به اسارت می برد. البته من معتقد نیستم که این بحث را ساده کنیم و یک حکم کلی درباره آن بدهیم.

عضو انجمن جامعه شناسی ایران گفت: نویسنده درباره آزادی سیاسی می گوید که جهانیان آزادی سیاسی را مدیون سنت یونانی هستند و از طرفی ما را دعوت به فرهنگ شاعرانه و گشوده به هستی می کنند. ایشان ما را بین آزادی سیاسی و گشودگی به فردا دعوت می کنند. اگر بخواهیم بین این دو را انتخاب کنیم من آزادی سیاسی را انتخاب می کنم چرا که آزادی سیاسی، گشودگی فردا را با خود خواهد آورد. اما باید یادآور شوم که جامعه شناسی نیامده است که روشنگری را تبلیغ کند بلکه این ها را به مثابه دو گرایش، در کنار هم مطرح می کند.

قانعی راد در ادامه گفت: تصویری که نویسنده از جامعه شناسی مطرح می کند، یک روایت پوزیتیویستی است در صورتی که ما جامعه شناسی معرفتی و ... را داریم. آیا می توان گفت دنیای کنونی غرب را فقط متافیزیک یونانی ساخته است؟ یا آنکه بخشی از آن توسط سنت عبری، شرقی و ... ساخته شده است. این بحث را ماکس وبر در کارهایش توضیح می دهد که چگونه عقل گرایی نوین توسط پروتستانتیسم شکل گرفته است که خود جزء سنت ادیان ابراهیمی است.

وی افزود: اصلاً خود جامعه شناسی در برخی کشورها براساس سنت عبری و شرقی شکل گرفته و به این صورت نیست که نویسنده می گوید که چون سنت یونانی نداریم پس جامعه شناسی نمی توانیم داشته باشیم. مثلاً جامعه شناسی آمریکایی تحت تاثیر الهیات پروتستانی شکل گرفت. می بینیم که سنت الهی هرچند که با شکل گیری جامعه شناسی مخالف نیست، بلکه بر هم دیگر تاثیر دارند. بنابراین اگر کلام اجتماعی در ایران شکل گیرد، چه بسا بتواند به شکل گیری جامعه شناسی در ایران کمک کند.

قانعی راد در ادامه با اشاره به بحث کتاب مبنی بر پارادایم شیفت شدن گفت: این پارادایم شیفت کجا می تواند برای یک ایرانی شکل بگیرد؟ و نکته آخر که اسم کتاب پایان

تولوژی است. سوال این است که پایان تولوژی چگونه گزاره ای است؟ آیا گزاره اخباری، تکلیفی و ... است؟ اگر می گوئیم که پایان یافته است همانطور که فوکویاما گفت، تجربه نشان داده که به این صورت نیست. اگر پایان نیافته است؟ پس شما چگونه حکمی به این سترگی می دهید؟ همانطور که می دانید این حکم کلی است که هایدگر داد و در ابتدا گفت ما باید به ندای هستی گوش دهیم و وقتی هیتلر صدایش را بلند کرد گفت ندای هستی همین است و در مقابل مردم ایستاد.

راه حل عبدالکریمی افلاطونی است / لزوماً نیازمند فیلسوف ناجی نیستیم

محمد جواد غلامرضا کاشی، پژوهشگر حوزه سیاسی و استاد دانشگاه علامه طباطبائی، در نشست نقد و بررسی کتاب «پایان تولوژی» که در اندیشگاه کتابخانه ملی برگزار شد گفت: بحث کتاب ناظر به این است که ما دچار یک

نمی دانم شاید آن فیلسوف افلاطونی خود آقای عبدالکریمی باشد که می خواهد ما را از این وضعیت نجات دهد. کاشی در ادامه با اشاره به دیدگاه های افلاطون گفت: در صورتی که افلاطون باب دیگری را می گشاید. در این نوع الگو ما سایه نشینان از حقیقت محرومیم و باید منتظر ناجی باشیم. اما اهل سیاست، به جای دیگر، یعنی همان جهان سایه ها هم امید می بندند. یعنی راهی جمعی و توأم با کنش روزمره برای وصول همان حقیقت نامشروط گشوده شدنی وجود دارد و البته این هم افلاطونی است. همانطور که می دانید افلاطون در جمهوری آن چیزی را مورد نظر دارد که به تعبیری همان سایه ها و یا غار افلاطون نامیده می شود. اما افلاطون در رساله «ضیافت» درباره عشق سخن می گوید و در واقع سقراط وارد جلسه ای می شود که جلسه شرابخورای و بدمستی است. سرآغاز و نقطه آغاز عشق است. وی یادآور شد: این به معنای عینی ترین عشق است. این



اتفاق طبیعی در متن زندگی عوامانه ترین مردم وجود دارد. در متن این عشق، عشق به همسایه و دیگری و ... شکل می گیرد و سرانجام این دوست داشتن به عنوان یک سرمایه روزمره مردم شکل می گیرد. به جای اینکه یک ایده باشد یک تجربه زیسته در متن زندگی مردم است. آنچه میان همگان و در تجربه روزمره سیاسی و عینی شان دیده می شود، اگر جهت دهی شود لزوماً نیازمند فیلسوفی که ناجی باشد و ما را بخواهد به هستی برساند، نیست. این معنا درست همان مفهومی است که هانا آرننت در جلوی هایدگر می گذارد.

وی گفت: ضیافت افلاطون نگاه دوست داشتن با یکدیگر را ترویج داد. ما یک سری روشنفکران داریم که هر چند از آن ماست را بی اعتبار می کنند. اما دکتر عبدالکریمی هم یک مقدار از این روشنفکران جلوتر رفته است و منتظر دعوت آن فیلسوف نمی ماند که بیاید و به همه آن ایژه های بی معنا، معنا دهد. اما باید بگویم در کنار همین سایه ها، پویاها و وجود دارد که باید همه آنها را دید. همین سنت تولوژیک سنتی نیست که تا ظهور آن فیلسوف آن را ببندیم، بلکه در این سنت پویاها وجود دارد که باید شناسایی شود. مانند همین که این سنت به خدایی مشخص معتقد است که رویت ناپذیر است.

نیازمند رویکردهای میان رشته ای هستیم

دربوش رحمانیان، استاد تاریخ دانشگاه تهران در نشست

فروبستگی رادیکال شده ایم. این فروبستگی که فروبستگی فکری است به فروبستگی های علمی، سیاسی، اجتماعی و ... منجر شده است که اگر آن گره مرکزی گشوده شود، دیگر گره ها خود به خود باز خواهند شد. اما آن گره، مواجه شدن ما با هستی است و در واقع مواجه شدن ما با هستی است که آن را از دست داده ایم.

وی در ادامه گفت: نویسنده دو مانع برای این گشایش اشاره می کند؛ یک جبهه، جبهه سوئز کنیویسم است که حاصل تکنولوژی غربی است که راه به یک نیهیلیسم مهلک می برد. مانع دیگر سنت تولوژیکی است که از نظر نویسنده عمر آن به پایان رسیده و باید از آن فراتر رفت. اگر من هم می خواهم طرح معضل دوران خود را بکنم شاید به دیدگاه نویسنده می رسیدم.

کاشی افزود: مساله در جایی است که می خواهد راهی برای فرار از معضل باشد که برای من تأمل برانگیز است. چرا که این راه حل افلاطونی است. گویا ما در غار افلاطونی زندگی می کنیم که در گیر سایه ها و سنت هستیم و بنابراین باید منتظر فیلسوفی باشیم که از غار بیرون برود و چشمش به دنیای واقعی گشوده شود و ما را از این وضع خارج کند. وی گفت: در بسیاری بخش های از کتاب امر مطلق را در ذهن خواننده متبادر می کند که لازمه اش یک امر استعلایی است که از دست همه ساکنان این غار بر نمی آید و چشم امید ما به این نخبگانی است که ما را از شر این سایه ها رها کند. البته من این باب را مسدود



شناسانه) رویکرد که تلقی گزاره‌ای از غرب و علوم انسانی و... دارد. رویکرد دوم رویکرد ایدئولوژیک است که می‌تواند از مبدا حرکت علم یا مدرنیته و... باشد. هر چیزی مستعد ایدئولوژی شدن است. رویکرد سوم رویکرد تئولوژیک است. اما رویکرد چهارم که رویکرد مختار خود ایشان است، پدیدارشناسانه است.

وی در ادامه گفت: افلاطون چه دردی از ما را می‌تواند درمان کند؟ افلاطون می‌گوید فلسفه‌ای فلسفه است که گره‌گشایی بکند. اگر ما همه آثار را ترجمه کنیم، اما این آثار گره‌گشایی نکنند به کار نمی‌آیند. من فکر می‌کنم عبدالکریمی این کتاب را باید به پایان سوپژکتیویسم تعبیر می‌کرد، چون تمام نقدهایی که دارد نقد سوپژکتیویسم از جمله سوپژکتیویسم دینی، است. یعنی دینداران هم می‌توانند تشبیه به طاغوت پیدا کنند. اما شاید زمانه ایشان را به این عنوان رسانده است.

شجاعی گفت: عبدالکریمی معتقد است که این کتاب دینی‌ترین کتابی است که در تاریخ جمهوری اسلامی نوشته شده است. اما معنی این حرف چیست؟ من فکر می‌کنم که برای فهم بهتر نسبت دین، فلسفه، سیاست و... گره‌زنی اینها به تجربه ایران معاصر ما باید چهار سطح مسئله را تفکیک کنیم. دکتر عبدالکریمی در این چهار سطح در آمد و شدند. به همین دلیل است که پایان تئولوژی است، اما در عین حال دینی‌ترین کتاب است. این چهار سطح عبارت است: سطح اول سطح معرفت‌شناسانه این مقولات است. سطح دوم سطح نهادی - تاریخی است. یعنی این معرفت دینی و علمی در بسط تاریخی و علمی خودش متجسد شده است.

وی در ادامه افزود: سطح سوم سطح تجربه زیسته - اگزیستانسیال است. یعنی آن چیزی که متفکران گفته‌اند در ابتدا یک تجربه زیسته اگزیستانسیال عمیقی است که آن درد حقیقت را تجربه کرده است. سطح چهارم سطح گفتمانی و تأثیرات اینها در مناسبات قدرت - معرفت به تعبیر فوکویی آن است. یعنی دین، فلسفه و... یک شان گفتمانی دارد. من فکر می‌کنم که اگر این سطوح در مقالات آقای دکتر تفکیک بشود، نه دیگر آن عنوان، عنوانی رماننده است و نه مخالفان چندان سر مخالفت خواهند داشت. دکتر عبدالکریمی می‌توانند بگویند که من در سطح اول و دوم و چهارم نقد دارم اما در سطح سوم می‌توانم همدلی کنم. در نهایت استاد عبدالکریمی تنها یک استاد دانشگاه نیستند، بلکه ایشان تجربه زیسته چند نسل از روشنفکران ما را زیسته‌اند. فکر می‌کنم اگر در تجربه ایشان تجربه نواندیشان دینی مانند استاد مطهری بود، شاید اینچنین درباره محدودیت‌های کلام جدید و الهیات متناسب با زمانه فتوا نمی‌دادند.

بگوید عقلانیت اول است و مسائل دیگر در ادامه خود حل می‌شوند، رویکردی است که ما را گرفتار کرده و می‌کند و اتفاقاً با رویکردی که عبدالکریمی مدعی آن است یعنی رویکرد پدیدارشناسی مشکل پیدا می‌کند.

رحمانیان گفت: هیچ یک از حوزه‌های مسائل را نمی‌توان مستقل از دیگری دید و فهمید و اینگونه نسخه پیچی‌ها مسئله ایجاد می‌کند. فهم من در این کتاب بیشتر به من این حس را داد که ما با امتناع اندیشه در ایران روبرو هستیم. منتها با یک روایت جدیدتری آن را بیان می‌کنیم. به نظر من همان رویکرد هگلی است که تاریخ در رأس آن است و در این رویکرد بی‌توجهی مفرط به مسائل ریز و روزمره و اقتصادی و اجتماعی وجود دارد که به نظر می‌رسد عبدالکریمی به هیچ کدام از اینها به عنوان فیلسوف توجه نمی‌کند یا حداقل در این کتاب دیده نمی‌شود.

استاد دانشگاه تهران یادآور شد: مثلاً در قدیم در نگاه احمد کسروی گویی همه چیز منتهی به خرد می‌شود و اگر ما مسائل خرد را حل کنیم خود به خود بقیه مسائل حل می‌شود. یا مثلاً پروژه دکتر جواد طباطبایی، زوال یا انحطاط تفکر در ایران، همین‌گونه است و معتقد است اگر این مسئله حل شود، همه مسائل حل می‌شود.

وی خاطر نشان کرد: من به ضرورت نقد تاریخ‌نگاری سخن می‌گویم. عبدالکریمی در واقع روایتی از تاریخ‌نگاری تئولوژیک چیست؟ ارائه می‌کند. اما در این روایت نکته‌های فراوانی دیده می‌شود که این رویکرد مورد انتقاد پاره‌ای از اندیشمندان تئولوژیک هم بوده است. من احساس می‌کنم که عبدالکریمی آویزان و معلق است و پایش به زمین نمی‌رسد و به تعبیری رفت و آمد دارد.

رحمانیان در پایان یادآور شد: نقد دیگر این است که در جاهایی عبدالکریمی شدیداً دچار ذهنیت شرق‌شناسانه است، یعنی غربی وجود دارد که همه چیز در آنجا بوده و ما در بن‌بست بودیم و در جاهایی هم که مقایسه‌هایی از ایشان را می‌بینیم احساس می‌کنیم که قائل به یک دوگانه است. اما سوال این است که آیا این درست است؟ آیا ما در بن‌بست تئولوژی تاریخی‌مان مانده‌ایم؟

عبدالکریمی نیازمند تجربه زیسته نواندیشان دینی است

مالک شجاعی جشوقانی در نشست نقد و بررسی کتاب «پایان تئولوژی» نوشته بیژن عبدالکریمی که در اندیشه‌گاه کتابخانه ملی برگزار شد، با اشاره به چهار رویکرد معرفتی که عبدالکریمی بیان می‌کند گفت: مبدا خط تجربه زیسته - فکری دکتر عبدالکریمی را می‌توان در ذیل این طبقه بندی و نقدی که ایشان بر سه شق دیگر دارد دید. این چهار رویکرد عبارت‌اند از: رویکرد ایپستمولوژی (معرفت

نقد و بررسی کتاب «پایان تئولوژی» که در اندیشه‌گاه کتابخانه ملی برگزار شد، در ابتدا با اشاره به اینکه این کتاب مجموعه مقالات و گفتارهایی است که به صورت کتاب درآمده است و سابقه آن به گذشته دور بر می‌گردد، گفت: معمای پیش روی ما شکل گرفته که چگونه می‌توان آن را بیان کرد. جهان ما و ایران ما دچار وضعیتی به نام توهم تفکر شده است. یعنی یک نوع توهم حل معما داریم که خود درد بزرگی است. به نظر من رویکردهای تک‌رشته‌ای و قالبی نمی‌توانند مسائل ما را حل کنند بلکه ما نیازمند رویکردهای میان‌رشته‌ای هستیم که متاسفانه از آنها غافلیم.

وی گفت: معتقدم که فیلسوف نمی‌تواند این را مشخص کند. مورخ و جامعه‌شناس هم نمی‌تواند. اما واقعیت این است که این مسائل رویکردهای تنیده در هم هستند. یعنی اینکه ما برویم و یک گره مرکزی پیدا کنیم و آن را باز کنیم درست نیست، چرا که خود پیدا کردن آن گره بزرگترین مشکل است. در واقع یکی از مسائل اصلی که من چند سال به صورت یک پژوهش دنبال می‌کنم انحطاط شناسی است. یکی از کارهایی که ناچار بودم انجام دهم بررسی تاریخ این پدیده بود. وقتی این کتاب را می‌خوانم هر چند با یک انسان دغدغه‌مند و فردی که از وضعیت اکنون پرسش می‌کند مواجه می‌شوم، اما در واقع ما با روایتی از وضعیت ایران و جهان مواجه‌ایم که عبدالکریمی آن را روایت کرده است.

رحمانیان افزود: من بر این باورم که مشکلات و مسائل تاریخی جهان آدمی را اگر به شکل ممتد بخواهیم بررسی کنیم، نمی‌توان درست به آنها اندیشید. البته تا یک سقفی، دانش تک‌رشته‌ای بالا می‌رود. اما از آن به بعد جوابگو نیست. ما برای اندیشیدن به جهان تاریخی نیازمند ابزار سازی و مفهوم سازی هستیم که خود نیازمند پارادایم‌هایی هست. عبدالکریمی را می‌توان از درون پارادایم خودش نقد کرد و همچنین در جایی دیگر از بیرون آن پارادایم می‌توان آن را نقد کرد.

استاد دانشگاه تهران در ادامه گفت: به نظر من این گونه برخورد با مسائل انسان و جهان مشکل‌ساز است. صورت بندی‌ای که در این پارادایم وجود دارد یک گرانیکه و مرکز‌گانه است و متاسفانه به آن سفسطه علت و معلول یا مرغ و تخم مرغ و... می‌رسد و نهایتاً به توهم اگر این مسئله را حل کنیم، تمام مسائل حل می‌شود، منجر می‌شود. این مسئله‌ای است که در این کتاب وجود دارد. وی یادآور شد: من معتقدم که به پنج صورت بحران‌های هر جامعه‌ای می‌توان ترسیم کرد: ۱- بحران عقلانیت ۲- بحران مدیریت ۳- بحران معیشت ۴- بحران هویت ۵- بحران معنویت/اخلاق. معتقدم این تفکری که می‌خواهد

در برنامه زاویه عنوان شد؛

زرشناس: علوم انسانی بستر نفوذ است / عبدالکریمی: جز فهم صحیح جهان راهی نداریم



ما کجای این مسئله را نفهمیدیم، گفت: من می‌خواهم از نیچه کمک بگیریم نیچه در کتاب چنین گفت زرتشت می‌گوید برهوت هر روز بزرگ و بزرگ تر می‌شود وای به حال آنها که برهوت را نادیده می‌گیرند. من می‌خواهم وضعیت کنونی مان را به یک برهوت تشبیه کنم.

زرشناس: علوم انسانی غربی به دنبال تداوم سلطه غرب است

در ادامه شه‌ریار زرشناس درباره علوم انسانی گفت: علوم انسانی پدیده‌ای است که در قرن هجدهم دورانی که دوران ظلمانی است و خود غربی‌ها به آن دوران روشنگری می‌گویند نسخه‌اش بسته شد. یعنی در آرای مونتسکیو، در آرای دیدرو، روسو و آدام اسمیت این مسئله منعقد شده است. روش‌شناسی علم مدرن به تدریج در قرن هجدهم شکل گرفت. اقتصاد غرب مدرن، سیاست آن، نظام دانشگاهی آن، تعلیم و تربیت آن، روندهای اجتماعی و اخلاقی‌اش همه به نوعی با هم درآمیخته هستند. اینجا علوم انسانی نقش بسیار مهمی را برعهده می‌گیرد و آن نقش این است که می‌خواهد این سلطه را تداوم ببخشد.

وی ادامه داد: اینجا است که ما می‌بینیم مدرسه حقوق و علوم سیاسی را تعدادی فراماسون در ایران تاسیس می‌کنند. در حدود سال ۱۳۱۷ ه. ق می‌بینید نظام دانشگاهی ما را هم اینها تاسیس می‌کنند. پدر علم تاریخ ما حسن پیرنیا فراماسون زاده و خودش هم فراماسون است. پدر علم اقتصاد ما حسین پیرنیا فراماسون و فراماسون زاده است. تاریخ ما، حقوق، علوم سیاسی محمدعلی فروغی هم همین‌طور فراماسون است. در حوزه‌های دیگر روان‌شناسی ما، جامعه‌شناسی ما علی‌اکبر سیاسی، ماسون است. اندیشه‌های ما دست پرورده فراماسون‌نری است و شاکله اساسی‌اش به منظور تداوم سلطه غرب است.

عبدالکریمی: راهی جز فهم صحیح جهان نداریم

در ادامه عبدالکریمی گفت: فکر می‌کنم بنابر اظهارنظر آقای زرشناس تمام بحران‌های ما ناشی از علوم انسانی



انسانی هستند. بخش دیگر در قالب روشنفکران فعال در حوزه‌های مطبوعات و کتاب هستند.

عبدالکریمی: با واژه نفوذ مشکل دارم

در ادامه برنامه، بیژن عبدالکریمی درباره اینکه علوم انسانی رایج مجرای نفوذ است یا نه؟ گفت: من علی‌الاصول با واژه نفوذ مشکل دارم. کلمه نفوذ یک واژه پلیسی-امنیتی و نظامی است و این تقلیل مسئله است و خود همین بحران آفرین و بحران‌زا است. پاسخ به مسئله فرعی، تصنعی و غیراصیلی تحت عنوان علوم انسانی مطوف شد. من در آثار خودم در این یک دهه اخیر بارها و بارها در مورد طرح مسئله علوم انسانی صحبت کردم. به اعتقاد من باید مسئله را از جای دیگری شروع کرد. بحث من کاملاً متافیزیکی است. بحث من از منظر یک دانش‌آموخته فلسفه است و می‌کوشم فهم فلسفی و متافیزیکی خودم را از این مسئله ارائه دهم. بحث من نباید در سطح بحث سیاسی و ایدئولوژیک تقلیل پیدا کند.

وی افزود: من به یک اندازه نسبت به جریان‌های حاکم ناقد هستم و فکر می‌کنم هیچ کدام فهمی از مسائل اساسی و بنیادین ندارند و لذا راه حل‌هایی که می‌گویم راه حل‌های اصیل است به هر حال ما فکر می‌کنیم که جهان را می‌شناسیم و فهم جهان امری پیش‌پا افتاده و دم‌دستی‌ای است. ما نه فقط فهم درستی از واقعیات جهان نداریم بلکه موانع سترگ و بزرگی برای فهم جهان داریم. عبدالکریمی اظهار داشت: در واقع پوپولیست عوام‌گرایان، عوام‌زدگی، سیاست‌زدگی و در عین حال تفکرات ایدئولوژیک را موانع بزرگی می‌دانم و همین طرح مسئله نفوذ و همچنین طرح مسئله علوم انسانی که به این شکل که در کشور ما است، اینها نیز در واقع به نحو دیگری دارد ما را از فهم اصیل مسئله دور می‌کند. من می‌خواهم ابتدا به تعریف وضعیت موجود بپردازم. بعد بگویم در چنین وضعیت موجودی چه کاری می‌توانیم انجام دهیم. من فکر می‌کنم بزرگترین مسئله برای خارج شدن از وضعیت کنونی فهم مسئله است.

در ادامه عبدالکریمی در پاسخ به سوال زرشناس درباره اینکه

بیژن عبدالکریمی، دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی و شه‌ریار زرشناس، عضو هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در برنامه زاویه که از شبکه چهار سیما پخش می‌شود، با الگوی راه‌های مقابله با نفوذ با یکدیگر به مناظره پرداختند.

زرشناس: هدف نفوذ این است که ارتجاع شبه‌مدرن را بر ما حاکم کند

در ابتدای بحث، شه‌ریار زرشناس گفت: من معتقدم محصول استیلای غرب وقتی به سراغ ما آمد غرب‌زدگی شبه‌مدرن بود. این غرب‌زدگی شبه‌مدرن با رویکردی که انقلاب به آن نشان داد، دستخوش یک نوع عقب‌نشینی شد. انقلاب حرکتی بود که از طرف جامعه ما صورت گرفت به این جهت که می‌تواند این غرب‌زدگی شبه‌مدرن و استیلای آن را عقب براند. وقتی که این اتفاق رخ داد، میراثی که از این غرب‌زدگی شبه‌مدرن بر ما مانده بود، در وجه ساخت اقتصادی و فرهنگی بود. به تدریج یک روند ارتجاع شبه‌مدرن شکل گرفت که این روند شبه‌مدرن هدفش این بود که ساخت فرهنگی، اقتصادی غرب‌زدگی شبه‌مدرن را بازسازی کند تا بعد بتواند ابعاد سیاسی خودش را دنبال کند و آنچه که ما بعد به عنوان نفوذ دنبال می‌کنیم اساساً در این متن و بستر است که رخ می‌دهد. بنابراین هدف نفوذ همین است که ما را برگرداند و ارتجاع شبه‌مدرن را بر ما حاکم کند.

زرشناس: علوم انسانی یکی از بسترهای اصلی نفوذ است

یکی از مجاری نفوذ، نفوذ فرهنگی است که البته غایت سیاسی هم دارد. نفوذ وجه سیاسی، فرهنگی، امنیتی و اقتصادی دارد که مکملش بیشتر اقتصادی است. در وجه فرهنگی علوم انسانی یکی از بسترهای اصلی پروژه نفوذ است در واقع ما در بحث نفوذ فرهنگی با چند محور روبرو هستیم. یکی از آن حرکت سازمان‌یافته روشنفکران است که تهاجم فرهنگی را در بازار نشر کتاب، مطبوعات و سینما سازمان‌دهی می‌کنند.

دیگر حرکت آن دسته از روشنفکران آکادمیسینی است که در نظام دانشگاهی کشور از طریق علوم انسانی، اندیشه‌های شبه‌مدرن را دارند ترویج می‌کنند و فرایند زمینه‌سازی برای ظهور و غلبه ارتجاع شبه‌مدرن را فراهم می‌کنند و روشنفکران تکنوکرات، بروکرات‌هایی هستند که از سال ۶۸ به بعد تسلط عجیبی بر قوه مجریه و در حوزه‌های دیگر پیدا کردند و تبدیل به یک طبقه نوظهور سرمایه‌دار، رانت‌خوار، اشرافی بروکرات شدند که مکمل فرایند نفوذ هستند. عضو هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی گفت: اینها وقتی می‌خواهند تصمیم بگیرند محاسباتشان بر مبنای اندیشه‌های مدرن است که خود این اندیشه‌ها برآمده از روند نفوذ است. اینها وقتی می‌خواهند برای معضلات و مشکلات اجتماعی نسخه‌ای بیچندالگوهای رایج نئولیبرالی را می‌گیرند و بر آن اساس عمل می‌کنند. آن هم در متن یک نظام انقلابی که می‌خواهد اساساً عبور کند از این شاکله و بخشی از معضلاتی که در فرمایشات آقای عبدالکریمی در جلسه پیش وجود داشت، دقیقاً نتیجه عملکرد همین جریان نفوذ است که وقتی از آنها در قالب تکنوکرات‌ها دارند برای ما سیاست‌گذاری می‌کنند. بخش دیگری هم در قالب آکادمیسین‌های علوم

یک ملت است. انقلاب اسلامی استقلال را به وجود آورد است و می خواهد سلطه ای را از بین ببرد. غرب هم دارد حمله می کند، در اینجا ما با هم مشترک هستیم.

در ادامه عبدالکریمی گفت: این را باید بیابیم از جامعه بپرسیم. خط فقر دارد چگونه می شود؟ توده های ما چرا در بی افقی بسر می برند؟ جامعه ما به جایی رسیده است که فرایند جنسی اش را نمی تواند اجرا کند. دختر ۳۵ ساله و پسر ۴۰ ساله امکان ازدواج برایشان فراهم نیست. داریم روی این مسئله بحث می کنیم که راه خروج از این بحران ها چیست؟

زرشناس در پاسخ به صحبت های عبدالکریمی گفت: آقای عبدالکریمی فرمودند مسئله ما توسعه ناپاافتگی است. مسئله ما به نظر من این نیست، مسئله ما این است که ما نتوانیم یک الگوی متفاوتی از پیشرفت را مطرح کنیم. ما باید چند معضل اساسی را حل کنیم. تمام مسائلی که شما گفتید من قبول دارم که مسئله هستند ولی دلیل بر ضعیف بودن ما نیستند. ما ضعیف نیستیم اما مسئله داریم. این را من قبول دارم. ما دو کار بزرگ باید انجام دهیم؛ یکی اینکه یک تحول عدالت طلبانه در حیطه اقتصاد باید انجام دهیم. دوم اینکه یک تحول جدی در حوزه فرهنگ باید انجام دهیم و این دو به هم وصل هستند.

عبدالکریمی: تا زمانی که ایدئولوژی یک با مسائل برخورد کنیم فهمی از واقعیت نداریم

عبدالکریمی در پاسخ گفت: من تصویری از واقعیت خودمان ارائه می دهم تا زمانی که با عقل انتزاعی و ایدئولوژی یک با مسائل برخورد می کنیم، فهمی از واقعیت نداریم. حرکت از آرمانها به سمت واقعیت ها کار ایدئولوژی است. این باعث انسداد تفکر می شود. آنچه که آقای زرشناس عنوان کردند در واقع حدیث آرزومندی ایشان بود. جهت حرکت من متفاوت است. من از سوی واقعیت ها می خواهم. به سوی آرمانها حرکت کنم نه از سوی آرمانها به سوی واقعیت ها.

عبدالکریمی سرش آمد مسیر را دگرگون کرد و اگر سرش نبود الان این وضع نیز نبود و این وضع وجود نداشت. شما این اندیشه سازی را بگویند که چه کسی قرار بود بسازد؟ زرشناس در پاسخ گفت: نکته اینجا است. به نظر من ما دو، سه تا ذخیره بزرگ داریم که این ذخایر را فقط باید بتوانیم از قوه به فعل در بیاوریم و از آنها فرمول های اجتهادی برای تحول ایجاد کنیم.

عبدالکریمی در پاسخ به زرشناس گفت: من تمام حرفم این است که ما مسئله را خیلی ساده می کنیم یعنی کل تئوری رقیب در این جلسه این شد که حاکمیت اندیشه شبه مدرن نمی گذارد و ما این پتانسیل را داریم. دولت شبه مدرن و حاکمیت شکل گیری نهادهای مدرن با رضاشاه است. من می گویم بیابیم قوه خیال را به کار بیندازیم. فرض کنیم که شیخ فضل الله نوری می توانست تشکیل حکومت اسلامی بدهد یا فرض کنیم به جای رضاشاه، مدرس به قدرت می رسید یا امام خمینی (ره) در آن دوره حکومت اسلامی تشکیل می داد. شما فکر می کنید سیر تمدن ما در یک مسیر دیگری بود؟ من فکر نمی کنم. وضعیت ما به دلیل سیطره عقلا نیت مدرن است و این یک رویدادی عظیم تاریخی است که در آن سیاست و اقتصاد و استعمار نقش داشته است اما همه اینها شاخصه هایی است که در خاک عقلا نیت جدید ریشه دارد. ما خودمان را گذاشته ایم وسط و همه جهان را با یک نوع خودار جاعی قضاوت می کنیم و فکر می کنیم یک افقی را ایجاد کرده ایم. زرشناس پاسخ داد: اگر افقی را ایجاد نکرده بودیم این گونه نظام جهانی پیگیری نمی کرد و علیه ما عمل نمی کرد. عبدالکریمی پاسخ داد: نه فقط غرب، هر قدرتی در مقابل هر آن چیزی که او را به خطر بیندازد، خونت نشان می دهد. مسئله غرب در اینجا ظهور یک مسئله جدید نیست. مسئله، مسئله نفت است.

زرشناس جواب داد: به هر حال مسئله، مسئله اقتصادی

است. نتیجه این فهم از شرایط این است که برای اینکه از بحران بیرون بیابیم راه حل این است که علوم انسانی را دگرگون کنیم، اما حرف من این است که اگر کشور ما بخواهد نجات پیدا کند جز فهم صحیحی از جهان، راهی ندارد. من معتقدم که آنچه که هدف انقلاب این بود تفکر، خودآگاهی است. قبل از هر چیز باید بفهمیم اینجا کجاست و در چه شرایطی هستیم؟

وی افزود: ملتی انقلاب کرد تا به زیست انسانی دست پیدا کند. مگر هدف انقلاب این نبود؟ هدف انقلاب این بود که ملت از زیر سلطه نظام سرمایه داری جهان بیرون بیاید. حالا سوال من این است آیا بیرون آمده است؟ زرشناس در پاسخ به سخنان عبدالکریمی گفت: شما می گویند مردم انقلاب کردند که به یک زیست انسانی برسند، من هم فرمایش شما را تایید می کنم و من هم معتقدم با رسیدن به این نسخه و جایگاه مطلوب هنوز فاصله داریم.

عبدالکریمی در ادامه گفت: من می توانم با شما موافق باشم ولی آنچه که من را از تفکری که شما از آن دفاع می کنید جدا می کند، این است که از نظر من مهمتر از اینکه عده ای از میان ما نفوذی هستند، این است که ما نمی دانیم می خواهیم به کجا برویم.

زرشناس پاسخ داد: مسئله این است که ما بخواهیم این وضع نامناسب را عوض کنیم. انقلاب هم برای همین صورت گرفت. طرح و برنامه می خواهیم ولی من می گویم جریان نفوذی که روز به روز همه متاسفانه قوی تر شد و جریان تهاجم فرهنگی قبل از اینکه ما بخواهیم به خودمان بیابیم و به سمت یک طرح ریزی تازه ای برویم یک انسداد برای ما ایجاد کرد.

عبدالکریمی در پاسخ گفت: این روندهای تاریخی که با ظهور عقل مدرن ظهور یافته همچون سونامی همه جهان را دربر گرفته را درک نمی کنیم و تقلیل می دهیم به اینکه

رضا غلامی در افتتاحیه همایش ملی تمدن نوین اسلامی:

تمدن نوین اسلامی تمدن دین بنیاد و حق گرا است

های تمدن جدید جاری است. همچنین، واژه های شکل معنادار و منضبط هم به صورت و فرم تمدن نوین اشاره می کند. باید توجه داشت که اصولا به پیشرفت های پراکنده، بی معنا و غیر منضبط، تمدن اطلاق نمی شود و این واژه ها در تعریف من، تاکید دوباره ای بر این واقعیت است.

ویژگی های اصلی تمدن نوین اسلامی

خب، اگر سؤال بفرمایید از نظر شما ویژگی های اصلی تمدن نوین اسلامی چیست؟ بنده چهارده ویژگی را برای این تمدن نام خواهم برد.

یک، تمدن نوین اسلامی، تمدنی دین بنیاد و حق گراست. اگر حقیقت اسلام را از این تمدن بگیرم، این تمدن پوچ خواهد بود.

دو، این تمدن، عدالت رکن است. در واقع، عدالت و ظلم ستیزی، ستون اصلی تمدن نوین اسلامی است.

سه، تمدن نوین اسلامی، امام محور است. یعنی در چنین تمدنی، امام معصوم (ع)، در غیاب امام معصوم (ع)، ولی فقیه، ارائه طریق و ایصال به مطلوب را بر عهده دارد و اصولا تحقق دین و عدالت، در گرو وجود امامت است.

چهار، این تمدن، آزادی زاست. به بیان دیگر، به بسط و تعمیق آزادی حقیقی کمک می کند و با استبداد و خودکامگی در تعارض است.

پنج، تمدن نوین اسلامی، مردم نهاد است و نه حکومت

بخشم را از تعریف تمدن نوین اسلامی آغاز می کنم که منظور من از این تمدن روشن شود. تمدن نوین اسلامی، عبارت است از ظهور و بروز مادی و معنوی پیشرفت های هدفمند، سیستماتیک و نوظهور امت اسلامی، با محوریت ایران، بر اساس تعالیم اسلامی در تمامی عرصه های اجتماعی، که شکلی معنادار و منضبط به خود گرفته است. در این تعریف، واژه ظهور و بروز، ناظر به اصل عینیت یافتگی است که قبلا در مقالاتم این اصل را توضیح داده ام؛ مادی و معنوی، ناظر به گستره تمدن و دو جنبه ای بودن آن است. ما، نه پیشرفت مادی تنها را مصداق تمدن تلقی می کنیم و نه پیشرفت معنوی تنها را مصداق تمدن تلقی می کنیم.

هدفمند و سیستماتیک بودن پیشرفت ها ناظر بر وجود یک ابرنظریه و الگوی مشخص برای پیشرفت هاست. نوظهور بودن پیشرفت ها، مرز تمدن تاریخی اسلامی را با تمدن نوین معین می کند. بر این اساس، تمدن نوین به معنای برگشت به گذشته نیست بلکه به مفهوم استفاده از سرمایه های تمدنی پیشین برای رسیدن به یک تمدن امروزی است.

امت اسلامی، بر فراملی بودن این تمدن تاکید دارد، و ایران در این تعریف، به نقش کلیدی و محوری کشورمان در شکل گیری تمدن نوین اسلامی اشاره دارد. بر اساس تعالیم اسلامی، روح حاکم بر تمدن نوین اسلامی را معرفی می کند؛ به تعبیر دیگر، این اسلام است که مثل خون در رگ

متن پیش رو گزارش کامل سخنرانی حجت الاسلام رضا غلامی، رئیس مرکز پژوهش های علوم انسانی اسلامی صدرآ در همایش ملی تمدن نوین اسلامی در دانشگاه شاهد است که از نظر تان می گذرد:

بسم الله الرحمن الرحیم، الحمد لله رب العالمین، الصلاه والسلام علی رسول الله و علی آله الطیبین الطاهرین و لعنه الله علی اعدائهم اجمعین

با عرض سلام خدمت برادران و خواهران گرامی، اساتید ارجمند، دانش پژوهان و دانشجویان محترم و خوشحالم که توفیق شد به مناسبت افتتاحیه این همایش در خدمتتان هستم.

از رئیس محترم دانشگاه شاهد، معاون محترم پژوهشی و دبیر محترم همایش ملی تمدن نوین اسلامی که امسال هم همت کردند و این همایش را قوی تر از قبل برگزار کردند سپاسگزاری می کنم. مفتخریم در جایی حضور داریم که امروز به پایگاه علمی مطالعات تمدن نوین اسلامی تبدیل شده است و امیدوارم در سال های آینده، شاهد شکل گیری اولین قطب علمی در این موضوع در دانشگاه شاهد باشیم.

همانطور که مستحضرد، موضوع بحث من، آزادی و تمدن نوین اسلامی است. به نظر می رسد، یکی از کلیدی ترین مباحث در این عرصه مطالعاتی، تعیین نسبت و مناسبت آزادی و تمدن نوین اسلامی است.



نهاد. البته دولت‌ها در شکل‌گیری حکومت نقش مهمی دارند ولیکن در تمدن نوین اسلامی، فراتر از نخبگان، آحاد مردم از نقشی هوشمند برخوردارند. شش، این تمدن، فرایندی و تدریجی است و نه پروژه‌ای و دفعتی.

هفت، تمدن نوین اسلامی، علم گراست. چه علم به معنای معرفت، چه علم به معنای ساینس.

هشت، این تمدن، فقر ستیز است، به این معنا که در صد پیشگیری و ریشه کن کردن فقر در جامعه است. در حقیقت، مواجهه تمدن نوین اسلامی با فقر، مواجهه درمانی نیست، بلکه مواجهه پیشگیرانه است.

نه، تمدن نوین اسلامی، خلاق و نوآور است. منظور هم نوآوری در ادبیات، در روش، در ابزار، در فناوری و غیره دهم، این تمدن، طبیعت دوست است، یعنی ستیزی با طبیعت ندارد و طبیعت را قربانی فقرزدایی و رفاه جامعه نمی‌کند.

یازده، تمدن نوین اسلامی، تعالی خواه است، یعنی کمال جوست و کمال بشر را در اعتلای حقیقت و روح انسان جستجو می‌کند.

دوازده، این تمدن، انسان ساز است، به این معنا که تمدن نوین اسلامی به دنبال شکوفا سازی جوهر وجودی انسان است و با جریان مسخ انسان در تمدن غرب در تعارض است. بنابراین، این تمدن به دنبال پرورش انسان‌های متعالی است و اگر بگوییم هدف اصلی تمدن نوین اسلامی همین است، سخن غیر دقیقی نگفته ایم.

سیزده، تمدن نوین اسلامی، گسترش یابنده و جهانی است، و عامل این گسترش، نه زور است و نه اقتصاد، بلکه عقل فطری و جذابیت‌های منحصر بفرد اسلام است.

چهارده، این تمدن، آرامش بخش است؛ یعنی آرام بشری را کاهش می‌دهد و به بسط و تعمیق صلح پایدار کمک می‌کند.

اما برای ورود به بحث آزادی، لازم است نخست به اقسام و معانی چندگانه آزادی توجه شود. یک موقع، منظور از آزادی، همان اختیار در برابر جبر است. اسلام، انسان را موجودی مختار می‌داند هر چند به تفویض کامل امور از ناحیه خداوند به انسان نیز قائل نیست. بنابراین، امام صادق «علیه آلف التحیه و التنا» می‌فرماید، در این عالم، نه جبر است و نه اختیار بلکه امر بینهما است. لذا ما نه جبری هستیم و تفویضی. البته دقت بفرمایید که منشا همه آزادی‌های انسان، همین مختار نسبی بودن انسان در این عالم است. اما بحث ما در این نشست، جبر و اختیار نیست.

معمولا برای آزادی دو قسم عمده یعنی آزادی فردی و آزادی اجتماعی ذکر می‌شود. آزادی فردی، خودش به اغلب اقسام آزادی اجتماعی قابل تقسیم است لکن رایج این است که

کرد که در مقام عینیت قابل تصور است. در تعالیم اسلامی، تحقق آزادی دو ضامن دارد که یکی عدالت و دیگری اخلاق است. دقت بفرمایید که ما عدالت و اخلاق را تضمین کننده آزادی بشر می‌دانیم نه سلب کننده آزادی او؛ چرا؟ برای اینکه عدالت و اخلاق، هر دو زمینه‌ای را فراهم می‌کنند تا اولاً قابلیت‌های موجود در انسان برای رشد شکوفا شود، و ثانیاً، بستری را مهیا می‌کنند تا این قابلیت‌ها در فرصت‌های عادلانه محقق بشود. در چنین شرایطی، هر کس که قابلیت بیشتری دارد، به شرط آنکه جلوی به فعلیت رسیدن قابلیت‌های دیگران را نگیرد، قادر است به سمت شکوفایی و ثمردگی قابلیت‌های خود حرکت کند و بسیاری از موانع را از سر راه او برداشته می‌شود. لذا می‌توان گفت، در جامعه‌ای که عدالت و اخلاق نیست، آزادی هم نیست هر چند واژه آزادی دائما سر زبان‌ها باشد. من می‌خواهم عرض کنم، بعضی تصور کرده‌اند به دلیل کمبود واژه آزادی در متون دینی، اسلام به آزادی پناه نداده است این در حالی است که وجود عدالت یعنی وجود آزادی لکن وجود آزادی تنها، لزوماً به منزله وجود عدالت نیست.

توجه داشته باشید که امر به معروف و نهی از منکر در اسلام نیز یکی از مهم‌ترین روش‌های اعمال عدالت است. معروف، آن چیزی است که برای عقل آدمی شناخته شده است و منکر، آن چیزی است که برای عقل انسان غریبه و ناشناخته است. بنابراین، امر به معروف و نهی از منکر، یعنی حرکت در جهت عقلانی کردن جامعه. با این وصف، کسانی از امر به معروف و نهی از منکر بیم دارند که به دنبال عقل ستیزی و شرارت هستند.

در اینجا لازم است دو نسبت دیگر را هم توضیح دهیم؛ یک، نسبت دموکراسی با آزادی و دو، نسبت دولت با آزادی.

از نظر بنده، دموکراسی به معنای متعارف که حاکمیت نصف به علاوه یک اعضا جامعه بر سایر اعضا جامعه است، حتماً مخل بعضی از آزادی هاست. به بیان دیگر، دموکراسی استبداد علیه اقلیتی است که سقف آن، ۴۹٪ اعضا جامعه است که تنها با فاصله ۱٪ درصد تحت حاکمیت گروهی دیگر قرار گرفته‌اند. اینکه ما در تعالیم اسلامی از مردم سالاری دینی صحبت می‌کنیم، یکی از دلایل آن، این است که بتوانیم با وارد کردن دین و به تبع آن، عدالت به صحنه، از دموکراسی تا حدی استبداد زدایی کنیم.

از طرف دیگر، دولت در جامعه اسلامی، به شرط آنکه نقش و جایگاه خود را محترم بشمارد و به سمت تولی‌گری و رقابت با مردم نرود، نه تنها مانع آزادی نیست، بلکه به عنوان مجری عدالت، خود ضامن دیگری برای آزادی است. لذا ما در تعالیم اسلامی، دولت را خصم آزادی قلمداد نمی‌کنیم، هر چند همانطور که اشاره کردم، اگر دولت‌ها از قلمرو خودشان خارج بشوند، می‌توان از آنها به عنوان تهدیدی برای آزادی تعبیر کرد.

به اینجای بحث که رسیدیم، ممکن است این پرسش مطرح شود که آزادی در اسلام با آزادی در غرب چه تفاوت‌های عمده‌ای دارد؟ بنده در پاسخ به این پرسش، به چهار تفاوت اصلی اشاره می‌کنم:

یکم، در اسلام، بر خلاف نظام اومانیستی در غرب، آزادی به معنای خود پرستی نیست.

دوم، در زندگی اجتماعی، اصلت با آزادی اجتماعی است نه آزادی فردی و این آزادی در پرتو آزادی اجتماعی محقق می‌شود.

سوم، آزادی در اسلام، هیچ منافاتی با عدالت و اخلاق ندارد لکن در غرب، عدالت و اخلاق با آزادی متعارض شمرده می‌شوند. اگر جان رالز هم می‌آید و نظریه عدالت را ارائه می‌کند، آن را در ذیل پارادایم لیبرالیسم به نحوی تفسیر می‌کند که عدالت عملاً به ویتربنی برای لیبرالیسم تبدیل شود و عملاً خاصیت خود را از دست بدهد.

چهارم، دولت در نظر اسلام، مادام که حد و اندازه خود را درک کند، حافظ آزادی است و نه مخرب و ویرانگر آن.

آزادی اجتماعی را به آزادی فکری، آزادی فرهنگی، آزادی سیاسی و آزادی اقتصادی تقسیم کنند. روشن است که آزاداندیشی در ذیل آزادی فکری است و معنای آن عبارت است از آزادی بروز و ظهور یک فکر و اندیشه.

ممکن است سؤال شود که در تعالیم اسلامی، آزادی فردی اصلت دارد یا آزادی اجتماعی؟ در پاسخ می‌توان گفت، بر فرض قبول مدنی‌الطبع یا مدنی‌بالاضطرار بودن انسان، در نظر گرفتن انسان مستقل از جمع، دشوار یا نادر است. بنابراین، نمی‌توان آزادی فردی را بدون لحاظ آزادی جمعی معنا کرد. در اینصورت، باید گفت آزادی فردی محترم است، لکن این آزادی نباید سلب کننده آزادی دیگران در جامعه بشود. معنای این سخن، شاید این باشد که در عین محترم بودن آزادی فردی در قلمرو خود، اصلت با آزادی اجتماعی است و آزادی فردی بر فرض وجود قلمرو اختصاصی برای آن، در پرتو آزادی جمعی محقق می‌شود.

از طرف دیگر، این پرسش قابل طرح است که نسبت آزادی فردی و اجتماعی با آزادی معنوی چیست؟ به نظر می‌رسد، آزادی معنوی را نباید از آزادی فردی و اجتماعی جدا کرد. از نظر ما، آزادی معنوی و آزادی مادی به عنوان نقطه مقابل آن، لازم و ملزوم یکدیگرند. از سوی دیگر، اسلام یک دین اجتماعی است و وجود آزادی معنوی منوط به شکل‌گیری جامعه مطلوب اسلامی است.

در اینجا لازم است اجمالاً به تعریف آزادی فردی و اجتماعی اشاره‌ای داشته باشیم. احتمالاً، در تعالیم اسلامی، آزادی فردی و اجتماعی عبارت است از نبود مانع غیر طبیعی برای تحقق اراده انسان در جهت رشد مادی و معنوی.

در واقع، هر چیزی که مانع اراده آدمی در به فعلیت رسیدن قابلیت‌های انسان بشود، مقابل آزادی است. اینکه گفته شد مانع غیر طبیعی، از این جهت است که این عالم، عالم حرکت است، یعنی همه موجودات به سمت کمال خود به سرعت در حرکتند و این امر حتماً تزاوجاتی را در عالم مادی بوجود خواهد آورد که خود این تزاوجات، آزادی انسان را محدود می‌کند. با این حال، انسان برای کاهش دادن به این تزاوجات اختیار دارد لکن همه این‌ها نمی‌تواند نقش طبیعت در محدود سازی آزادی او را منتفی کند.

یک نکته‌ای که مایلیم عرض کنیم، فاصله آزادی ذهنی و آزادی عینی است. ممکن است بحث و گفتگوی انتزاعی از آزادی مطلق و بی حد و حصر روا باشد لکن آنچه مسلم است، در این عالم و در مقام عینیت، چیزی به عنوان آزادی مطلق وجود ندارد، چرا؟ برای اینکه به جز طبیعت که محدود کننده آزادی است، رعایت حقوق و آزادی دیگران، خود مهم‌ترین حد و مرزی است که بوسیله قانون برای آزادی معین می‌شود. با این حال، می‌توان به جای آزادی مطلق، از آزادی حداکثری در برابر آزادی حداقلی صحبت

بنده در این بحث، قصد دارم به یک حقیقت مسلم اشاره کنم و آن اینکه، اسلام فراتر از قبول آزادی، مدافع سرسخت آن است، چرا؟ برای اینکه اسلام بدون وجود آزادی حقیقی به هدف خودش که رشد و تعالی انسان است نمی رسد. به بیان دیگر، بذر اسلام در بستر آزادی می روید و لذا اسلام در پی باز کردن بندهای اسارت از دست و پای بشر است.

قرآن مجید در سوره اعراف آیه ۱۵۷ درباره برنامه اسلام می فرماید: «و یضع عنهم اصرهم و الاغلال الّتی کانتم علیهم». یعنی اسلام آمده تا بارهای سنگین را از دوش، و زنجیرها را از گردن انسانها بردارد. در اینجا احتمالا منظور آزادی فکری است. دقت بفرمایید، تا آزادی فکری بوجود نیاید و انسانها بیدار نشوند و نتوانند خود را از بت ها و معبودهای شیطانی برهانند، آزادی های دیگر محقق نمی شوند. لذا این درست است که آزادی فکری بر سایر اقسام آزادی، تقدم زمانی و رتبی دارد.

چرا شکل گیری تمدن نوین اسلامی به آزادی محتاج است؟

حالا سؤال می کنید که اصولا چرا شکل گیری تمدن نوین اسلامی به آزادی محتاج است؟ اول اینکه، تمدن نوین اسلامی، مولود خودشناسی است و خود حقیقی در بستر آزادی فکر و اندیشه، و آزادی عقیده شناخته می شود. دوم اینکه، تمدن نوین اسلامی، محصول تحقق اراده همه انسان ها و همه مؤمنین است نه تحقق اراده عده ای خاص

به نام اشراف یا حکومت؛ از سوی دیگر، اراده انسانها در بستر آزادی عینیت پیدا می کند. سوم اینکه، تمدن نوین اسلامی، مولود ظهور حداکثری استعدادها و ظرفیت های انسان مسلمان است؛ محصول خلایقیت ها و نوآوری هاست و این خلایقیت و نوآوری بدون آزادی پدید نمی آید.

در اینجا باید این مطلب را متذکر شوم که بنا بر چهارده ویژگی ای که برای تمدن نوین اسلامی برشمردم، این تمدن، نه تنها مولود آزادی اجتماعی است، بلکه آزادی را هم هست، چرا؟ چون، علاوه بر اینکه شکوفایی و رشد تمدن محتاج حفظ و گسترش آزادی است، خود تمدن نوین اسلامی نیز به بسط عدالت، به طور طبیعی، به زایش آزادی حقیقی کمک می کند.

موانع آزادی

بحث بعدی و فراز آخر عرایض بنده، مربوط به موانع تحقق آزادی در مسیر شکل گیری و رشد تمدن نوین اسلامی است. از نظر من، آزادی در مسیر شکل گیری این تمدن، با چند مانع بزرگ روبروست:

یک، معرفت سوزی؛ یعنی جریانی که انسان را از فهم عمیق عالم دور کرده و نوعی کم بینایی شدید را بر انسان تحمیل کرده است. این کم بینایی به خاطر این است که غرب یک چشم انسان که همان چشم حقیقت بین و ماورائی اوست را کور کرده است. در اشعار قدیمی ما، وقتی از دیو یک چشم سخن به میان می آید، ناظر به همین

قضیه غمگین است. دو، تحریف و مسخ آزادی که عملا موجب شده که آزادی به مفهومی توخالی تبدیل شود. امروز مفهومی از آزادی در جهان در حال اشاعه است که هیچ نسبتی با گوهر آزادی ندارد. سه، عدالت نابوری و اخلاق گریزی که توضیح آن گذشت.

چهار، حزب زدگی و جناح پرستی که از آن می توان به استبداد حزبی نیز تعبیر کرد. واقعیت این است که معبود بعضی ها جناح خودشان است و لذا آزادی را به راحتی قربانی اهداف جناحی خود می کنند.

پنج، توطئه و فتنه هر چند با پرچم آزادی باشد. واقعا باید به فتنه گران اعتراض داشت که در طول این ۳۸ سالی که از انقلاب گذشته با توطئه های پی در پی خود و ایجاد شرایط شبه امنیتی، دایره آزادی را در کشور ما تضییق کرده اند. بیایید دست از فتنه و همکاری با بیگانه بردارید تا مردم به ویژه اهل فکر بتوانند از آزادی بهره های لازم را ببرند.

شش، تجاری شدن آزادی؛ یعنی تبدیل شدن آزادی به یک کالای لوکس و قابل خرید و فروش؛ همین تجاری شدن آزادی، زمینه میلی شدن آزادی و نسبی شدن مفهوم آن را فراهم می کند.

هفت، استعمار فرانو یا جهانی سازی که با یکدست سازی و قالب بندی انسانها و حذف تنوع و تکثر فکری و فرهنگی، به دنبال سلب آزادی از بشر است که متأسفانه امروز انسانهای بسیاری در شرایط ناهوشیاری و مستی تسلیم آن شده و با دست خودشان با آزادی مبارزه می کنند! والسلام علیکم و رحمه الله و برکاته.



در این رابطه نفوذ اقتصادی یکی از راهکارهای آنها بود. وی ادامه داد: برخی در داخل فکر می کردند می توانند در پیوند با غرب توسعه اقتصادی را در ایران رواج دهند. لذا از جهت عملی قراردادهایی بسته شد از جمله قرارداد رویتر و از جهت شعارها هم شعار لزوم غربی شدن از فرق سر تا ناخن پا مطرح شد. دیگران نیز حاشیه هایی به این بحث زدند و گفتند ما باید در همه ابعاد از غرب تقلید کنیم.

حقانی گفت: در برابر این حرکت تکاپوی مرجعیت شیعه و مردم ایران در برابر نفوذ سیاسی، مثال زدنی است. لذا ما از این منظر در این همایش به دنبال نشان دادن عقبه تاریخی مقاومت و تلاش برای تقویت بنیان های اقتصادی و رفع مشکلات آن هستیم. وی ادامه داد: مرجعیت شیعه برای سد نفوذ بیگانه از ادبیات خاص خود استفاده کرد. چهره شاخص این ماجرا مرحوم میرزای شیرازی و شاکرد ایشان شیخ فضل الله نوری... بودند.

وی افزود: حساسیت مرجعیت شیعه نسبت به انواع نفوذ در کشور در برخی مواقع کمک جدی به قاجار می کرد تا از فشار روس و انگلیس جلوگیری کنند.

حقانی گفت: حرکت علما هم تنها حرکت سلبی نبود. تلاش برای تقویت بنیان های اقتصادی در ایران نیز در دستور کار مرجعیت شیعه قرار گرفته بود. شرکت اسلامی یک نمونه بارز از این اقدامات است. وی در پایان گفت: اما اقدامات علما بخاطر وجود حاکمیت نفوذ زده و نخبان مرعوب غرب نتوانست کاملا تحقق پیدا کند. در دوره پهلوی نیز نفوذ به سلطه کامل غرب بر ایران تبدیل شد و دیگر این مباحث خریداری نداشت.

موسی نجفی عنوان کرد:

اقتصاد مقاومتی ظرفیت ساز است / چشم انداز چپ و لیبرال؛ دو آسیب اقتصاد مقاومتی

همایش ملی اقتصاد مقاومتی پیوند سیاست، فرهنگ، اقتصاد در سالن همایش های صداوسیما برگزار شد.

موسی نجفی رئیس این همایش در ابتدا گفت: ما سعی کردیم نگذاریم نامگذاری رهبر انقلاب در مورد امسال در بیانیه های رسمی محدود شود و خواستیم پای این بحث را به دانشگاه ها و حوزه باز کنیم.

وی ادامه داد: اقتصاد مقاومتی ما را به یک فضیلت فراموش شده رهنمون کرد و آن نهضت تحریم بود که در دل بیداری اسلامی به وجود آمد. وی گفت: اقتصاد مقاومتی با دو آسیب مواجه است و آن دو، چشم انداز چپ و چشم انداز لیبرال نسبت به آن است. قرائت ما از اقتصاد مقاومتی بدون افراط و تفریط است و سعی می کنیم در چشم انداز بیداری اسلامی آن را ببینیم.

نجفی گفت: یک بخش از نگاه ما در بعد تاریخی است، چرا که تاریخ اعتدال و عمق و انصاف به ما می دهد لذا می خواهیم از این جهت به اقتصاد مقاومتی بپردازیم.

وی ادامه داد: ما در این همایش سعی کردیم نگاه تمدنی نیز داشته باشیم چرا که آنچه میان مسئولین ما مغلول مانده نگاه تمدنی است و متأسفانه دولتمردان نگاه تمدنی ندارند. وی افزود: ما دو نوع تعلق تمدنی داریم که اعم از تعلق تمدنی اسلامی و غربی است. تعلق فرهنگی ذیل تعلق تمدنی قرار می گیرد.

نجفی گفت: اقتصاد مقاومتی ریشه اسلامی و تعلق تمدنی دارد. وقتی تعلق تمدنی اسلامی و غرب را در برابر هم قرار می دهیم از مفاهیم توسعه رها می یابیم و وارد زنجیره ای مانند استعمار و استعمار فرانو... می شویم.

وی ادامه داد: بحث اقتصاد مقاومتی یک ظرفیت سازی است بر خلاف اینکه برخی گمان می کنند محدودیت ساز است.

وقتی اندیشه اقتصاد مقاومتی وارد زندگی ما شود فرهنگ سازی، مقدس سازی و هنر را با خود به همراه دارد. تاریخ به ما می گوید وقتی نهضت تحریم شروع شد مراجع ما این اندیشه را مقدس می دانستند. محدث نوری نامه ای در مورد شرکت اسلامی دارند که ذیل این بحث قرار می گیرد. همچنین میرزای شیرازی با حکم مشهور خود بحث عدم تبعیت از حکم تنباکو را مطرحیه با امام زمان (عج) می دانست. وی افزود: رشته های مختلف علوم انسانی باید در حوزه و دانشگاه در مورد فرهنگ سازی وارد شوند.

وی ادامه داد: مسئله اقتصاد مقاومتی همان «ما می توانیم» و استقلال اقتصادی است. تا استقلال فکری و فرهنگی صورت نگیرد استقلال در ابعاد دیگر محقق نمی شود.

نجفی در پایان گفت: ما در این همایش در مورد اقتصاد مقاومتی می توانیم بررسی هویتی داشته باشیم و آسیب های آن را مورد بررسی قرار دهیم. طرح درست مسئله و شناخت ابعاد آن نیز مورد توجه است و تا به این ابعاد نپردازیم موفق نخواهیم بود.

اقتصاد مقاومتی بحثی صرفاً اقتصادی نیست / مرجعیت شیعه، سد نفوذ بیگانه

موسی حقانی دبیر علمی این همایش گفت: بحث اقتصاد مقاومتی بحثی صرفاً اقتصادی نیست و شاید نقطه ضعف اجرای اقتصاد مقاومتی در ایران این است که آن را صرفاً اقتصادی ببینیم. هدف ما از این همایش این بود که اقتصاد مقاومتی را در پیوند سیاست و فرهنگ و اقتصاد و از دریچه تاریخی ببینیم. وی ادامه داد: اگر در مورد اقتصاد مقاومتی فرهنگ سازی صورت نگیرد در حد شعار باقی می ماند.

وی افزود: اقتصاد مقاومتی پیشینه ای ۲۰۰ ساله دارد. از ابتدای مواجهه غرب با ما این سوال وجود داشت که ما باید در مورد مدرنیته چه موضعی داشته باشیم. نگاه غرب به ما مبنی بر تضعیف و نفوذ و نابودی همه ظرفیت های ما بود.

رئیس دانشگاه شاهد:

نهایت تمدن غرب، تمتع و نهایت تمدن اسلامی، تقرب است



دومین همایش ملی تمدن نوین اسلامی با سخنرانی دکتر کامیار ثقفی، رئیس دانشگاه شاهد و رئیس شورای سیاستگذاری همایش و فرزاد جهان بین، رئیس دبیرخانه دائمی و دبیر علمی همایش و با حضور چهره های برجسته دانشگاهها در دانشگاه شاهد برگزار گردید.

حوزه و دانشگاه به وظیفه خود عمل نکردند

ثقفی در این همایش گفت: ۲۰ آبان ۹۴ مقام معظم رهبری فرمودند ما چه کار کنیم که از دانشگاهها برای تدوین تمدن نوین اسلامی بهره ببریم. هدف ایجاد یک حاکمیت اسلامی است که بتواند جامعه را به جامعه آرمانی تبدیل کند. مقام معظم رهبری فرمودند ما می خواهیم کشورمان به یک حکومت آرمانی برسد که از وضع آرمانی جامعه اسلامی لذت ببرد؛ جامعه ای که در آن هم عزت، هم عدالت، هم ثروت باشد. دانشگاه در این زمینه چه کاری می تواند انجام بدهد؟ برای تحقق این امر نقش آفرینی دانشگاه لازم است. کارهای تحقیقاتی مفصلی لازم است و ما مسئولیت دانشگاه را بر این اساس باید بپذیریم.

ثقفی تصریح کرد: آن جلسه، جلسه خاصی بود که در جمع مدیران دانشگاهی اتفاق افتاد. ایشان دعوت کردند و تکلیفی بر دوش مسئولین دانشگاهی و مسئولین کشور گذاشته شد. در این یک سال گذشته ارزیابی هایی انجام دادیم. بنده با ناراحتی می گویم که دانشگاه و حوزه به این وظیفه عمل نکرد. اگرچه اقداماتی هم از جمله همین همایش انجام شده است. تعداد مقالات قابل توجهی آمده است از جمله هسته علمی تمدن نوین اسلامی که به همت مجموعه های متعددی از سال گذشته شروع شده است، ولی آیا این حجم کار متناسب با خانواده بزرگ دانشگاهها در کشور است؟ علت تأکیدات متعدد مقام معظم رهبری چیست؟ البته برای ما جای خوشحالی است که زمانی که ایشان این موضوع را مطرح کردند، حدود یک ماه از همایش اول ما گذشته بود. در همان همایش اول اعلام شد دانشگاه شاهد بنا دارد به طور دائم پیگیر این کار باشد. ما در طول سال هم به غیر از نشست هایی که برگزار کردیم برنامه های دیگری هم دنبال می کنیم.

رئیس دانشگاه شاهد در ادامه گفت: بیانات آقا باعث خوشحالی ما شد. نتیجه آن این شد که مصمم تر و جدی تر این حرکت را دنبال کنیم. مطلبی که می خواهم بگویم این است که به عنوان یک نیاز ضروری و قطعی برای دیروز، امروز و فردای انقلاب اسلامی این موضوع مطرح بوده است. ما باید نگاه دقیق و تدوین شده ای درباره تمدن داشته باشیم.

نهایت تمدن غرب، تمتع و نهایت تمدن اسلامی، تقرب است

رئیس شورای سیاستگذاری همایش افزود: در فرمایشات حضرت آقا فقط هدف رسیدن به تمدن نوین اسلامی نیست، هدف حکومتی است که آرمانهای حکومت اسلامی را به وجود آورد. ما در تمدن غرب مشاهده می کنیم که تمدن سیاسی یا حلقه باز دارد. ثروت و رفاه در دل تمدن هست ولی هدف نهایی چنین تمدنی، تمتع است. از جنگ ها شروع می شود و به قدرت ختم می شود و اینجا قدرت، تمتع ایجاد می کند. دو دیدگاه در دنیا وجود دارد و ما برای دنیا داریم این نگاه نو را ایجاد می کنیم. نگاهی که مردم ما تا به حال با آن مواجه نبوده اند. با این توضیح نهایت تمدن غرب، تمتع و نهایت تمدن اسلامی، تقرب است. ثقفی در ادامه گفت: برخی می گفتند و می گویند تمدن

اندیشه پیشرفته و اخلاق بالا همراه بوده و نقطه رهایی از جهان بینی مادی و ظالمانه و اخلاق تضعیف شده ای است که ارکان تمدن امروزی غرب اند. در تمدن نوین اسلامی، علم همراه با اخلاق، مادیات، همراه با معنویت و دین و قدرت سیاسی همراه با عدالت است.

وی درباره مراحل ۵ گانه تحقق تمدن نظام اسلامی گفت: برای تحقق تمدن نوین اسلامی مراحل ۵ گانه انقلاب اسلامی، نظام اسلامی، دولت اسلامی، جامعه اسلامی و تمدن اسلامی در سطح امت اسلامی و پس از آن در عرصه جهانی ضروری می نماید. مرحله اول یعنی وقوع انقلاب اسلامی می توان مهمترین مسئله را تلاش برای براندازی رژیم طاغوتی پهلوی و کسب اختیارات برای تحقق دین بیان کرد. مرحله دوم یعنی تأسیس نظام اسلامی را می توان از ۱۲ فروردین ۱۳۵۸ تا آذر همان سال که به همه پرسى قانون اساسی منجر شد، نامید که طی آن هندسه عمومی جامعه شکل گرفت. به عبارتی ما در این مرحله شاهد شکل گیری نظام اسلامی به طور اجمالی هستیم. این مرحله و تثبیت آن و البته متمیم نظام سازی تا پایان جنگ تحمیلی ادامه می یابد. مرحله سوم، دولت اسلامی است. در مرحله دولت اسلامی آنچه اهمیت دارد، اسلامی شدن روش و منش دولتمردان است. به عبارتی در این بخش که به تدریج رخ می دهد به دنبال نظام سازی تفصیلی و تحقق آن هستیم.

جهان بین تصریح کرد: در اصل چهارم قانون اساسی درباره اسلامیت نظام جمهوری اسلامی چنین آمده است: کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است. دو مرحله بعدی شکل گیری جامعه اسلامی است که نقطه جدی در الهام گیری و گسترش این نرم افزار از رهگذر تعاطی افکار و به تبع رسیدن به نصاب های تمدنی در آینده خواهد بود. تمام تمدنها که از یک یا چند محور و یک میدان تشکیل شده است. این بارقه که در این گوشه از جهان

نوین اسلامی امکان تحقق ندارد. حضرت آقا در یکی از سخنرانی های خودشان فرمودند که ما از سیاستگذاران قطع امید کرده ایم و امیدمان به عالمان است که این موضوع را پیگیری کنند. در مورد انقلاب ما هم گفته می شود که ۲۸ سال از انقلاب گذشته ولی این وضعیت ما است. حوزه اقتصادی، بانکداری، اجتماعی مورد نقد است، قابل تامل هم است. این تیپ از افراد در پیش از انقلاب هم می گفتند انقلاب اسلامی شدنی نیست. شما می بینید که این اتفاق افتاد. برخلاف آنچه که ادعا می شد و بعد از آن گام بلندتری برداشته شد و آن تحقق نظام اسلامی بود. برخلاف آن نظر که گفته می شد نمی شود قدم بزرگ برداشته شد که با مدیریت حضرت امام اتفاق افتاد.

وی در خاتمه ابراز داشت: مقام معظم رهبری ۵ مرحله را برای تحقق تمدن نوین اسلامی بیان کرده اند. دو کار از طرف استکبار شروع شد؛ مانع سازی و بدل سازی. دولت اسلامی عراق و شام از کجا آمده اند؟ داعش از کجا آمد؟ آیا استکبار باهوش بوده یا ما بیهوش عمل کرده ایم؟ بشر باید مزه تمدن اسلامی را بچشد. همه انسانها دارای ظرفیت عقلی نیستند که از طریق کتاب و مطالعه به اسلام روی بیاورند. بسیاری باید ببینند و باور کنند. در واقع ما به دنبال تدوین چنین موضوعاتی در این همایش ها هستیم. هدف ما گفتمان سازی و جریان سازی و گسترش این موضوع است که نقشه راه دقیق تری تدوین شود و آن شالوده این کارها مقدمه ای باشد که ما را در مسیر چنین جامعه و تمدنی قرار دهد.

غایت انقلاب اسلامی تشکیل امت اسلامی و تمدن نوین اسلامی است

در ادامه فرزاد جهان، بین دبیر علمی همایش گفت: مقام معظم رهبری، انقلاب اسلامی را آغاز زنجیره ای می دانند که غایت آن تشکیل امت اسلامی و تمدن نوین اسلامی است. به عبارتی خط کلی نظام اسلامی رسیدن به تمدن نوین اسلامی می باشد و تحقق این تمدن را دستور قطعی نظام جمهوری اسلامی می دانم. از منظر معظم له تمدن اسلامی جدید بر پایه ۴ رکن دین، عقلانیت، علم و اخلاق استوار است. تمدن نوین اسلامی تمدنی است که با شاخصه های ایمان و علم و اخلاق و مجاهدت مداوم،

در همایش ملی اقتصاد مقاومتی مطرح شد؛

اقتصاد مادر تر از آرمان های انقلاب رشد نکرده است / اقتصاد مقاومتی در اندیشه علمای شیعه



همایش ملی «اقتصاد مقاومتی؛ پیوند سیاست، فرهنگ، اقتصاد» در سالن همایش های صداوسیما برگزار شد.

محمد مهدی اسماعیلی استاد دانشگاه تهران با تشریح بخشی از مقاله خود که به همایش اقتصاد مقاومتی ارسال کرده بود، گفت: معضل اصلی در مدیریت اقتصادی ما، برنامه ریزی و نگاه به بیرون و عدم توجه به ظرفیت های داخلی است. بعد از اتمام جنگ جهانی در سال ۱۳۲۷ نظام برنامه ریزی در کشور بوجود آمد و اصل چهار ترومن اجرایی شد.

وی افزود: وقتی پرسیده می شود که چرا اقتصاد ما در تراز آرمان های

انقلاب رشد نکرده است در جواب باید گفت دلیل آن معیوب بودن مغز استراتژیک ما در حوزه اقتصاد و داشتن نگاه بیرونی است. ترومن در اصل چهارم عنوان می کند که این برنامه برای امنیت آمریکا نوشته شده و همه این نظریه ها براساس مکتب نوسازی است و مکتب نوسازی هم به دنبال ایجاد رشد خطی و آمریکایی سازی بود.

وی با بیان اینکه نگاه به بیرون داشتن اقتصادات درونی را شامل نمی شود، گفت: یکی از اقتضائاتی که با اصل چهارم ترومن شروع شد ارسال باقیمانده وسایل از جنگ جهانی دوم در آمریکا به ایران بود که به عنوان مثال با ارسال توالت فرنگی به روستاهای کشور به اعتراض آنها منجر شد.

اسماعیلی ادامه داد: اجرای اصل چهارم ترومن دو نتیجه را در جامعه ایران در پی داشت: اول اینکه اجرای این اصل ضررهایی را به حوزه اقتصاد وارد کرد و اصلاحات ارضی هم بر اساس همین نگاه شکل گرفت به طوری که آمارها نشان می دهد در سه سال اجرای طرح ترومن میزان صادرات آمریکا به ایران ۲۰ درصد افزایش یافت.

این استاد دانشگاه افزود: دومین نتیجه طرح ترومن، استحاله فکری نخبه ای و تربیت کادر تکنوکرات برای اداره امور اقتصادی و سیاسی بود و در این راستا آموزش گسترده ای تدارک دیده شد و نسل مدیران دهه های ۴۰ و ۵۰ کشور از آموزش دیدگان ناشی از اجرای این طرح در ایران است.

وی با بیان اینکه امروز بعد از گذشت بیش از ۶۵ سال از آغاز برنامه ریزی در کشور در به همان پاشنه سابق می چرخد، گفت: اولویت دانستن نگاه به بیرون، اشتباه استراتژیک است و گر نه کشور ما به لحاظ داشتن منابع، ظرفیتهای و نیروی انسانی هیچ کمبودی ندارد.

حجت الاسلام مهدی ابوطالبی، عضو هیات علمی موسسه امام خمینی (ره) نیز با اشاره به اقتصاد مقاومتی در اندیشه و سیره علمای شیعه در تاریخ معاصر ایران گفت: اقتصاد مقاومتی نظریه ای است که در سال های اخیر توسط مقام معظم رهبری برای برنامه ریزی اقتصاد کشور مطرح شده است، سال ۱۳۹۵ از طرف ایشان سال اقدام و عمل برای اقتصاد مقاومتی نامگذاری شده است.

وی با بیان اینکه یکی از بهترین راه های عملی شدن اقتصاد مقاومتی استفاده از تجربیات تاریخی است، اظهار داشت: بر همین اساس در مباحث خود به دنبال پیشینه تاریخی این بحث در ایران معاصر بوده ام.

ابوطالبی تصریح کرد: سوال اصلی این است که آیا اندیشه

اقتصاد مقاومتی پیشینه ای در اندیشه و سیره علمای شیعه در تاریخ معاصر ایران داشته است؟ بررسی ها نشان می دهد که عناوینی چون عدم سلطه کفار، عزت مسلمین، حرمت دوستی و مودت با کفار، پرهیز از اسراف و تبذیر و حرمت تشبه به کفار، از جمله مبنای نظری علمای شیعه در مباحث اقتصادی بوده است.

وی ابراز داشت: همچنین مولفه ها و الزاماتی همچون استفاده از کالای داخلی و پرهیز از کالای خارجی، کارآفرینی و حمایت از تولید ملی، مردمی کردن اقتصاد، ممانعت از خروج سرمایه های علمای شیعه در تاریخ معاصر ایران وجود دارد و می توان از روش ها و اقدامات آنها برای امروز به عنوان تجربیات موفق استفاده کرد. در بخش دیگری از همایش اقتصاد مقاومتی؛ پیوند فرهنگ، سیاست و اقتصاد، محمد مهدی اسماعیلی گفت: تاریخ دویست ساله اخیر ایران همیشه شاهد نزاع دو تفکر در خصوص نحوه اقتصاد کشور بوده است؛ یک نگاه با فهمی که از معادلات سیاسی و اقتصادی حاکم بر نظام بین الملل وجود دارد، راه بیرون رفت از مشکلات و اداره کشور در اتکای به قدرت های خارجی و استفاده از توان و امکانات دول قدرتمند برای ارتقا کشور است که برخی به آن قائل اند.

وی اظهار داشت: از سوی دیگر، گروه و جریان دیگر، ضمن تایید نیاز به استفاده معقول از علم، ثروت و تجارب بیگانگان، اتکای اصلی را به استفاده بهینه از توانمندی های سرشار داخلی و اعتماد به نیروی انسانی و زمینه سازی برای رشد آنها قرار داده است. اسماعیلی عنوان داشت: فضای عمومی سیاست گذاری و تصمیم گیری ها از ابتدای ورود تفکر پیشرفت در کشور ما، عمدتاً در اختیار دسته اول که اشاره کردم قرار داشته است، لذا اصل اولیه و غالب در این تعاملات، بر آورده شدن اهداف کوتاه مدت و بلندمدت این دولت ها بوده است و بهره و عایدی اقتصاد ایران از دست دادن برخی مزیت های نسبی خود است.

وی ابراز داشت: پیشنهاد بنده این است که برای مقطع فعلی جمهوری اسلامی ایران، به این تجارب توجه و پرهیز از ساده انگاری در ارتباط با بیگانگان شود و از سوی دیگر اتکا بر اجرای دقیق سیاست منطقی توجه به نگاه درون زا در بهبود اقتصادی کشور شود.

این استاد دانشگاه خاطرنشان کرد: تجربه اقتصادی مهم اجرایی اصل چهار ترومن نمونه گویا برای اثبات این ادعاست: این طرح که از انتهای دهه بیست تا انتهای دهه ۳۰ شمسی اجرا شد، ضمن از بین بردن توان اقتصاد کشاورزی، عوارض سنگینی چون مهاجرت گسترده و حاشیه نشینی و وابستگی سیاسی رژیم پهلوی را در پی داشت که در نهایت هم اضمحلال و سقوط سیاسی رژیم را به دنبال داشت.

درخشیدن گرفته در بستری طبیعی در جهان اسلام و نیز در جهان بشریت تلاوت می یابد و فصلی نو در حیات بشر رقم می زند.

جهان بین درباره موضوع مقالات همایش تمدن نوین اسلامی گفت: در گام نخست پس از طراحی و ساماندهی ارکان همایش فراخوان عمومی با هدف دعوت از همه پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه برای نوشتن مقالات بر محور موضوعات ذیل منتشر گردید: معاشناسی تمدن نوین اسلامی، سبک زندگی اسلامی، دولت اسلامی و تمدن نوین اسلامی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، علوم انسانی و تمدن نوین اسلامی، نظام سازی و نهادسازی و تمدن نوین اسلامی، جامعه اسلامی و تمدن نوین اسلامی، الگوهای رقیب و تمدن نوین اسلامی، تمدن غرب و تمدن نوین اسلامی، بیداری اسلامی و تمدن نوین اسلامی، نقش و جایگاه علم در تمدن نوین اسلامی.

دبیر اجرایی همایش تمدن نوین اسلامی درباره درباره کمیسیون های تشکیل شده در این همایش گفت: این همایش به جز شورای سیاستگذاری از ۱۲ کمیسیون تشکیل شده و مسئولیت هر کدام از این کمیسیونها برعهده یکی از اساتید دانشگاه و حوزه است. این کمیسیون ها عبارتند از: کمیسیون های مباحث بنیادین، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، تعلیم و تربیت، طب و سلامت، معماری و هنر، آینده پژوهی، مدیریت و حکمرانی، علم و فناوری، دفاع و امنیت، فقه و حقوق. به جز سه کمیسیون علم و فناوری، دفاع و امنیت و فقه و حقوق که عملاً فعال نیستند هر کمیسیون دارای ۵ تا ۷ نفر عضو هیئت علمی است.

جهان بین در پایان صحبت هایش گفت: در آغاز فراخوان که در خرداد ۱۳۹۵ انجام شد آخرین فرصت ارسال چکیده مقالات ۱۲ مهرماه ۱۳۹۵ اعلام شده بود که به دلیل استقبال بسیار خوب پژوهشگران، این فرصت تا ۳۰ مهر تمدید گردید. در مهلت ارسال چکیده مقالات ۳۰۰ چکیده مقاله به دبیرخانه همایش واصل شد که از آن میان ۲۳۰ چکیده مورد تایید قرار گرفت.

در مدت مقرر برای ارسال مقالات کامل که ۱۲ دی ماه تعیین شده بود و تا پایان دین ماه نیز تمدید شد ۲۰۹ مقاله به دبیرخانه دائمی همایش واصل شد که با توجه به نبودن موضوع از یک طرف و همایش زدگی که وجود دارد بسیار واجد اهمیت است. در ارزیابی صورت گرفته که بسیار سختگیرانه و متناسب با استانداردهای علمی انجام شد ۴۸ مقاله واجد ویژگی لازم برای ارائه در صحن همایش شاخته شدند و ۱۸ مقاله نیز به صورت و پوستر مورد پذیرش قرار گرفتند. شش نشست تخصصی هم برگزار گردید. بی شک هزاران مسئله وجود دارد که نیازمند حل است و این کار، گامی کوچک در یک راه طولانی و پرچالش و در عین حال جذاب می باشد.



وی با طرح این سوال که چرا دانشجویان و همکاران ما تاریخ نمی خوانند، گفت: مسائل مختلف همه پیوسته با مباحث تاریخی هستند. پیغامی گفت: این امر مصطلح است که اگر می خواهی مقاومت یک ملت را بشکنی حافظه تاریخی آن را پاک کن. متأسفانه حافظه تاریخی ما پاک شده و پیوند ما با تاریخ گسیخته شده است. انسان چیزی جز گذشته و آینده نیست. وی ادامه داد: بعد از دوره قاجار ما گسیختگی عمیقی بین فرهنگ و سیاست و اقتصاد داشتیم و بعد از انقلاب نتوانستیم این گسیختگی را ترمیم کنیم. وی افزود: مقاومت کلیدواژه ای است که ما با آن شناخته می شویم. امام موسی صدر مقاومت را وارد کلیدواژه های شیعه کرد. اما این مقاومت لایه اقتصاد را هنوز فتح نکرده است. پیغامی گفت: وقتی روند طی شده توسط کشورهای غربی در حوزه اقتصادی را مرور می کنیم می بینیم آنها بیش از ما هزینه داده اند تا به این فهم تاریخی برسند. وی در پایان اظهار داشت: دانشجویان ما تمایز خطر فکری مرحوم مدرس و سیدجمال را نشنیده اند که اگر شنیده بودند مسیر شهید مدرس را طی می کردند.

استاد اقتصاد دانشگاه امام صادق (ع):

روح و جان نهادهای اقتصادی ما با انقلاب اسلامی همسو نیست

همایش ملی «اقتصاد مقاومتی؛ پیوند سیاست، فرهنگ، اقتصاد» در سالن همایش های صداوسیما برگزار شد.

عادل پیغامی استاد دانشگاه امام صادق (ع) در این همایش گفت: نقطه محوری همه آنچه در حوزه انقلاب اسلامی و نهضت های معاصر مورد بحث ماست در کلمه هويت می گنجد. آنچه در این همایش به آن توجه می شود، موضوع هويت است. اگر هويت ما اسلامی و قرآنی و اهل بیته نباشد، در واقع بی هويت هستیم. لذا یکی از آسیب های ما بی هويتي است.

وی ادامه داد: امروز ما در عرصه اقتصاد حتی در حوزه کلیدواژه هم بی هويت هستیم. وقتی صحبت از مصرف می شود، نمی دانیم به چه معنی است. لذا این مفاهیم با ظرفیت های غیروومی و خارجی پر می شود. نقطه اهرمی مقاوم سازی ما هويت ماست.

وی افزود: آنچه موجب شکنندگی اقتصاد ما می شود بی روح بودن نهادهای اقتصادی ماست. زیرا روح و جان آنها آنگونه که باید، با انقلاب اسلامی همسو نیست.

پیغامی گفت: حوزه های مختلف اقتصادی ما از جمله آبخیزداری و بانکداری و شهرسازی و بازار و... یک جریان بی هويت است. گویا حافظه تاریخی برخی از مسئولین ما پاک شده است. الگوی مصرف ما با مصرف پدران ما ربط تاریخی و هويتي پیدا نکرده است.

وی ادامه داد: پیوند سیاست و فرهنگ و اقتصاد پیوند عرضی بین این سه ساخت است. در عرصه اقتصاد چیزی مثل سیاست و فرهنگ را از دست داده ایم. کار بین رشته ای میان فرهنگ و سیاست و اقتصاد در دانشگاه های ما انجام نمی شود. در دانشگاه های خارجی علوم بین رشته ای تدریس می شود و مسئولین کشورهای غربی مدرک ترکیبی در فلسفه و اقتصاد و سیاست دارند. لذا در ایران نخبگان اقتصادی ما با اقتصاد سیاسی آشنا نیستند.

گزارش همایش گرامیداشت حکیم خواجه نصیرالدین طوسی



کتاب هم نویسنده همچنان تلاش دارد که برای شیعه احراز هويت کند. چند قرن قبل هم قاضی نورالله شوشتری این کار را می کند. آقابزرگ تهرانی هم بعدترها چنین کتابی نوشته است. یک نکته مشترک در میان همه این نوشته ها این است که آنها می خواهند احراز هويت شیعه کنند و واقعیت های شیعه را نشان دهند؛ چراکه بسیاری در آن دوران تشیع را به یک مذهب فقهی و جریان سیاسی تقلیل می دادند. الان هم در بسیاری از محافل آکادمیک نظر قالب این است که شیعه یک مذهب فقهی و جریان کلامی نزدیک معتزله و یا یک جریان سیاسی یا یک جریان ایرانی بر ضد عرب ها است.

پازوکی در پایان موضوع سخنرانی هر کدام از سخنرانان را مشخص و توضیحاتی درباره شیوه انتخاب موضوعات ارائه داد.

تشیع حقیقی عین تصوف حقیقی است/ ولایت، باطن نبوت است
غلامرضا اعوانی در این همایش درباره موضوع کربن و امام

پازوکی ادامه داد: کتاب تجریدالعقاید خواجه نصیرالدین طوسی از کتب کلامی مهمی است که تا به حال هیچ کتابی اندازه آن مورد توجه شیعه و سنی قرار نگرفته است. در واقع مسیر کلام شیعه با این کتاب وارد تحول شده است و خواجه خواسته فلسفه مشائی را تجدید کند. او در کتاب «اوصاف الاشراف» اولین کسی است که از حلاج دفاع می کند. اوصاف الاشراف یک متن عرفانی زیبایی است که خواجه نگاشته است. اینکه او در کتاب «تجرید الاعقاید» خود بحث امامت را مطرح می کند نشان می دهد که امامت نزد شیعه دارای اختلاف آراء بوده است. یعنی همواره این سوال مطرح بوده که امام کیست و همچنین شیعه همواره دنبال اثبات هويت برای خودش بوده است. در متون دینی و تاریخ اسلام هم می بینیم اینکه شیعه کیست و سنی کیست همیشه جزء مسائل اساسی بوده است. در تمام این دوران ها شیعه برای احراز هويت خود تلاش کرده و خواسته نشان دهد که تشیع مذهبی اصیل است.

این نویسنده و پژوهشگر، ادامه داد: کتاب «نقض» نوشته عبدالجلیل رازی قزوینی در قرن ۶ نگاشته شده است. در این

همایش گرامیداشت حکیم خواجه نصیرالدین طوسی عصر روز گذشته در موسسه حکمت و فلسفه برگزار شد.

کلام شیعه با تجریدالعقاید خواجه نصیر وارد تحول شد

در ابتدای این همایش شهرام پازوکی، دبیر علمی همایش گفت: پنجشنبه پنجم اسفند ماه روز خواجه نصیر نام گذاری شده است و امسال ششمین سالی است که به بهانه خواجه نصیر برنامه یادبودی در موسسه حکمت و فلسفه برگزار می شود. از همان سال های اول قرار شد به جای بحث های تکراری درباره شخصیت خواجه بیشتر به موضوعاتی که وی به آنها پرداخته صحبت شود. موضوع این دوره از همایش هم امامت نزد خواجه نصیر است.

وی افزود: سابق بحث درباره تشیع بیشتر ناظر به تحقیقات تاریخ و دپارتمان های اسلام شناسی نبود و بیشتر در محافل شرق شناسی مطرح می شد. یعنی اینکه تشیع نوع فکری است که ربطی به اسلام ندارد. اخیراً هم چندین کتاب در این باره منتشر شده است.

حوزه‌ها سررشته دارد. او هم در عرصه هیئت فعالیت کرده و هم نجوم و باید توجه داشت که این دو علم با یکدیگر فرق دارند. در علم هیئت محقق ریاضی وار حرکت سیارات را تعیین می‌کند ولی در نجوم که یک علم استقرایی است، منجم با مشاهده به یافته‌های خود می‌رسد. خواجه رسائل متعددی در علم هیئت و یک رساله ۳۰ فصلی درباره نجوم دارد. او همچنین در حکمت نظری و عملی بسیار تأثیر گذار بوده است.

وی افزود: جامعیت شخصیت خواجه در حدی است که در هفتصدمین سال یادبود او، محمد مدرسی زنجانی رساله‌ای در باب این جامعیت منتشر کرده است. یکی از تخصص‌های خواجه نصیرالدین طوسی مباحث کلامی است. با اینکه او رساله‌های متعددی درباره جبر، اختیار، اثبات و وحدت دارد یک رساله خاص هم به عصمت و امامت اختصاص داده است. خواجه نصیرالدین طوسی در رساله فصول النصریه که از رساله‌های شناخته شده او در حوزه کلام است با قاعده لطف اثبات کرده که وجود امام لازم است. لازم بود هم از این جهت که بشر باید به صلاح نزدیک و از شر دور شود و برای تحقق چنین امری امام لازم است.

رئیس موسسه حکمت و فلسفه اضافه کرد: امام را یک بشر نمی‌تواند تعیین کند بلکه باید نصوص باشد یعنی حتماً باید یک پیامبر، امام را معرفی کند. رساله دیگری که خواجه نصیرالدین طوسی به آن پرداخته رساله الامامت است. او در این رساله به ۵ پرسش پرداخته که این پرسش‌ها عبارتند از امامت چیست؟ آیا امام وجود دارد؟ چرا باید امام باشد؟ این امام که باید باشد چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟ و آخرین سوال هم امام چه کسانی هستند؟ خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ به این سؤال می‌گوید امام، انسانی است که در این دنیا با اصالت، ریاست عمومی مردم را در امور دین و دنیا دارد. پس شأن امام منزل از امور دنیوی نیست اگر چه بعد دنیوی هم فقط یک وجه از امام است. بنابراین تا دنیا، دنیاست امام باید باشد چون بشر به هدایت و طاعت و دوری از معصیت نیاز دارد. از بیان خواجه می‌توان متوجه شد که به عقیده او امام فقط محدث نیست. نبی و پیغمبر هم نیست، جزو علمای ابرار هم نیست ولی شأن خودش را دارد. امام کسی است که مقام عصمت دارد و چون عصمت دارد از سوی خدا تعیین می‌شود.

خسرو پناه ادامه داد: خواجه نصیرالدین طوسی همچنین ویژگی‌های جسمانی و ظاهری یعنی سلامت جسمی، روحی و معنوی را برای امام بر می‌شمرد و می‌گوید امام در همه اینها باید در نهایت کمال باشد. خواجه نصیرالدین طوسی موسس کلام فلسفی است یعنی کلامی که متأثر از فلسفه مشاء و اشراق است. توجه داشته باشید که کلام فلسفی با فلسفه کلامی تفاوت دارد. خواجه نصیرالدین طوسی موسس کلام فلسفی است ولی غزالی و فخر رازی موسسه فلسفه کلامی هستند.

وی در پایان گفت: خواجه نصیرالدین طوسی در رساله تجرید الاعتقاد مباحث امامت عامه را تمام و وارد بحث امامت خاصه می‌شود. اولین کسی که در باب امامت رساله نوشت نوه میثم تمار بود. پس از او خوارج رساله‌ای در نقد امامت نوشتند اما پس از این دو جریان مهم در دوره سوم خواجه نصیرالدین طوسی یک کار ابداعی و امامت پژوهی انجام داد. کلام خواجه مبتنی بر فلسفه و منشاء یک تحول ابداعی امامت پژوهی است و همین موضوع سبب شد که جز علمای شیعه، علمای اهل سنت هم در تجرید الاعتقاد او حاشیه بنویسند. کار خواجه باعث شد تا بقیه کار انفعالی انجام دهند به طوری که بعد از او دو جریان اشعری و سلفی به مقابله با او می‌پردازند و از همینجا مشخص می‌شود که کار خواجه در امامت پژوهی بسیار نو و تازه است.



آن تدریس می‌کرده، چاپ شده و به فاصله چند سال در آمریکا هم به فارسی چاپ شد.

«مکتب در فرآیند تکامل» کتابی است در حوزه تاریخ اندیشه. متن اول آن گزارش تاریخی تکوین نظام امامت شیعی به معنای مذهبی است. دو فصل بعدی راجع به مسئولیت و جایگاه امام و تحولات این جایگاه است. در این دو فصل مقامات و مواهب خواست امام مورد بررسی قرار می‌گیرد. البته نویسنده کتاب در این بخش بیشتر به حذف مقامات گرایش داشته است.

طارمی افزود: فصل آخر کتاب به این موضوع اختصاص دارد که متکلمان شیعه در مقطعی که غیبت امام زمان (عج) رخ داد چه کردند. به نظر من این بخش از کتاب مغفول ترین بخش آن است که کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. با اینکه فصل بسیار مهمی است و من اگر بخوام پیشنهاد خواندن آن را بدهم می‌گویم که این کتاب را از آخر به اول بخوانید. جریان زیدی و معتزله بعد از غیبت امام عصر (عج) بیشترین جنجال را داشتند. یکی از کسانی که در این دوره نقش مهمی داشته ابن قبه رازی است. او در این باره چندین رساله نوشته که توسط یکی از محدثان ما یعنی شیخ صدوق نگهداری شده و به عبارتی تنها میراث رازی توسط این محدث در اختیار شیعه مانده است. مدرسی در این بخش از کتاب از کتاب «کمال الدین»، شیخ صدوق بسیار استفاده کرده است.

این استاد حوزه و دانشگاه تصریح کرد: کار ابن قبه از این جهت مهم است که او یک عالم معتزلی است که شیعه شده. کار مهمش هم این است که اعتقاد دارد امامت جز از طریق نص اتفاق نمی‌افتد و حتماً با قاطعیت امام دوازدهم وجود دارد و این یک استدلال کلامی است. متأسفانه شیعه همیشه مورد انکار بوده و همیشه هم به دنبال اثبات هویت خودش بوده است.

وی در پایان گفت: مدرسی در این بخش از کتاب توضیح داده که شیعه چگونه می‌تواند مبانی خودش را تقویت کند و چرا منشأ علم دین آکادمی نیست، منشأ علم دین، پیغمبر است. به این معنا که ما نمی‌توانیم بگویم خب ما پیغمبر علمی تر با مقطع تحصیلی بالاتر می‌سازیم. همچنین او در کتاب نامبرده مطرح کرده است که عصمت ائمه دو سطح دارد: سطح اول، سطح کلامی و سطح دوم، سطح درون دینی و نقلی است. همچنین نویسنده کتاب منکر ادعای کسانی است که می‌گویند ائمه علم غیب استقلالی دارند.

کار خواجه نصیر در امامت پژوهی بسیار تازه است/ خواجه نصیر: موسس کلام فلسفی

حجت الاسلام عبدالحسین خسروپناه در ابتدای سخنانش با اشاره به اینکه خواجه نصیر شخصیت جامعی در عرصه‌های مختلف کلام، فلسفه، اخلاق، هیئت و نجوم دارد، گفت: خواجه نصیرالدین طوسی شخصیتی است که در بسیاری از

شناسی سخنرانی کرد. وی گفت: کربن شرق شناسان و اسلام شناس بزرگی بود. اکثر شرق شناسان و اسلام شناسان به تعالیم باطنی ائمه شیعه، حجیت قرآن و وحی رسول توجهی نداشتند. اسلام شناسان غربی هم بیشتر به علوم نقلی پرداختند و به علوم عقلی عنایت نداشتند. به حکمت و عرفان هم روی خوشی نشان نمی‌دادند، اما کربن یک تنه این نقیصه را جبران کرد و شبهات را پاسخ داد. او بیشترین تالیفات را در ارتباط با تشیع دارد و همچنین بحث درباره امامت هم کرده است. اعوانی ادامه داد: کربن حتی بیشتر از برخی علمای شیعه متون تشیع را مورد بررسی قرار داده و اکثر متون علمای شیعه را مطالعه کرده و حتی در کتابخانه‌ها نسخه‌های ناشناخته در این باره هم خوانده است. یک سوال مهمی که در این باره وجود دارد این است که آیا با پایان یافتن نبوت، خلافت شروع می‌شود؟ به عقیده کربن بعد از نبوت، دوره ولایت آغاز می‌شود و ولایت، باطن نبوت است و بدون آن نبوت و رسالت معنایی ندارند. کربن فیلسوفی بوده که با دید فلسفی و حکمی سراغ اسلام رفته است. به عقیده او شریعت با طریقت و حقیقت ارتباط دارد و نمی‌توان آنها را از هم جدا کرد. امام، جامع و کمال هر سه (شریعت، طریقت و حقیقت) است.

این چهره ماندگار فلسفه اضافه کرد: بحث‌های زیادی وجود دارد که توحید از نبوت جدا نیست و نبوت بدون ولایت پذیرفته نیست و ائمه واسطه فیض هستند. به عقیده کربن ما پیش از ادیان محمد(ص) «ولی» نداشتیم و بعد از او این اسم وارد شد. به بیان دیگر ولایت، ادامه روح نبوت بعد از حضرت محمد(ص) است و ۱۲ امام دیگر هر کدام وارث معنویت حضرت رسول(ص) هستند. بعد از سال ۲۶۰ هجری قمری که دوره غیبت فرا می‌رسید، برای شیعه، امام(ع) با اینکه حضور جدی ندارد، ولی در ضمیر او حاضر است. به نظر کربن ختم ولایت آدمیه (حضرت عیسی)، ختم ولایت کلیه (حضرت علی(ع)) و ختم ولایت خاصه محمدیه (حضرت مهدی(عج)) است. امام مرجع جامع حق، مظهر حق و در عین حال بنده حق است.

رئیس سابق موسسه حکمت و فلسفه تصریح کرد: تشیع حقیقی عین تصوف حقیقی است. دین از سه ناحیه لطمه می‌خورد: ۱- فقیهانی که جنبه باطن دین را انکار می‌کنند، ۲- فقهایی که جنبه ولایت دین را انکار می‌کنند و ۳- عرفایی که ولایت را قائلند ولی سهم ائمه را در ولایت نادیده می‌گیرند. افرادی مثل ملاصدرا و سیدحیدر آملی تا حدودی سعی کردند به این لطمه‌ها و شبهات پاسخ دهند. اعوانی در پایان گفت: پیش از کربن در زبان‌های اروپایی عثنی عشر فقط درباره روده به کار می‌رفت اما او آن قدر این کلمه را برای شیعه استفاده کرد که یک لفظ رایج شد. علاوه بر این، او دشوارترین معانی و مفاهیم را نیز به زبان غربی بیان کرده و اینکه امروز تشیع و عرفان از بیشتر جنبه‌ها به غرب معرفی شده است را مدیون کربن هستیم. یکی از اختراعات موسسه حکمت و فلسفه هم این است که کربن در اینجا کلاس‌هایی با شاگردان زیادی داشته است.

شیعه همیشه مورد انکار و به دنبال اثبات هویت خویش بوده است

حجت الاسلام حسن طارمی، معاون علمی دانشنامه جهان اسلام در این همایش راجع به کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» نوشته حسین مدرسی سخنرانی کرد.

وی گفت: کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» نوشته حسین مدرسی در سال ۱۳۸۶ در ایران منتشر شد و در همان زمان واکنش‌های دو سویه‌ای داشت. عده‌ای از انتشار کتاب خوشحال و عده‌ای معترض شدند. اصل این کتاب در سال ۱۹۹۳ در دانشگاه پرینستون دانشگاهی که مدرسی در

حجت الاسلام مهدوی کنی:

تمدن اسلامی عاریتی نیست / دیدگاه‌های تمدن ساز علمای شیعه



مراسم اختتامیه دومین هفته تمدن نوین اسلامی صبح امروز در دانشگاه امام صادق (ع) برگزار شد.

حجت الاسلام مهدوی کنی با اشاره به عاریتی نبودن تمدن اسلامی عنوان کرد: از همان ابتدا مسلمانان مسجد را به عنوان پایگاه اصلی تمدنی بنا کردند و در اطراف آن شهرهای خود را ساختند و فقه‌های شیعی از همان ابتدا نظریه‌های عمرانی و تمدنی داشته‌اند. در دوران‌های بعدی هم حوزه علمیه شیعه در عصر صفوی تمدن عظیمی را به وجود می‌آورد که برخی سازه‌های آن امروز هم موجود است. سیاحان اروپایی به اصفهان عصر صفوی و تمدنی که در ایران می‌دیدند غبطه می‌خوردند. آیا این نتیجه شاهان عصر صفوی بود و یا حکما و اندیشمندان شیعی؟

وی ادامه داد: تا قرن هفدهم ما در علم و تکنولوژی از غرب عقب نبودیم. اما وقتی با استعمار غرب مواجه شدیم و تهاجمات روس‌ها و انگلیسی‌ها به ما شکل گرفت و زبان فارسی در دنیا کنار گذاشته شد و زبان انگلیسی جایگزین شد، شرایط تغییر کرد. سیطره زبان فارسی در دنیا کنار گذاشته شد و زبان انگلیسی جایگزین شد و شرایط تغییر کرد. سیطره زبان فارسی حتی بیش از زبان عربی بود که از قونیه تا بنگلادش را در برمی‌گرفت. غربی‌ها به ویژه انگلیسی‌ها میراث تمدنی را از ما گرفتند.

وی افزود: مجموعه مجلاتی که در نجف در عصر مشروطه چاپ می‌شده مانند دولت‌التجف یا مجله نجف را ملاحظه بفرمایید. عمده این‌ها به زبان فارسی نوشته می‌شد. تمام این مجله‌ها تأکید داشتند که ما علم، تمدن و دین را توأماً مدنظر داریم. علمای اسلامی همواره برای تمامی عرصه‌های اقتصادی، کشاورزی، تجارت و صادرات، امور نظامی و امنیتی و ... برنامه و اهتمام جدی داشته‌اند این نشان می‌دهد که تلاش برای استواری تمدن اسلامی صرفاً غرب ستیزی نبوده و استقلال و تحقق تمدن اسلامی نیز از مسائل

مهم مورد توجه بوده است.

وی گفت: در بعضی از نوشته‌های آیت الله سید عبدالله بلادی نکاتی می‌بینیم که به بعضی از آن‌ها به عنوان نمونه اشاره می‌کنم. در بوشهر انگلیسی‌ها با مجاهدینی مثل رئیس علی دلواری که رهبرشان آیت الله سید عبدالله بلادی بود درگیر بودند. ایشان به قراردادهای ترکمن‌چای، ۱۹۰۷، ۱۹۱۵، ۱۹۱۹ اشاره می‌کند و مورد نقد قرار می‌دهد. از طرفی تفکر فلسفی غرب را به خوبی می‌شناسد و بر آن در رساله‌های خود با تعبیر مظالم انگلیسی‌ها به عنوان مهاجمان دوم صلیبی مبارزه می‌کند و از طرفی هم بیداری دوست را در مقابل تمدن غرب مطرح می‌کند.

مهدوی کنی گفت: سید عبدالله بلادی در لویج خودش به این نکات در جوامع اسلامی تأکید می‌کند: نظام سازی فرهنگی متناسب با قرآن، اخلاق الهی، اتحاد و همبستگی، روحیه صبر و پایداری، شجاعت، تأسیس مدارس نوین و ... وی معتقد بود زبان و خط مسلمانان باید عربی باشد اما در هر منطقه‌ای زبان بومی هم وجود داشته باشد. همچنین معتقد بود هر منطقه‌ای باید زبان مناطق دیگر را هم برای اتحاد و همبستگی بیشتر بین مسلمانان بلد باشد. در نظام اقتصادی نکاتی را مطرح می‌کند از جمله این که تأمین احتیاجات مسلمانان از سرزمین‌های خودشان باید باشد و از راه ازدیاد صادرات می‌بایست کسب ثروت صورت گیرد. وی ادامه داد: سید عبدالله بلادی تأمین راه‌های حمل و نقل به ویژه راه‌های دریایی، گسترش صنایع با تشویق ارباب صنعت، دریافت مالیات به صورت به اندازه نیاز دولت، استخراج مناسب معادن، کنترل آب‌های زیرزمینی، رودخانه‌ها و آموزش به کشاورزان رؤس نکاتی است که در زمینه کشاورزی مطرح می‌کند. ایشان همچنین یک نظام نامه جنگ دارد که در آن ۱۱۰ اصل را به فرماندهان بیان می‌کند.

مهدوی کنی گفت: وی در اصل اول این نظام نامه می‌گوید یک مجتهد جامع الشرایط باید بر فرمانده کل نظامی نظارت داشته باشد. در اصل دوم و سوم به وجود یک فرمانده نظامی با تجربه و کاردان اشاره می‌کند. وی تأکید می‌کند که اسلام همیشه باید مانور نظامی و مشی نظامی داشته باشد.

وی افزود: یا مثلاً در اندیشه‌های نورالله نجفی می‌بینیم که می‌گوید اسلام غربی است و کفار آن را احاطه کرده‌اند. چرا باید این گونه باشد و چرا باید قوه نظامی ما کمتر از آن‌ها باشد. آیا اسلام باید تحت ظلم باشد و بیگانگان با تدابیر سیاسی به ما ستم کنند؟ وی همچنین استغنا و خودکفایی، مبارزه منفی و نفی سلطه اقتصادی غرب را مطرح می‌کند. وی می‌گفت همین اعمالی که نامش را تجارت گذاشته‌ایم درواقع اسباب فقر ما شده است. چرا که تجار ما در حقیقت مزدور بیگانه می‌باشند.

رئیس دانشگاه امام صادق گفت: همین امروز به ویژه در کالای چینی و کالای غربی، مسابقه ماشین‌های خارجی و در لباس و سایر مسائل می‌بینیم که به کالای ایرانی تمایل نداریم و ارز را از کشور خارج می‌کنیم. حاج آقا نورالله نجفی و عده‌ای از علمای اصفهان و نجف سرمایه‌گذاری می‌کنند، سهام می‌خرند و سهام شرکت‌شان به اوج می‌رسد و در اقصی نقاط جهان دفتر باز می‌کنند. در هند، باکو، استانبول و ... این شرکت آب رفته را به جوی باز می‌گرداند و رشته تجارت داخلی ما را مستحکم خواهد کرد. این جمله ایست که حاج آقا نورالله در اساسنامه شرکت می‌نویسد.

وی در پایان گفت: دیگر آیات عظام هم به مردم توصیه می‌کنند که کالاهای این شرکت را بخرید و همه این‌ها نشان می‌دهد که دیدگاه‌های تمدن ساز علمای شیعه فقط غرب ستیزی نبوده و تضمین استقلال اقتصادی و فرهنگی ملت ایران هم از اهداف اصلی‌شان بوده است.

در نشست «انگاره در مطالعات قرآن پژوهی» مطرح شد؛

نباید انگاره‌ها را به لغات تنزل دهیم / «مدیریت انگاره‌ها» کتاب می‌شود

با زمین و... قسم خورده است. بنابراین در این آیه باید هم درباره قسم، هم اینکه برای چه باید قسم بخوریم و برای چه نباید قسم بخوریم لازم است کار مطالعه انگاره‌ها انجام شود. یا مثلاً در قرآن واژه ای داریم به نام «دهر» اینکه بخواهیم معنی آن را به روزگار تنزل دهیم اشتباه است، واژه «دهر» یک ترم ایدئولوژیک است، ما نباید انگاره‌ها را در حد لغات تنزل دهیم، این نگاه نوعی نگاه تقلیل‌گرایانه و فاجعه بار است، ما باید بپذیریم که قرآن در غالب انگاره‌ها نازل شده است.

انگاره ارتباط مستقیمی با فرهنگ یک ملت دارد

مدیر گروه نشانه‌شناسی هنر در فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران افزود: پشت همه الفاظ شبکه ای از انگاره‌ها وجود دارد که میراث فرهنگی هستند و بدون توجه به آنها امکان ارتباط با متن وجود ندارد. انگاره ارتباط مستقیمی با فرهنگ یک ملت دارد و انگاره‌ها دائم در حال تحول اند و در وضعیت ثابت نمی‌مانند، به بیان دیگر انگاره‌ها شبیه شلیک کردن به هدف متحرک هستند و ارتباط مستقیمی با زندگی و تجربه زیسته مردم دارند. چنانکه خیلی وقت‌ها قرآن کریم از انگاره‌های مردم صحبت می‌کند. در پایان اینکه در مقام درک، ساخت و اصلاح انگاره در فرهنگ قرآن نیاز داریم که یک رویکرد انگاره‌ای داشته باشیم.

پس از سخن پانچگی قراملکی در توضیح به نکات پانچگی تصریح کرد: آقای پانچگی در غالب تعریف، نوعی انتقاد هم به بنده کردند و آن هم اینکه من نگاه تاریخی نداشته‌ام و به نمونه‌های خارجی و به اصطلاح همسایگانم توجه نکردم ولی واقعیتش این است که موضوع چنان گسترده است که من جرات نکردم وارد آن وادی بشوم. من در این کتاب فقط سعی کردم انگاره را بررسی کنم، انگاره‌ها با فرضیه‌ها ارتباط وثیق دارند. همه ما لازم است روزی برای خودمان رو بشویم و تنها راه این روشن شدن، هشیار شدن به image‌ها یا انگاره‌ها می‌باشد.

قراملکی در ادامه از انتشار ادامه این مجموعه خبر داد و گفت: جلد بعدی این کتاب قرار است با موضوع «مدیریت انگاره‌ها» منتشر شود. من قدرت انگاره را در این می‌بینم که ناھشیار است و مدیریت کردن آن یعنی هشیار شدن به آن انگاره‌ها. سوال مهمی که درباره انگاره‌ها مطرح است اینکه آیا انگاره‌ها بر ما سیطره دارند؟ پاسخ مثبت است منتها ما می‌توانیم آنها را مدیریت کنیم، قرار است در جلد بعدی کتاب به این موضوع بپردازم که چگونه می‌توان انگاره‌ها را مدیریت، تحلیل انتقادی و اصلاح کرد و آن‌ها را از سطح ناھشیار به سطح هشیار ببریم.

وی در پایان تأکید کرد: ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که حصرگرایی روش شناختی، علوم را عقیم کرده است، یعنی اگر من فلسفه می‌خوانم دیگر به کسی که عرفان خوانده یا فقیه است اعتنا نمی‌کنم، در حالی که روزگار ما روزگار استفاده از مطالعات بین رشته‌ای است و در این حوزه image‌ها نقش مهمی دارند. انگاره یک قدرت است که می‌تواند یک تهدید یا فرصت باشد باید بتوانیم آن را مدیریت کنیم.

در انتهای این مراسم طراح جلد کتاب توضیحاتی درباره طراحی جلد اثر داد و نشست به پایان رسید.



اثر قراملکی و کتاب قدرت انگاره حدتعال و حدوسط این موضوع را رعایت کرده یعنی در عین حال که ماخذ آن معلوم است در عین حال بخش قابل توجهی اش حاصل فکر نویسنده است. علاوه بر اینکه کتاب کاملاً ویژگی ارتباطی یا communicative دارد و گویی نویسنده مخاطب را جلوی خودش می‌دیده است.

وی افزود: قراملکی، انگاره را معادل مفهوم image قرار داده است در حالی که وضعیت خود کلمه image هم مشخص نیست و صحبت‌های مختلفی درباره آن شده است. بنده وقتی کتاب را می‌خواندم تا حد زیادی یاد طرز فکر روس‌ها و آلمان‌ها افتادم. در زبان آلمانی واژه bild و در زبان روسی izobrazheniye (ابزار) معنی تصویر و ساختن این‌ها را می‌دهد. یکی از نویسندگان معروف روسی در کتابش نوشته هنر، فکر کردن با ابزارهاست به عبارتی می‌توان گفت به عقیده او هنر، کار کردن با انگاره‌هاست. تا آن زمان خیلی‌ها فکر می‌کردند ما با کلمات فکر می‌کنیم در حالی که بخش مهمی از فکر کردن ما به انگاره‌ها مربوط می‌شود. در بخشی از کتاب قراملکی می‌خوانیم که اگر بخواهیم به انگاره‌ها خودآگاهی پیدا کنیم باید بتوانیم آنها را مدیریت کنیم.

عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق ادامه داد: بخش‌هایی از کتاب بسیار به بحث معناشناسی شناختی و بحث image Schema (اسکیما) نزدیک می‌شود. ژیلبر دوران فرانسوی از دیگر افرادی است که در حوزه image کار کرده و رساله‌ای هم درباره علم و فلسفه image دارد و روی این موضوع تمرکز کرده است. به عقیده او ما علمی داریم که حلقه وصل آن انگاره است، این حرف را قراملکی هم به نوع دیگری در کتابش زده است. با این تفاوت که انگاره‌ای که او از آن حرف می‌زند بیشتر جنبه اجتماعی دارد و به جنبه فردی آن نپرداخته است. «قدرت انگاره» کتاب بازرشی است ولی باید حتماً ادامه دار باشد و افراد دیگری هم در رابطه با آن کار کنند. در این کتاب تأکید می‌شود که انگاره‌ها در حال تغییر و تحول هستند ولی باید علاوه بر داشتن این نگاه، نگاه تاریخی هم به انگاره‌ها داشته باشیم.

پانچگی در ادامه بحثش به موضوع انگاره در قرآن پرداخت و ادامه داد: به عنوان مثال در یکی از آیات قرآن داریم لا افسمُ بهذا التَّوْبَةِ خب ما باید در درجه اول ببینیم که انگاره این قسم چه بوده؟ همه ما به خدا قسم می‌خوریم و حالا خود خدا قرار است به چه کسی قسم بخورد؟ باید مطالعه انگاره‌ای داشته باشیم و گر نه اینطور نیست که ساده بگوئیم خدا به زیتون

نشست «انگاره در مطالعات قرآن پژوهی» عصر روز گذشته در تالار شهید مدنی دانشکده الهیات دانشگاه تهران برگزار شد.

تحت سیطره انگاره‌ها هستیم

در ابتدای این نشست که مدیریت آن را حمیدرضا نمازی پزشک، پژوهشگر فلسفه و اخلاق و همکار گروه اخلاق حرفه‌ای در دانشکده الهیات دانشگاه تهران برعهده داشت احدفرامرزی قراملکی، نویسنده کتاب «قدرت انگاره» و مدیر گروه اخلاق حرفه‌ای دانشگاه تهران گفت: به یک معنا ممکن است بشود گفت که کتاب حرف تازه‌ای ندارد و در پی کشف همان چیزی است که فروید بدنبال آن بوده است. آن هم اینکه علت اصلی رفتارها و باورهای ما چیست؟ خود من هم مدت‌ها به این موضوع اندیشیده‌ام که چه عواملی بر روی رفتارها، باورها و اندیشه‌های من تأثیرگذار است.

وی افزود: به عقیده من همه ما تصاویر یا image‌هایی در ذهن داریم که می‌توان گفت نوعی تصویر یا نقاشی خازن از علم تصور است. این نقاشی‌ها، داوری، باورها و موضع‌گیری‌های ما را رقم می‌زند. این تصاویر یا image و یا انگاره‌ها را ما نمی‌بینیم ولی تحت سیطره شان هستیم. بنده در این کتاب توضیح دادم که انگاره چیست؟ چگونه در ذهن ما شکل می‌گیرد؟ تأثیر انگاره‌ها در زندگی ما چیست؟ و سؤالاتی از این قبیل.

پس از این توضیح کوتاه، علی‌اکبر ناسخیان دیگر نویسنده اثر و دانشجوی دوره دکترای فلسفه اسلامی توضیح کوتاهی درباره کتاب داد و گفت: وقتی دانشجوی دوره فوق لیسانس بودم یک سوال خیلی ذهن من را به خود مشغول می‌کرد و آن هم اینکه ما در نهادهای اجتماعی با الگوی مشترک رفتاری مواجه می‌شویم علت این الگوها چیست؟ پس از مدتی پاسخ آن را در خیال پیدا کردم. مثلاً اینکه چطور می‌شود آدم‌ها در مدرسه یک خیال و رفتار مشترک دارند ولی در بیمارستان یک رفتار یا خیال مشترک دیگر دارند. در همان زمان آثار فارابی را مطالعه کردم و ذهنم به سمت خیال مشترک و تأثیر خیال بر رفت، پس از این سیر تفکر نزد دکتر قراملکی رفتم و این موضوع را با ایشان در میان گذاشتم و باهم به این نتیجه رسیدیم که این موضوع باید در قالب یک طرح گسترده در همه ساخت‌های روانشناسی، اخلاق و... مطرح شود و خب حاصل کار کتابی شد که مشاهده می‌کنید.

ناسخیان افزود: در طول کار متوجه ویژگی‌های خاصی از دکتر قراملکی شدم اول اینکه برای کار وقت و یا به اصطلاح مایه می‌گذارند، دوم اینکه دقت بسیار بالایی دارند و سوم هم اینکه تجربه کار با ایشان برای من به مثابه یک کارگاه آموزشی و کلاس درس بود.

نگاه تاریخی به انگاره‌ها داشته باشیم

احمد پانچگی، عضو شورای عالی علمی مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق از دیگر سخنرانان این همایش بود. وی گفت: یکی از مسائلی که در حوزه نوشته‌های علوم انسانی وجود دارد این است که تعدادی از اساتید وقتی دست به قلم می‌برند درخواست ماخذ را توهین به خودشان تلقی می‌کنند در عوض برخی هم نگاه بیش از اندازه مستندگرایانه دارند و خب این نوع نگاه می‌تواند مانع تولید فکر هم شود؛

حمید پارسانیا:

علم در ادامه عقل برهانی پدید می آید / امتناع عقل اجتماعی در ایران



حجت الاسلام حمید پارسانیا در نشست «امکان یا امتناع تفکر جامعه شناختی در ایران» که عصر روز گذشته به همت انجمن جامعه شناسی ایران برگزار شد، با اشاره به موضوع برنامه گفت: امتناع در قیاس با امری به کار برده می شود. علم جامعه شناسی و تفکر آن در تاریخ و زمینه های شکل گرفته است. طرح امکان و امتناع تفکر جامعه شناختی در ایران نیز قبل از انقلاب به شکلی مطرح می شد و برخی معتقد بودند ما این جامعه شناسی را در تاریخ خود داشته و داریم و در همین باره هم رساله ها و کتاب های مختلفی نوشته شد.

وی ادامه داد: در برخی از رساله ها این خلدون را پیشینه های برای جامعه شناسی و یا فارابی را پیشینه های برای پارسونز دانستند و از همین طریق بر آن بودند که بگویند ما پیش از این در تاریخ خود جامعه شناسی داشته ایم. بعد وقتی طرح مساله امتناع مطرح شد، ناظر به همین کارها بود که می خواست بگوید ما اگر چه در تاریخ خود جامعه شناسی داشتیم اما می توانیم به دنبال این باشیم که چرا این موضوعات مطرح نشده یا اینکه پیشینه و پسینه نداشته است.

این استاد دانشگاه افزود: کسانی که طرح امتناع می کردند معتقد بودند، پیدایش تفکر جامعه شناختی مبتنی بر زمینه هایی است که یکی از آن ها بر مدل عقلانیت استوار است. اگر جامعه شناسی می خواهد در تاریخ محقق شود در درون یک فرهنگ و جامعه باید عقلانیتی موجود شده باشد. شاید این تامل در ویر هم بود که معتقد بود عقلانیت مدرنیت که معطوف به هدف است با علم مرتبط است. پارسانیا گفت: از افراد دیگری که طرح این مساله را در کشورهای عربی و خارج از ایران مطرح کردند، الجابری است. او تعبیری را با عنوان عقل مکون و مکون دارد. عقل مکون از نظر جابری عقلی است که در تاریخ عبیت پیدا کرده است. جابری عقل مکون عربی را به عقل بیانی تعبیر می کند، بدین معنی که با مرجعیت متن و نص مرتبط است.

وی با بیان اینکه عقل دیگری هم در جهان اسلام بوده که عقل عرفانی است یادآور شد: البته عقل دیگری هم

بوده که متعلق به جهان اسلام نبوده و یونانی است و آن عقل برهانی است. این سه عقل وقتی در فرهنگ عبیت می یابد ابزاری دارد. عقل برهانی که ریشه یونانی دارد و در جهان اسلام هم نمروزی داشت و آمد و به خاطر عقل بیانی و عرفانی نتوانست استمرار پیدا کند، با این رشد تمام شد و رفت و ادامه آن را در فقه باید در شاطبی و در تاریخ با ابن خلدون دید.

وی تاکید کرد: اگر عقل برهانی ادامه پیدا می کرد، علم شکلی می گرفت اما چون ما در فرهنگمان عقل برهانی نداریم و عقل بیانی غالب است، اینجا امتناع قیاس پیش می آید. بنابراین در بستر چنین فرهنگی پیدایش عقل اجتماعی ممنوع است.

این استاد جامعه شناسی با بیان اینکه باید توجه داشته باشیم هیچ چیز ثابت نیست و ما می توانیم تفکر اجتماعی را به میدان بیاوریم به شرط اینکه عقل بیانی را حذف کنیم و یا اینکه عقل عرفانی را کنار بگذاریم گفت: اینگونه پا به پای عقل برهانی حرکت می کنیم. بنابراین اگر آن دو عقل را از عرصه فرهنگ خارج کنیم این امکان شکلی می گیرد. اگر طرح مساله امتناع به این معناست، کسانی که قائل به امکان هستند، بدین معنی است که جامعه شناسی موجود که در قرن ۱۹ شکل گرفته و تا قرن بیستم پدید آمده است. این جامعه شناسی اگر بخواهد در درون فرهنگ اسلامی و ایرانی وارد شود، چیزهای زیادی لازمه دارد که یکی از آنها مدل عقلانیت است و چون این مدل در تاریخ ما نبوده پس امتناع است یعنی ممکن نبوده که بیاید.

پارسانیا گفت: اگر هم این مدل بخواهد بیاید با چالش گسترده فرهنگی مواجه است و باید لایه های عمیق تری از معرفت در عرصه فرهنگ که در مناسک، شریعت و ... است جا به جا شود و تفسیر از دیانت که با عقل بیانی و عرفانی شکل گرفته است، باید عوض شود.

این استاد دانشگاه یادآور شد: باید تعریف را از علم اجتماعی و جامعه شناسی بدانیم. آیا این علم به معنای تعین خاصی از پاسخگویی به مسایل اجتماعی است که با عقبه فرهنگی و تاریخی خاصی در سده خاصی شکل گرفته است؟ در پاسخ

باید گفت به این معنا ممنوع است، همانطور که در کل تاریخ غرب ممنوع بوده است. تا وقتی علم با عقبه حلقه وینی مستقر است، نمی توان توقع داشت نظریه های رادیکال فمینیستی ظهور پیدا کند. یقیناً تحولاتی در فلسفه علم رخ داده که این نظریات ظهور پیدا کرده است.

پارسانیا تاکید کرد: اما اینکه اندیشه و پرسش درباره مسایل اجتماعی ملک طلق این مدل از عقلانیت در یک مقطع خاصی مثلاً در دوره یونان باشد، محل تامل است. در نزد متفکران داخلی و خارجی که بحث امتناع را مطرح کردند از این جهت انتقاداتی وارد است؛ یکی اینکه تفسیری که از سطوح عقل کردند محل تامل است. الجابری می گوید عقلی که در جهان اسلام وجود داشته عرفان زده است و اصلاً در عقل فارابی و ابن سینا عقل وجود ندارد بلکه عرفان است.

وی با بیان اینکه عقل جهان اسلام که با عرفان هم نشین شده ظرفیت پرسش ها و پاسخ های ایجابی و سلبی را نسبت به علم اجتماعی داشته و دارد و می تواند علم متناظر با خود را داشته باشد اظهار کرد: آن چیزی که با عنوان ابن خلدون می شناسیم پیشینه علم مدرن نیست. اما ما تنها صورتی را می بینیم که آن را با دور کنیم، کنت یا جامعه شناسی مدرن تطبیق دهیم، بنابراین به مشکل برمی خوریم.

وی افزود: کسانی که می گویند جامعه شناسی پیشینه دارد، اشتباه عمل می کنند، یعنی جامعه شناسی موجود را بلافاصله مطلق می کنند و می خواهند آن را در گذشته جهان ببینند و این درست نیست. باید بدانید که جریان کلامی ظرفیت پرسش و پاسخ علم اجتماعی داشته است. اما هرگز با معنای مدرن علم نیمه دوم قرن بیستم مطابق نیست. اگر قرار است به عقبه تاریخی برگردیم و علم را شبیه سازی کنیم آن را بیشتر در جریان اشعری می بینیم تا جهان عقلی اسلام.

این استاد دانشگاه در پایان گفت: راهی که الجابری رفته به سوی تفکر اشعری نمی رود. او سراغ معتزله می رود در حالیکه آنها پیوندی با عقلانیت مدرن قرن هجدهم و نوزدهم ندارد.

مصطفی مهر آئین:

آسیب شناسی اجتماعی داریم نه جامعه شناسی / جواد طباطبائی مصداق زوال تفکر است



اندیشه نیست. اندیشه ورزی قبل از هر چیزی یک فرم است و فرم ساده آن، احترام به طرف مقابل است. گفتگو کن، یعنی بدان طرف مقابل چه می گوید و بعد آن را نقد کن. نه اینکه اندیشه فقط در نزد من است و من هم هگل دورانم که تحولات روح را در تاریخ جستجو کردم و دیدم همه غلط اند و روح مطلق خردم که مدام بروز می کنم. مهر آئین یادآور شد: اما در دنیا دقیقاً برعکس است و نسبت اندیشه با جامعه دقیقاً واضح است و هم اینکه متفکران می پذیرند که نسبت جامعه با اندیشه دارای یک منطق درونی است. وی در پایان یادآور شد: به نظرم جامعه ما طبعاً دارد اندیشه می کند و این شیوه ای که آقای طباطبائی مطرح می کند که جامعه ما در حال زوال است درست نیست. بلکه خود ایشان در حال زوال است. ما باید به وضعیت نظم اجتماعی در حوزه های متفاوت برگردیم. اگر جامعه ای از پردازش و صورت بندی نظم اجتماعی خودش می ترسد یا نمی تواند. اصولاً می توان گفت در آن جامعه اندیشه وجود ندارد. به هر حال متفکرانی که به آنها اشاره شد حداقل به نظم تفکر سنتی پرداخته بودند و آن را انجام داده بودند.

به اسم پارادایم آسیب های اجتماعی را شکل داده ایم. اگر دقت کنید ما مدام گرفتار مفهوم طلاقیم ولی گرفتار مسئله ای مانند خانواده نیستیم. جامعه شناسی در واقع دو وظیفه دارد: ابتدا تشریح نظم جامعه و بعد تحولات جامعه را توضیح می دهد. اگر بتوانیم این دو کار را بکنیم جامعه شناسیم. مثلاً دور کیم، ویر، مارکس و... همه به تشریح نظم جامعه خودشان پرداخته اند و آن را توضیح داده اند. ما باید به واقعیت اجتماعی خودمان رجوع کنیم.

مهر آئین افزود: هر چند که ما در فرهنگ خودمان همیشه درگیر و گرفتار دنیای درونیم و التقاتی به دنیای بیرون نداریم. پارادایم آسیب شناسی به نظم و تحول نمی اندیشد و فقط به دنبال مشکلات است. مثلاً در مسئله بیکاری ما نرفته ایم که نظم و نظام آن را استخراج کنیم، بلکه ما گرفتار خود بیکاری هستیم. به همین دلیل هم جامعه شناسی را به جستجوی راه حل ها و ایدئولوژی ها تقلیل می دهیم. در صورتیکه جامعه شناسی یک معرفت است. با اندیشه هم به این صورت عمل کرده ایم. آقای طباطبائی و خود شریعتی در نسبت با سنت و سرورش در نسبت با شریعتی به جای اینکه بیانند و نظم اندیشه را در جامعه توضیح بدهند می گویند که آنچه هست بیمار است.

وی در ادامه گفت: مفروض این است که چیزی سالم وجود دارد و بقیه آسیب هستند و باید آنها را درمان کرد. این به امنیتی شدن اندیشه منجر می شود. مثلاً آقای سید جواد طباطبائی کارش مسج گیری شده است. در صورتیکه این

مصطفی مهر آئین در نشست «امکان یا امتناع تفکر جامعه شناختی در ایران» که دیروز عصر به همت انجمن جامعه شناسی ایران برگزار شد، در ابتدا با بیان تاریخچه ای از چگونگی شکل گیری بحث امتناع تفکر در ایران گفت: بحث امتناع تفکر در ایران در ادامه شکل گیری اش به سید جواد طباطبائی رسید که وی نقدهایی به روشنفکران و اندیشمندان مختلف وارد کرد و این پروسه فکری را پرورش داد. ایشان معتقد است این بحث هایی که در ایران مطرح می شود، اندیشه نیست و ما با امتناع اندیشه روبرو هستیم. ما در وضعیت زوال ایم و تنها کاری که در وضعیت زوال می توان کرد تفکر به خود زوال است.

این استاد دانشگاه افزود: من همیشه به دنبال پاسخ به این پرسش بودم که با این همه کتاب و مقاله و رساله که تولید شده است، پس امتناع به چه معناست؟ وقتی درباره عکس این قضیه یعنی تولید اندیشه جستجو کردم متوجه شدم که در دنیا اندیشه های بسیاری وجود دارد و زمانی که به جامعه شناسی معرفت رسیدم دیدم اگر از منظر جامعه شناسی معرفت نگاه کنیم پروژه فکری سید جواد طباطبائی یک پروژه فکری عقیمی است و خودش مصداق امتناع است.

وی گفت: اما رویکردی در جامعه ما وجود دارد که از بیخ و بن غلط است و من اسم آن را رویکرد آسیب شناسی می گذارم. یعنی اصولاً ما جامعه شناسی در ایران نداریم و بیشتر به جای اینکه به جامعه شناسی بیاندیشیم به مسائل اجتماعی و آسیبهای اجتماعی می اندیشیم و ما پارادایمی

نشست «شریعتی و انسان، ملیت، هویت، ایران و اسلام»:

شریعتی در اسلامی کردن علوم انسانی ریشه را شناخته بود

رستم و یا ساحات غیر مادی تفکر ایران وجود ندارد. شریعتی از معدود جامعه شناسان ایرانی است که از ریشه با فهم هلنی که در تاریخیت انسان غربی وجود دارد مخالفت می کند نه این که صرفاً به اسلامی کردن ظاهری علوم انسانی لیبرال و کمونیستی بپردازد.

وی افزود: اسلامی کردن علوم انسانی و این دست مباحث در اقلیم منطقه الفراق مطرح می شود. کسانی که شریعتی را نقد و تخطئه کرده اند بیش جامعه شناختی نداشته اند و صرفاً از منظر رشته جامعه شناسی او را نقد کرده اند. شریعتی با مطرح کردن فلسفه خلقت انسان پرسش بنیادینی را مطرح می کند. از دید او وقتی انسان امروز انسان کسر شده است به این معنی که ابعادی متعالی از وجود او نادیده گرفته شده است یا باید مانند قهرمان کافکا مسخ شود یا مانند کرگدنی باشد که شاخی در جلوی خود دارد و می تازد و نابود می کند. البته از دید شریعتی راه سومی هم وجود دارد که بومیان غیر غربی تعریفی از انسان و تمدن با راهایی از عقلی هلنی ارائه کنند. شریعتی معتقد بود این کار با انقلاب اسلامی در ایران محقق شد. انقلاب اسلامی سعی دارد تعریف سومی از نظم اجتماعی ارائه دهد و سفر فوکو به ایران بعد از انقلاب اسلامی برای دیدن تحقق این مسأله از نزدیک بود.

قاسم پورحسن در این نشست گفت: سنخ سخنرانی من تماماً انتقادی است. من در صدد توصیف دیدگاه شریعتی نیستم و در صدد نقد دیدگاه او هستم. از نظر من یک متفکر وقتی نقد شود درست فهمیده می شود. وقتی شریعتی کسانی مانند ابن سینا



گرفته شود. حالا می توان ارتباط فلسفه خلقت با جامعه شناسی در نگاه شریعتی را فهمید. البته نباید منظور از جامعه شناسی را صرفاً همین رشته ای که در حال حاضر وجود دارد تصور کرد. وی ادامه داد: رویکرد شریعتی به بیش جامعه شناختی یکی از اصیل ترین رویکردها به نگاه سوسیولوژیکال است که قرابت بنیادینی با کلاسیک های علوم انسانی در غرب مانند فروید، دور کهایم، مارکس و میلز دارد. این ها سعی کرده اند فهمی سوسیولوژیکال از پدیده های انسانی را در تقابل با نگاه اسطوره ای، فلسفی و تئولوژیکال قرار دهند. مثلاً نگاه مارکس به انسان خیلی شباهت با پروتمه و اسطوره های هلنی دارد. اما جامعه شناس ایرانی در نگاهش به انسان هفت شهر عشق، هفت خان

نشست هم اندیشی با موضوع شریعتی و انسان، ملیت، هویت، ایران و اسلام با حضور سید جواد میری، قاسم پورحسن، محمد علی مرادی، مزدک رجبی و... چهارشنبه ۱۱ اسفند در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار گردید. در این نشست ابتدا سید جواد میری صحبت خود را آغاز کرد.

وی در ابتدا گفت: صحبت های من درباره فلسفه خلقت انسان است. در ایران تصور از جامعه شناسی به صورت بیش جامعه شناختی نیست. بارها می شنویم که این موضوع خارج از جامعه شناسی است و آن موضوع داخل. متأسفانه شاهد هستیم گاهی یک بررسی از یک مدرسه در ایران در نشریه علمی پژوهشی جامعه شناسی چاپ می شود و این به این دلیل است که مسأله تأویل در جامعه شناسی را مورد توجه قرار نمی دهیم. به نظر می رسد بیشتر باید بر این تمرکز کنیم که جامعه شناسی و بیش سوسیولوژیکال چیست و جامعه شناس کیست؟ برای پاسخ به این پرسش در کتاب تأملاتی بر اندیشه های علامه جعفری به این مسأله مبسوط پرداخته ام و مدلی که آن جا طرح کرده بودم را در این جا به طور خلاصه عرض می کنم تا زمینه ای طرح گردد برای طرح موضوع فلسفه خلقت انسان در گفتمان شریعتی و اهمیت آن در نظریه پردازی در بستر جامعه شناسی.

وی در ادامه افزود: بنده برای بیش سوسیولوژیکال ۷ اقلیم را مهم می دانم: تحقیقات اجتماعی، تئوری های جامعه شناسی، نظریه های اجتماعی، فلسفه اجتماعی، متاتئوری، متافیزیک و منطقه الفراق. این ها به صورت یک هرم که بالاترین آن ها منطقه الفراق و پایین ترین تحقیقات اجتماعی است باید در نظر



و ملاصدرا را نفی می کند و می گوید هیچ فایده ای برای ما نداشته اند و به جای آن ها ابودر را طرفداری می کند دو نوع برداشت می توان داشت: یا شریعتی ایمان گرای محض بدون اهمیت دادن به عقلانیت است. یا شناختی از جریان فکری اسلامی ندارد. شواهد نشان می دهد که هر دو تحلیل می توانند درست باشند. شریعتی هیچ نسبت خوبی با دوران طلایی اسلام ندارد. دقیقاً همانند فرید. من اصلاً موافق این نیستیم که ابن سینا یونان زده است. شریعتی در جایی می گوید اسلام یعنی ایمان و خطر کردن.

وی در ادامه افزود: شریعتی با سه جریان مذهب، مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم مخالفت می کند. شریعتی دین وجودی با دین نهایی را از هم جدا می کند ولی تعریف ارائه نمی دهد. از طرفی به من وجودی دلبستگی دارد اما راه حل برون رفت از انحطاط را در من نهاده می داند. شریعتی دغدغه اش من وجودی ای است که در ابودر می بیند. من وجودی را در نظام سرمایه داری از بین رفته می داند، در مذهب نفی شده می داند و در مارکسیسم یک بعدی، من اصلاً قائل به این نیستیم که تفکر شریعتی مارکسی باشد. تفکر سوسیالیستی مختص خود را دارد. شریعتی می گوید خلوصی که در ابودر داریم را در دوره های بعد نداریم. چرا که تصوف اسلام آلوده به غرب و شرق است و فلسفه اسلامی هم متأثر از یونان، در نگاه شریعتی تکثرگرایی نیست اما در تصوف و عرفانی اسلامی هست.

وی افزود: از سید جمال به این سمت متفکران اسلامی پروژه شان برون رفت از انحطاط است. شریعتی هم این دغدغه را دارد ولی پرسش اش درست نیست. او می گوید آیا با بازگشت به اسلام دوران اول می توانیم از انحطاط بیرون بیاییم و در جواب، پاسخ مثبت می دهد. در صورتی که این می شود سلفی گری و غفلت از خرد جدید که دلیل مشکلات ۲۰۰ سال گذشته اسلام در همین است. من به توجه به میراث اهمیت می دهم اما باید توجه داشته باشیم که بازگشت با بازگشت فرق دارد. فرهنگی که نتواند میراث خود را بخواند آینده هم ندارد. راه حل من، اسلام تجدید نظر شده و رفرم شده مبتنی بر یک نهضت رنسانس اسلامی است اما رنسانس اسلامی نه با آن خوانشی که ابن سینا دارد. من از شریعتی این سوال را دارم که نفی این سینا یعنی نفی عقلانیت. آیا این گونه می توان نتیجه گرفت؟ ابن سینا در تمدن اسلامی نقش اساسی داشت. اهل حدیث نبوده اند که تمدن اسلامی را راه انداخته اند. اگر ما بگوییم اسلام تعبد محض است و عقلانیت در آن نیست پس با چه ابزاری خود اسلام را می خواهیم بفهمیم؟ از کجا بدانیم اسلام توهمی بیش نیست؟

وی در انتهای صحبت های خود گفت: رنسانس با گذار از خرد پیشاتنیسی حاصل شد. یعنی نوع خرد و عقلانیت را باید تغییر داد. به عقیده من دیدگاه شریعتی به درد آینده نمی خورد بلکه به درد یک حکومت انقلابی می خورد و در علم و تمدن ما نمی توانیم با دیدگاه شریعتی جلو برویم. دنیای اسلام بیش از حد از عقل واهمه دارد و این درست نیست.

محمد علی مرادی در ادامه نشست عنوان سخنرانی خود را سیاسی شدن متن و متنی که به سیاست می پردازد ذکر کرد و افزود: در ابتدا لازم می دانم ذکر کنم که در دستگاه فکری من اندیشه با فلسفه متفاوت است. اندیشه پرسش ملووم است و عناصر عملی در اندیشه وجود دارد. اما فلسفه از گونه متافیزیک است و اندیشه را مهار می کند تا از خصلت تخریبی اش بکاهد. فلسفه در بنیاد محافظه کار است و در آخر سرعت می گیرد. سیاسی شدن بخشی اندیشمندان دارد و بخشی فلسفی. بدون انقلاب فرانسه افرادی همچون هگل هیچ اند. چرا که این ها همان انقلاب را فلسفه اند. هر تمدنی که متن بیشتری داشته باشد بار تمدنی اش بیشتر است.

وی در ادامه گفت: یکی از پرسش هایی که در حال حاضر در خاورمیانه مطرح است این است که چرا داعش پدید می آید؟ به نظر من به این دلیل است که ما نمی توانیم بین ثبات و تغییر تعادل ایجاد کنیم. من خود بیشتر به عمل اعتقاد دارم اما گاهی باید پیش از عمل در آکادمی نشست و اندیشه کرد. متأسفانه در

است رویا پردازانه است اما در آن حقیقتی نهفته است و آن خودآگاهی است. ما در مواجهه با دنیای مدرن ناگزیر به این خودآگاهی هستیم. شریعتی معتقد است این مسأله تنها از راه تأمل بر تاریخ محقق خواهد شد. باید بررسی کرد که چه تاریخی مد نظر شریعتی است؟ شریعتی تاریخیت ما را در اسلام به مثابه ایدئولوژی می بیند. او ایدئولوژیک دیدن اسلام را موجب تحقق خودآگاهی ما می داند.

وی در ادامه عنوان کرد: شریعتی در جایی به هستی اصیل از دید هایدگر اشاره می کند. او می پرسد چگونه می تواند منی در مقابل این من مدرن وجود داشته باشد؟ شریعتی در این جا به وجودی که فرهنگ و تاریخ از من می سازد در نگاه هایدگر می پردازد. منی که با دیگری متفاوت است. شریعتی معتقد است مدرنیته این اجازه را به کسی نمی دهد و در تمدن ما خود هضم شده در فرهنگ غربی با خود بیگانه شده است. شریعتی به تاریخ توجه می کند ولی به تاریخ مندی انسان توجه نمی کند. یعنی تصور می کند که این هویت را تاریخ می سازد. شریعتی می گوید ما تاریخ را می سازیم اما تاریخ مندی، انسان را می سازد. در برابر پاسخ شریعتی، امروز می توان این را مطرح کرد که جهان ها انسان ها را می سازند. البته تاریخ مندی به معنی تقدیرگرایی تاریخی نیست بلکه به معنی مقدم بودن جهان بر انسان است. این در نگاه شریعتی وجود ندارد. البته من این را ضعف نمی دانم. وقتی تاریخ مند به مسأله نگاه می کنیم می بینیم که تفکر شریعتی سر جای خودش قرار دارد و باید این سیر طی می شده.

وی افزود: شریعتی معتقد بود تا ملتی به سطح تولید معنوی و فکری نرسیده باشد به سطح تولید اقتصادی و صنعتی نمی تواند برسد. اگر هم برسد یک نوع تحمیل و استعمار نو خواهد بود. این نگاه خیلی شبیه به نگاه مکتب فرانکفورت است. آن ها هم تأکید را از اقتصاد به فرهنگ منتقل می کنند. اما تفاوت این جاست که شریعتی می خواهد غرب شناسی یا شرق شناسی وارونه بکند. فرانکفورتی ها از درون تمدن سرمایه داری غرب سخن می گفتند اما شریعتی این حرف را در تقابل با وجه استعماری مدرنیته می فهمد شریعتی در مفهوم بازگشت به خویش می گوید کدام خویش؟ منی که در ایران زندگی می کنم با فردی که در جای دیگر زندگی می کند وقتی می گوییم بازگشت به خویش در این جا از هم جدا می شویم. هر کدام باید ابتدا مفهوم خویش را از منظر فرهنگ خود تعریف کنیم. اتفاقی که هنوز در کشور ما نیفتاده است. حتی استعمار فرهنگ ما را مسخ کرده است. به آفریقایی ها می گوید شما اصلاً فرهنگ ندارید و نمی توانید فرهنگ ساز باشید اما به ما می گوید فرهنگ دارید و کلی هم تعریف می کند اما در قالب شرق شناسی فرهنگ ما را آن گونه که با اهداف سازگار است مسخ می کند. شریعتی می گوید اگر به ما می گفتند اصلاً فرهنگ ندارید بهتر بود چون باعث می شد در صد دفاع از خود بر بیاییم. دو نکته در دیدگاه های شریعتی وجود دارد. یکی اینکه شریعتی افق و راه را پیدا کرده و آن اسلام ایدئولوژیک است. و نکته دیگر که هنوز حرفی زنده است و باید به آن پرداخته شود این که شریعتی گام مهمی در خودآگاهی تاریخی ما برداشته است.

دوران جدید ما اصلاً کلام نداریم که بر اساس متافیزیک آن بیاییم و نظم اجتماعی درست کنیم. من با دوستانم که گفت متفکران اندوخته های ما هستند موافقم اما می گویم چرا فقط برای امثال مطهری و شریعتی همایش برگزار می کنیم و کسانی مثل احسان طبری، بیژن جزنی، مصطفی شایان و ... را جزو متفکران خود نمی دانیم و برایشان نشست برگزار نمی کنیم؟ بالاخره این ها هم جرقه هایی از فکر را داشته اند.

وی افزود: یک سوال اساسی این است که چرا انقلاب ایران را اسلامی می دانیم؟ جریان های دیگر هم در انقلاب نقش داشته اند. اما یک جریان در نهایت حاکم می شود. متفکران ما بیشتر راجع به سیاست نظر داده اند در صورتی که زندگی اقتصاد، ورزش، هنر و ابعاد دیگری هم دارد. وقتی آثار خیلی از متفکرانمان را بررسی می کنیم نمی بینیم که مثلاً در حوزه فیلم نظر داده باشد. یا مثلاً در حوزه کودکان یا اقتصاد.

وی در ادامه گفت: درباره شریعتی ما دو گروه را داریم. یک گروه هنوز نمی داند که دوران شریعتی به عنوان یک آکتور دیگر تمام شده است. یک گروه هم که ناسیونالیست های ایران را تشکیل می دهند فکر می کنند که به تاریخ باید حمله کرد و در افرادی از این گروه می بینیم که به حافظ یا غزالی فحش می دهند. یعنی یک متن را سیاسی می کنند. متفکر به خاطر عمل گرا بودن این کار را انجام می دهد. این جریان نمی خواهد عمل گذشتگان را به متن تمدن خودش تبدیل کند. متفکرانی که وارد پیکار و عمل می شوند گویی تاریخ ندارند و خود را آغازگر تفکر و تمدن و طاووس علیین می داند و این نقطه قوت شان است و باعث ساختار شکنی می شود. بعضی در دوران حاضر می خواهند شریعتی را وارد دسته بندی های سیاسی کنند. این ها را دیگر نمی توان اندیشمند نامید. این ها را بیشتر باید حواریون نامید. از لحاظ فقهی هم نگاه کنیم از مرده که نمی توان تقلید کرد. متن مرده را اگر بخواهیم در سیاست استفاده کنیم دچار عقلانیت مرده می شویم و نمی توان عمل درست انجام دهیم. بلکه در پیکار سیاسی باید متن جدید تولید کنیم.

وی افزود: بشری که زنده است امتناع اندیشه نمی تواند داشته باشد. وقتی زنده هستی یعنی می اندیشی. در کشور ما همه خیال می کنیم که هر متنی از غرب آمده حتماً متن خوبی است. بعضی از متن هایی که غربی ها به صورت کارخانه تولید می کنند در خود غرب اصلاً محلی از اعراب ندارد که ما بخواهیم مثلاً در پایان نامه هایمان استفاده کنیم. بسیاری از این متن ها به درد ما نمی خورد. ما باید پرسش خودمان را مطرح کنیم. من انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی را دو پرسش اصلی می دانم.

در ادامه مزدک رجیبی در طی سخنانی گفت: بحث اصلی من راجع به بحث خودآگاهی است در آثار شریعتی که این مسأله مهم ترین چالش ما در ارتباط با دنیای پیرامون مان است. البته من از منظر دیگری به این مفهوم نگاه می کنم. این که شریعتی چگونه واقعیت را نگاه می کند و چه افقی برای آینده متصور است البته مهم است اما آن چه که از نظر من بنیادی است درک اهمیت مسأله خودآگاهی است. در صحبت های امروز بیشتر بر محور سخنرانی بازگشت به خویش شریعتی می خواهم صحبت کنم. این که شریعتی در این سخنرانی می گوید انسان استعمار زده در خود نیرویی برای ساختن مستقل آینده خویش مبتنی بر خودآگاهی یافته

معین زاده در نشست «فلسفه و علوم انسانی» تشریح کرد؛

تلاش فلسفه برای جدا کردن قلمرو وجودی علوم انسانی از علوم طبیعی



مواجه می شویم که نسبت فلسفه با سایر علوم متحول می شود و نوعی واژگونی رخ می دهد. بر اساس دیدگاه پیشین، فلسفه نه تنها یک علم بلکه علم اعلی است. کنت فلسفه را مقابل علم تعریف کرد و علم را که تفسیر می کرد می گفت علم یک دانش تجربی است، اما کانت می گوید فلسفه، معرفتی نیست که وجودی را به ما نشان دهد. به عقیده او فلسفه تاکنون عالم را نشان می داده اما از امروز فقط مفاهیم ذهنی را به ما نشان می دهد و از آغاز هم فلسفه همین گونه بوده است. به عقیده او متافیزیک چیزی جز معرفت شناسی نبوده و نیست، همچنین کانت عقیده دارد متافیزیک جنبه استعلایی به معنای انسانی دارد. در این میان هم کنت و هم کانت فلسفه را یک پدیده علم اجتماعی می دانند اما کانت ارتباط علم با فلسفه را به طور کلی باطل می داند.

عضو هیات علمی دانشگاه تهران ادامه داد: در همین دوران ما نوعی رجوع به فلسفه داریم، البته فلسفه به معنای حوزه معرفتی ذهنی سوئز کتیو که می تواند ابژه علم باشد، منظورمان است. جلوتر که می آییم می دانیم که حوزه معنایی فلسفه که جنبه تاریخی داشت و سرکوب شده بود دوباره توسط افرادی مثل ویگنشتاین تایید می شود. پارسائیا در ادامه با اشاره به اینکه بر اساس تعریف کنتی و پوزیتیویستی از علم، فعالیت های دانشکده هنر، دانشکده حقوق و ... هیچ کدام علم نیستند، گفت: به عقیده کنت علم تعدادی گزاره و آگاهی و دانش آزمون پذیر است. چیزهایی که ما مثلاً در دانشکده هنر یاد می گیریم نوعی گزاره های مهارتی، فرهنگ و انسایت هستند که مبنای آنها جعل و وضع انسان است. البته توجه کنید اینکه می گوئیم اینها علم نیستند قصدمان بی ارزش کردن شان نیست، بر اساس همین تعریف جای فلسفه در دانشکده ادبیات است. فلسفه بخشی از مخلوق مصنوع انسانی است که می خواهد علم را معنی کند و دقیقاً در همین جاست که نوعی واژگونی رخ می دهد. این نشست با پرسش و پاسخ میان حاضرین و سخنرانان به پایان رسید.

بود که به همت فیلسوفانی مثل دیلتای کشف شد و گویی تمایزی در حوزه وجود ایجاد شد. در زبان آلمانی بیلدونگ یعنی شدن و ریشه آن در کلمه ای با عنوان BILD است؛ یعنی وقتی شما می خواهید چیزی بشوید باید حتماً تصویر و نسخه ای در ذهن خودتان داشته باشید. تصویر اولیه هم چیزی بود که در آن زمان فیلسوفان رمانتیک به آن پی بردند. هر علمی به موضوعی قائم است که این موضوع خود یک قلمرو وجودی می خواهد. معمولاً هم این قلمرو از پیش آماده نیست. قلمروی علوم انسانی توسط فلسفه پیش کشیده شد و به عبارتی فلسفه برای جدا کردن قلمرو وجودی علوم انسانی با علوم طبیعی تلاش بسیاری کرد. پس از معین زاده، حجت الاسلام پارسا نیا سخنرانی خود را با این سوال که فیلسوف چه تفسیری از خودش و نسبت با علوم انسانی ارائه می دهد، آغاز کرد و گفت: تعبیر علم انسانی را فارابی به کار برده است. او در عرصه علوم انسانی تعابیر صریحی دارد و مطرح می کند که موضوعات، موجوداتی هستند که با اراده انسانی ایجاد می شوند. فارابی علوم انسانی را در مقابل علوم نظری قرار داد. علوم نظری هم به سه دسته تقسیم می شود؛ یک موجودی به اسم طبیعی که امتداد و حرکت دارد. دو عرصه ای از وجود که فارغ از امتداد است و مطلق می باشد. سه، عرصه ای از علم به وجود که متافیزیک نامیده می شود. علوم طبیعی قید حرکت و اندازه دارند اما متافیزیک احکام مربوط به اصل وجود را بیان می کند. متافیزیک آن سوی فیزیک و موجود است. از متافیزیک، ریاضی و فیزیک بر نمی آید ولی علوم انسانی فارغ از قواعد متافیزیک نیست به عبارتی می توان گفت که متافیزیک یک علم اعلی و کلی است که سایر علوم در ذیل آن هستند.

وی افزود: اصولی که به عنوان مبنایی است متافیزیک را فراهم می کند. یعنی متافیزیک موضوع سایر علوم را تفسیر می کند و در صدر می نشیند. متافیزیک با افق گشودن روی سایر علوم امکان به وجود آمدن علوم مختلف را تایید یا نفی می کند. به بیانی افق سایر علوم به متافیزیک برمی گردد. در یک مقطعی از قرن نوزدهم با عرصه ای

نشست «فلسفه و علوم انسانی» عصر روز گذشته در تالار شهید مطهری دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران با حضور حجت الاسلام حمید پارسائیا، عضو هیات علمی دانشگاه تهران و مهدی معین زاده، عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد. پارسائیا در این نشست درباره «نقش فلسفه در علوم انسانی» و معین زاده درباره «فلسفه و تقویم ناحیه وجودی علوم انسانی» سخنرانی کرد.

معین زاده در ابتدای این نشست گفت: در سخنرانی امروز من هر جا که حرف از علوم انسانی است ناظر به مناقشه علوم انسانی می باشم چرا که علوم انسانی یک چیز دم دستی و حاضر و آماده نیست. ما حتی برای عنوان علوم انسانی هم به توافق نرسیده ایم. عده ای آن را علوم اخلاقی یا علوم تاریخی، علم اعتبار، علم معنا و گاهی هم علوم اجتماعی نامیده اند. به همین دلیل وقتی از علوم انسانی یاد می کنیم منظورمان مناقشه علوم انسانی است.

وی افزود: بنده می خواهم توضیح دهم که فلسفه چطور در طول تاریخ، حوزه موضوعی علوم انسانی را به لحاظ وجودی قوام داده است. هر تأملی در اندیشه مغرب زمین باید در ارتباط با علوم طبیعی سنجیده شود. بنابراین علوم انسانی تا به امروز شکنجه زیادی را تحمل کرده تا بتواند خودش را از علوم طبیعی جدا و اعلام استقلال کند. علاوه بر این فلسفه و فیلسوفان هم جا را برای علوم انسانی و اوبژه آن یعنی انسان باز کردند. در دوره مدرن اولین جوانه زدن علوم انسانی و جدا کردن آن از بدنه معرفت را می توان به هیوم نسبت داد. در نظریه دیلتای هم طرحی می بینیم که گویی انسان در قواره تاریخ مند، خودش را نشان می دهد. بنابراین معلوم می شود که علوم طبیعی به مسائلی می پردازند که تاریخ مند نیستند ولی علوم انسانی به مسائلی می پردازند که ذاتاً تاریخ مند هستند. انسان هم یک موجود تاریخ مند و موجود تاریخی یعنی موجودی در حال شدن است و با توجه به چیزی که می شود می توان راجع به آن احکامی صادر کرد.

عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ادامه داد: تاریخ و تاریخ مندی یکی از قلمروهایی

سید مرتضی هاشمی:

دعوی علم و دین در غرب سیاسی است نه علمی / پاساسکولاریسم و دین

چهارمین نشست رسانه های علوم انسانی و نیازهای جامعه با موضوع خدا باوری و خدا ناباوری در عصر پاساسکولار دیروز در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با سخنرانی سید مرتضی هاشمی برگزار گردید. سید مرتضی هاشمی مدنی مدرک دکترایش را از دانشگاه واریک انگلستان در سال ۲۰۱۶ اخذ کرده و دو سال در دانشگاه کاونتری به تدریس نظریه های جامعه شناسی و جامعه شناسی رسانه پرداخته است. او در این سخنرانی از استدلال اصلی و فرآیند نگارش رساله اش می گوید.

سخنرانی هاشمی از طریق ویدئو کنفرانس برگزار شد. وی در ابتدا گفت: پیرامون رساله دکتری خودم می خواهم صحبت کنم که ۶ سال از جوانی ام را صرف آن کرده ام.

وی به کتاب «دین برای خدا ناباوران» نوشته آلن دوباتن اشاره کرد و افزود: کسانی هستند که به خدا اعتقادی ندارند اما به دین اعتقاد دارند. تا حدود قرن ۱۸ خدا ناباوری همچون ناسزا بود اما امروزه به عنوان یک تفکر مطرح است. مثلاً سقراط در دادگاه متهم می شود به خدا ناباور بودن یا مارتین جاستین که یکی از اولین مسیحیان بود و ۱۶۰ سال بعد از عیسی مسیح زندگی می کرد می گوید که مرا به خدا ناباوری متهم می کنند در حالی که من خدایان رومی را انکار کردم ولی خدای خودم را قبول دارم.

وی ادامه داد: آن چیزی که تمام این ها را به هم مرتبط می کند این است که خدا ناباوری تفکری بوده که تا قرن ۱۸ همواره مورد هجوم بوده است. اما بعد از این دوران خدا ناباوری با هیوم شروع می شود و به همین دلیل در دانشگاه اسکاتلند به او کار نمی دهند. سپس در قرن ۱۹ به نظریه تطور انواع داروین می رسمیم که با قرائت تحت اللفظی (لیتالیستی) از باور به خدا ناسازگار بود.

وی افزود: تفکر لیتالیستی در اسلام سلفی ها هستند و در مسیحیت پیورتن ها. تفکر تحت اللفظی باعث می شود ما بگوییم خلقت انسان از ۶ هزار سال پیش است. در صورتی که منظور انجیل از سال، همین سال هایی که ما تعریف کرده ایم نیست.

مرتضی هاشمی در ادامه با اشاره به این که اولین شخص که نظریه داروین را با خدا ناباوری گره زد هاگسلی بود افزود: او بود که گفت به جای معارف دینی علوم بر

اساس نگاه داروین را در مدارس تدریس کنید. هاشمی گفت: دعوی میان علم و دین بیشتر یک دعوی سیاسی بوده است تا یک بحث علمی. یکی از افراد مهمی که تفکر نو خدا باوری دارد دانیل دینت است و ریچارد دوکینز. کتاب ریچارد دوکینز در ایران پندار خدا ترجمه شده است که اشتباه است. اسم اصلی کتاب توهم خدا است. یکی از بهترین کتاب های دانیل دینت که تفکر این گروه را به خوبی نشان می دهد نیز ایده خطرناک داروین نام دارد. مرتضی هاشمی ادامه داد: خدا ناباوری دین دارانه از حدود سال ۲۰۰۵ آغاز شده است. پیتر اسلوتزدایک، اسلاوی ژیک و آلن دوباتن از متفکرانی هستند که این دیدگاه را دارند. دوباتن خدا ناباوری توریستی را توصیه می کند. یعنی نگاه به میراث دینی و بناهای دینی به عنوان میراث مقدس و محترمی که از لحاظ تاریخی می تواند مورد احترام باشد. دین مسیحیت باعث شده معماری، هنر و موسیقی مخصوص به این دوره را داشته باشیم و از لحاظ تاریخی و فرهنگی ارزشمند است. همچنین اسلوتزدایک از دین به مثابه سیستم های انترپوتکنیک یاد می کند.

وی افزود: یعنی دین مجموعه ای از تکنیک ها برای باز آفرینی خود است. دین را مانند ورزش بدن سازی می داند با این تفاوت که از لحاظ روحی و آرامش و ... انسان را می سازد. پیچیده ترین نگاه را در این بین اسلاوی ژیک دارد. او می گوید لحظه ی مصلوب شدن عیسی مسیح به خدا می گوید که تو مرا رها کردی و این لحظه ای است که عیسی مسیح خدا ناباور می شود پس همه ما هم باید مثل او خدا ناباور شویم.

وی در ادامه با اشاره به اینکه انقلاب در مطالعات مدرنیته در حال شکل گیری است افزود: دوگانه های مدرنیسم و دین داری، عقل و ایمان، علم و دین و ... امروز دیگر مطرح نیست و بین این مفاهیم وابستگی وجود دارد. پیتر برگر کتابی دارد با عنوان سکولاریزاسیون جهان. او در این کتاب دوگانه نگری را نفی می کند و می گوید مردم دنیا امروز روز به روز دارند دین دارتر می شوند. جالب اینجاست که پیتر برگر از اصلی ترین نظریه پردازان سکولاریزاسیون بوده است.

وی گفت: در حال حاضر اروپای غربی به خصوص فرانسه و انگلستان به سمت سکولاریزاسیون دارند پیش می روند

ولی سایر کشورهای جهان بیشتر دارند مسیحی و مسلمان می شوند. پیتر برگر در جایی از کتابش می گوید یک چیزی را آیت الله های ایرانی فهمیدند اما متفکران غربی نفهمیده اند و آن این که دین نه تنها آفیون توده ها نیست بلکه می تواند موجب بیداری ملت ها و بر پا کردن انقلاب و تمدن باشد.

هاشمی افزود: در اواخر قرون وسطی دومینکن ها و نومیالیست ها بیشترین قدرت را داشتند. به تدریج نومیالیست ها قدرت بیشتری یافتند. این ها برای رابطه میان انسان و خدا تعریف جدیدی ارائه دادند. در این تعریف انسان و خدا در دو سر یک طیف هستند و هر دو به یک معنا وجود دارند. مثلاً وقتی خداوند در انجیل می گوید من قدرتمند هستم دقیقاً به همان معناست که انسان قدرتمند است با این تفاوت که قدرت انسان محدود و قدرت خداوند نامحدود است. آن ها حتی حضرت مسیح را نیم انسان و نیم خدا می دانستند چون او را پسر خدا می دانستند.

وی ادامه داد: این دیدگاه در نگاه نیوتن هم بود که معتقد بود ما چون نیمه خدایی داریم از میمون ها بیشتر می فهمیم و می توانیم با تفکر در طبیعت ذهن خدا را بخوانیم و بر طبیعت مسلط شویم. دکتر هاشمی تأکید کرد: می بینید که در ابتدای مدرنیته چگونه علم و دین به هم پیوند می خوردند. خدا ناباوری علمی به نوعی ریشه در آن تفسیر مسیحی از رابطه انسان و خداوند دارد که قدرتی خدایی را به انسان نسبت می دهد. به همین دلیل خدا ناباوری علمی تا این میزان مبلغانه است. خدا ناباوری علمی دین را نوعی ندیدن واقعیت عینی و جهل می داند و علم را روشنائی تلقی می کند.

مرتضی هاشمی در انتها این گونه نتیجه گیری کرد: خدا ناباوری دین دارانه جدید ریشه در تفسیر نومیالیستی از رابطه انسان و خدا دارد و انسان را همانند خداوند یگانه و فاعل ما ایشاء می داند. جالب است بدانید تفسیر نومیالیست ها از معجزه پیامبران بر این اساس بوده است. دیدگاه خدا ناباوری دین دارانه حقیقت ها را در درون ما می داند و دین را هم یک سیستم فکری مشابه می داند. اما پاساسکولاریسم آگاهی به گسست روایت های سکولاریستی در تضعیف قطعی دین و دین داری است.

خدا باوری و خدا ناباوری در عصر پاساسکولار

Theism and Atheism In A Post-Secular Age

دکتر سید مرتضی هاشمی



موحد ابطحی:

مشکل اصلی مادر زمینه اسلامی کردن علوم، سیاست گذاری است

علمی مواجه هستیم، در نتیجه به نظرم تعبیر بهتری را باید می آوردند که مناسب جایگاه علم باشد. هر چند که از ۱۹۶۰ به بعد نمی شود میان معرفت و قدرت تفکیک کرد. چرا که هر نظریه ای اهداف عملی در عرصه های مختلف تمدنی را در این سال ها دنبال کرده است. لازم به ذکر است منظورم از کلمه قدرت همان معنای فوکویایی این کلمه است.

وی افزود: علاوه بر این ها به عنوان کتاب نقد دارم. عنوان بزرگ و عدم تناسب آن با محتوا یکی از مسایل شایع ماست. این که در عنوان بگویم تحلیلی بر اندیشه های علم دینی در جهان اسلام خب گستره جهان اسلام خیلی زیاد است. ما تقریباً با بعضی جریان ها هیچ آشنایی نداریم. مثلاً جریان علم دینی در شبه قاره. یا ترکیه و دنیای عرب. آمریکایی ها که اصلاً مرکز رسمی اسلامی سازی علوم دارند. از ۵۰۰ صفحه کتاب، ۵۰ صفحه اول مرور بر اندیشه های جهان اسلام است و ۴۵۰ صفحه مربوط به ایران است. پس بهتر بود برای نام کتاب به جای جهان اسلام کلمه ایران را بر می گزیدند. همچنین به جای علم دینی از کلمه علم اسلامی در عنوان استفاده می کردند.

شجاعی گفت: در دانشگاه تورنتو یک کار علمی با عنوان «اسلام، مدرنیته و علوم اسلامی» دیدم که به نظرم خیلی جلو تر از کارهای ما بود. ما با خیلی از این فعالیت ها آشنا نیستیم. همچنین در بحث آسیب شناسی سیاست گذاری ها درباره اسلامی کردن علوم در ایران که اشاره کردند جامعه المصطفی نظرش این بوده که حذف کنند به نظرم به جمع بندی لطمه زده است. از طرفی پرداخت بیشتر به تجربه توسعه کشور ها ضروری به نظر می رسد. چون ارتباط مستقیم دارد با علوم انسانی کشورها. اما فقط در حد یک صفحه به برنامه توسعه ایران پرداخته اند.

در ادامه موحد ابطحی در پاسخ عنوان کرد: در رابطه با بزرگ تر بودن عنوان کتاب حق با ایشان است. چون جامعه المصطفی گفته بود کتاب درباره جهان اسلام باشد من مقداری از فعالیت ها در مالزی و آمریکا و ... را اضافه کردم. نکته دیگر آن که یک جامعه هم از حیث بیرونی و هم از حیث محتوای علم می تواند تاثیر بگذارد. درست است که تبیین های جامعه شناختی، فلسفی و ... در ذیل علم شناسی هستند اما هر کدام از این تبیین ها مقداری متفاوت است. اما بله می شود این گونه هم تقسیم بندی کرد. درباره این نکته که گفتند جمع بندی نویسنده در پایان کافی نیست، من در فصل چهارم نظر و جمع بندی خودم را ارائه کرده ام. سه راهکار مینا گرا، استنباطی و تکذیب و تکمیل را ارائه داده ام. اما یک فصل حدوداً ۴۰ صفحه ای را حذف کرده ام و خب ارتباط فصل حذف شده با سایر فصول را فراموش کردم که کوتاهی من بوده.

وی در ادامه افزود: سوال اساسی این است که چرا بعد از چند دهه تلاش در زمینه علوم دینی نتیجه ای گرفته نشده است. اگر ریشه این مسأله فقط معرفتی باشد که نباید مشکلی باشد. اما در حدود ۴۰ سال گذشته مقدمات این سه راهکار انجام نشده است. مثلاً اگر از ما بپرسند از منظر روش شناسی در رویکرد استنباطی چگونه باید عمل کنیم حرف دقیقی نداریم. عباس پسندیده چند سال پیش مقالاتی در این حوزه نگاشت اما بحث ما در رویکرد استنباطی منبع و روش نیازهای اساسی ما است که به اندازه کافی نداریم. ما معمولاً پرسش هایمان دقیق و جزئی است اما در پاسخ به صورت کلی می پردازیم. جواب این سوال اساسی این است که در حوزه سیاست گذاری اشکالات جدی داریم.



می شود و این می شود یک جریان در کنار جریان های دیگر. حال آن که جایگاه دین بالاتر از این است. منظر دیگر زندگی دین دارانه است. در نتیجه باید ببینیم دین در عرصه تفکر چه حرفایی دارد و این می شود ضرورت. البته نفی کل علوم فعلی هم درست نیست و این جا ما باید نگاهی ترکیبی داشته باشیم. نگاه ترکیبی را کسانی چون آیت الله جوادی آملی به علم دینی دارند. البته توجه کنیم نگاه ترکیبی و نه التقاطی.

موحد ابطحی در ادامه با انتقاد از سیاست گذاری ها در عرصه علوم انسانی افزود: در علم دینی مشکل ما معرفتی نیست بلکه سیاست گذاری و مدیریتی است. البته دوستان جامعه المصطفی با این بخش کتابم خیلی موافق نبودند. به همین خاطر بیشتر حرف های بنده در این موضوع نا گفته مانده است.

در ادامه شجاعی به طرح دیدگاه های خود پیرامون کتاب پرداخت. وی گفت: بسته به این که مولف کتاب در قید حیات باشد یا نباشد معمولاً نگاه ما و مواجهه ما متفاوت می شود. یک اتفاق خوبی که در نسل ما وجود دارد طرح محض سابقه در حوزه های علمیه ما است. یعنی محض و تخصصی کار کردن افراد در حوزه های مختلف و نه این که هر کس با تلاش کم به تمامی عرصه های تخصصی بخواهد وارد شود. کانت در مقدمه کتاب نقد عقل محض خود می گوید در این کتاب نمی خواهم یک مسأله در کنار سایر نکات فلسفی کتاب ها مطرح کنم. بلکه این کتاب یک انقلاب کوپرنیکی در فلسفه برپا خواهد کرد.

وی در ادامه در بیان نقاط قوت کتاب اظهار داشت: آقای موحد ابطحی ۲۰ سال است که دغدغه اش این موضوع است و از این جهت کتابشان خواندنی است. این کتاب در زمینه ادله ای که در نفی یا اثبات علم دینی ارائه کرده به نظر من جامع ترین کتابی است که تاکنون دیده ام. حدود ۳۰۰ کتاب و مقاله را ایشان بررسی کرده اند. همچنین خیلی از طبقه بندی هایی که ارائه کرده اند برای اولین بار است که مطرح می شود. مثلاً در بخش امکان علم دینی. در این بخش تبیین های فلسفی را از تبیین های جامعه شناختی و روانشناختی و تبیین های علم شناختی تفکیک کرده اند. اگر چه بعضی از این ها قابل ادغام است.

شجاعی در طرح انتقادات خود از کتاب عنوان کرد: اقتضای متد علمی تعبیر موافق و مخالف را نمی پسندد. چون در علم ما با دو جریان سیاسی مواجه نیستیم بلکه با دو جریان

نشست نقد کتاب اندیشه های علم دینی در جهان اسلام نوشته محمد تقی موحد ابطحی در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.

در ابتدای این نشست ابطحی سخنان خود را با اشاره به تاریخچه علم دینی این گونه آغاز کرد: سابقه علم دینی به معنای عام بر می گردد به بعثت پیامبر اکرم (ص). سپس نقد اندیشه های دیگران در دوران نهضت ترجمه در دستور کار قرار گرفت. ولی مواجهه با علم امروزی یعنی قرن ۱۷ به بعد در نتیجه این بود که کشورهای اسلامی مانند ایران، هند، عثمانی و مصر در جنگ هایی که با غربی ها داشتند شکست خوردند در نتیجه به فکر فرو رفتند و فهمیدند پیشرفت علمی غرب به طور چشمگیری اتفاق افتاده است و مواجهه جدید دانشمندان اسلامی با علوم غربی آغاز شد. در این حرکت نقادی نگرش های مختلفی به وجود آمد.

وی ادامه داد: یک نگرش این بود که علم شرقی و غربی ندارد و باید از تمام علوم استفاده کنیم. این مسأله منجر به بست شدن دانش آموزان و دانشجویان در پی خواندن این علوم شد. در نتیجه خواندن آموزه های دینی در کنار این علوم به عنوان راه حل ارائه شد که خیلی کارآمد نبود و نتیجه مطلوب نداشت. تا این که در دهه ۱۹۸۰ بعد از کنفرانسی که در مکه برگزار شد موج جدیدی از روی آوردن به علم اسلامی پدید آمد که سعی آن پرداختن به آموزه های اسلامی در نظام آموزش و پرورش و علوم اسلامی به طور جدی بوده است. در کشور های مختلف از جمله مالزی، پاکستان، آمریکا مراکز برای این منظور به وجود آمد و در ایران دفتر همکاری حوزه و دانشگاه شکل گرفت.

وی در ادامه در رابطه با کتاب خود گفت: خودم جزو منتقدین کتابم هستم و در کتابی که در سال آینده منتشر خواهم کرد بسیار جامع تر و بهتر به همین موضوع پرداخته ام. اگر بخواهیم علم دینی را تعریف کنیم بهتر است علم دینی را این گونه معنا کنیم که وجود ارزش ها و بینش های دینی در فرایند تولید علم به گونه ای که معنای منسوب به دین داشته باشد. یک پرسش این است که اساساً آیا امکان علم دینی وجود دارد؟ به عقیده من امکان علم دینی وجود دارد. تبیین های جامعه شناختی و فلسفی این مسأله را در کتاب آورده ام.

موحدی افزود: پرسش بعدی این است که آیا علم دینی ضرورت دارد؟ اگر ما هدفمان رفع مشکلات علم جدید باشد ضرورت علم دینی اثبات نمی شود و فقط امکان اثبات

نصرالله حکمت:

فارابی بنیان‌گذار تفکر و فلسفه اسلامی است



چهارمین نشست از سلسله نشست‌های حکمت هنر اسلامی با موضوع «هنر و زیبایی در اندیشه فارابی» روز دوشنبه ۹ اسفند در سالن همایش‌های فرهنگستان هنر برگزار شد. در این نشست «نصرالله حکمت» فیلسوف و استاد دانشگاه شهید بهشتی با موضوع «زیبایی به مثابه مدخل فلسفه در اندیشه فارابی» و «نادیامفتونی» پژوهشگر فلسفه و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران و دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی، با موضوع «تبیین جایگاه هنر فاضله و هنر - حکمت در فلسفه سیاسی فارابی» به سخنرانی پرداختند.

همچنین اسماعیل پناهی عضو گروه نقد هنر پژوهشکده هنر در ابتدای این نشست علمی، مروری بر زندگی، اندیشه و آثار فارابی داشت. وی در خصوص شخصیت علمی فارابی اظهار داشت: فارابی از بزرگترین فیلسوفان اسلامی است و آغاز فلسفه اسلامی با او آغاز می‌شود. شاید افراد دیگری مانند کندی بوده‌اند، اما او اولین فیلسوف تراز جهانی مسلمانان است که در سال ۲۵۹ (مق) در فاراب متولد شد و برای شهر محل تولد او، دو نقل قول وجود دارد: یکی فاراب در قزاقستان کنونی است و دیگری شهر فاراب خراسان است که هر کدام از این نقل قول‌ها که باشد، محدوده جغرافیایی ایران بزرگ محسوب می‌شود.

وی در زمینه تحصیلات و علم‌آموزی فارابی ادامه داد: فارابی تحصیلاتش را در بغداد آغاز می‌کند و از محضر استادان بزرگی چون «ابو بشر متی بن یونس الفنائی» بهره‌مند شده است و استعداد خاصی که در فراگیری علوم و معارف داشته، او را به سرعت از شاگردان آن حوزه متمایز می‌کند. فارابی تا مصر و حلب می‌رود و تحت حمایت سلسله شیعه حمدانیان قرار می‌گیرد. کار اصلی که فارابی انجام می‌دهد، بازگرداندن جریان حکمت به این منطقه جغرافیایی است. فارابی تلاش می‌کند با اقتباس از فلاسفه بزرگ یونان به ویژه آموزه‌های اسلامی حکمت را در نزد مسلمانان احیاء کند.

پناهی در مورد حوزه تخصصی فارابی افزود: او در زمینه‌های مختلفی تخصص دارد و آثاری از خود به یادگار گذاشته که در حوزه فلسفه، منطق، نجوم، طبیعیات، الهیات، سیاست، هنر و... است و می‌توان او را به تمامی معنای کلمه، حکیم شمرد. فارابی کتابی در جمع بین آراء ارسطو و افلاطون دارد و فیلسوفی عمیقاً دینی و اهل عرفان است. او تلاش می‌کند از طریق تقرب به دو منبع مهم عقل و وحی به حقیقت دسترسی پیدا کند و از این طریق فلسفه اسلامی را بنیان‌گذاری می‌کند. او معتقد است که فلسفه در ذات خود وحدت دارد و حقیقت فلسفی، واحد است و اگر اختلافاتی میان آراء ارسطو و افلاطون وجود دارد، اختلافات سطحی و تأویل‌پذیر است. او تلاش می‌کند که از طریق این کتاب، اختلافات ظاهری را رفع کند و توضیح بدهد.

عضو گروه نقد هنر پژوهشکده هنر ادامه داد: فارابی نظرات ابتدایی در موارد مختلف دارد که درباره نوآوری‌های او فرصت پرداختن به آنها نیست. وی قائل به قدمت عالم است و با دان نظریات خود به تبیین عقلی خلقت عالم به نحوی که بحث قدمت هم در آن باشد، بپردازد. او تلاش می‌کند بین مابعدالطبیعه و الهیات آشتی بدهد و از نظریه صدور نوافلاطونی‌ها استفاده می‌کند و با مفهوم عقل فعال، برخی از مشکلات دینداری فیلسوفانه را حل کند و بحث وحدت و کثرت را حل می‌کند و وجود پیامبر را متصل به عقل فعال می‌داند.

در ادامه نصرالله حکمت استاد دانشگاه شهید بهشتی به سخنرانی پرداخت و اظهار داشت: درباره فارابی صحبت کردن هم بسیار گوارا، لذت‌بخش و مطبوع است و در عین حال، کمی می‌تواند ایجاد غم و اندوه کند، زیرا برای بزرگترین فیلسوفان، کمترین زمان و کمترین امکانات اختصاص داده می‌شود و اینجا کمی تاسف می‌خوریم که برای مهمترین مباحث و مسایل مان هیچ کاری انجام نمی‌دهیم.

دست ندارد. گرچه او نیز به شوق حقیقت به فلسفه رو می‌آورد و در برابر سوفسطائیان قرار می‌گیرد اما به دلیل آنکه روش را بر می‌گزیند، به حقیقت دست نمی‌یابد و اگر از فیلسوف یونانی بپرسید این حقیقتی که می‌جویی، نام و نشان چیست؟ او هیچ نام و نشانی ندارد به شما بدهد. به ناگزیر از روش استفاده می‌کند ولی روش فقط ضامن درست اندیشیدن اوست. اما در فلسفه فارابی و ابن سینا آن حقیقتی که فلاسفه یونان می‌جویند را پیدا کرده‌اند، زیرا اتکای آنان به روش نیست و بیشتر راه را می‌جویند و کسانی که به دنبال راه هستند، از خطا و غلط‌خوئی ندارند و اگر از ما بپرسند که درست راه رفتن در راه نادرست، صحیح است یا راه رفتن در راه درست؟ باید گفت: رفتن در راه درست، بهتر است.

وی در همین زمینه تأکید کرد: برای تمام عرفای مسلمان، بیش از درست راه رفتن، راه درست اهمیت دارد و البته نور علی نور است که ما در راه درست، درست هم راه برویم. یعنی اگر شما در راه درست قدم بردارید، ولو کج و کوله هم راه بروید چون در راه درست قدم بر می‌دارید، به مقصود خواهید رسید. اما اگر بخواهید روش را در نظر بگیرید و درست راه بروید اما در راهی که اشتباه است، قدم بگذارید، به مقصود خود نخواهید رسید و این تفاوت میان فیلسوفان اسلامی و یونانی است.

استاد نصرالله حکمت به جمله‌ای از رساله «تحصیل سعادت» فارابی اشاره و خاطر نشان کرد: باید به این جمله «معرفة الحق والیقین هی لا محاله جمیله» اشاره کنم و بگوییم: بدون فلسفه و تفکر نمی‌توان به سراغ زیبایی و هنر رفت: شناختن حق و حقیقت و یقین به حقیقت، بی‌تردید زیباست. بدون اغراق اگر بخواهیم این جمله را -کما هو حقها- تفسیر کنیم، باید یک کتاب بنویسیم، چون فکر می‌کنم به این آدم‌ها خیلی دین داشته و باید ادا کنیم؛ گرچه بازار تفکر را ترجمه‌ها اشغال کردند. اما این‌ها دین داریم و این آدم‌ها مولود ترجمه بسیار آشفته و مضطرب‌باند که گاه اثر افلاطون را به ارسطو و بالعکس نسبت می‌دهند.

وی در تأویل سخن فارابی افزود: لذت، منفعت و زیبایی سه مفهومی هستند که فارابی می‌خواهد با آن‌ها راه سعادت را نشان دهد و در تشریح این سه مفهوم می‌گوید: اینها هر کدام می‌توانند انسان را به سعادت برسانند. انسان

وی با نقد اینکه برای تکنولوژی‌هایی هزینه می‌کنیم می‌شود با هزینه‌ای وارد کشور کرد ولی به علوم و فلسفه خود بها نمی‌دهیم، تصریح کرد: صرف پول و هزینه زیاد برای وارد کردن تکنولوژی خیلی معقولانه نیست، در صورتی که اینها را می‌توانیم به راحتی به کشورمان وارد کنیم، اما فارابی مال ماست، پیشینه، کیان و هویت ماست ولی ما فارابی را نمی‌شناسیم و درباره‌اش نخوانده‌ایم و ملتی که نمی‌داند پیشینه و گذشته‌اش چیست؟ و از کجا آمده؟ نمی‌تواند به پیشرفت نائل شود.

این فیلسوف بزرگ در خصوص کتاب‌های فارابی یادآور شد: بسیاری از کتاب‌های فارابی حتی ترجمه نیز نشده‌اند، مثلاً رساله «الحروف» در ایران چاپ نشده بلکه در خارج از ایران منتشر شده است و اخیراً ترجمه‌ای از آن شده است. می‌بینید ما در مورد سیاست، تفکر، اندیشه فارابی هیچ کاری نکردیم، در صورتی که، کسی مانند ابن سینا خود را ریزه خوار خوان فارابی می‌داند و دشوار است که در این زمان کوتاه بخواهیم در مورد این شخصیت بزرگ علمی و این فیلسوف بزرگ اسلامی صحبت کنیم.

وی به رساله «تحصیل السعاده» اشاره کرد و افزود: در این کتاب فارابی قصد دارد تا راه سعادت را به ما نشان دهد و این کلید و اژه در تفکر فارابی است که در برابر تفکر یونان دارد. من قبول ندارم که فارابی پیرو ارسطو بوده است، زیرا هیچ فیلسوفی را نمی‌توان پیرو یکدیگر دانست؛ اصولاً زیرا فیلسوفی که پیرو فیلسوف دیگر باشد اصلاً فیلسوف نیست. فارابی بنیان‌گذار تفکر و فلسفه اسلامی است که ماهیتاً با تفکر و فلسفه یونان متفاوت است.

نصرالله حکمت درباره اژه سعادت در تفکر فارابی توضیح داد: سعادت در اندیشه فارابی در مقابل روش آمده است. به عنوان مثال یونان یعنی روش، فارابی و ابن سینا یعنی راه و این دو با یکدیگر کاملاً متفاوتند. در فلسفه یونان باید بر اساس روش گام برداشت، اما در فکر فارابی راه بیشتر از روش اهمیت دارد.

وی در تشریح بیشتر اختلاف میان راه و روش بیان کرد: اختلاف راه و روش در فلسفه اسلامی و فلسفه ارسطویی در این است که در فلسفه اسلامی به دنبال حقیقت و راه هستند اما در نزد فلاسفه یونان حقیقت امری مجهول است و فیلسوف یونانی هیچ نشانه‌ای از این حقیقت در

وی به طبقات مدینه فاضله از دیدگاه فارابی اشاره کرد و افزود: فارابی در کتاب «فصول منتزعه» از طبقات مدینه فاضله نام برده است که شامل پنج طبقه می‌شود. اولین طبقه، گروه افاضل، یعنی بخش فضلا و علما، دومین طبقه «ذوالالسنه» اهل خطابه و منبر، آواز خوانان، نویسندگان و شعرا هستند. طبقه سوم مقدرین هستند که شامل مهندسان، منجمان، پزشکان و... می‌شود. طبقه مایون شامل کشاورزان، تولید کنندگان، بازرگانان و طبقه مجاهدون که همان طبقه نیروهای نظامی و انتظامی است. دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی در توضیح بیشتر این مباحث ادامه داد: فارابی می‌گوید: رئیس اول پیامبر، خاص مطلق و جانشینانش هستند که می‌بایست حکیم هم باشند. یعنی پیام سعادت باید از طریق رئیس اول حکومت به مردم منتقل شود. مردم نیز برای حکومت دو مهارت جودت اقتناع و جودت تخیل باید داشته باشند تا در تصدیق رئیس حکومت عمل کنند. مفتونی در خصوص مدینه فاضله فارابی تصریح کرد: فلسفه وجودی مدینه فاضله فارابی، رساندن انسان‌ها به سعادت است. همچنان که هدف غایی ریاست در مدینه، تسهیل راه‌های تحصیل سعادت برای اهل آن است. از این رو، درک جامع از فلسفه مدنی فارابی، وابسته به شناخت مفهوم سعادت در نظام فکری او دارد. سعادت در منظومه فلسفی وی، با نظریه معرفت وی پیوند دارد. اداره غایی مدینه به دست خدایی است که عقل فعال را فرشته نگهبان مدینه و واسطه انتقال فیض او به قوای ناطقه و متخیله رئیس از طریق او، به جمیع اهالی مدینه قرار داده است. سعادت، پاداش کار نیک و ترک کار زشت نیست، بلکه نتیجه آن است، به عبارت دیگر، معلول فضیلت و از سنخ آن است.

ما تکنیک داریم، ما در بسیاری از هنرها از تکنیک بالای برخورداریم اما ایده و تفکر نداریم و فاصله‌ای میان تکنیک و ایده و اندیشه افتاده است که حتی سینماگر ما نمی‌داند چه کند؟
نصرت‌الله حکمت با تشریح حسن و زیبایی سخنان خود را به پایان برد و گفت: زیبایی قابل تعریف نیست اگر ما بخواهیم از روش به زیبایی برسیم صرفاً به زیبایی محسوس و مادی خواهیم رسید و اسم آن زیبایی نیست، حُسن نام دارد که زیبایی کمی دارد و کمیات در کنار هم حسن تولید می‌کنند و زیبایی در سنت ما از بیان این عربی استفاده می‌کنم که می‌گوید: جمال و زیبایی بدون جلال معنی ندارد و جمال حتماً پشت پرده است، آن زیبایی و جمالی که پشت پرده است، صرفاً با فهم من شناخته نمی‌شود و کوشش من اکتشاف است و همه ما به دنبال منطق آن زیبایی هستیم و زیبایی باید اکتشاف پیدا کند و جریان زیبایی هنر دو سو دارد یک سوی آن من هستیم که در صدد اکتشاف است و سوی دیگر آن جمالی است که پشت حجاب است و باید عیان شود و ظهور کند.
بنا بر این گزارش «نادیا مفتونی» پژوهشگر فلسفه و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران و دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی، با موضوع «بینی جایگاه هنر فاضله و هنر - حکمت در فلسفه سیاسی فارابی» به سخنرانی پرداخت. وی در خصوص زیبایی از دیدگاه فارابی گفت: هنوز آنقدر که فارابی به زمینه‌های زیبایی و علم الاجمال توجه داشته، دیگران به آن نپرداختند. فارابی در کتاب «فصول منتزعه» از زمینه‌های مختلف هنری نام برده است. فارابی از شعر، آواز، موسیقی به عنوان هنر یاد کرده است و در موسیقی کبیر نیز نقاشی را اضافه می‌کند.

بخشی از زندگی‌اش با لذت و بخشی دیگر با منفعت تأمین می‌شود و انسان باید به منفعت و منافع خود برسد، اما آن مفهومی که فارابی به مفهوم لذت و منفعت جهت و معنا می‌دهد، مفهوم زیبایی است. این دو مفهوم گرچه برای انسان ضروری است اما فقط با مفهوم زیبایی است که جهت می‌یابد.
این پژوهشگر و محقق در اندیشه فارابی ادامه داد: فارابی معتقد است که این مفاهیم - لذت، منفعت و زیبایی - باید در خدمت جمع قرار گیرد. به عنوان مثال اگر از منظر فارابی به شهر و تبلیغات آن نگاه کنیم، زیبایی تحت غلبه منفعت است و این منافع است که دارد به زیبایی جهت می‌دهد. منفعتی که برای خدمت به فرد صورت گرفته است و از دیدگاه او این شهر فاقد سعادت است و زیبایی در آن حاکم نیست بلکه منفعت حاکم است و شهر را در حیطه خود دارد. زیبایی از دیدگاه فارابی یک مفهوم پیشا فلسفی است نه مفهومی فلسفی.
حکمت تفاوت فلسفه یونان و فارابی را چنین بیان کرد و گفت: دقیقاً در تعریف زیبایی فارابی است که تفاوت ماهوی فلسفه فارابی و یونان مشخص می‌شود. اگر ما تکلیف خود را با زیبایی مشخص نکنیم، نمی‌توانیم وارد ساحت فلسفه شویم. این عین بیان فارابی است. اگر در هر ساحتی که می‌خواهیم قدم بگذاریم از دیدگاه فارابی باید زیبایی را بشناسیم.
وی حقیقت را امری لازمه زیبایی دانست و بیان کرد: برای مهمترین چیزهایی که جز زیرساخت‌های تفکر و اندیشه و هنر ماست، نیاندیشیدیم، پیشنهاد فارابی این است که هیچگاه از روش به حقیقت و زیبایی نمی‌رسیم بلکه باید از زیبایی به روش برسیم و زیبایی را از کجا پیدا کنیم؟ این است که می‌گوییم به زیر ساخت‌ها نرسیدیم زیرا

احمد فاروق موسی:

چالش بشر امروز ر کود فکری است / مرگ عقل گرایی؛ علت افول جهان اسلام

به این نتیجه برسند که خدای متعال و تمام هستی طبق قوانین عقلی، که همان پرسش‌گری علمی است فعالیت می‌کنند. از این طریق، شکوفایی علمی چشم‌گیری در دوران طلایی اسلام صورت گرفت که یک نمونه آن تاسیس دانشگاه بیت الحکمه بود.
احمد فاروق موسی ادامه داد: یکی دیگر از ارکان فرقه معتزله قرآن کریم بود. آنها معتقد بودند که قرآن را می‌توان تفسیر کرد و صرفاً برای اجرا و به کارگیری نیست. ترجمه لغت به لغت قرآن کریم دلیل اصلی وجود تفکر و جریان سلفی در جهان اسلام است.
وی افزود: رابطه بین عقل و وحی یکی از مشکل‌سازترین مسائل از ابتدای دوره های اسلامی بوده است. چالش اصلی آشتی دادن بین ایمان و عقل است. گذشتگان ما به خوبی این موضوع را فهمیده بودند و در تفاسیر خود از عنصر عقل بهره برده بودند. این یعنی آنها تلاش کردند که آیات قرآنی را در سایه دانش زبان عربی خود و سنت توضیح و تفسیر کنند. آنها بعلاوه از تجارب تاریخی و فرهنگی زمان خویش نیز استفاده کردند.
وی در پایان گفت: طبیعتاً، افرادی که تنها به نص قرآن توسل می‌جویند و هر آنچه در حوزه عقل اتفاق می‌افتد رد می‌کنند، به مقوله رکود فکری و از بین رفتن امت کمک می‌کنند.

تا بتواند بین حق و باطل تمییز دهد و عدالت را برقرار کند. بنابراین، آنچه که در عصر حاضر به مسلمانان روح تازه‌ای می‌بخشد جنگیدن برای فراگیر شدن عقل است.
وی افزود: از آنجا که خدای متعال عادل مطلق است، مخلوقات خود را بدون دلیل و منطق مجازات نمی‌کند و پاداش نمی‌دهد. به انسان بهشت پاداش داده می‌شود و یا او در جهنم مجازات می‌شود به دلیل قدرت انتخابی که دارد. هر کسی که به عدالت خداوند اعتقاد دارد باید این را قبول کند که انسان خالق اعمال خویش است.
وی گفت: عقل گرایی پیروان فرقه معتزله موجب شد تا آنها

احمد فاروق موسی، مدیر جبهه مقاومت اسلامی مالزی گفت: چالشی که بشر امروز با آن مواجه است شبیه به چالشی است که نسل اصلاح طلب قبل ما نیز با آن مواجه بود و آن «کود فکری» است.
به گزارش خبرنگار مهر، احمد فاروق موسی، مدیر جبهه مقاومت اسلامی مالزی در هفتمین هم‌اندیشی بین‌المللی اسلام و مسائل معاصر گفت: چالشی که بشر امروز با آن مواجه است شبیه به چالشی است که نسل اصلاح طلب قبل ما نیز با آن مواجه بود و آن «کود فکری» است. وقتی ما اصلاح اسلامی را مطرح می‌کنیم، بدین معنی نیست که ما اصول و مبانی دین را تغییر می‌دهیم. مفهوم اصلاح اساساً به معنی اصلاح درک چگونگی پرداختن به دین در قرن ۲۱ است. گزاره نیست اگر این اصلاح اندیشه اسلامی را به عنوان باز-ظهور مکاتب فکری یا همان فرقه معتزله در دنیای اسلام بدانیم. وی ادامه داد: آنچه که باعث افول کنونی در جهان اسلام شده است مرگ عقل گرایی در اندیشه مسلمانان است. همانطور که عقل گراها اعتقاد داشتند که یکی از صفات اصلی خداوند عدل است، انسان نیز باید حق اختیار داشته باشد. انسان باید از موهبت الهی خود یعنی عقل و منطق بهره‌بردار



محمد حسن زورق:

نظام امامت متکی بر اراده آگاه و آزاد افراد جامعه است



محمد حسن زورق استادیار مدیریت راهبردی دانشگاه دفاع ملی در هفتمین همایش بین المللی اسلام و مسائل معاصر گفت: دموکراسی یعنی مردم سالاری و این به معنی حکومتی است که مبتنی بر اراده مردم بنا نهاده شده است. پیغمبر اسلام دو استراتژی در طول حیات خود داشتند: (۱) تثبیت قرآن در تاریخ (۲) تثبیت جامعه تراز قرآنی. در عصر حاضر، استراتژی نخست پیروز شده است اما دومی هنوز به پیروزی نهایی نرسیده است.

وی ادامه داد: در این رابطه باید گفت که عمل مومنانه دارای دو بخش است: نیست و اقدام؛ نیست دورکن دارد؛ آگاهی و آزادی. همه فرائض دینی ما بر دورکن آگاهی و آزادی استوار هستند. اقامه نظام اسلامی که ما در فرهنگ اسلام به آن امامت می‌گوئیم، فریضه ای است که متکی بر این دو اصل است. وی افزود: طبق کتب و تعاریف غربی، آزادی بدین معنی است که فرد می‌تواند هر کاری را انجام دهد به این شرط که به جامعه ضرری نرزد. تعالیم اسلام می‌گویند این نوع آزادی به ضرر جامعه است و اینکه آزادی از نظر اسلام یک معنی بیشتر ندارد و آن این است که بین انسان و خداوند هیچ مانعی از

جمله موانع سیاسی، فرهنگی، و اقتصادی نباشد. زورق گفت: شناخته شده ترین نظام سیاسی قبل از اسلام، نظام سلطنت بود. این نظام با نظام اجتماعی پدسالاری رابطه خویشاوندی داشت. در نظام سلطنت، سلطه از راس هرم، قدرت را بر قاعده هرم که همان مردم هستند اعمال می‌کند. در نظام سلطنت مردم رعیت هستند اما با ظهور پیغمبر اسلام این نظام تغییر کرد و نظام جدیدی به نام نظام «امامت» شکل گرفت. اولین امام در تاریخ اسلام شخص رسول الله (ص) هستند. نظام سیاسی زمان رسول الله امامت بود. امام کسی است که از دیگران به خدا نزدیکتر است. در واقع، نزدیکی به خدا یک نوع نزدیکی جغرافیایی نیست، یعنی امام کسی است که بیشتر از افراد دیگر صفات الهی را در خود پدیدار کرده است؛ کسی که عادل تر و دانشمندتر از بقیه است از جمله شرایط امامت را دارا است.

وی ادامه داد: یک امام، امامت خودش را ابراز می‌کند، مردم را انداز می‌کند، انتظار آنها را می‌کشد و در نهایت وقتی مردم در صحنه حاضر شدند، امامت می‌کند. به عنوان مثال، امامت حضرت علی (ع) در غدیر خم اعلام شد؛ حضرت ۲۵ سال مردم را انداز کردند و انتظار ظهور مردم را کشیدند و وقتی مردم حاضر شدند، حکومت خود را آغاز کردند. امام زمان (عج) نیز بوسیله نواب خاص خود ابراز شدند و حضرت همچنان انتظار ظهور امت خود را می‌کشند و وقتی مردم و جامعه آماده باشند، حکومت خود را آغاز خواهند کرد. وی افزود: در این میان، امت وظایفی دارد، هر گروهی را نمی‌توان امت نامید. در واقع، امت گروه‌هایی از مردم هستند

که حرکت در راه خدا را اراده کرده اند. نظام اسلامی تنها برای گروه‌هایی که به صورت امت درآمده اند امکان پذیر است. امت باید با آگاهی و آزادی امام زمان خود را بشناسد. در زمان امام معصوم مردم باید امام را بشناسند و در زمان غیبت امام ولی فقیه را. زورق گفت: نکته محوری این است که اقامه فریضه امامت مانند سایر فرائض باید با قصد قربت صورت گیرد. مردم باید مانند امام این مسیر را قریه‌الی الله طی کنند. در علم مدیریت دو نوع شیوه تصمیم‌گیری وجود دارد: (۱) مشورتی (۲) شورایی

وی ادامه داد: شیوه مشورتی در دوران گذشته نیز وجود داشت مثل زمانی که پادشاهان از حلقه‌های مشورتی خود استفاده می‌کردند و تصمیم می‌گرفتند. اما در روش شورایی، تصمیم‌گیرندگان با رای اکثریت تصمیم می‌گیرند. در قرآن کریم به هر دو شیوه اشاره شده است: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ (آیه ۱۵۹ آل عمران)؛ وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ (آیه ۳۸ سوره شوری)». این دو شیوه در قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده است. مجلس ایران بر اساس شیوه شورایی اداره می‌شود و مجمع تشخیص مصلحت نظام بر اساس شیوه مشورتی. وی در پایان گفت: بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که نظام امامت از این جهت که متکی بر اراده آگاه و آزاد افراد جامعه است دموکراسی ترین دموکراسی‌ها است. این نظام هیچ ارتباطی با غرب ندارد و دو شیوه مذکور از قرآن برگرفته شده اند. این یک نوع دموکراسی متعالی، پاک و طاهر است و باز تاکید می‌کنم که الگوی امامت برگرفته از تجربیات غرب نیست.

عماد افروغ:

مشروعیت حاوی دو عنصر حقانیت و مقبولیت است / نقد دموکراسی و تئوکراسی

است که بگوئیم حکومتی بر اساس رهنمودها و قواعد الهی است.

افروغ اظهار داشت: در واقع مفهوم تئوکراسی چند ویژگی مهم دارد. اول اینکه می‌توانیم از آن به عنوان نوعی شریعت‌گرایی یاد کنیم و بگوئیم که با خرد و اخلاق عجین است. دوم اینکه بگوئیم این فلسفه بیانگر حقانیت حاکمان به عنوان تنها منبع مشروعیت است.

وی گفت: نقدهایی که به مقوله تئوکراسی وجود دارد عبارت است از: احساس انقیاد مطلق از مردم و توهم خدایی بودن حاکمان دینی به دلیل قداست، یک‌سالاری و حاکمیت فردی، نخیه‌گرایی دینی و مسلط طوری که شهروند حق فریاد ندارد، بی‌توجهی به مسائل اجتماعی و غفلت از نوسندگی، رواج تقلید‌گرایی و عاطفه‌گرایی، حاکمیت تزویز‌گرایی و توده‌گرایی و ماکولیسم دینی.

وی در پایان تصریح کرد: جمع حقانیت با مقبولیت و رضایت عامه در پاسخ به سوال مشروعیت نظام سیاسی است. شریعت مورد نظر دوسویه است: هم فرمان رهبر و مقبولیت در بین مردم، حضور مردم هم در وجه شرعی است و هم در وجه مقبولیت با نگاه دیالکتیک.

در واقع این مشروعیت دو وجه حقانیت و مقبولیت دارد. هر کدام برای دیگری هم فرصت است و هم محدودیت. یکی از نقدهایی که مورد توجه موضوع دموکراسی است این است که به اخلاق و فضائل اخلاقی اهمیتی نمی‌دهد. در مقابل، تئوکراسی این توجه را دارد.

عماد افروغ گفت: دموکراسی و یژگی‌های مختلفی از جمله حاکمیت و حکومت مردم، تاکید بر حقوق مدنی و سیاسی، امکان نظام انتخاباتی آزاد، اعتقاد به چرخش قدرت، جامعه مدنی، تفکیک قوا، آزادی بیان، رضایت عامه به عنوان منبع مشروعیت، و نقد آسان اصحاب قدرت است.

وی ادامه داد: نقدهایی که به دموکراسی وجود دارد عبارتند از: تنزل اخلاقی، ناپایداری سیاسی، ستیز بین گروه‌ها، امکان دیکتاتوری اکثریت و ظهور دولت منتخب، نمایندگی به جای وکالت، امکان اغواء و خبط شکل و محتوا.

وی افزود: در مقابل تئوکراسی عبارت است از حاکمیت و حکومت خداوند روی زمین. چگونه می‌شود خدا حاکم باشد؟ اگر بگوئیم خدا در شخص حلول کرده است این می‌شود کفر؛ اگر بگوئیم حکومت، حکومت هدایت‌شدگان است یعنی بقیه هدایت نشده اند. بهترین برداشت این

وارد جامعه‌ای شود، آن جامعه رنگ و لعاب مردم سالاری دینی را می‌گیرد. اگر این را بپذیریم، بعد سوال این است که اصول دین چه می‌شود؟ آیا این اصول را می‌توان به باورهای دینی مردم کاهش داد؟ برخی دیگر نیز معتقدند که تقابلی بین دموکراسی و دین وجود ندارد.

افروغ گفت: تا کنون دو فلسفه سیاسی غالب وجود داشته است: (۱) دموکراسی؛ از چه کسی باید اطاعت کرد؟ (۲) تئوکراسی؛ از کسی اطاعت کنیم که ویژگی‌های خاص داشته باشد قطع نظر از مردم. هر دو فلسفه دچار دوئالیسم هستند. در اولی خلط بین پاسخ‌های هنجاری است و در دومی یک بی‌توجهی به بحث اثباتی قضیه صورت گرفته است.

وی افزود: وقتی می‌گوئیم از چه کسی باید اطاعت کرد، مهم این است که شخص چی صفاتی داراست نه اینکه مورد قبول مردم باشد. این مشکلی است که مردم با آن روبرو هستند. اگر مردم سالاری دینی را به عنوان یک فلسفه سیاسی بپذیریم، دوئالیسم «نبوتی» و «اثباتی» را پشت سر گذاشته ایم. وی ادامه داد: اگر مشروعیت را به عنوان قانونیت بگیریم؛ من می‌گویم مشروعیت حاوی دو عنصر حقانیت و مقبولیت است.

عماد افروغ استاد گروه علم و دین پژوهشگاه علوم انسانی در هفتمین هم‌اندیشی بین المللی اسلام و مسائل معاصر گفت: امروز دیگر دوران انواع دوئالیسم به سر آمده است و بشر نیاز به یک اقدام منظومه‌ای و دیالکتیک دارد و یکی از آن اقدامات فلسفه سیاسی مردم سالاری دینی است.

وی ادامه داد: فیلسوف غربی راجر ترینگ می‌گوید برابری یک توجیه متافیزیکیال می‌خواهد و این توجیه متافیزیکی در آموزه‌های دینی وجود دارد. حال باید پرسید که دین چگونه این توجیه را فراهم کرده است؟ بنده مخالف هر گونه دوگانه‌نگری هستم؛ مثل دوگانه نفس و عمل، بود و نبود، و علم و عمل. هیچ کدام از اینها مویذات مبنایی ندارد.

وی افزود: درباره این موضوع که حقوق و وظایف متقابل دولت و مردم چیست و آیا حق شورش برای مردم محفوظ است یا خیر قرائت‌های رایجی وجود دارد. در این باره باید به مردم سالاری دینی و مفاهیم مختلف موجود درباره آن پرداخت. در این خصوص برخی مردم سالاری دینی را با مفاهیم دینی توجیه می‌کنند و برخی دیگر حکومت دینی را با این مفهوم توجیه می‌کنند. برخی می‌گویند اگر این مفهوم

گفتاری از بیژن عبدالکریمی؛ بحران تعلیم و تربیت

متن زیر گفتاری از بیژن عبدالکریمی در مورد بحران تعلیم و تربیت است که در ادامه می خوانید؛



ما در نظام آموزشی کشور نه تنها با یک بحران بلکه با یک فاجعه ملی و هولوکاست انسانی مواجه ایم. ما سالانه بیست میلیون دانش آموز را در مدارس می سوزانیم و نابود میکنیم و آنها را به جامعه تحویل می دهیم. من در مقام پدر وقتی به سرنوشت فرزندانم فکر می کنم تمام وجودم را هراس میگیرم. ۱۶ سال از بهترین سالهای عمر فرزندان من در نظام آموزشی کشور به هدر می رود. آیا بعد از این دوره فرزندان من قابلیتی برای زندگی دارند؟ اگر من نباشم اینها می توانند زندگی خود را اداره کنند؟!

میبینم بسیار دشوار است. فرزندان ما در سنین بالا هم در تصمیم گیری در زندگی و بسیاری امور دیگر، متکی به نظام خانواده اند.

سوال این است که ما در نظام آپ چه میکنیم؟! بر اساس اهداف تعیین شده ی نظام آموزشی کشور بچه ها قرار است نیرویی در جهت توسعه و بالا بردن توان ملی در امر تولید باشند. بچه ها را بر اساس نیازمندی های کشور و نیازمندی جغرافیایی-فرهنگی-تاریخی تربیت کنند و افرادی اخلاقی مدار باشند که برای ایشار و گذشت آماده باشند. مشارکت اجتماعی در راه تحقق اهداف والای کشور داشته باشند. اما آیا واقعا چنین شده است؟! قرار بود آموزش و پرورش انسان طراز اول مسلمان بسازد. انسانی که دین مدار و خدامحور باشد و بازگشت به خویشتن می کند و با سنت تاریخی خود تجدید عهد میکند. آیا در نظام آموزشی، ما به سمت این اهداف می رویم یا برعکس، اهدافی که تعیین میکنیم با واقعیت نظام آموزشی ما بسیار فاصله دارد. یکی از اهداف سند چشم انداز ۱۴۰۴، کمک برای از بین بردن مسئله ی فقر و توزیع امکانات عادلانه بین فرزندان این مرز و بوم است. اما نظام آپ ما نه تنها به برطرف شدن فقر کمک نمیکنند بلکه خود به عاملی در جهت رشد فقر و عمیق تر شدن شکاف طبقاتی منجر شده است. امروز حتی نظام آپ ما از ارائه امکانات آموزشی به همه دانش آموزان ناتوان است. تغییر دروغ مدارس غیر انتفاعی که در جامعه ی ما به سهولت استفاده میشود نشان میدهد که امکانات آموزشی در اختیار طبقات خاصی است و بخش وسیعی از جامعه از امکان برخورداری آموزشی باز می ماند. رشد حاشیه نشینی در شهرهای بزرگی مثل تهران، که منابع رسمی عدد ۱۳ میلیون رو اعلام کردند ولی من تا ۱۵ میلیون هم شنیده ام، یعنی اینها از امکانات آموزشی برخوردار نیستن. در میان اینها فحشا و فروش مواد مخدر بیداد میکند. و اینها ارتشی هستن که بالقوه امکانی دارند که هر قدرتی که آنها را ساماندهی کند به سهولت میتوانند از آنها استفاده کنند. اگر شیرازی ی حیات اجتماعی در این کشور سست شود اینها میتوانند با هجوم به شهرها امنیت کشور و حتی آنان که فکر میکنند در ساحل امن هستند را بخطر بیناندازند و مصداق هایی نیز موجود است. میبینیم که نظام آموزشی نتوانسته امکانات آموزشی را بطور یکسان در جامعه تقسیم کند. یکی دیگر از اهداف، نیل به مقام اول علمی و فناوری در منطقه و آسیا بوده است اما این آرمان ها با واقعیت اجتماعی ما تطبیق ندارد. متأسفانه این خود بخشی از بحران است که مسئولین وقتی از نظام آپ کشور صحبت میکنند فهمی بوروکراتیک و دیوان سالارانه دارند و در پس اعداد و ارقام و بالا بردن بودجه و...حقایق بنیادینی که وجود دارد -و یک جامعه شناس و فیلسوف و انسان شناس یا

کسی که در حوزه مطالعات فرهنگی به این مسائل می اندیشد نکاتی میبیند- که اهل سیاست و مسئولین رسمی آپ از فهم آن ناتوانند و مسئله را صرفا در لابلای پاره ای مغالطات آماری پنهان میکنند.

چه باید کرد؟!

اگر بپذیریم که ما با یک هولوکاست مواجه ایم، ما در حوزه ی نظام ت،ت کشور با یک فاجعه ی ملی و بحران عمیق مواجه ایم،سوال اینست که چه باید کرد؟! ما متأسفانه مسائل را ساده میکنیم. این بحران ساده نیست. پرسش من از متخصصان و مسئولین تعلیم و تربیت در وزارت علوم و آپ این است که آیا ما مسئله داریم یا اینکه با یک بحران عمیق مواجه ایم.

انتقاد من اینست که افراد تلقی شان از مسئله اینست که ما پاره ای از مسائل دا یم و میتوانیم آنها را حل کنیم تنها کافی «جناح سیاسی» مورد نظر ما به قدرت برسد یا تنها کافی افراد دلسوز و مسئولیت شناس مسئولیت ت،ت و نظام آپ کشور را بعهده بگیرند و ما میتوانیم آنها را حل کنیم. اما من میخواهم رویکرد بدبینانه ای را مطرح کنم، این رویکرد شاید بنظر بیاید از بدبینی من است اما من میخواهم از دل آن مسئله ی معرفت شناسی را بیرون بکشیم. حرف من اینست که در حال حاضر و در شرایط کنونی بحران نظام آپ هیچ راه حلی نداریم و هر گونه راه حلی ناشی از نوعی ساده اندیشی است.

پیام اصلی من امشب مقابله با این ساده اندیشی است. ما برای حل مسائل نظام آموزشی کشور در حال حاضر «هیچ» راه حلی نداریم. سقراط مدعی بود که هیچ نمیداند. هگل که از بزرگترین فیلسوفان تاریخ بشر است و نظام فلسفی او بزرگترین فلسفیسفت که تاریخ بشر بخود دیده است. در نظام فلسفی هگل همه ی جهان تبیین میشود و پاسخ همه چیز آماده است. او تاریخ بشر، حیات، آگاهی فردی و اجتماعی، هنر و...را در سیستم خود جای میدهد اما کی برکه گارد متفکر اگزیستانسیالیسم در ق ۱۹جمله ی مهمی دارد: «در میدانم سقراطی خودآگاهی و اصلاتی وجود دارد که در کل سیستم عظیم فلسفی هگل دیده نمیشود». حرف من اینست که در حوزه تعلیم و تربیت کشور خیلی ها حرف میزنند، مقاله مینویسند، تدریس میکنند، رساله مینویسند اما کمتر به این مسئله توجه میکنند که واقعا «ما نمیتوانیم با نظام آموزشی کشور چه کنیم» و علاوه هم ی بحث ها و تلاش ها و سیاست گذاری ها، روند بحرانی کماکان ادامه دارد و ما نمیتوانیم نقشی در روند انحطاط نظام آموزشی کشور خود ایفا کنیم.

سوال فعلی اینست که «چرا»؟

به اعتقاد من یک دلیل آن پوپولیسم است. متأسفانه در کشور ما نوعی پوپولیسم و عوام اندیشی کل ساختار سیاسی-

اجتماعی ما را خفه کرده است. تمام سطوح گوناگون هرم اجتماعی ما تحت سیطره پوپولیسم است و ما این را بر کل کشور از جمله نظام آپ خودمان هم میبینیم. بحران در نظام آپ بخشی از بحران کلی تربیت است که حوزه فرهنگی و اجتماعی کشور را در بر گرفته است.

آنچه که بر آن تاکید داریم این است که نظام آپ ما بیش از آنکه از فقر مادی رنج ببرند از فقر تئوریک رنج میزند. متأسفانه آپ و همچنین آموزش عالی از فقر تئوریک رنج میبرند و البته یکی از مسائل ما وجود شکاف عظیم بین وزارت آپ و وزارت علوم است. یعنی این فقر در آموزش و پرورش خود را بیشتر نشان می دهد به این دلیل که اکثر روشنفکران و صاحبان تدریس می دهند وارد وزارت علوم شوند. بر اساس ارزش های اجتماعی و نه ذاتی، آموزش عالی از شان بالاتری برخوردار است و این امر باعث شده آپ دچار پوپولیسم عظیم تری باشد. البته وجود نهادهای دیگری در آپ مانع اثرگذاری برخی صاحب نظرانی میشود که بتوانند کاری را پیش ببرند و برخی پاکسازی ها سبب شده مدارس ما شبیه زندان باشد. فضای مدارس خفقان آور است و امر تعلیم و تربیت ققدر در مدارس ما غریب است نکته ی دیگری که باید به آن پرداخت این است که اساسا ما فاقد نظریه ی آموزشی هستیم. به این معنا که نمیتوانیم میخواهیم چه کنیم و این امر در میان دست اندر کاران دیده میشود.

در طی چهار دهه ی بعد از انقلاب فارغ از اینکه کدام جریان سیاسی بر سر کار آمده باشند، چون فرقی بین راست و چپ و نیست بنده یک وزیر «فرهنگی» ندیدم. یک وزیر آپ ندیدم که درکی از مقوله ی تعلیم و تربیت داشته باشد. یک وزیر علوم ندیدم که نظریه آموزشی داشته باشد. یک وزیر فرهنگ ندیدم که بتواند به این پرسش پاسخ دهد که فرهنگ و امر فرهنگی چیست؟ هویت ملی و ایرانیت و اسلامیت چیست؟! همه تکنوکرات هایی از یک نظام دیوان سالارانه بودند که بر اساس گروه بازی ها و باند بازی سیاسی، مقوله ی مهم فرهنگ و تعلیم و تربیت را بعهده گرفتند و با چه گستاخی بدون فهم حساسیت امر، سرنوشت ت،ت فرزندان این کشور را موضوعی برا بازی سیاسی و کسب قدرت و ثروت و رانت خواری و...کردند.

ما فاقد نظریه آموزشی هستیم. این نظر فقط مربوط به مسئولین نمیشود حتی اساتید دانشگاه که در حوزه ت،ت کار میکنند همچون روحانیون و حوزه ی علمیه فاقد نظریه آموزشی روشن هستند. ممکن است بگویید اساتید بزرگ و صاحب کتابی داریم اما غالب اینها نظریه آموزشی ترجمه ای است. یعنی کسی که تاریخ نظریه آموزشی را تدریس

میکند و میداند که در آمریکا و فرانسه و...چه نظریه های آموزشی وجود دارد. نظرم این نیست، منتهی بحث های ما بیشتر نوعی ترجمه است در میان ما مترجمان نظریه آموزشی که در غرب شکل گرفته می توانیم پیدا کنیم. مراد من اندیشمند است که یک نظریه آموزشی بدهد که در سطح خود آگاهی این مرز و بوم شکل بگیرد. نظریه آموزشی که در خود آگاهی ملی این قوم تاریخی ایرانی ها قوام پیدا کند و بتواند در ما عزم ملی ایجاد کند که با آن در برابر این بحرانی که نظام آموزشی ما را فرا گرفته قد علم کند.

ما همچون پر کاهیم که در میان طوفان حوادث به این سو و آن سو میرویم بی آنکه بدانیم چه میکنیم. کلاس ششم میگذاردیم کتاب را تغییر میدهیم و... اما علی رغم همه ی اینها، تلاش های ما، به نتیجه منجر نمیشود و خود نمیدانیم به کدامین سو حرکت میکنیم... آیا ما باید به این شرایط تن دهیم؟

مسئله اصلی من اینست که ما احساس نمیکنیم مسئله عمیق و جدی و لا ینحل داریم. تا زمانی که فکر کنیم می توانیم مسائل را حل کنیم در واقع نمیتوانیم به عمق مسئله راه پیدا کنیم.

نظام آب رسمی کشور ربط وثیقی به نظام تعلیم و تربیت در فرهنگ کل کشور دارد. ما در نظام آب بحران داریم چون در نظام تعلیم و تربیت در کل فرهنگ عمومی و ملی مشکل داریم

علت اصلی چیست؟!

علت این است که ما نمیدانیم میخواهیم چه کار کنیم؟! ما برای خود روشن نکردیم با نظام آموزش و پرورش مدرن میخواهیم چه کنیم چون خود نمیدانیم با مدرنیته چه نسبتی داریم؟

ما نه می توانیم به نظام آب مدرن تن ندهیم و نه می توانیم به همه نتایج و لوازم نظام آموزشی مدرن تن دهیم. ما نمیدانیم با مدرنیته میخواهیم چه کنیم و علت این وضع اینه که موضع ما به جهان کنونی روشن نیست. نکته اینجاست که ما نمیدانیم در جهان کنونی چه موضعی داریم. در هر حوزه ای از جمله ساختن آب ما اگر بخواهیم کنش داشته باشیم، عمل بدون طرح و برنامه نمیشود اما برای آن باید استراتژی و نقشه راه داشته باشیم. و برای داشتن استراتژی نیاز به نظریه آموزشی داریم و برای داشتن نظریه آموزشی باید بدانیم که آن جزئی از یک نظریه ی کلان اجتماعیست، و برای اینکه بتوانیم نظریه اجتماعی داشته باشیم باید یک نظریه و آنتولوژی داشته باشیم. امروز جامعه ی ما فاقد یک نوع وجود شناسی و نظام متافیزیکیست که جهان را برایش فهم پذیر کند. چون ما نظام اجتماعی و آنتولوژیک و متافیزیکی نداریم نظریه اجتماعی هم نداریم و بر این اساس نظریه ی آموزشی هم نداریم و چون نظریه ی آموزشی نداریم استراتژی روشن هم نداریم و بدینال آن طرح و برنامه مشخص نداریم و برخورد به در و دیوار میگوییم. تصویر من از کل جامعه ایران از جمله نظام آموزشی این است که ما مثل کارگران ساختمانی و عمه هستیم که عموما تلاش میکنیم اما در واقع هیچ پلنی نداریم که تلاش ما در آن مشخص شود و جهت خود را پیدا کند. نقشه راه وجود ندارد.

در بحث از گور خوابی هم گفتیم و بعضی دوستان جامعه شناس انتقاد کردن ک تو می خواهی با کلی باقی بگویی فلسفه مهمه در صورتی که مسئله فقر و شکاف طبقاتی امری تجربیست که با آن نمیتوانیم فقر را از بین ببریم و من پاسخ میدهم: از بین ببرید.

اگر دوستانی فکر میکنند مسائل نظام آموزشی ما قابل حل است بگویند چگونه؟!

شما راه حل دهید تا ما ببینیم امکان تحقق این راه حل وجود دارد یا خیر.

اگر ما تکنولوژی آموزشی را با گذاشتن کامپیوتر در تمام مدارس وارد کنیم، مثلا نظام آموزشی ما متحول خواهد شد؟! با دادن

مدارس ب بخش خصوصی مشکل حل خواهد شد؟! با دولتی کردن همه مدارس مشکل حل خواهد شد؟ از قضا سکنجین صفرافرد.

هر راه حلی در ساختار کنونی، تا زمانی که مشخص نشود ما در این جهان مدرن چه میخواهیم کنیم و تا زمانی که با طی مسیر به طرح و برنامه نرسیم همه ی راه حل های جزئی، توهمی است.

به همین دلیل در طی این سالها توانسته ایم نتیجه ای بگیریم. نکته ی دیگری که مهم و بنیادین است این است که ما حق نداریم از تعلیم و تربیت در یک فضای تاریخی و جهان شمول سخن بگوییم.

ما تعلیم و تربیت نداریم بلکه باید از تعلیم و تربیت در زمانه ی خاص و دوره تاریخی خاص صحبت کنیم.

اساسا یکی از مهمترین آسیب شناسی فرهنگی در کشور ما، وجود و سطوحی ی نوعی آگزیستانسیالیسم ارسطویی است که حوزه های علمیه ی ما و فرهنگ سنتی ما را هم در بر گرفته است.

یعنی درک غیر تاریخی از مقولات و پدیدارها.

اینکه ما فکر کنیم میتونیم از مرد و زن و عقل و علم و حقیقت و... صحبت کنیم و فراموش کنیم اینها مقولاتی تاریخی هستند در هر دوره تاریخی این مفاهیم معنای خاصی دارند لذا ما حق نداریم از تعلیم و تربیت بنحو مطلق صحبت کنیم. توجه داشته باشید که حیث تاریخی از مهمترین ویژگی انسان است که خود موجودی تاریخیست و فقط انسان موجود تاریخیست. همه ی فهم ها و کنش ها و رفتارهای آدمی در یک افق تاریخی صورت میگیرد و نهاد تعلیم و تربیت یک امر تاریخیست.

وقتی در مقوله ی تعلیم و تربیت می اندیشیم باید بدانیم در کدامین دوره تاریخی می اندیشیم. اندیشیدن درباره ی مقولات در فضای غیر تاریخی ما را دچار یک حالت توهمی و عقل غیر تاریخی و انتزاعی میکند.

ما باید بحران تعلیم و تربیت کنونی خود را در جهان کنونی بفهمیم. تا زمانی که درکی از جهان کنونی نداشته باشیم و ضرورت شناخت آن را درک نکنیم نمیتوانیم بحران های خود را حل کنیم.

شناخت جهان کنونی امر دم دستی نیست. اکثر ما شناخت جهان را بدیهی میدانیم. همین مسئله پاشنه ی آشیل همه ی فعالیت های ماست. اینکه فکر میکنیم جهان کنونی را میشناسیم و شناخت آن را ساده می انگاریم.

این یک توهم است. این توهم را در قدرت سیاسی، سنت گراها، روشنفکران مبینیم و اینجا باید بگوییم که این توهم را در اصحاب تعلیم و تربیت کشور هم مبینیم.

کمتر این دغدغه است که آیا ما میدانیم در جهان کنونی چه میگذرد؟! و روند قوام بخش جهان کنونی چیست؟!

هر کس تصور میکند که جهان کنونی را می شناسد یک عوام است که نمیدانم سقراطی بر جانش ننشسته. آنچه من را به شما صاحب نظران حوزه ی ت، ت، پیوند می دهد این است:

برای اینکه بتوانیم کنش درستی داشته باشیم در همه ی حوزه ها از جمله ت، ت، نیازمند شناخت جهان ایم و برای آن شناخت، نیازمند متافیزیک و فلسفه ی شایسته ایم که در روزگار کنونی برای مشخص کردن نسبت خود با جهان کنونی از آن بی بهره ایم.

نظام های نئولوزیک سنتی فرو پاشیده و عقل مدرن ظهور پیدا کرد اما امروز ایمان به عقل مدرن هم از بین رفته. ما در دوران پست مدرن مواجه ایم.

امروز ما با دومین «شکاف تمدنی خود مواجه ایم» یعنی اگر دو قرن پیش مسئله ما جمع کردن جهان سنت و مدرن با هم بود، امروز جهان مدرن هم به زیر آب فرو می رود و در واقع یک عالم جدید پسا مدرن ظهور پیدا میکند.

این دوران ویژگی های متفاوتی دارد.

اگر شکاف اول بین دنیای مدرن و سنت بود الان بین خود

عالم مدرن و پست مدرن هم شکاف دیگری ظهور کرده که به پیچیدگی ما افزوده و ما نمیتوانیم مستقل از دومین شکاف تمدنی در تعلیم و تربیت بیاندیشیم.

ما همچون پر کاهی اسیر سونامی عظیمی هستیم ک تقدیر ما را رقم میزند و ما با ناخوابگی اسیر این تحولات هستیم بی آنکه بدانیم که چه میکنیم و اسیر روزمرگی شده ایم. این جهان مولفه هایی دارد از جمله بی متافیزیک شدن جهان:

امروز حتی نظام های متافیزیکی هم فروپاشیده. کسی نمی تواند بگوید من از دریچه ی نگاه هگل یا کانت یا... میخواهم به جهان نگاه کنم. در واقع هیچ یک از این نظام ها نمیتوانند جهان را تفسیر کنند.

روزگار ما روزگار در هم شکستگی آنتولوژی هاست.

بی متافیزیک شدن جهان امروز به این معناست که هیچ نظام آنتولوژی بی ما نمیگوید که اینجا کجاست و من کیستم و در این جهان چه میکنم؟! شان من را در این جهان توضیح نمی دهد و به من انگیزه نمیدهد که با درد و رنج های این جهان کنار بیایم.

انسان نیاز به پناهگاه دارد و چون نظام اندیشگی را نداریم بی خانمان هستیم.

با زبان نچپه ای و ساده تر، مهم ترین ویژگی روزگار ما را شاید بتوان با مرگ خدا تعبیر کرد. به این معنا که خدا از جهان انسان رخت بر بسته است.

مرگ خدا به معنای بی بنیاد شدن انسان است.

در روزگار ما حادثه ی عظیم بی متافیزیک شدن اخلاق روی داده است. از زمان رنسانس بشر کوشید متافیزیکی برای اخلاق منهای خدا ایجاد کند. زیباترین تلاش، تلاش کانت بود اما همه ی آنها بی ثمر بودند. بحران جهان امروز بحران «بداخلاقی» نیست بحث بر سر بی اخلاقی است بدین معنا که در هیچ دوره ای از تاریخ بشر همچون دوران کنونی اخلاق بی متافیزیک نشده بود.

بعد از فروپاشی نظام های الهیاتی هیچ متافیزیکی جانشین نشده یعنی امروز نمیتوانیم بگوییم راست میگوییم چون خدا میگوید و در برابر علت راستگویی علت متافیزیکی بیاوریم و بدون علت متافیزیکی حرف ما پا در هوا خواهد بود.

ویژگی دیگر جهان امروز فردگرایی است.

بی معنایی، از بین رفتن علقه ی اجتماعی فرد؛ فرد دیگر تعلق اجتماعی ندارد. امروز دیگر کسی نمیگوید چو ایران نباشد تن من نباشد. امروز به هر کس حقوق اجتماعی بیشتری دهند می رود. نمیگوید سرنوشت من با سرنوشت این قوم گره خورده و رسالت اجتماعی دارم و باید بمانم با مرگ خدا شاهد مرگ حقیقت هم هستیم و دیگر بشر برای حقیقت جان خود را نمی دهد. حقیقت امر قراردادی شده و رسانه ها آن را تولید میکنند.

نیهیلیسم ویژگی دیگر جهان امروز است.

مرگ انسان عبارتی است در مورد انسان امروز؛ انسانی که آرزویی ندارد و با میراث تاریخی خود پیوندی ندارد.

انسانی که آینده ای ندارد و آتوپایی ندارد فقط و فقط حیوان مصرف کننده ای است که جهان را برای مصرف و لذت بیشتر میند.

امروز صرفا با مسئله آموزشی مواجه نیستیم بلکه با مرگ انسان مواجه ایم.

کسی که امروز بر کره ی زمین راه می رود شایهت کمی با انسانی دارد که ما در فرهنگ ها و تاریخ های گذشته دیده بودیم.

امروز ما با اموری مواجه ایم که در طول تاریخ شاهد آن نبوده ایم.

در ما نه فقط اراده ای برای فهم جهان کنونی وجود ندارد بلکه موانعی برای فهم جهان -انگونه که هست- وجود دارد. گرایشات ایدئولوژیک و سیاست زدگی موانع بزرگی هستند که اجازه نمیدهند جهان را انگونه که هست ببینیم و بر این اساس نمیتوانیم در کدام افق حرکت میکنیم و تلاش های ما تباه می گردد.



گفتگو

رضا غلامی در گفتگو با مهر:

اقتصاد مقاومتی سابقه ای ۱۵۰ ساله در کشور دارد / نقطه پیوند فرهنگ و اقتصاد مقاومتی



همایش «اقتصاد مقاومتی؛ پیوند سیاست، فرهنگ، اقتصاد» با همکاری مراکز مختلف مانند مرکز پژوهش های صدر، دفتر تاریخ و تمدن، خانه مشروطیت و دفتر نشر آثار مقام معظم رهبری (موسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی) برگزار شد. این همایش در خرداد ماه امسال اعلام موجودیت نمود و اولین نشست خبری خود را برگزار کرد. علاوه بر وجه علمی و نظری همایش که مبتنی بر دریافت مقاله است، هدف اصلی آن تبیین و ترویج موضوع اقتصاد مقاومتی است.

برای صحبت در مورد چستی این همایش و بررسی ابعاد اقتصاد مقاومتی در پیوند با سیاست و فرهنگ و اقتصاد به سراغ حجت الاسلام رضا غلامی، رئیس شورای سیاست گذاری همایش رفتیم تا با وی گفتگو کنیم.

متن زیر مشروح گفتگوی مهر با حجت الاسلام غلامی است:

|| شما به عنوان رئیس شورای سیاست گذاری همایش ملی «اقتصاد مقاومتی با پیوند سیاست، فرهنگ، اقتصاد» در مورد ضرورت برگزاری چنین همایشی و اهداف معطوف به آن چه نظری دارید؟

این همایش با توجه به نام گذاری امسال توسط مقام معظم رهبری به نام اقتصاد مقاومتی اقدام و عمل توسط جمعی از مراکز علمی و تحقیقاتی کشور طراحی شده است. شما می دانید که اقدام و عمل در هر طیف و قشری معنای خودش را دارد و برای قشر پژوهشگر، اقدام و عمل طبعاً نتوریزه کردن بحث های مربوط به اقتصاد مقاومتی و پاسخ گویی به مسائل و گره هایی است که در حوزه دانش اقتصاد مقاومتی مطرح است.

لذا دوستان تصمیم گرفتند در لیبیک به مقام معظم رهبری امسال کار جدیدی را در برقراری پیوند میان اقتصاد مقاومتی و فرهنگ و سیاست و اقتصاد انجام دهند. این کار در قالب همایشی برگزار می شود. نزدیک به یک سال است زحمات زیادی توسط مراکز پژوهشی کشیده شده و مقالات و کتاب های فراوانی تولید شده که انشاءالله مقدمات نشر آن در حال طی شدن است که در همایش عرضه شود.

حرف ما این است که فرهنگ جدای از اینکه در مبانی اقتصاد مقاومتی نقش دارد، اگر چتر آن بر روی اقتصاد مقاومتی باز شود شانس تحقق آن را بالا می برد. اگر فرهنگ در رگ های اقتصاد مقاومتی نباشد و ما در شرایط غیبت فرهنگ بخواهیم به دنبال اقتصاد مقاومتی باشیم مطمئناً شکست می خوریم. لذا حرف اصلی همایش این است که باید فرهنگ را جدی گرفت و زمینه حضور غیر تشریفاتی آن را فراهم کرد. بسیاری از گرفتاری های اقتصادی ما ریشه در عدم سرمایه گذاری درست فرهنگی و اشکالاتی است که در حوزه فرهنگ عمومی وجود دارد.

|| بین فرهنگ و اقتصاد مقاومتی چه نوع رابطه ای می توان تصور کرد و فرهنگ چه آثاری می تواند بر موضوع اقتصاد مقاومتی داشته باشد؟

کاری است که حوزه ها و دانشگاه ها باید انجام دهند و خلاها و کمبودهای دانشی و نظری و کاربردی حوزه اقتصاد مقاومتی را بتوانند پر کنند. امیدوارم همایشی که برگزار خواهد شد، کمک کند که نخبگان ما در حوزه و دانشگاه بیشتر به این رسالت تاریخی خود پی ببرند و به سمت تحقق آن حرکت کنند.

|| اقتصاد مقاومتی در چه نقاطی با فرهنگ پیوند می خورد؟

یک حوزه مربوط به حوزه فکر و اندیشه است خصوصاً فرهنگ به معنی اعم شامل علم می شود. ما دانش اقتصاد مقاومتی را باید در فرهنگ به تکامل برسانیم. فرهنگ می تواند به فعالیت هایی که در حوزه آموزشی برای تعلیم اقتصاد مقاومتی و فعالیت هایی که در جهت گفتمان سازی و فرهنگ سازی در زمینه اقتصاد مقاومتی باید صورت گیرد، جامه عمل بپوشاند.

ما یک تاریخ گرانقدری در مورد اقتصاد مقاومتی داریم که کمتر به آن پرداخته شده است. این همایش می خواهد این تاریخ ارزشمند را کالبدشکافی کند و نشان دهد که موضوع اقتصاد مقاومتی یک سابقه لاقابل ۱۵۰ ساله دارد و علما و بزرگان کشور ما از سال های دور در مورد بحث استقلال اقتصادی و تولید ملی و ارتقای بنیه اقتصاد ملی دغدغه مند بودند و این دغدغه را به شکل های مختلف به ویژه در جهت قطع ید استعمار در کشور دنبال کردند. مثلاً در قضیه تحریم تنباکو مهمترین مسئله ای که مرحوم میرزای شیرازی مد نظر داشت این بود که به وسیله تحریم تنباکو بتواند اقتصاد ایران را از مرگ حتمی نجات دهد.

لذا یک وجه اقتصاد مقاومتی را می توان در تاریخ و در قیام علما ضد جریان استعماری جستجو کرد. قبل از تحریم تنباکو نیز یک قیام تحریم با نقش آفرینی علما آغاز می شود که به طور خاص مرحوم شیخ فضل الله نوری سکان دار جریان تحریم بوده است و بیانیه هایی در این خصوص داده اند و نهضت تحریم فقط شامل تنباکو نمی شده است. منتهی این حکم تاریخی مرحوم میرزای شیرازی معطوف به موضوع تنباکو است به این علت که

مهمترین اثر فرهنگ بر اقتصاد مقاومتی ایجاد این باور است که «ما می توانیم» بر اساس استعدادها و ظرفیت هایی که خیلی از آنها هم بی بدیل است، اقتصاد کشور خود را معماری کنیم، به رشد برسیم، از مزایای این رشد اقتصادی همه مردم را بهره مند کنیم و بر این فاصله طبقاتی که دلخراش و ظالمانه است غلبه پیدا کنیم. این باور اگر بتواند شکل بگیرد یک معجزه در ایران رخ می دهد و ما همه باید این تلاش را بکنیم که این باور را بوجود بیاوریم. برخی می خواهند دائم این امر را ترویج کنند که ما به تنهایی نمی توانیم. حرفی که در گذشته روشنفکران غربزده می زدند که ما از ساختن یک سوزن هم عاجزیم، امروز عده ای دارند می زنند، آن هم در شرایطی که ما در خیلی از عرصه ها مثل تکنولوژی هسته ای و... به پیشرفت های چشمگیری رسیده ایم.

وظیفه فرهنگ این است که این باور را در عمق جان مردم ما نهادینه بکند تا این معجزه بزرگ رخ دهد و به تبع ایجاد این باور عمیق بتواند مردم را به بازوی حقیقی اقتصاد کشور تبدیل بکند. مردم ما باید تصمیم بگیرند که از کارخانه ها و کارگاه های ایرانی حمایت کنند، جنس ایرانی را مورد حمایت قرار بدهند و از منابعی که خداوند در اختیار ما قرار داده است درست استفاده کنند. ما امروز جز پرمصرف ترین ملت ها در استفاده از منابع طبیعی هستیم و اینها هیچ گاه برانزده یک کشور اسلامی که به ارزش های الهی در مواجهه با طبیعت و جامعه انسانی اعتقاد دارد، نبوده و نیست. لذا فرهنگ باید در این زمینه ها نقش خودش را ایفا کند و به بازوی اقتصاد ملی تبدیل شود. همیشه فرهنگ در حاشیه بوده و به آن نگاه تزئینی و تشریفاتی شده است. ما باید برای فرهنگ یک نقش جدی و متنی قائل شویم تا بتوانیم از اثرات شگرف آن در آبادانی کشور بهره ببریم.

من فکر می کنم که ما لازم است اقتصاد مقاومتی را به یک خط فکری تبدیل کنیم که بتواند در برابر تمامی گره ها حرف های جدی برای گفتن داشته باشد و این اتفاقا

یکی از مهمترین مسیرهای فعالیت های اقتصادی در ایران تولید و صدور تنباکو بوده که این را داشتند از دست مردم می گرفتند و اقتصاد ایران از این طریق فلج می شد. بعد از آن ما شاهد قیام حاج ملاعلی کنی علیه پیمان نامه ننگین روئینتر هستیم که عده ای داشتند بخشی از ثروت و امکانات کشور را به بیگانگان واگذار می کردند، در ارزی ثمن بخشی که خود انگلیسی ها را از این بذل و بخشش به تعجب واداشت. لذا شاه مجبور می شود با قیام هوشمندانه مرحوم حاج ملاعلی کنی که از علمای بزرگ تهران بود، پیمان روئینتر را لغو کند.

در قرارداد استعماری روئینتر، میرزا ملکم خان یعنی پدر روشنفکری در ایران! جزو رشوه بگیران است. به بیان واضح تر، رشوه گرفته تا زمینه چپاول اموال این ملت مظلوم، توسط انگلیسی ها مهیا شود. بر خلاف جریان روشنفکری سکولار که ابایی از خیانت و وطن فروشی ندارد، علماء و روحانیون، همواره در خط مقدم دفاع از منافع ملت ایستاده اند و در این راه هرگونه خطری را به جان خریدند. در همین قرارداد روئینتر، اگر مرحوم ملاعلی کنی شجاعانه به صحنه نیامده بود، بخشی از اموال کشور برای همیشه به تاراج رفته بود.

مورد دیگری را که می توان مثال زد، پیام معروفی است که علمای اصفهان با محوریت حاج نورالله اصفهانی در مورد عدم استفاده از کالاهای خارجی می دهند. آنها می گویند ما حتی استفاده از کاغذ خارجی را جایز نمی دانیم و اگر قراردادی بر روی کاغذ خارجی نوشته شده باشد ما آن را به عنوان شاهد قبول نمی کنیم. مواردی از این قبیل که بیانیه ای بسیار خواندنی است.

مردم باید بدانند که چه دلسوزی هایی و چه رنج هایی کشیده شده که اقتصاد ایران از گزند رهنزنی های غربی ها در این سال های طولانی مصون بماند.

نهیضت ملی شدن نفت و تلاش مرحوم آیت الله کاشانی و دکتر مصدق برای بیرون کشیدن نفت ما از حلقوم انگلیسی ها نیز از دیگر موارد است.

به هر صورت یکی از کارهایی که این همایش به دنبال آن است کالبدشکافی تاریخی در مورد وجوهی از اقتصاد مقاومتی است که ما حتما می توانیم آن را در ۱۵۰ سال اخیر پیدا کنیم، تبیین کنیم و از آن برای دورانی که در آن به سر می بریم، درس بگیریم. هر چند که به برکت انقلاب اسلامی ما شاهد وجوهی از اقتصاد مقاومتی هستیم که در گذشته هیچ وقت مطرح نبوده است.

باید گفت اقتصاد مقاومتی به هیچ وجه به معنی اقتصاد ریاضتی نیست، بعضی ها شیطنت آمیز می خواهند اقتصاد مقاومتی را به معنی اقتصاد ریاضتی تفسیر کنند، اقتصاد مقاومتی کاملا با رفاه بیشتر و زندگی بهتر قابل جمع است و می تواند شرایطی را به وجود بیاورد که در عین حال که مردم از موهب اقتصادی می توانند بیشتر استفاده کنند از مضرات و معایب اقتصاد مقلد و بیگانه گرا نجات پیدا کنند، چیزی که ما در این سال ها آن را تجربه کردیم و به جز رکود و به جز تعطیلی بسیاری از کارگاه ها و کارخانه های داخلی و بیکار شدن صدها هزار جوان نمره دیگری از آن ندیدیم.

|| یکی از کارویژه های دولت های استعماری در طول تاریخ القای یأس و ناامیدی در ملت ها و همچنین تحقیر آنها بوده است که توسط برخی روشنفکران غربزده در داخل کشورها نیز تئوریزه و پیگیری می شده است؛ نقش این عامل را در عقب ماندگی ملت ها چگونه ارزیابی می کنید؟

نظام سلطه با محوریت غرب، از ابتدای دوره قاجار، همواره به ایران به چشم طعمه اقتصادی لذیذ نگاه کرده و از

هیچ کوششی برای غارت اموال و دارایی های ملت ایران تحت عناوین فریبنده، کوتاهی نکرده است. مایه تاسف است که روشنفکران غربگرا در این عرصه، عمدتاً نقش جاده صاف کن را برای غربی ها بازی کرده اند.

نظام سلطه برای تداوم زدنی کلان از ایران، تحقیر جوان ایرانی و القاء ناتوانی به او را همیشه در دستور کار داشته است. خودشان و روشنفکران غربزده مانند تقی زاده و غیره، خیلی راحت می گفتند ایرانی حتی قادر به ساخت کارخانه کبریت سازی هم نیست و برای پیشرفت باید روحا و جسم غربی شود. هدف غربی ها از این کار، اولاً برکنار نگاه داشتن جوانان باهوش ایرانی از گلوگاههای مدیریت اقتصاد کشور، و ایجاد بستر مساعد برای استمرار غارت دارایی های مردم ایران بود و ثانیاً، دور نگه داشتن ملت ایران از خودتکایی بود.

آنها و هم پیاله هایشان در داخل، هیچ وقت دوست نداشتند که ایرانی در یک محصولی خودتکا شود چراکه خودتکایی در ایران را مساوی تعطیل شدن بازارهای انحصاری و پرسود خود در ایران تلقی می کردند. بنابراین همیشه جوانان ایرانی را تحقیر کرده و هنوز هم می کنند. بر خلاف این روال ظالمانه، دعب غالب علماء در ایران این بود که توانایی ها و استعدادهای منحصر بفرد جوانان این کشور را یادآوری کنند و به آنها بگویند که شما می توانید خودتان سرنوشت کشور را در عرصه های گوناگون به ویژه عرصه اقتصادی تعیین کنید.

در قضیه خودتکایی یک برداشت احمقانه وجود دارد کانه کسی گفته خودتکایی یعنی قطع ارتباط با دنیا! چه کسی تا حالا از خودتکایی چنین تفسیری ارائه داده است؟

در قضیه خودتکایی یک برداشت احمقانه وجود دارد کانه کسی گفته خودتکایی یعنی قطع ارتباط با دنیا! چه کسی تا حالا از خودتکایی چنین تفسیری ارائه داده است؟ هیچکس در ایران مخالف تعامل فعال و سازنده اقتصادی با دنیا نیست ولیکن تعامل سودآور زمانی اتفاق می افتد که بنیة اقتصادی کشور قوی باشد. یک اقتصاد ضعیف چگونه می تواند با اقتصاد های قوی تعامل کند و بازنده میدان نباشد؟

دولت محترم واقعا تا دیر نشده درباره اقتصاد نابسامان و راکد کشور فکری بکند. با برجام که چیزی عاید مردم نشد. برجام یک طرح شکست خورده است و امید بستن به آن عین بلاهت است. بیایید و به جای نفهم توصیف کردن منتقدین، بر روی باورهای اقتصادی غلط خود که ترجمه همان وابستگی است، تجدید نظر کنید. بیایید اقتصاد مقاومتی را جدی بگیرید و دست از دامن غربی ها بردارید. خودتان باشید و بدانید که در اینصورت مردم هم با شما هستند. اگر به خود این مردم و سرمایه های ذی قیمت ملی مراجعه کنید کشور بهتر از هر جایی به پیشرفت خواهد رسید.

دولت یازدهم در این سه سال و اندی، نشان داده است که کفایت لازم را برای اداره اقتصاد پر ظرفیت ایران ندارد و هر روز هم که می گذرد، این واقعیت روشن تر می شود.

|| ما در طول تاریخ با دو دیدگاه مواجه بودیم که یکی اتکا به ظرفیت های درونی و پیشرفت درون زا بوده و در مقابل یک نوع نگاه به بیرون و اتکا به قدرت های خارجی وجود داشته که این دو نگاه همواره در تقابل یکدیگر بوده اند، مبانی نظری آنان که نگاه بیرون داشتند چه بود و این امر چه پیامدهایی برای کشور داشته است؟

عدم باور به ظرفیت ها و توانایی های ایرانی و قرار گرفتن در پازلی که دیگران برای ما ایجاد کرده بودند موجب شد عده ای به این جمع بندی برسند که پیشرفت

و توسعه ما صرفاً از طریق غربی شدن ما ممکن است و باید از فرق سر تا ناخن پا غربی شد و در این زمینه هم تلاش های جدی کردند.

این نشان می دهد که دو نگاه کاملاً متفاوت وجود داشته که یک نگاه علاوه بر اینکه اعتقادی به ظرفیت های داخلی ندارد و قبله خود را غرب قرار می دهد و معتقد است که پیشرفت ما در گرو صرفاً غربی شدن است، از طرف دیگر خودش را در حد مزدور و نوکر غرب هم تنزل می دهد و حاضر است مانند قرارداد روئینتر در ازای گرفتن رشوه به ملت خود خیانت کند. متأسفانه این دیدگاه همچنان هم وجود دارد و همچنان ما شاهد بیرون زدن این تفکرات ارتجاعی در کشور هستیم و کسانی امروز می گویند استقلال دیگر از منطق خود خارج شده و ما برای اینکه به پیشرفت برسیم باید به جهان بیویندیم. منظورشان از اینکه به جهان بیویندیم این است که به غرب بیویندیم چون اصولاً جهانی شدنی که آنها از آن صحبت می کنند چیزی جز غربی شدن نیست.

البته اقتصاد مقاومتی بیرون گرایی را به هیچ وجه نفی نمی کند، اصل را بر درون گرایی و استفاده از ظرفیت های داخلی قرار می دهد و از کنار این قوی شدن، ورود مبتکرانه و فعال برای تعامل با خارج از ایران و با نگاه های اقتصادی بین المللی را هم توصیه می کند. لذا نباید اقتصاد مقاومتی را یک اقتصاد صرفاً درون گرا معنی کرد. اقتصادی است که محوریت درون گرایی را تأیید می کند اما در عین حال می گوید به محض اینکه قدرت رقابت ایجاد شد باید از تعامل و رقابت با بیرون مرزها غافل نشد.

امروز در بعضی از زمینه ها اصلاً بستر رقابتی وجود ندارد و کسانی که ما را به رقابت تشویق می کنند، ما را تشویق به شکست می کنند. مثل اینکه شما دو کشتی گیر را یکی در وزن ۶۰ کیلو و یکی در وزن ۱۲۰ کیلو در کنار هم قرار دهید. نتیجه این کشتی از قبل مشخص است. ما زمانی می توانیم رقابت کنیم و از مزیت های بعضی از میدان ها مثل سازمان تجارت جهانی استفاده کنیم که بنیة اقتصادی مان تقویت شده باشد و گرنه روشن است که ورود ما به این میدان ها از اول به منزله شکست و به منزله باز کردن کامل دروازه های کشور برای ورود شرکت های قدرتمند غربی و استعمار و استثمار نوین کشورمان است.

ما معتقدیم که اقتصاد مقاومتی یک برداشت تازه ای از تعاملات اقتصادی ارائه داده که اگر ما به این برداشت توجه کنیم حتماً روزی یکی از بازیگران جدی در رقابت های اقتصادی جهانی هم خواهیم بود.

جهانی شدن زمانی مطلوب است که معادلات عادلانه ای بر آن حاکم باشد. تا زمانی که معادلات یکسویه و یک طرفه متناسب با منافع کشورهای سلطه گر نوشته شده و فرآیندها به این شکل تنظیم شده که شما ناخواسته در بستر جهانی شدن به ابزار و به عامل کشورهای قدرتمند تبدیل می شوید این نمی تواند به نفع کشورهای دیگر باشد.

ما از جهانی شدن فرار نمی کنیم ما از جهانی شدن نا عادلانه فرار می کنیم. اگر روزی جهانی شدن به معنای درست کلمه باشد حتماً جمهوری اسلامی یکی از کشورهای است که استقبال می کند. ما اتفاقاً دنبال یک جهانی شدن جدید هستیم و معتقدیم که کشورهای غیر سلطه گر و آنهایی که برای عدالت و ارزش های انسانی ارزش قائل اند می توانند جهانی را با هم بوجود آورند که در این جهان تعاملات اقتصادی سازنده و پر سود داشت و آن هم تعاملاتی که حافظ منافع و مصالح کل بشریت باشد.

در گفتگو با مهر عنوان شد؛

عدالت پایه کارآمدی ادبیات سیاسی / خواجه نصیر / خواجه و مسائل امروز ما



از خواجه نصیر الدین طوسی به استاد البشر و عقل حادی عشر تعبیر کرده اند. مسلماً چنین شخصیتی که در علوم مختلفی از جمله، ریاضیات، فلسفه، کلام، سیاست و ... تبحر زیادی داشته و توانسته بود به حملات غزالی، فخر رازی و شهرستانی در فلسفه پاسخ دهد و حیات عقلی را در جهان اسلام احیا کند و گر نه چیزی از فلسفه و کلام و تمدن در جهان اسلام باقی نمی ماند، می توان بهره های فراوانی ببریم و از اندیشه هایش پاسخی برای سؤال های مختلف بشری جست و جو کنیم.

به مناسبت روز بزرگداشت خواجه نصیرالدین طوسی، در گفتگو با دکتر مرتضی یوسفی راد، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و نویسنده کتاب اندیشه سیاسی خواجه نصیر به بررسی ویژگی های اندیشه سیاسی خواجه نصیر پرداختیم که اکنون متن آن پیش روی شماست؛

هیچ کدام از میان فیلسوفان اسلامی، همانند خواجه نصیر وارد عرصه سیاست نشده است، اگرچه در مورد به وزارت رسیدن او در حکومت هلاکوخان شک و تردید وجود دارد، اما خواجه چه در زمانی که در قلاع اسماعیلیه بوده و چه در زمانی که در دربار هلاکو بوده، حداقل مورد مشورت قرار می گرفته است. فیلسوفی که سیاستمدار و در عمل با امر سیاسی روبرو می شود، چگونه می اندیشد و با مسائل سیاسی چطور مقابله و به حل آنها می پردازد؟، در میان فیلسوفان اسلامی کسی چنین وضعی را تجربه نکرده است؛ اگرچه این سینا در دوران کوتاهی در حکومت آل بویه قرار داشت، آیا به این خاطر فلسفه و اندیشه سیاسی خواجه نصیر ویژگی های خاص و با دیگر اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی مانند فارابی و ابن سینا تفاوتی دارد، چون ایشان با واقعیت و با عمل و امر سیاسی مواجه بوده ولی دیگران به صورت انتزاعی در این مسائل می اندیشیدند؟!

در سالروز میلاد خواجه نصیرالدین طوسی هستیم، تولد این فیلسوف بزرگ جهان اسلام را به همه فکر و اندیشه و خرد تریک عرض می کنم. در پاسخ به سؤالی که مطرح کردید، باید بگویم؛ اینکه خواجه نصیر در عین اینکه فیلسوف بوده، در حوزه سیاست و سیاست ورزی ورود پیدا می کند، درست است. این یک ویژگی برجسته خواجه نصیر هست، به عبارتی جهات جامعیت خواجه نصیرالدین طوسی را می رساند.

همان طور که گفتید در این مورد تقریباً کسی را سراغ نداریم که نظیر خواجه نصیر باشد که به عبارت دیگر هم فیلسوف سیاسی و هم سیاستگذار و سیاستمدار باشد. به ملاحظه نکاتی که گفتید در دربار اسماعیلیان ورود پیدا می کند و مورد مشورت اسماعیلیان و هم مورد مشورت مغولها بالاخص هلاکو قرار می گیرد، لذا از این حیث هم سمت کارگزاری سیاسی را می پذیرد. بنابراین تقریباً در گذشته و حال کسی را به مانند خواجه نصیر در جهان اسلام و ایران نداریم که فیلسوفی هم شأن سیاستگذاری داشته باشد و هم سیاستمداری و هم کارگزاری سیاسی، مگر در شخصیتی مثل حضرت امام خمینی (ره) که امام (ره) تمام این ویژگی ها را داشت، البته امام (ره) بالاتر از خواجه، مؤسس نظام سیاسی جدید در قالب تئوری و نظریه سیاسی هم بود.

امام خمینی (ره) در دو سخنرانی از خواجه نصیر تمجید می کند!

بله! امام خمینی (ره) به مناسبت های مختلف از شخصیت خواجه نصیر تمجید و یاد می کرد و از ایشان به عنوان کسی که توانست حکمت را به وارد حوزه سیاست کند و خردورزی زندگی سیاسی را به سمت و سویی هدایت کند تا بستر ظهور و بروز کمالات، علوم و معارف باشد، تجلیل می کرد. این قابلیت در شخص خواجه نصیر بود. خواجه نصیر شخصیتی است که در یک عبارت کوتاه توانست ویژگی و خصلت خاص مغول ها که وحشی گری و توحش بود را به تمدن مغولی تبدیل کند.

این یکی از ویژگی های برجسته ای است که خواجه نصیر در حیات سیاسی خود داشت و کمتر شخصیتی را در حوزه تمدن اسلامی داریم که این قابلیت را از خود نشان داده باشد. این ویژگی، حاصل قابلیت است که همه فیلسوفان سیاسی اسلامی از طریق حکمت و حکمت سیاسی می توانند به حوزه زندگی سیاسی ورود پیدا کنند، اما ویژگی خواجه نصیر، ویژگی خاصی است که این توانمندی را برای ایشان ایجاد کرد.

با توجه به نیازهای امروزین جامعه ما و دغدغه ای که حوزه نظریه پردازی سیاسی مطرح است از اندیشه خواجه نصیر در چه مباحثی می توانیم استفاده کنیم؟

امروزه بحث کارآمدی از دغدغه های جمهوری اسلامی است. امروز نظام سیاسی جمهوری اسلامی نیاز دارد که ما از طریق بهره گیری از پیشینه حکمی خود برای بحث کارآمدی، بهره وری کنیم. مسئله این است که چگونه می توانیم در نظام سیاسی امروز بحث کارآمدی را مطرح کنیم و پایه های حکمی و خردورزی به کارآمدی بدهیم، یعنی چگونه فلسفه سیاسی را روزآمد کنیم و در عین حال قابلیتش را در زندگی سیاسی امروز و نظام سیاسی امروز خودمان به صورت کارآمدی مطرح کنیم.

خواجه نصیر در مباحث کلامی استادی تام دارد و از گذشته تاکنون قوی ترین، متوسط ترین و متقن ترین بحث های کلامی متعلق به ایشان بود. او توانست بحث های کلامی که قلمرواش در حد مذاهب هست را به حوزه نظام سیاسی وارد کند و این قابلیت فراهم شد که فراتر از نزاع ها و جدال های کلامی، در زندگی سیاسی و با رویکرد فلسفی و خردورزی به آن پرداخته می شود و کارکرد خاصی را در سطح نظام

سیاسی از خود نشان دهد، لذا به عقیده بنده نظریه سیاسی خواجه نصیر یا به عبارتی نظریه سیاست امامت خواجه که در اخلاق ناصری با رویکرد فلسفه سیاسی مطرح می شود این قابلیت را دارد که بتواند در نظام سیاسی ما مبنای تعریف و تبیین کارآمدی قرار گیرد.

خواجه نصیر دو کارویژه برای نظریه امامت تحت عنوان سیاست و امامت تبیین می آورد. در واقع خواجه نصیر سیاست امامت را بدیل سیاست فاضله فارابی به کار می گیرد و دو کار ویژه برایش تعریف می کند؛ یکی تعادل بخشی و دیگری تعالی بخشی است.

خواجه از طریق کارکردی که امامت دارد در نگاه راهبردی به ساختارها و زیرساخت های نظام سیاسی کار کردهایی را برایش تعریف می کند که حاصل این کارکردها، کارآمدسازی نظام و تعادل بخشی و تعالی جامعه است، در عین حال چون پایه تعادل بخشی و تعالی جامعه بر حکمت و علم و دانش و خردورزی قرار می گیرد خود به خود از این قابلیت برخوردار می شود که همیشه کارآمد هم باشد، یعنی نظامی که از تعالی و تعادل برخوردار است باید دائم به تناسب نیازهای روز کارآمد باشد.

به عبارتی در فلسفه سیاسی خواجه نصیر از آنجا که نظام سیاسی کار ویژه اساسی اش را باید بر عدالت قرار دهد (ضمن اینکه عدالت باید از طریق امنیت، سلامت، اعطای حقوق افراد تحصیل شود)، کارویژه اساسی اش را بر عدالت قرار می دهد. بنابراین امامت در حرکت راهبردی خود در اجرای عدالت در سطح نظام سیاسی از دو طریق ورود پیدا می کند؛ یعنی از یک طرف پایه های کارآمدی نظام سیاسی را بر اعطای کل ذی حق، حق که امروزه می توان به آن بهره وری گفت تعریف می کند، یعنی اینکه حق هر کسی ادا شود، به عبارت دیگر استعدادها و قابلیت های افراد شناسایی شود. امکان بهره وری، ظرفیتهای وجودی و توانمندی های علمی، فنی و تخصصی که دارند شناسایی و به نحو مطلوبی از آنها استفاده شود تا به هنر نرود. کسی که تخصصی در امری ندارد برای شغلی منصوب نشود که شایستگی لازم را ندارد. لذا خواجه توجه ویژه دارد به اینکه حقوق افراد به تناسب استحقاق هایی که دارند اعطا شود که امروزه تحت عنوان بهره وری، رسا بودن، اثربخشی سازمانی از آن یاد می شود.

خواجه نصیر در بحث کارآمدی علاوه بر اینکه عدالت را مبنا و رویکرد کارآمدی بر اعطای کل ذی حق، حق تعریف می

شناسایی و اعطا شود بهره وری شخص بالا می رود. پایه بعدی عدالت که «وضع شیء فی موضع» هست، به این معنا که افراد، استعدادها و توانمندی ها در جای خودشان استفاده شوند یعنی کسی که راننده است، برای شغل رانندگی مفید است. کسی که استاد علوم سیاسی است، برای کار مربوط به خودش استفاده شود. کسی که مهندس است، احیاناً برای مدیریت سیاسی به کار گرفته نشود، هر چیزی در جای خودش تعریف شود اگر به این شکل باشد یعنی اگر در این منطق عدالت را تعریف کنیم، کارآمدی از نظامی که پایه های آن براساس تعالی و تعادل بخشی قرار گرفته است، در جامعه و نظام سیاسی خود را نشان می دهد.

امروزه جمهوری اسلامی نیاز دارد که مسأله و دغدغه اش کارآمدی شود تا بتواند پایه های مشروعیت خودش در جامعه را بالا ببرد؛ با توجه به مشکلاتی که ما در سطح نظام بین الملل و در سطح داخلی وجود دارد. بنابراین ضرورتاً باید بیش از پیش به مسئله کارآمدی جمهوری اسلامی توجه ویژه ای داشته باشیم.

از اندیشه خواجه نصیر در این بحث چه استفاده ای می توان کرد؟

خواجه نصیر شخصیت ذوابعدای است؛ هم سیاستگذار، هم سیاستمدار و هم کارگزار سیاسی بود. بهره وری در این است که نظریه سیاست و امامت او را با نگاه راهبردی که ما مهینا هم راهبردی هست بتوانیم در جامعه با کلید واژه اساسی عدالت جاری و ساری کنیم با توضیحاتی که خدمت شما عرض کردم.

قرار گرفتند و در عین حال هم تعیین جا و جایگاه شده است و افراد هم به تناسب موقعیتی که دارند در جایگاه خودشان قرار گرفتند باید انتظار داشته باشیم که از کارآمدی خاصی برخوردار باشد، لذا امروز که بحث نظام جمهوری اسلامی بر پایه نظریه ولایت فقیه استقرار گرفته، مسئله ای که باید بر تأمل ورزی ها و خردورزی ها و اندیشه ورزی ها حاکم باشد این بحث هست که چگونه بتوانیم نظام جمهوری اسلامی را کارآمد کنیم؟ نفاطی که مینا یا بنانا به ناکارآمدی نظام منجر می شود باید مورد شناسایی قرار گیرد. براساس اندیشه ورزی و خردورزی چیزی که از نظریه امامت خواجه نصیر می توان بهره برد این است که نظریه امامت را با رویکرد راهبردی تحلیل کنیم و کارویژه نظریه امامت را بر این امر ببینیم که عدالت چگونه می تواند در نظامی که بر اصول و مبانی اعتقادی و جهان بینی خاص توحیدی قرار گرفته است، محقق شود.

به ضرورت و سؤالی که شما مطرح کردید بپردازیم، عدالت چگونه می تواند در نظامی که بر اصول و مبانی اعتقادی و جهان بینی خاص توحیدی قرار گرفته است، محقق شود؟

در منطق اندیشه ورزی خواجه نصیر، عدالت بر دو اساس و پایه قرار گرفته است و مادامی که این دو پایه به طور متوازن در جامعه مستقر شوند به کارآمدی نظام منتهی می شود، اولاً اینکه عدالت نسبت به افراد و اجزا و عناصر به معنای اعطاء کل ذی حق، حق باشد یعنی حقوق افراد شناسایی تا مشخص شود که افراد از چه حقی برخوردار هستند، از چه حقوقی برخوردار هستند، وقتی که حقوق

کند تا بهره وری بالا رود و افراد به تناسب شایستگی هایی که دارند به کار گرفته شوند و همین طور عدالت را به وضع شیء فی موضعه معنا می کند، یعنی علاوه بر اینکه افراد حقوق شان باید اعطا شود، تا میزانی که استحقاق دارند به همین میزان امکان بهره وری هم فراهم می شود در عین حال در جایی هم قرار گیرند و به گونه ای از استعدادها بهره وری شود که همانجا، جایگاه استحقاق آنهاست. به عبارت دیگر در توازن و تعادل و سازواری قرار می گیرند لذا پایه کارآمدی در ادبیات سیاسی خواجه نصیر، عدالت است.

خواجه نصیر چه معنایی از عدالت، مراد می کند، این طور که شما گفتید انگار دو معنا مد نظرش هست؟

گاهی خواجه از عدالت به معنای اعطاء کل ذی حق، حق تعریف می کند. از این جهت که حقوق افراد به میزانی که استحقاق دارند باید ادا شود. اینکه چه میزان استحقاق دارند باید مشخص شود.

چه پاسخی به این سؤال که چگونه بفهمیم هر کس چه میزان استحقاق دارند، می دهد؟

از طریق وضع شیء فی موضعه مشخص می شود یعنی اشیاء باید در جاهای خودشان قرار گیرند تا استعدادهایی که دارند ظهور و بروز کند. اگر این امر در نظام سیاسی مشخص شود و نیروها در جای خودشان قرار گیرند و استعدادهایشان ظهور و بروز پیدا کند، میزانی که حق و حقوق دارند به آنها اعطا شود. از ساختاری که افرادش، نیروی انسانی اش، اجزا و عناصرش در جای خودشان

یک کارشناس علوم قرآنی در گفتگو با مهر:

هیچ ترجمه ای به پای خود قرآن نمی رسد / لزوم به روز شدن ترجمه ها

آن را تولید کنید، در آیه ای دیگر خداوند تخفیف می دهد و می فرماید اگر نمی توانید در حد یک سوره بیاورید که باز هم نتوانسته اند.

تحدی قرآن از چه جهت است؟ یک سوره را در چه صورتی نمی توانند بیاورند؟

اگر قرار باشد هم زیبایی های زبان اصلی و هم معنی

آوردی است.

آنچه که مورد ترجمه در قرآن قرار می گیرد به زبان عربی است و هر دو جنبه لفظی و معنوی را شامل می شود ولی ترجمه زیبایی لفظی متن اصلی را ندارد و چون قرآن با آن هم آوردی می کند پیروز می شود که اگر می گویند این قرآن از جانب خدا نیست در قرآن آمده است که کتابی را مثل آیات آن بیاورید یا حداقل ۱۰ سوره مانند

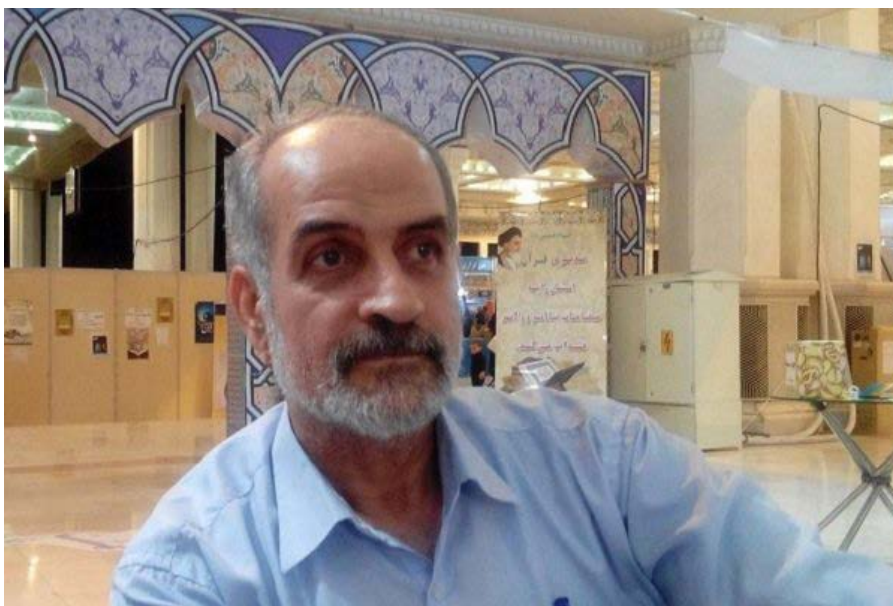
ترجمه قرآن به زبان های مختلف برای افزایش افراد استفاده کننده از مفاهیم قرآن ضروری است. اگرچه در این ترجمه ها اعجاز زبانی و... از بین برود و یا کاهش پیدا کند. به هر حال هدف قرآن هدایت بشر بوده و با ترجمه قرآن تعداد افراد استفاده کننده از قرآن گسترش می یابد.

در گفتگو با حسین علیزاده، محقق و کارشناس علوم قرآنی به بررسی هدف از ترجمه قرآن و اثرات ترجمه پرداخته ایم که اکنون متن آن پیش روی شماست:

دیدگاه شما در مورد ترجمه پذیری یا ترجمه ناپذیری قرآن چیست؟

قال الله العظیم: ان هذا القرآن بهدی للتی هی اقوم. درباره ترجمه پذیری باید این اصطلاح را توضیح داد، زیرا به یک معنا هیچ شاهکار ادبی ترجمه پذیر نیست، یعنی در ترجمه رنگ و بوی اولیه خود را می تواند از دست بدهد و از نظر معنا افت پیدا کند و همچنین از نظر زیبایی لفظی هم دچار مشکل شود. با این توضیح، قرآن هم یکی از شاهکارهای ادبی است و به هر صورت در ترجمه کردن آن منظور و متن اولیه بازسازی و ترجمه نمی شود و از این نظر قرآن ترجمه پذیر نیست.

قرآن کلام وحیانی است که خداوند معانی مورد عنایت خود را در یک بافت و چینش خاص در زبان عربی بیان کرده است. شرایط انتقال این معانی به زبان های دیگر دشوار است، اما ترجمه پذیر است و می توان با قدری افت، معنا را رساند ولو اینکه با قدری توضیحات بیشتر و پانویسی، معنا رسانده شود و اگرچه آن زیبایی اولیه را از دست بدهد. شکل اولیه آن بسیار عالی و غیر قابل تقلید و غیر قابل هم



انجام شد. یکبار هم پسر ایشان دکتر حسین الهی قمشه ای و یکبار هم آقای حسین استادولی روی آن ویرایش‌هایی انجام داده‌اند به خاطر نقص‌هایی که در ترجمه مرحوم قمشه ای صورت گرفت دو بار ویرایش شده است.

|| چرا نیاز به ترجمه های مجدد وجود دارد؟

در این ۷۰ سال زبان توسعه و تغییرات زیادی یافته است و مباحث قرآنی و تفسیری کمیته و کیفیتش تغییراتی یافته است، چون قرآن اهمیت فوق العاده ای در زندگی مسلمانان و فارسی زبانان دارد. از این جهت ترجمه های متعدد هر کدام رنگ و بویی دارد که ممکن است دیگری نداشته باشد. بهه ویژه اگر با برخی توضیحات نیز همراه باشد.

|| با نگاه به این ترجمه ها چه نقاط ضعف

و قوتی در این ترجمه ها می بینید یا اگر بخواهید به صورت موردی هم برخورد کنید چند ترجمه معروف مانند ترجمه های الهی قمشه ای، مکارم شیرازی و فولادوند را چطور ارزیابی می کنید؟

ترجمه مرحوم قمشه ای از چند دهه اخیر پیشرو بوده ولی دیگر آن رنگ و بورا ندارد و ترجمه های بهتری پدید آمده است که توضیحات بیشتری را یا در ضمن متن و یا در پاورقی دارند و یا از نظر زبانی محکم‌تر و زیباترند و کار بیشتری روی آن شده است مانند ترجمه آقای پاینده که برخی اشکالات ترجمه استاد الهی قمشه ای را ندارد. ترجمه مرحوم فیض الاسلام که ترجمه عالی ای از نهج البلاغه هم دارند، در آن توضیحات و پرازنه‌های تفسیری ای دارند که از این نظر ترجمه شان از مرحوم قمشه ای بهتر است.

ترجمه ای توسط مرحوم عبدالمحمد آیتی چاپ شده که ایشان مترجم حرفه ای بوده اند و ترجمه های بسیاری از زبان عربی به زبان فارسی داشته‌اند، این ترجمه شان هم ممتاز است و کتاب سال شده است. بعد آن هم ترجمه های آقای مجتبی‌ی درآمد که این هم برگزیده شد و جزو ترجمه های دقیق و ممتاز است و بعد از آن ترجمه فولادوند آمد بعد آن هم ترجمه آیت الله مکارم شیرازی آمد که ترجمه خوبی است، بعد اینها ترجمه استاد خرمشاهی درآمد. از دیگر ترجمه های خوب یکی هم متعلق به مرحوم آیت الله مشکینی است که توضیحات تفسیری خوبی دارد و ویراستاری آن را آقای حسین استادولی کرده که ترجمه شخصی خود ایشان هم به عنوان ترجمه برتر انتخاب شده است.

استاد موسوی گرماردی شاعر معروف ترجمه خوبی دارند. دکتر حداد عادل هم ترجمه خوبی دارند. به هر حال این تنوعات به سلیقه های گوناگون پاسخ می دهد که البته همزمان هم نبوده‌اند، اینها در طول ۶۰-۷۰ سال انجام شده اند.

زبان فارسی در این سال ها تغییراتی را آرام آرام شاهد بوده و زبان تواناتری برای انتقال معانی و مفاهیم از زبان های دیگر به خصوص عربی شده است. خوب است که هر دو سال یکبار ترجمه های دیگری هم بیرون بیاید زیرا لازم است و زمان، مکان و شرایط مختلف است و با توجه به نیازها و پرسش هایی که وجود دارد هر ترجمه ای با یکسری مزایا به بخشی از نیازها جواب دهد. استاد خرمشاهی، استاد کوشا، آقای استادولی و کسانی همچون بنده و آقای مرتضی کریمی نیا، نقدهایی بر ترجمه های فارسی نوشته ایم. در نقدها لازم است که نوشته شود که مثلا این جمله و لفظ جالب نیست، البته باید استدلال هم شود و اگر که جمله بهتری دارند ارائه دهند که این کارها باعث پیشرفت فن ترجمه قرآن در این سال ها شده است.

مثلا سوره حمد را به تمامی زبان ها ترجمه کنیم اما هیچ وقت در نماز این ترجمه ها جای آن زبان عربی را در نماز نمی گیرند و نماز بایستی به زبان عربی خوانده شود، زیرا خداوند نماز را به این زبان از ما خواسته است و همین دلیلی است برای اینکه باید نماز را به زبان عربی بخوانیم، اما به زبان خود فرد می توان دعا کرد، دعاهای قرآنی را می توان به هر زبانی ترجمه کرد و در قنوت نماز خوانده، غرض این است که معانی قرآن قابل ترجمه است و پیام ها را می توان به زبان های دیگر ترجمه کرد و جنبه هدایتی قرآن انتقال می یابد.

|| آیاتی در قرآن آمده که در آن عنوان شده قرآن را به زبان عربی فرستاده ایم، آیا چنین استنباط می شود که قرآن را فقط باید به زبان عربی خواند و آموخت یا نه باید وارد ترجمه آن شد و به زبان های دیگر هم آن را ترجمه کرد؟

در قدیم با توجه به اینکه بحث ترجمه هم آنچنان که باید و شاید داغ نبوده کسانی بوده اند که می گفتند قرآن باید به زبان عربی خوانده شود، ایرانی ها هم اولین کسانی بودند که قرآن را به زبان فارسی ترجمه می کردند و عملاً ماوراء النهر که بیشتر حنفی بودند، فتوا دادند و به عمل صحابی ای مانند سلمان استناد کردند که پیام های پیامبر (ص) و آیات قرآنی توسط ایشان برای ملت های دیگر ترجمه می شده است. در نتیجه علمای ماورالنهر فتوا به ترجمه قرآن دادند، اما علمای حنفی در بین علمای مذاهب دیگر به خصوص ظاهر گراها می گفتند متن قرآن و عربی بودن آن مهم است.

از این نظر تأکید می کنم عربی بودن قرآن جزء ذات معنای قرآن نیست و معنای کلمه «عربی»، فصیح است. معنای لغوی و توضیح تفسیری که بسیاری از مفسرین هم دادند این است که عربی، یعنی فصیح است و عجمی نیست. عجمی در لغت به معنای گنگ و مهمم و ناگویاست. اما در قرآن تأکید فراوانی شده که عربی است این به معنای اعجاز لفظی آن است. عربی بودن از قرآن از نظر اعجازی انفکاک ناپذیر است، اما از نظر اینکه هدایت قرآن ذات عربی ندارد و برای انسان هاست، وقتی این طور است بیان عربی قرآن لازمه هدایت نیست، کسانی هم که بیشتر تحت تأثیر قرآن قرار می گیرند، کسانی هستند که با لفظ و معنای عمیق عربی آشنا هستند و تحت تأثیر آن قرار می گیرند و کسی هم که فارسی بلد است تحت تأثیر ترجمه فارسی قرآن قرار می گیرد. به هر حال در هر دو صورت، پروسه هدایت اتفاق می افتد.

|| الان ترجمه های مختلفی از قرآن وجود دارد، چه ضرورتی وجود دارد که این همه ترجمه از قرآن به زبان فارسی وجود داشته باشند؟

بیش از ۵۰ مورد از ترجمه هایی که موجود است برای ۶۰-۷۰ سال اخیر است و در صد سال اخیر ترجمه های فارسی فراوان شده اند و با توجه به اینکه زبان در طول این ۱۰۰ سال اخیر تغییرات زیادی را پیدا کرده است و گستره زبان فارسی بزرگ بوده است و در چند کشور فارسی صحبت می کنند، مثلا در افغانستان هم ترجمه ای شده است و آن نوع ترجمه مورد استقبال قرار نگرفته باشد و بعدها ترجمه های دیگری انجام شده باشد.

به هر حال جزو اولین ترجمه های دوره معاصر که راهگشا بوده است ترجمه مرحوم الهی قمشه ای بوده که از آن ۶۰ سال می گذرد. مرحوم قمشه ای در سال ۱۳۵۲ از دنیا رفته است، سال ها قبل از درگذشت ایشان ترجمه انجام شده و بیش از نیم قرن از ترجمه کتاب می گذرد، در این سال ها بارها این ترجمه مورد تجدید چاپ قرار گرفته است، اولین بار ۳۰ سال قبل از فوت ایشان تجدید چاپ

زبان اصلی را حفظ کنند، نمی توانند، اما ممکن است در بخشی از آن هم آوردی کنند. می توان گفت معنای خوبی را شاید بتوانند در زبان دیگری به خوبی بیان کنند که این در صورتی ممکن است که شاهکار دیگری را بیافرینند ولی اگر کسانی بتوانند قرآن را به زبان دیگری بیآورند این نوعی هم آوردی است در صورتی که این همان کتاب را باز تولید کرده است و چون در زبان دیگری است می تواند بگوید قرآن دیگری است! پس با اینکه تقلید است، شاید نوعی هم آوردی تلقی شود و لذا ترجمه هم سنگ قرآن ظاهرا ممکن نیست.

قرآن می گوید «مثل» آن را نمی توانید بیآورید. می توان هم از این جمله چنین برداشتی کرد که کاملا مثل این را در زبان دیگر تولید کردن امکان ندارد، یعنی قرآن ترجمه ناپذیر است و کسی نمی تواند آن را ترجمه کند و اگر بتواند ترجمه ای به هر زبانی شود این یک نوع هم آوردی کردن است! گرچه همان معنای را به صورت تقلیدی و تکراری می آورد ولی به همان زیبایی و انسجام و فصاحت و شاهکار به زبانی دیگر برمی گرداند.

از آنجایی که قرآن، قابل تحدی نیست و همانند و مثل نمی تواند داشته باشد، می توان نتیجه گرفت این همانند و مثل در زبان دیگر ترجمه خود قرآن هم باشد، نمی تواند به وجود بیاید و به عبارت دیگر هیچ ترجمه ای به پای خود قرآن نمی رسد. از این نظر قرآن قابل ترجمه نیست و خیلی از شاهکارهای جهانی هم شاید این گونه باشند، اما قابل ترجمه هست به معنای دیگر یعنی می شود همین معنای را با مقدری افت در زبان به زبان دیگری منتقل کرد.

|| هدف قرآن، هدایت بشر بوده است. برای اینکه افراد بیشتری به قرآن دسترسی پیدا کنند آیا اینکه زیبایی لفظ و بلاغت بیان در ترجمه منعکس نمی شود این تأثیری در هدایت می گذارد؟

سؤال بسیار خوبی است، چون هدف قرآن هدایت و بیان للناس است. قرآن می خواهد مطالبی که برای هدایت و نجات بشر است را مطرح کند. عربیت می تواند شرط اصلی نباشد، ولی شرط لازم و ضمنی بوده است یعنی همان معنای را اگر پیام محور نگاه کنیم همین معنای را می توان به بیان و زبان دیگری هم گفت اگرچه نه به این زیبایی. در آن صورت هدف هدایتی قرآن محقق شده است و با توجه به سؤال قبل به نظر می رسد باید درباره ضرورت ترجمه بیشتر صحبت کنیم.

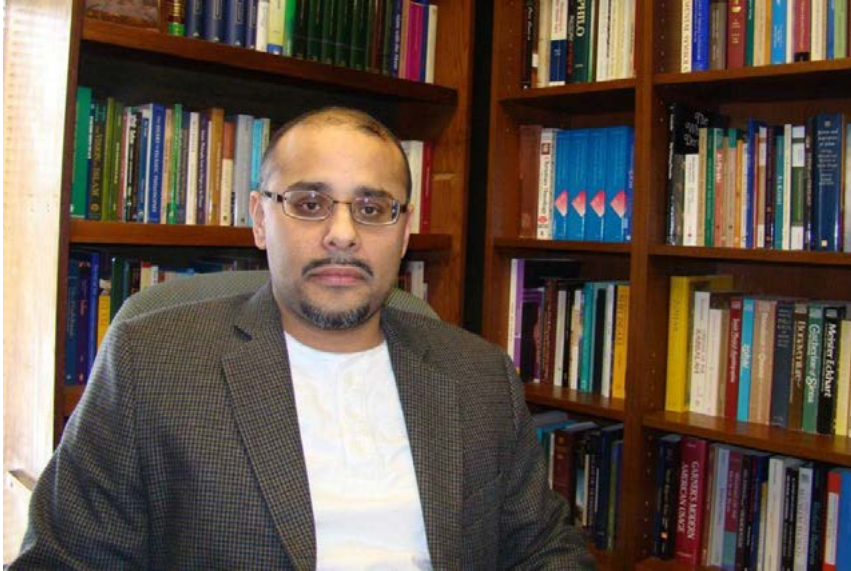
ترجمه قرآن کما هو حقه امکان پذیر نیست مثل خود خود قرآن را نمی توان به زبان دیگری بیافرینند چون این هم نوعی تحدی است به خاطر اینکه با تقلید از قرآن هم‌تای دیگری در زبان دیگر برایش آورده اند و آن هم ممکن نیست و مرتبه پایین تر هم آوردی برای قرآن هم امکان پذیر نیست.

|| ضرورت ترجمه قرآن در این است که معانی و پیامش منتقل شود و بشریت با هر زبانی که گفتگو می کنند ضرورت دارد که پیام قرآنی و پیام هدایتی قرآن به آنها منتقل شود.

بله درست است در زبان عربی این شاهکار بی مانند وجود دارد و قرآن، جزو معجزه های زبانی تلقی می شود که بلاغت ها و فصاحت های لفظی دارد اما در زبان های دیگر اگرچه آن زیبایی های ساختار از دست می رود. البته بسیاری از معانی قرآن قابل انتقال است یعنی در زبان های دیگر به طور مثال می توان «بسم الله الرحمن الرحیم» را ترجمه کرد که بخشی از خاصیت های بسم الله عربی را داشته باشد، اما ضمن اینکه این کار ضرورت دارد که ما

استاد دانشگاه کارتون در گفتگو با مهر:

نوشرق‌شناسی در حال افول است / سکولاریسم و نوشرق‌شناسی در مطالعات اسلامی



صفت «شرق‌شناس» امروزه در دکتر محمد رستم (Mohammed Rustom) دانش‌یار جوان اسلام‌شناسی دانشگاه کارتون، نماینده نسل جدیدی از اسلام‌شناسان غربی است. وی از سویی بزرگ شده کانادا است (با همه مقتضیات فرهنگی، زبانی و سیاسی آن سامان) و از سوی دیگر در اعتقادات علمی و زندگی خانوادگی دلبستگی تام و پابندی وثیقی به اسلام و سنت فلسفی-عرفانی آن دارد. به گفته خودش، با وجود برخی انتقادات به فرهنگ سکولار غرب اما میان هویت مسلمان و غربی هیچ تضاد و تعارض ذاتی نمی‌بیند و خود را «مسلمان غربی» یا «غربی مسلمان» معرفی می‌کند. از این رو می‌توان وی را «فلسفه و عرفان اسلامی پژوه غربی مسلمان» نامید. تر کیبی که شاید پیش از این برای برخی ناآشنا یا حتی متناقض نما می‌نمود.

وی تحصیلات عالی خود را در دانشکده مطالعات خاورمیانه‌شناسی دانشگاه تورنتو در سال ۲۰۰۹ به پایان رساند. شاگردی نزد اساتید سرشناسی چون مایکل مرموره، دکتر سید حسین نصر، و پروفیسور ویلیام چیتیک را جزء افتخارات خود می‌داند و تأثیر از ایشان را دلیل اصلی گرایشش به فلسفه و عرفان اسلامی بر می‌شمارد. رساله دکترای وی با موضوع هرمنوتیک تفسیر قرآن در آثار ملاصدرا بعدها در قالب کتابی با عنوان غلبه رحمت الهی (The Triumph of Mercy) در سال ۲۰۱۲ منتشر و در برنده جایزه بیست و یکمین جشنواره جهانی کتاب سال جمهوری اسلامی ایران شد. اخیراً نوشتن کتابی در مورد خدانشناسی عرفانی عین القضاة همدانی با عنوان واردات روح (Inrushes of the Spirit) را به اتمام رسانده و در ترجمه و تدوین کتاب شناخت قرآن (The Study Quran) با گروه اساتید دست‌اندر کار این پروژه قرآنی همکاری داشته است. هم‌اکنون هم در حال تألیف کتابی است با موضوع الاهیات اسلامی و قصد دارد در آن به نقد مکاتب الحادیه جدید بپردازد.

وی را یکی از بهترین گزینه‌ها دیدیم برای گفتگو در مورد تفاوت میان روش مطالعات اسلامی (علی‌الخصوص فلسفه اسلامی) در ایران و غرب. زیرا از سویی در معتبرترین دانشگاه‌های غربی تحصیل نموده و هم‌اکنون با اساتید این رشته در سرتاسر عالم در ارتباط و تعامل علمی است، و از سوی دیگر با روش و روح آموزش سنتی اسلامی آشنایی دارد. اما مسئله تنها در «دانستن» این تفاوت‌ها خلاصه نمی‌شود، بلکه وی ساحتاً به عدم دسترسی روش آموزش سکولار به بطن و حقیقت تفکر اسلامی باور دارد و از همین رو با همکاری هم‌کاران هم‌فکرش در جامعه دانشگاهی غرب سعی در گسترش جریانی نو در مقابله با رویکرد «نو-شرق‌شناسی» دارد.

با موضوع «سکولاریزم و نو-شرق‌شناسی در مطالعات اسلامی» با وی به گفتگو نشستیم.

دانشجویانی که در کلاس‌های شما شرکت داشته‌اند می‌دانند شما نگاه انتقادی به شیوه موسوم به نو-شرق‌شناسی در مطالعات اسلامی دارید. آثارتان هم نشان دهنده همین امر است و گویا سعی دارید مسیر جدیدی در این فضا باز نمایید. اگر اجازه بدهید پیش از ورود به بحث، تعریف شما از جریان «نو-شرق‌شناسی» را بدانیم.

نو-شرق‌شناسی در مطالعات اسلامی (و به خصوص فلسفه اسلامی) در بهترین تعریف آن به رویکردی تحقیقی در رابطه با اسلام گفته می‌شود که در آن عقل‌گرایی (rationalism) به عنوان شاخصه اصلی لحاظ شده باشد (و منظورم عقل‌گرایی مطلوب عصر روشنگری است که اکنون نیز بر علوم تجربی غرب حاکم می‌باشد).

پس نو-شرق‌شناسان از این جهت که متأثر از پیش‌فرض‌ها و جهان‌بینی مستشرقین سنتی هستند برتر از متقدمین خود

آن تأکید می‌ورزد این است که ما تا حد زیادی در شناخت دیگران محصور و محدود به فرهنگ خود هستیم و همواره «دیگری» را از منظر (لنز) «خودمان» می‌بینیم. در نتیجه (اگر این تفکر را بپذیریم) شناخت ما از «دیگری» نمی‌تواند کاملاً بی‌طرفانه باشد و نمی‌توانیم به نیات اصلی «دیگران» پی ببریم.

اما نکته‌ای که به نظر اکثر این محققین اسلام‌شناس در مغرب‌زمین از آن غفلت می‌کنند این است که آنها در روند تحقیقات «نو-شرق‌شناسی» خویش بیشتر از آنکه دیگرشناسی کنند، از افکار و آمال خودشان بهره‌بردارند. تحقیقات آنها در حقیقت تفسیر خود ایشان است و آنچه‌ای را می‌ماند که می‌توان در درون آن علائق و دغدغه‌های محقق را مشاهده کرد. مثلاً اگر محقق کتابی بنویسد با موضوع «بزرگ‌ترین متفکر عقل‌گرای اسلام»، انتخاب این موضوع نشان می‌دهد خود محقق دلبسته به تفکر عقل‌گراست و در میان فلاسفه مسلمان به دنبال آنچه‌ای برای دیدن خود می‌گردد. تأکید اغراق شده‌ای که در مطالعات کنونی بر جنبه‌های عقل‌گرایانه (به معنای مدرن قرن ۱۸ و ۱۹ اروپایی آن) در فلسفه اسلامی صورت می‌گیرد برخاسته از همان دغدغه‌های اروپایی است نه سوالات اسلامی.

در واقع می‌توان گفت جریان «نو-شرق‌شناسی» به دنبال یافتن تاریخ تفکر غرب در فلسفه اسلامی است. متأسفانه این نگاه به اسلام‌شناسان مسلمان هم تسری پیدا کرده است و برخی از آنها هم در پارادایم عقل‌گرایی مدرن اروپایی به فهم تاریخ فلسفه اسلامی پرداخته‌اند. کارهای تحقیقاتی دکتر اسد احمد نمونه خوبی از این شیوه نو-شرق‌شناسی محققین مسلمان است.

تفاوت این رویکرد با روش سنتی اسلام‌شناسی در چیست؟

به این مسئله باید توجه کرد که میان تحصیل فلسفه اسلامی در دانشگاه‌های سکولار با زانو زدن و تلمذ آن نزد حکمای الهی تفاوت بسیار زیاد است. تفاوت این دو روش تحصیل فلسفه یا کلام اسلامی مانند تفاوت سبب است با برتقال؛ با اینکه هر دو میوه هستند اما دو میوه متفاوت می‌باشند. دغدغه‌های این دو محیط با یکدیگر بسیار متفاوت و ریشه‌های است و به تفاوت در دغدغه‌ها و یا «هدف غائی» از آموزش علم (در اینجا

محسوب نمی‌شوند. اما از این منظر که خصومت کمتری (نسبت به اسلام) دارند برتر از جریان شرق‌شناسی کلاسیک هستند. هر چند به نظر جریان نو-شرق‌شناسی هم در دانشگاه‌ها رو به نابودی است.

بسیاری نو-مستشرقین نسبت به عمق پیش‌فرض‌های ایدئولوژیک حاکم بر کار خود آگاه نیستند و به نظرم مشکل اصلی دقیقاً همین است. یعنی این دسته محققین با نیتی خوب و با هدف یافتن حقیقت، گام در این راه می‌گذارند اما فراموش می‌کنند (و یا اصلاً نمی‌دانند) که در مواجهه خود با اسلام باید عینک پیش‌فرض‌های خود را بردارند و همین موجب ایجاد سوء تفاهم می‌شود.

مثلاً به مباحثاتی که حول موضوع «اسلام و علوم عقلی» در این سال‌ها اتفاق افتاده توجه کنید. نو-شرق‌شناسان از اینکه حفره‌ها و مشکلات مباحث خود در این موضوع را ببینند ناتوانند. زیرا آنها فکر می‌کنند با صحبت در مورد فخرالدین رازی و «روش‌های تحقیق عقلانی» او به نوعی سنت «عقلی» در تاریخ و فرهنگ اسلام دست می‌یابند که می‌تواند به نوعی منعکس‌کننده عقلانیت قرون ۱۸ و ۱۹ اروپا باشد. یعنی همان چیزی که من در ابتدا از آن به شاخصه اصلی رویکرد نو-شرق‌شناسی تعبیر کردم.

نتیجه نهایی چنین رویکردی به مطالعات اسلامی این خواهد شد که سایر وجوه تاریخ فکری اسلام که مورد پسند یا قبول اروپایی مدرن نیست (مثلاً عرفان اسلامی) از منظر ایشان مورد توجه قرار نمی‌گیرد چون با آن معیارهای عقلانیت مدرن، ضد عقل هستند. روش مطالعات سکولار ادیان (به طور عام) و اسلام (به طور خاص) چنین است که دین را صرفاً به مثابه امری دنیایی مورد بررسی قرار می‌دهند، به قیمت نادیده گرفتن بسیاری وجوه غیر مادی اسلام و نگاهی که خود اسلام و مسلمین به دین دارد. محققین سکولار نگاه عقلگرایانه اروپا-محور خود را به همراه مجموعه‌ای از «ایسم»‌های مدرن و پست مدرن بر سنت‌های پیشین تحمیل می‌کنند. محصول نهایی این تحقیقات هم تاریخی مرده و بدون ارتباط و معنا برای جهان امروزی است که با فشار در قالب تفکر دانشگاهی مدرن جاگرفته است.

چرا اینگونه است؟

یکی از نظرات ادوارد سعید که در کتاب شرق‌شناسی خود بر

فلسفه) میان این دو محیط بر می‌گردد. تنها کسانی این تفاوت را درک می‌کنند که هر دو فضا را تجربه کرده باشند. من سال‌ها در تورنتو معلمی اشعری داشتم و پیش او (به صورت غیر رسمی) کلام اسلامی می‌خواندم، اگر چه محتوای دروس وی زیاد برایم جذاب نبود (و الان هم اصلاً آن دسته عقاید اشعری را قبول ندارم) اما شاگردی نزد ایشان خیلی مطالب را به من آموخت. بعدها آشنایی با آقایان نصر و چیتیک و ارتباط نزدیک با ایشان به فهمم از تفاوت این دو روش علم آموزی کمک شایانی کرد.

اول از جهت عمق علمی مباحث؛ بسیاری از مطالبی که اخیراً محققین غربی ادعای کشف آن را دارند، معلم اشعری من آنها را همان زمان می‌دانست. آن زمانی که ۲۲ سال سن داشتم (یعنی سال ۲۰۰۲)، او از تاثیر این سینا بر کلام اسلامی برایم صحبت می‌کرد. در صورتی که بحث تاثیر این سینا بر کلام اشعری آن زمان در محیط‌های دانشگاهی تازه بود. او با اینکه هیچ تحصیلات دانشگاهی نداشت و حرفه اصلی‌اش تجارت بود، با این وجود همه این مطالب را می‌دانست زیرا خودش روش سنتی تدریس علوم اسلامی این علوم را تحصیل کرده بود. در دانشگاه‌های سکولار هدف غائی و مطلوب نهایی از نوشتن متون اسلامی یا فلسفی مورد بررسی قرار نمی‌گیرد، بلکه این متون برای مخاطب چه معنا و مفهومی دارند و چه تاثیری بر روی (زندگی) وی دارند از اهداف آموزش سکولار حذف شده است. اختلاف اصلی و دوم همان طور که گفتیم دغدغه‌ها و سوالاتی است که در این دو محیط علم آموزی استاد و شاگرد با آنها مواجه هستند. در دانشگاه‌های سکولار هدف غائی و مطلوب نهایی از نوشتن متون اسلامی یا فلسفی مورد بررسی قرار نمی‌گیرد، بلکه این متون برای مخاطب چه معنا و مفهومی دارند و چه تاثیری بر روی (زندگی) وی دارند از اهداف آموزش سکولار حذف شده است.

دانشگاه کاری ندارد شما بوعلی می‌خوانید و آیا فلسفه وی بر روی زندگی بیرون دانشگاه شما تاثیری دارد یا نه. شما این تفاوت را مثلاً از مقایسه آثار هانری کرین و دیمتری گوتاس به خوبی درک می‌کنید. نه فقط از این جهت که آنها دو متد مختلف تحقیقاتی دارند، بلکه در شیوه تعامل آنها با فلسفه در لایه زندگی و تفکر.

کرین یکی از مطلع‌ترین و عمیق‌ترین فلاسفه قرن گذشته جهان غرب بود. او کسی بود که هایدگر را به دنیای فرانسه زبان معرفی کرد و اولین آشنایی سارتر با فلسفه هایدگر از طریق همین ترجمه کرین بود. کرین بر سنت لاتینی هم تسلط بسیار عالی داشت و از آن مسیر بود که در نهایت به فلسفه اسلامی رسید و بدان علاقمند شد. این‌ها را گفتم که بدانید کرین فیلسوف متبحر و بسیار عمیقی بود و سوال فلسفه اسلامی برای وی برخاسته از جستجوی عمیق فلسفی و حقیقت‌جویی او بود. اما گوتاس بیشتر یک متن‌شناس یا فیلولوژیست (لغت‌شناس) است و از همین رو تمرکز مطالعات او بر متن است و تاثیرات مثلاً تاریخی بر متن بدون آنکه توجه خاصی به معنا و غایت مطلوب نویسنده از متن فلسفی داشته باشد.

طبیعی است که محصول نهایی کار این دو بسیار متفاوت خواهد بود. مشاهده می‌کنید از همان ابتدا دو غایت مطالعه سنت فلسفی وجود دارد: در یک نگاه (یا روش) متن بدون توجه به «هدفی که برای آن نگاشته شده» مورد تجزیه و تحلیل دقیق زبان‌شناسی یا حتی تاریخی قرار می‌گیرد اما در روش دیگر سوال کلیدی این است که این متن برای چه کسانی و چرا و با چه هدفی نوشته شده است.

به بیان دیگر، این دست محققین فلسفه اسلامی و یا اسلام‌شناسان غربی با وجود اینکه بعضاً تسلط بسیار خوبی بر زبان عربی و همچنین دانش تاریخی عمیقی هم دارند، نمی‌توانند از لایه «ظاهر» متون اسلامی عبور کنند و به «باطن» آنها دست یابند. نتیجه آن می‌شود که فهم صحیحی از متون و مطالعات خود به دست نمی‌دهند.

یکی از اساتیدم از استاد خودش نقل می‌کرد: «حکمت واقعی خواندن خطوط سیاه بر روی کاغذ سفید نیست، بلکه حقیقت حکمت درک آن سفیدی کاغذ است». برخی

صرفاً فیلولوژیست هستند و به دنبال نقد موشکافانه متن و تاریخ آن اند. (در این صورت دیگر نیاستی خود را محقق فلسفه اسلامی بدانند بلکه حداکثر محقق تاریخ فلسفه یا متون فلسفی محسوب می‌شوند). اما گروهی دیگر از پس همه آن مطالعات متنی و موشکافی‌های نقادانه به دنبال هدف و مقصودی از خواندن متن هستند. در نگاه اول مطالعات فلسفه اسلامی خلاصه می‌شود به مطالعات چند متن بدون ارتباط و فایده در زندگی امروزین و در نگاه دوم فلسفه اسلامی به عنوان سنتی زنده محسوب می‌شود که همانند گذشته برای پرسش‌های زندگی ما پاسخ دارد.

این فقط غربی‌ها هستند که ظاهر گریند و تنها محققین مسلمان به آن باطن و معنا دست پیدا می‌کنند؟

نخیر، همان‌طور که گفتیم ربطی به شرقی یا غربی بودن و مسلمان و غیر مسلمان بودن ندارد. اتفاقاً نگاه برخی محققین مسلمان به سنت فکری جهان اسلام به شیوه سکولار ظاهر بین نزدیک‌تر است تا غربی‌هایی مثل دکتر چیتیک. وقتی می‌بینم برخی محققان مسلمان نگاه‌شان به سنت فکری جهان اسلام متأثر از جریان نواشرقی‌شناسی یا خاستگاه سنت استعماری غرب است، خیلی ناراحت می‌شوم. برخی فکر می‌کنند دوران استعماری تمام شده است. بله ممکن است استعمار سیاسی تمام شده باشد اما استعمار فکری متأسفانه همچنان با قدرت وجود دارد.

دکتر نصر در کتاب زندگی و تفکر اسلامی (که مجموعه مقالاتی از ایشان است) مطلبی دارند با عنوان «فایده و ربط امروزین مطالعه فلسفه اسلامی». من وقتی این مقاله را دیدم، مطالبی که در مورد سیاست‌های پنهان مطالعات اسلامی در آن خواندم مرا به شدت تکان داد. البته ادوارد سعید هم به مطالب مشابهی در کتاب مشهور شرق‌شناسی خود اشاره کرده است (اما دکتر نصر پیش از سعید به برخی از این مشکلات اشاره دارد زیرا تاریخ نگارش این مقاله حدوداً ده سال پیش از انتشار کتاب سعید است). دکتر نصر در این مقاله به این موضوع اشاره می‌کند که بررسی تاریخ معاصر جهان اسلام نشان می‌دهد چگونه فلسفه اسلامی توسط کشورهای استعمارگر وارد فضای جوامع اسلامی مدرن شد (به استثناء ایران که سنت فلسفی در آن همچنان زنده بود و از خارج وارد نشد).

مثلاً در مصر تحت استعمار، آموزش فلسفه اسلامی از طریق متون دانشگاه‌های فرانسه و در بستر فکری آگزیستانسیالیسم به جوامع روشنفکری مصر وارد شد و اساتید و دانشجویان مصری با واسطه مطالعات مستشرقین اروپایی با سنت فلسفی خودشان (یعنی مسلمانان) آشنا شدند. یا در هند (و بعداً پاکستان) ما شاهد ورود فلسفه انگلوساکسون هستیم که در کنار خود برخی مطالعات مستشرقین اروپایی را هم وارد هند و پاکستان می‌کند.

در نتیجه در این کشورهای اسلامی، محققین و روشنفکران مسلمان فلسفه خودشان را در آینه فکری مستشرقین و مکاتب فلسفی ایشان فهمیدند و آموختند. کتاب‌ها و مقالاتی که با موضوع فلسفه اسلامی از زبان‌های اروپایی به زبان‌های اسلامی در این کشورها ترجمه شد روش فکری مستشرقین را در جوامع علمی این کشورها نهادینه کرد. و نتیجه اینگونه آشنایی با فلسفه و عرفان اسلامی در این کشورها این شد که متفکرین و روشنفکران این بلاد فلسفه اسلامی را تماماً بی‌فایده و بی‌ارتباط با فرهنگ و نیازهای فکری زمان خویش یافتند و آن را در حد مطالعات متنی و تاریخی تقلیل دادند.

اقبال لاهوری در اینجا مثال خوبی است. وی از سویی نیاز به اتصال مسلمانان به پیشینه فکری خود را ارجح می‌نهد اما از سوی دیگر آموزه‌های امثال ابن عربی را بدون ربط و بی‌فایده برای نسل فعلی جوامع اسلامی می‌داند. چرا؟ چون فلسفه اسلامی که از اروپا به این کشورها آورده شد، با عرفان اسلامی معرفی شده از فیلتر مستشرقین به روشنفکر مسلمان هندی، هیچ پاسخی برای سوالات آن جامعه ندارد.

عرفان (از این منظر اروپا-محور) اساساً ضد عقل است و نمی‌تواند با فلسفه ارتباطی داشته باشد. روشنفکر مسلمان استعمارزده هم این‌ها را می‌پذیرد چون اساساً فلسفه اسلامی را از غرب گرفته. مثال دیگری می‌زنم: این افسانه مشهور که غزالی مهر پایانی بر جریان فلسفی جهان اسلام زد محصول همان تحقیقات مستشرقین بود که وارد جهان اسلام شد و هنوز هم در برخی جاها تکرار می‌شود. و از این افسانه چنین نتیجه گرفته می‌شود که سنت فکری فلسفی جهان اسلام قطع شده و مرده است. چرا؟ چون اساتید و محققین اروپایی (مستشرقین) قرن نوزده چنین می‌گفتند!

وضعیت اساتید مسلمان (معتقد و یا غیر معتقد) حاضر در دانشکده‌های اسلام‌شناسی غرب هم قابل تامل است. دکتر فضل الرحمان (از اساتید سرشناس اسلام‌شناسی اصالتاً پاکستانی) در سال ۱۹۷۶ کتاب تاثیر گذاری به زبان انگلیسی در مورد فلسفه ملاصدرا نوشت. کتاب در زمان خودش بهترین کتاب در مورد ملاصدرا بود. الان هم کتاب خیلی مفیدی است هر چند مشکلات و عیوب عمده‌ای نیز دارد. وی در این اثر فلسفه ملاصدرا را به غلط intuitive philosophy خواند و دلیل اصلی‌اش هم این بود که تا آن زمان واژه‌ای در ادبیات فلسفی غرب یافت نمی‌شد تا با آن بتوان فلسفه ملاصدرا را نام گذاری کرد. در ادبیات فلسفی غرب به کسی فیلسوف intuitive می‌گویند که مبانی منطقی محکمی برای بیان نظریات خود ندارد و بیشتر پیرو دریافت‌های شهودی (intuition) خود است. در نتیجه این نوع تفکر توسط فلسفه تحلیلی بلافاصله رد می‌شود زیرا فلاسفه تحلیلی به دنبال داده‌های حقیقی بر اساس مبانی منطقی ریاضی و شناخت‌شناسی منظم هستند نه به دنبال مطالب شهودی. فلاسفه قاره‌ای هم به نوبه خود این روش شهودی را رد می‌کنند و جایی برای فلسفه ملاصدرا در این گروه هم یافت نمی‌شود. این می‌شود که فلسفه ملاصدرا در هیچ چهارچوب پذیرفته شده آکادمی غربی به عنوان فلسفه نمی‌گنجد و نمی‌توان آن را جای داد. چطور می‌توان فلسفه ملاصدرا را با ساختار فلسفی تطبیق داد که بیش از دویست سال اساس متافیزیک را به وادی شک یا انکار کشانده است؟

فلسفه ملاصدرا در هیچ چهارچوب پذیرفته شده آکادمی غربی به عنوان فلسفه نمی‌گنجد و نمی‌توان آن را جای داد. چطور می‌توان فلسفه ملاصدرا را با ساختار فلسفی تطبیق داد که بیش از دویست سال اساس متافیزیک را به وادی شک یا انکار کشانده است؟

به دلیل همین ناهماهنگی و ناسازگاری مبنایی میان دو دستگاه فلسفی غرب (مدرن) و اسلامی ما شاهد ظهور دسته‌ای از محققین مسلمان هستیم که در فلسفه اسلامی صرفاً به دنبال شاخصه‌های عقل‌گرایی (اسیونالیسم) (آن هم در فهم پساکانتی آن) هستند. البته این دست مطالعات در جای خود مفیدند اما مسئله این است که نباید و نمی‌توان کلیت جریان فلسفه اسلامی را به این معیارهای عقل‌گرایانه غربی تقلیل داد.

در اینجا ما مجدد شاهد همان آسیبی هستیم که پیش‌تر به آن اشاره کردم. یعنی مسلمانانی که همت و تلاش آنها در شناخت پیشینه فکری‌شان از مجرای فکری و زاویه دید غرب می‌گذرد. به بیان دیگر آنها خود را در آینه غرب نگاه می‌کنند.

به اسم کانت اشاره کردید. این نگاه کانتی چطور میان مطالعات صرفاً متن‌محور (یا ظاهری) و مطالعات غایت‌محور (یا معنا‌گرا) گسست ایجاد می‌کند؟

همان‌طور که می‌دانید کانت میان نومن (امر ناپدیدار) و فنومن (امر پدیدار) تفاوت قائل شد و دست فهم عقل بشر را از رسیدن به دامن اولی کوتاه دید. این دوگانه کانت خود محصول تفکر سکولاریزه شده و اصالت علم تجربی (سایتیسم) غربی است که راه خود را به علوم اجتماعی و انسانی باز کرده و هم‌اکنون تفکر غالب در دانشگاه‌های غربی شده است. مبانی فکری کانت در نهایت موجب آن چیزی شد که

شده به زبان عربی (اعم از یهودی و مسلمان) در یک مجله همه آنها را تحت عنوان «فلسفه در جهان اسلام» بررسی و مطالعه کرده است. شاهدهیم اکثر محققین از روش‌های نو-شرق شناسانه دارند فاصله می‌گیرند اما هنوز تا رسیدن به ایده‌آل فاصله بسیار است. مثلا این عبارت «فلسفه در جهان اسلام» همچنان ناقص است و مشکل‌زا. زیرا فلاسفه مسلمانی که به طور مثال در چین زندگی می‌کردند و در بافتار فرهنگی-زبانی کاملا غیر اسلامی به فلسفه ورزی اسلامی مشغول بودند را شامل نمی‌شود. افرادی چون وانگ لیاوو و لیو ژئی (متعلق به قرن هفدهم میلادی) مطالب فلسفه و عرفان اسلامی را عمدتا از زبان فارسی به زبان چینی برگردانده و بر خلاف سنت پیشینیان مسلمان خود، نظام فلسفی خود را نه در ارتباط با فلسفه یونان بلکه در مقابله با فلسفه کنفیوسیوس تبیین کردند. یا همین امروز، ما مسلمانان غربی داریم که به زبان‌های اروپایی مطالب فلسفی می‌نویسند. این مثال‌ها را زدم تا به سوال شما پاسخی ملموس داده باشم. اگر استفاده روز افزون از ترکیب «فلسفه اسلامی» به جای عبارت قدیمی مستشرقین یعنی «فلسفه عربی» را نشانی از تغییر بدانیم، می‌توانیم از همین چند مثال نتیجه بگیریم تغییری در حال وقوع است و رویکرد «نو-شرق شناسی» هم در حال افول می‌باشد.

|| اگر بپذیریم که رویکرد «نو-شرق شناسی» رو به اضمحلال است، نسخه و روش جایگزینی که شما ارائه



راهنمای فلسفه عربی کمبریج (The Cambridge Companion to Arabic Philosophy) است که آقایان پیتر آدامسون و ریچارد تیلور دوازده سال پیش (۲۰۰۵) تالیف کردند.

ایشان در مقدمه خود سعی بلیغی دارند تا در پیروی از سنت فوق‌الذکر گزینش واژه عربی به جای اسلامی یا مسلمان را توجیه کنند. اما به مرور زمان و با کشفیات و تحقیقات جدید، حتی همین محققین نیز مجبور شده‌اند در دسته‌بندی‌های خود بازنگری کنند. آقای تیلور کمتر از یک سال پیش کتاب دیگری را با همکاری یکی از اساتید مکزیک‌ی منتشر کرد با عنوان راهنمای فلسفه اسلامی راتلج (The Routledge Companion to Islamic Philosophy) و شما می‌بینید در عنوان آن صریحا از ترکیب «فلسفه اسلامی» استفاده شده است. و اگر به توضیحات مولفین در مقدمه مراجعه کنید می‌بینید موضوع این اثر صراحتا مطالعه سنت فلسفی میان مسلمانان ذکر شده است و نه صرفا تاریخ‌نگاری فلسفه. مجموعه مقالات این اثر به خوبی نشان می‌دهد مسلمانان (به مثابه افرادی مسلمان) در مورد سوالات فلسفی تفکر داشته‌اند. انتشار چنین کتابی با این رویکرد تحت نظارت دکتر تیلور (که خود از مولفان کتاب راهنمای فلسفه عربی کمبریج بوده است) نشان‌دهنده انقلاب و تحولی آشکار است در جریان مطالعات فلسفه اسلامی در غرب، دعوت از من برای مشارکت در این کتاب با مقاله‌ای با موضوع «فلسفه عرفانی» که در آن به بررسی رابطه میان مکتب عرفانی ابن عربی و فلسفه پرداخته‌ام نیز شاهد دیگری است بر تغییر رویکرد در مطالعات اسلامی.

نمونه دیگر از این تغییر در مرجع فلسفه اسلامی آکسفورد (The Oxford Handbook of Islamic Philosophy) است که چند ماه پیش منتشر شد. شاهدهیم که از صفت «اسلامی» برای اشاره به این سنت تاریخی استفاده شده است یا در کتاب فلسفه در دنیای اسلام (Philosophy in the Islamic World) آقای پیتر آدامسون اگر چه لفظ «فلسفه اسلامی» را به کار نبرده، اما با گنجاندن کلیه آثار فلسفی نوشته

امروز در دانشگاه‌های غرب می‌بینیم. مثلا دانشکده‌های زیست‌شناسی در سرتاسر غرب وجود دارند اما دانشکده عرفان وجود ندارد. چون اولی «علمی» و دومی «غیر علمی» است! اگر در کشورهایی مثل ایران و ترکیه هنوز شاهد حضور دانشکده‌های الهیات هستیم به این دلیل است که اصالت علم تجربی هنوز بر تمامی ساختارهای فرهنگی و آموزشی آنها تسلط پیدا نکرده است. مطالعات اسلامی هم به عنوان رشته‌ای در دانشگاه‌های غربی از این قاعده مستثنا نیست (بماند که الان دیگر رشته «مطالعات اسلامی» به پایان عمر خود رسیده است. امروزه شاخه‌ها و گرایش‌های مختلف آن در دانشکده‌هایی مثل مطالعات ادیان یا مطالعات خاورمیانه شناسی بحث و بررسی می‌شود. اوضاع فلسفه اسلامی از این بدتر است. در کمتر دانشکده فلسفه‌ای در غرب شما می‌توانید به تحقیق در فلسفه اسلامی (با هر فلسفه غیر غربی) بپردازید زیرا این‌ها فلسفه محسوب نمی‌شود).

پیش فرض مطالعات اسلامی در دانشگاه‌های غربی بر همان مبانی معرفت‌شناسی کانتی بنا شده است و در نتیجه اساسا نمی‌توان از دل آن تحقیقات به امور قدسی رسید. مطالعات فلسفه اسلامی در دانشکده‌های غربی محکوم به همان جهان‌بینی و مبانی اصالت علم تجربی غربی است و از همین روست که اساسا با این پیش فرض کانتی در مطالعات اسلامی نمی‌توان از متن بالاتر رفت (با عمیق‌تر شدن) زیرا متن فونون است و واری آن نومنمی قرار دارد که بحث در مورد آن غیر علمی محسوب می‌شود در نتیجه از دایره تفحص و سوال محقق خارج می‌گردد.

|| البته شما ظاهرا معتقدید این رویکرد «نو-شرق شناسی» در دانشگاه‌های غربی در حال نابودی است؟

صفت «شرق شناس» امروزه در دانشگاه‌های غربی نوعی توهین علمی محسوب می‌شود و همه محققین سعی دارند خودشان را از این جریان میرا نشان دهند. اما جریان «نو-شرق شناسی» (نسخه اصلاح شده همان شرق شناسی) به صورت ناپیدا همچنان در حال فعالیت است. اما معتقدم همین رویکرد هم به محکوم به نابودی است

پیش از بحث در مورد رویکرد «نو-شرق شناسی» باید تصریح کنم صفت «شرق شناس» امروزه در دانشگاه‌های غربی نوعی توهین علمی محسوب می‌شود و همه محققین سعی دارند خودشان را از این جریان میرا نشان دهند. اما جریان «نو-شرق شناسی» (نسخه اصلاح شده همان شرق شناسی) به صورت ناپیدا همچنان در حال فعالیت است. اما معتقدم همین رویکرد هم به محکوم به نابودی است.

بگذارید برای نشان دادن این امر مثالی بزنم که خیلی هم مشهور است و قدیمی. استفاده از عبارت «فلسفه عربی» به جای «فلسفه اسلامی» در ادبیات دانشگاهی غرب تا مدت‌ها بسیار رایج بود. خاستگاه عبارت «فلسفه عربی» نیز سنت خاصی در مطالعات فلسفه در مغرب زمین است که در آن جریان‌های فلسفی بر اساس زبان متون دسته بندی می‌شدند. مثلا آن چیزی که امروز از آن تعبیر به «فلسفه مسیحی» می‌شود تا ابتدای قرن بیستم در مجامع علمی غرب به «فلسفه لاتینی» مشهور بود.

در نتیجه برخی نویسندگان معاصر در پیروی از آن سنت، همچنان خود را پایبند به چنان دسته‌بندی می‌دیدند. آخرین تلاش در جهت زنده نگه داشتن این سنت کتاب

به نظرم با شرایطی می‌شود در همین فضای غرب هم فلسفه اسلامی را درست آموخت با چند شرط اساسی: اولاً ما نیاز داریم محققین و دانشجویان سنت فکری جهان اسلام را جدی بگیرند و آن را به عنوان جریانی زنده و صاحب‌اندیشه و اصیل به رسمیت بشناسند؛ ثانیاً بایستی فلسفه اسلامی را با مبانی خود این سنت مطالعه کرد و از قیود و چهارچوبه مدرن نظری اروپا-محور دانشکده‌های غربی خود را آزاد نمود. با قیودی که بر اساس مبانی معرفت‌گریزی بنا شده‌اند و شدیداً از خاستگاه خاص فلسفی مدرن غربی تئذیه می‌شوند نمی‌شود فلسفه اسلامی را فهمید.

متأسفانه اکثر جوانان مسلمانی که به امید یادگیری فلسفه اسلامی به دانشگاه‌های غربی مراجعه می‌کنند غافل از این پیش‌فرض‌های معرفتی هستند و در نهایت هم اگر چیزی بیاموزند تاریخ فلسفه است و یا حداکثر لغت‌شناسی و نقد متون و این همان چیزی است که من از آن تعبیر به مطالعات «قشری» و «ظاهری» فلسفه اسلامی در غرب کردم.

به نظر من هرآنچه از هدف تکامل روح انسانی خالی باشد و یا از پرداختن به موضوعاتی چون ملاقات خداوند پس از مرگ پرهیز کند اساسا نمی‌توان نام فیلسوفی بر روی آن نهاد.

در نتیجه رویکرد صحیح اولاً به متن توجه کامل دارد. ثانیاً بافتار و شرایط سیاسی و تاریخی که متن در آن نوشته شده است را مورد مطالعه و توجه قرار می‌دهد، اما در مرحله سوم در همین ظواهر محدود نمی‌ماند و سعی می‌کند به عمق معنایی متون راه پیدا کند. فلسفه‌ورزی حقیقی شما را باید به اکنون متصل کند و آن چیزی که می‌تواند شما را به آن فعلی متصل کند متنی نیست که هزار سال پیش مرده است بلکه آن دغدغه‌ها و سوالات مشترکی هستند که بین ما و نویسنده متن وجود دارند: چه چیز مرا خوشحال می‌کند؟ من که هستم؟ به کجا می‌روم؟ این‌ها سوالات جهان‌شمول فلسفی هستند که باید در پی آنها باشیم. مایه شمرساری است که مقالات



و کتاب‌های به اصطلاح فلسفی محدود به تاریخ فلسفه شده‌اند و از این سوالات اصلی باز مانده‌اند.

و البته باید تاکید کنم ما در مطالعه فلسفه اسلامی باید از روش‌ها و متدهایی که غرب در تحلیل متون استفاده می‌کند بهره ببریم و انتقاد من به معنای کنار گذاشتن این روش‌ها نیست. مثلا تحقیقات دکتر کوتاس در جای خود بسیار به ما کمک کرده است در تشخیص متون اصلی این سینا و اصلاح نسخ خطی. ما باید این روش‌ها را در مطالعات فلسفه اسلامی به کار ببریم و از محصول این محققین استفاده کنیم، اما باید در مطالعات خود غرضی‌ها را از ذاتیات تمیز دهیم.

آنچه امثال کوتاس و همکاران وی به آن می‌پردازند عرضی هستند ولی سوالات ذاتی فلسفه ابن سینا مثلا این است که چرا وی وقتی برایش مشکلی فلسفی پیش می‌آمد به مسجد می‌رفت؟ چرا او بر آیاتی از قرآن تفسیر نوشته است؟ چرا موضوع عشق در آثار او مطرح شده است؟ روش مطالعاتی کوتاس توان پاسخ‌گویی به این دست سوالات را ندارد زیرا این‌ها در دایره دغدغه‌ها و سوالات وی نمی‌گنجد. تاریخ فعلی فلسفه جهان اروپا-محور است، اروپاییان با توجه به سوالات و دغدغه‌های خود آن را نوشته‌اند. ما باید سعی کنیم از چنبره این نگاه خود را خارج کنیم.

|| شما برای تعمیق این رویکرد جدید در اسلام‌شناسی در مغرب زمین در حال انجام کارهایی پژوهشی هستید، اگر در این زمینه هم توضیح دهید متشکر می‌شوم.

یکی از کارهایی که اخیرا مشغول به آن شده‌ام در ارتباط با انتشارات «مجموعه متون اسلامی» (Islamic Texts Society) است که در طول سه دهه گذشته نقش عمده‌ای در

نشر و ترجمه آثار اسلامی به زبان انگلیسی داشته است. پروژه‌ای که هم اکنون مسئول آن هستم انتشار مجموعه‌ای از کتب است جهت معرفی بزرگان اندیشه اسلامی (اعم از شعرا، فلاسفه، تاریخ‌دانان، عرفا، فقها، متکلمین و مفسرین) مذاهب مختلف (اعم از شیعه و سنی و اسماعیلی). در این مجموعه زندگی بزرگانی چون محقق حلی، حافظ، ابن عربی، عین القضات همدانی، ابن سینا، ابن تیمیّه، جلال الدین دوانی و... را مورد بحث و بررسی مقدماتی قرار می‌دهیم.

عنوان این مجموعه را دانشمندان و علمای اسلام (Scholars and Sages of Islam) گذاشته‌ایم و هدف از آن فراهم آوردن مجموعه‌ای علمی است جهت معرفی این بزرگان به زبان انگلیسی. نکته قابل توجه این است که نویسندگان این مجموعه همگی از اساتید اسلام شناس دانشگاه‌های اروپایی و آمریکای شمالی هستند که خود مسلمان بوده و در عین حال مسلط بر روش‌ها و مطالعات دانشگاه‌های غربی می‌باشند. برای این کار با خیلی از اساتید جوان مسلمان و همچنین اساتید با تجربه تماس گرفتیم.

همان‌طور که اشاره شد، تفاوت این مجموعه با کتاب‌های پیشین منتشر شده در غرب این است که توسط اساتید مسلمان به رشته تحریر در می‌آید، کسانی که نگاه ایشان به تاریخ اسلام در عین علمی بودن، سکولار نیست و در آثار گذشتگان مسلمان ارزش متعالی دینی می‌بینند. برنامه اولیه ما این بود که علمای تا ابتدای قرن ۱۹ را پوشش بدهیم، اما در آینده احتمالا بازه را تا زمان فعلی گسترش بدهیم. تا الان قرارداد ۴۲ کتاب از این مجموعه را با نویسندگان شان قطعی کرده‌ایم و قصد داریم تا این تعداد را به عدد ۱۰۰ برسانیم. اولین کتاب از این مجموعه

ان‌شالله در پایان سال ۲۰۱۸ منتشر خواهد شد. هدف ما این است که برای جوانان مسلمان و غیر مسلمان (جهان غرب) پنجره‌ای باز کنیم به سوی تاریخ اندیشه و زندگی اندیشمندان تمدن اسلامی.

|| و کلام آخر؟

اجازه بدهید با نقل یک ماجرا سخنم را تمام کنم. دوستی داشتم در دوران دانشجویی که علاقمند به فلسفه قاره‌ای بود (و من فکر می‌کنم قرابت ما با فلسفه قاره‌ای خیلی بیشتر است تا با فلسفه تحلیلی). آمریکایی بود و البته از خانواده‌ای اصالتا ایرانی. آثار دریدا و لویناس و سایر بزرگان این مکتب را با علاقه می‌خواند. و گاهی با من مثلا در مورد اعتقاد لویناس به خدا صحبت می‌کرد. در کل فلسفه قاره‌ای را به صورت جدی دنبال می‌کرد. هم زمان آثار مولانا را هم می‌خواند و به آنها هم علاقمند بود و سعی داشت میان این‌ها جمع کند.

روزی در کلاس یا موضوع مثنوی، ارائه‌ای داشت که در آن برخی داستان‌های مثنوی را با توجه به نظریات دریدا تحلیل کرد. بعد تمام شدن صحبتش به او گفتم: «دوست عزیز این مطالبی که شما مطرح کردید نه سوال من است، نه سوال شما و نه مولانا. سوالات و دغدغه‌های یک متفکر اروپایی است که الان هم مرده و من هیچ ارتباطی بین این مطالب نمی‌بینم». آن روز صحبت‌های من را قبول نکرد ولی سال‌ها بعد وقتی مجدد او را در جایی دیدم به من گفت: «آن مطالب دریدا و دیگران هیچ بود و فقط یک سری حرف‌های «زیرکی» بود و حقیقت همان است که در امثال اشعار مولانا است.» زیرکی بفروش و حیرانی بخر

زیرکی ظن است و حیرانی نظری



محمد رضا زائری در گفتگو با مهر:

هیئت باید زمینه ساز سبک زندگی دینی باشد

سبک زندگی را عرضه می‌کنند و باز هم آن اثرگذاری هیات توسط سخنران، مداح، قاری قبل از برنامه، شاعری که به عنوان مهمان دعوت شده است و حواشی آن از جمله دکوراسیون و پارچه مشکی و پیراهن عزا گرفته تا پذیرایی بعد از مراسم هیات باز همچنان قابل مطالعه و ردگیری است.

زائری ادامه داد: بزرگترین نکته‌ای که در این جا مطرح است توجه به تولید محصول و کالا است. در شرایط زندگی جدید راه انتقال سبک زندگی، کالا و محصول ملموس و محسوس است که در زندگی روزمره استفاده شود و هیات‌ها می‌توانند در این زمینه نقش داشته باشند که این تولید کالا هم می‌تواند کارکرد اقتصادی داشته باشد برای تامین هزینه‌های هیات و هم می‌تواند مسیری باشد برای انتقال آن ارزش‌ها و مدل سبک زندگی دینی به ذهن مخاطب. البته این موضوع یک بحث مستقل است و خود بخش تولید کالا بحث مستقلی است و نمونه‌هایی برای آن وجود دارد. کاری که خودمان در محصولات مهیا انجام دادیم و نمونه‌های مشابه که سراغ داریم و الان دارد تولید می‌شود و اثرگذار است در این حوزه قابل مطالعه است.

وی افزود: رابطه کالا و محصول با فرهنگ یک رابطه‌ی دوطرفه است. یعنی یک تعامل و یک نوع رفت و برگشت بین این دو مقوله صورت می‌گیرد. از یک طرف حوزه‌ی فرهنگ، ارزش‌ها، گرایش‌ها، سلیقه‌ها، باورها داری خروجی یک محصول هستند و از طرف دیگر خود این محصول گرایش‌ها، علائق و باورها را تقویت می‌کند و جهت می‌دهد.

زائری در پایان اظهار داشت: به طور طبیعی وقتی شما یک نفر را در خیابان ببینید در ایام محرم پیراهن مشکی پوشیده است یا پرچمی به ماشین خود زده است یا شیشه‌های ماشین را گل‌اندود کرده است و یا حسین نوشته است، این روی حس و حضور شما اثر دارد. در مترو وقتی شما نشسته‌اید و می‌بینید کنار شما کسی کارتی درمی‌آورد و یا روی موبایلش زیارت عاشورا می‌خواند روی شما اثر دارد. از آن طرف باور و گرایش درونی شما است که باعث می‌شود آن زیارت عاشورا را قرائت کنید. این‌ها همه یک رابطه متقابل و دوطرفه دارد.

بگیرم، به این معنا اقتضای رفتار من به عنوان یک پاسدار مدافع حرم در سوریه یا نماینده مجلس دهم در مجلس شورای اسلامی یا به عنوان یک روحانی در مسجد محل هر کدام می‌تواند به اقتضای موقعیت ما متفاوت باشد اما مسیر و غایت یکی باشد.

وی در پاسخ به این سوال که هیات‌های عزاداری به عنوان یک رسانه‌ای که در این بخش باید عمل کند و در فرهنگ عمومی تاثیرگذار باشند در موضوع سبک زندگی چگونه می‌توانند عمل کنند، گفت: آن کانونی که باید این مسیر را تبیین کند و من را برای ادای وظیفه خود و شناخت وظیفه مصداقی خود و التزام به آن وظیفه آماده کند هیات‌های مذهبی هستند. در زندگی دینی ما و در جامعه شیعی ما هیچ کانونی به اثرگذاری و گستردگی و قدمت کانون‌های مذهبی نداریم. دیرپاترین و مهم‌ترین و پربافتنه‌ترین اجزای جامعه مدنی شیعی هم هیات‌های مذهبی هستند که باید زمینه‌ساز سبک زندگی باشند. در طول تاریخ هم همین اتفاق افتاده است. در طول تاریخ هم آن چیزی که زندگی دینی ما را در جامعه دینی شکل داده است همین هیات‌های مذهبی بودند.

وی ادامه داد: از کام نوزاد را با تربیت برداشتن بگیرید تا زیارت عاشورا خواندن سر جنازه و موقع دفن آن. از عروسی بگیرید تا عزا. از زندگی فردی بگیرید تا زندگی اجتماعی. به طور طبیعی این اتفاق در هیات‌های مذهبی می‌افتاده است. الان به این دلیل کم‌رنگ‌تر است یا خیلی محسوس نیست چون سرعت تحولات اجتماعی بالا رفته است و رقابت‌ها شدیدتر شده است، رسانه‌های اجتماعی و فضای مجازی پررنگ‌تر شده است، تغییرات سبک زندگی محسوس‌تر است.

این کارشناس دینی گفت: ما از خانه‌های بزرگ قدیم در روستاها و شهرهای کوچک به سمت آپارتمان‌ها و مجتمع‌های مسکونی با اقتضائات خاص خودش آمده‌ایم. از هیات‌های کانونی کوچک به سمت هیات‌های متمرکز بزرگ آمده‌ایم. البته این موضوع بحث ما نیست و فقط دارم اشاره می‌کنم. همین‌جا هم در هیات‌های بزرگ اگر نگاه کنید می‌بینید در حاشیه یک هیات بسیار بزرگ و مشهور غرفه‌هایی زده‌اند و محصولات تولید شده حوزه

یکی از کارکردهای اصلی هیئت‌های مذهبی اثرگذاری بر سبک زندگی و تاثیر عینی و عملی بر زندگی مردم در جامعه اسلامی است. اما در این میان آنچه از آن به عنوان سبک زندگی دینی یاد می‌شود چگونه می‌تواند در بستر هیئات مذهبی به جامعه القا شود؟ در ادامه پاسخ‌های حجت الاسلام محمد رضا زائری در گفتگو با مهر در مورد سبک زندگی دینی و نقش هیئت‌های مذهبی در نهادینه ساختن آن را می‌خوانید:

وی در پاسخ به سوالی مبنی بر اینکه ما در حالی سخن از سبک زندگی اهل بیتی می‌کنیم که از طرفی امیرالمومنین می‌فرمایند شما نمی‌توانید مثل من باشید لذا آن تلقی صحیحی که از سبک زندگی اهل بیتی می‌توان داشت چیست، گفت: نکته‌ای که فرمودید به نظرم یکی از بحث‌های مهم موضوع سبک زندگی دینی است. از یک طرف مبنای قرآنی و باورهای دینی ما، پیامبر و اهل بیت را به عنوان الگو معرفی می‌کنند: لکم فی رسول‌الله اسوه حسنه، از طرف دیگر امیرالمومنین می‌فرماید: «أَلَا وَإِنَّ إِمَامَكُمْ قَدْ أَكْتَفَى مِنْ ذُنُوبِهِ بَطْمَرِيَّةً، وَمِنْ طَعْمِهِ بَقْرَضِيَّةً. أَلَا وَإِنَّكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَى ذَلِكَ» شما مرد این میدان نیستید که از من تبعیت کنید. جمع بین این دو به این معنا است که از یک طرف پیامبر اکرم و خاندان او امیرالمومنین و فاطمه زهرا (س) نقطه غایت و هدف و مقصد ما هستند اما بر حسب مراتب ما با آن نقطه هدف تعریف می‌شویم. کسی عینا نمی‌تواند مثل امیرالمومنین عمل کند و در این شکی نیست. اما امیرالمومنین بلافاصله فرمود: «وَلَكِنْ أَعْيُنُونِي بِوَجْهِ وَأَجْتَهَادٍ وَعَفْوَةٍ وَسَدَادٍ» شما در این مسیر حرکت کنید. وی ادامه داد: سبک زندگی اهل بیتی هر حرکت در مسیری است که غایت و هدف، اهل بیت هستند. به این معنا هیچ بانویی حجاب فاطمه زهرا (س) را نمی‌تواند مراعات کند اما باید در مسیر عفت و حیایی که غایت آن خورشید روشن کننده آن مسیر یعنی وجود فاطمه زهرا است قدم بردارد. هیچ مردی در مسیر ساده‌زیستی نمی‌تواند مثل امیرالمومنین عمل کند اما باید در مسیری که خورشید روشن کننده آن امیرالمومنین است عمل کند. به این ترتیب من به عنوان کارمند جزء یک اداره در یک شهرستان هم می‌توانم در آن مسیر قرار

یک پژوهشگر در گفتگو با مهر:

عرفان حلقه بر پایه تفکر اومانیسیم بنا شده است / آسیب‌های عرفان حلقه

علمی می‌کنیم؛ آن‌ها ادعاهایی را مطرح می‌کنند که جای بررسی دارد. در واقع عرفان حلقه بیماری است که قرار بود عارف کند به عارفانی بیمار و در توهم عرفان تبدیل می‌کند.

انجمن نجات از حلقه که مقابل عرفان حلقه تاسیس شد به چه شکل و چه اهدافی را دنبال می‌کند؟

در انجمن نجات از حلقه از آنها بارها درخواست شده که مدارک قبل فرادمانی و بعد از آن که ادعیه درمان شده اند را ارائه دهید ولی هنوز یک مدرک هم که دال بر درمان با روش عرفان حلقه است را ارائه نداده اند.

ولی تعداد زیادی از کلیپ و فیلم‌هایی از درمان عرفان حلقه را منتشر کرده اند که در آنها ادعا می‌کنند که بیماری‌های مختلف را درمان کرده اند و یا افرادی هستند که شهادت می‌دهند روزه‌های عرفان حلقه، حق است و این‌ها را سند حقایق عرفان حلقه می‌دانند که روش این فرقه کاملاً غیرعقلی و غیرمنطقی است و بجای اثبات درمان بیماری با روش علمی، به‌وسیله ادعا آن‌را ثابت کرده اند و همچنین انتظار دارند که دیگران از آن‌ها بپذیرند.

انجمن نجات از حلقه یک انجمن مردمی است که متشکل از محققین طلبه و آسیب دیده‌های عرفان حلقه است. این انجمن کار خود را با سایت شروع کرده و در بدو شروع فعالیت انجمن، آسیب دیده‌های زیادی با آن تماس گرفتند و انجمن پیگیر مشکلات آن‌ها شد و نقد عرفان حلقه را انجام می‌دهد تا به جایی که ۱۵ جلسه نقد عرفان حلقه با مسترهای مطرح انجام گرفت.

سال گذشته برای حمایت از آسیب دیده‌ها، کمپین حمایت از مهسا را در فضای تلگرام ایجاد کردم. مهسا دختر دانشجویی بود که پدرش را مقابل چشمانش از دست داده بود و از سردرد مزمنی رنج می‌برد و بعد مهسا را به بهانه درمان وارد کلاس‌های عرفان می‌کنند و بعد از اتصال‌هایی که در این کلاسها بر مخاطبین کلاس وارد می‌کنند باعث تشنج او می‌شوند و او از ۲ سال گذشته تا به اکنون از ناحیه گردن فلج و لال شده است و تمام توانایی‌هایش را از دست داده است.

عرفان حلقه مطرح می‌شود نه از نظر علمی مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته و نه در مرکز علمی نقطه‌ای از دنیا تأیید شده و این در حالی است که این روش درمان غیرعلمی روی مردم اجرا می‌شود. بیماران که بیماری صعب‌العلاج دارند و ناامید از بهبود شده‌اند؛ به امید درمان در این کلاس‌ها وارد می‌شوند ولی در حقیقت نتیجه عکس می‌گیرند و به علاوه آسیب‌های جسمی، آسیب‌های روحی هم به این افراد وارد می‌شود. وقتی که از عرفان حلقه درخواست اثبات

دستخوش تفسیر و تأویل و تغییر مفاهیم شده و همان اعتقاد قبلی فرد هم از او گرفته شده و آموزه‌های غلط و غیر الهی منجر به گمراهی و باور غلط از خدا، دین، شریعت، مناسک و .. می‌گردد که در بسیاری از موارد فرایند شستشوی مغزی بکار گرفته شده غیر قابل جبران است و تغییر مثبت و نگرش عرفانی در افراد دیده نشده و انحرافات عقیدتی کاملاً مشهود و قابل اثبات است.

مباحث درمان عرفان حلقه:

در مباحث درمان عرفان حلقه بر این هستند که دین و اعتقاد مطرح نیست و همه می‌توانند وارد شوند و استفاده کنند و به شعور کیهانی متصل شوند و بهره ببرند. در این فرقه ادعا می‌شود درمان بیماری مقدمه‌ای برای سیر و سلوک است و منجر به شناخت خدا و طی سیر کمال می‌شود و روش‌های فرادمانی که از طریق

«عرفان حلقه» اگرچه با نام درمان بیماریها و فرادمانی و تشعشع دفاعی و جاذبه درمان و شفا بخشی، توانسته خود را به ظاهر موجه، نشان دهد، اما آسیب‌های روحی و روانی این جریان، فراوان گزارش شده است. همچنین به مرور، گرایش‌های معنوی و اعتقادات دینی در پیروان عرفان حلقه، تضعیف شده و باورهای دینی و اسلامی افراد به صورت مرموزانه‌ای تحریف می‌شود. فاطمه میرزائیان، طلبه پژوهشگر و کارشناس نجات از حلقه و عضو مؤسسه بهداشت معنوی در گفتگویی با خبرنگار مهر به بررسی عرفان حلقه و باطل بودن ادعاهای آنها پرداخته است که اکنون از نظر شما می‌گذرد.

عرفان حلقه چگونه عرفانی است؟

عرفان حلقه، فرقه‌ای است که با وجهه عرفان اسلامی و شیعی وارد عمل شده و مباحث مورد بررسیش با ادعای عرفان اسلامی ایرانی خصوصاً عرفان شیعی همراه است. این فرقه با دو رویکرد مباحث عرفانی و بحث درمان فعالیت می‌کند:

مباحث عرفان نظری عرفان حلقه:

در مباحث عرفان نظری، عرفان حلقه بر این ادعا است که با اتصال به شعور کیهانی، افراد می‌توانند با شرکت در کلاس‌های عرفان حلقه و شناختی که از این شعور کیهانی دریافت می‌کنند، هم راه عرفان و کمال را طی کنند و هم به واسطه این اتصال تمام بیماری‌های جسمی و روحی که دارند درمان شود. این دو مسئله که بتوان با شرکت در دوره‌های هشت ترمه هم عرفان را فرا گرفت و هم انواع بیماری‌هایش درمان شود، ادعایی بزرگ است و ملزوم بحث، نقد و بررسی است. وقتی مباحث نظری عرفان حلقه را مورد بررسی قرار می‌دهیم با تناقضات عرفان در تفکر شیعه روبه‌رو می‌شویم. عرفان حلقه، برداشت‌های بسیار سطحی و جاهلانه‌ای دارد که کاملاً مادی‌گرا و انسان‌محور است و بر پایه تفکر اومانیسیم بنا شده و تعریفی که از مفاهیم دینی در آن داده می‌شود کاملاً غلط است.

عرفان حلقه، عناوینی که مفاهیم دینی ما دارد، را داراست و این در حالی است که تعبیر و مفهومش کاملاً با مفاهیم دینی متفاوت است. مثلاً خداوند در عرفان حلقه وجود دارد ولی با آن خدایی که ما در تفکر اسلامی و عرفان اسلامی از آن یاد می‌کنیم کاملاً در تضاد است و این مهم خیلی به باورها و اعتقادات کسانی که به عرفان حلقه می‌پیوندند صدمه می‌زند و تفکرشان عوض می‌شود. عرفان نظری حلقه، موجب تغییر باورهای اعتقادی فرد شده و دین، شریعت و مناسک عبادی کاملاً



گفتگو با یک پژوهشگر اندیشه معاصر؛

مروری بر اندیشه‌های عبدالوهاب المسیری / شباهت فمینیسم و صهیونیسم

نشده است.

معتقد است جریان‌های فکری که در غرب و خصوصاً در امریکا سربرآوردند، تعریفشان از انسان یک انسان مادی است، انسانی طبیعی، فیزیکی و ادامه حیوانات است، کمالیکه در داروینیسیم می‌بینیم. او تمدن غرب را تمدن داروینی می‌داند. داروین معتقد بوده که انسان جهش یافته حیوانات است و تفاوتی با حیوانات دیگر ندارد و بعد غیرمادی انسان را نادیده می‌گیرد.

او معتقد بود تمدن غرب به بعد معنوی انسان هیچ توجهی ندارد و انسان را صرفاً یک ماده می‌بیند که نیازهای مادی و غریزه دارد. بخاطر این است که لذت اساس است. اصل این است که انسان لذت و سود ببرد. منفعت‌گرایی، لذت‌گرایی و مادی‌گرایی اساس تمدن غرب است. این تمدن یک چیزی کم دارد و آن بعد معنوی است. از این رو معتقد بود ما باید به انسان باوری برگردیم. ادیان و خصوصاً اسلام این انسان باوری را توانسته بهتر از همه تبیین کند و توضیح می‌دهد که انسان صرفاً ماده نیست و یک بعد معنوی هم دارد.

مسیری در محوره‌های مختلفی کار کرده. یکی از محورهای بحث سکولاریسم است که ایشان بر آن نقد دارد. می‌گوید سکولاریسم برخلاف آنچه در ظاهر و در تعریف‌های ظاهر گفته می‌شود جدایی دین از دولت نیست. این یک بعد سطحی از سکولاریسم است و اتفاقاً در این بعد یک سری عناصر مثبتی در سکولاریسم وجود دارد. ولی نباید با این فریب خورد. درست است که در سکولاریسم جزئی عناصر مثبت فراوان دیده می‌شود، ولی یک سکولاریسم فراگیری داریم که شامل همه عرصه‌ها می‌شود و همان سکولاریسم مادی و پوچ‌گرا است. می‌گوید در سکولاریسم جزئی یک سری عناصر مثبت وجود دارد. دولت کوچک است، مداخله‌گر نیست. در خارج از شئون سیاسی خودش دخالت نمی‌کند در زندگی خصوصی انسان‌ها دخالت نمی‌کند. ارزش‌های ثابتی را به انسان‌ها تحمیل نمی‌کند.

|| به تمدن غرب نگاهی تنزیهی دارد؟

او معتقد است سکولاریسم یک تعریف فراگیری هم دارد. یک سکولاریسم جزئی هست و یک سکولاریسم فراگیر. ایشان می‌گوید ما خیلی با سکولاریسم جزئی مشکلی نداریم. ولی آنچه که جریان دارد فقط این نیست. در غرب سکولاریسم فراگیر جریان دارد. مشکل ما فقط این نیست که دولت به امور شخصی و اخلاقی زندگی خصوصی انسان‌ها دخالت نکند، با این مشکل نداریم. ولی سکولاریسم آن‌ها فراگیر است. سکولاریسم فراگیر کلاً انسان را از ارزش‌های خالی می‌کند. دیگر بحث این نیست که در ارزش‌های اخلاقی خصوصی انسان‌ها دخالت نکند بلکه انسان را تهی از ارزش می‌داند یعنی صرفاً انسان را مادی می‌داند. بخاطر همین است که به پوچی می‌رسد. می‌گوید این سکولاریسم خطرناک است. سکولاریسم فراگیر و شامل که هیچ ارزشی برای انسانیت نمی‌شناسد. سکولاریسم جزئی به ارزش انسان کاری ندارد اما سکولاریسم فراگیر ارزش‌های اخلاقی و دینی را کلاً رد می‌کند. مدعای سکولاریسم فراگیر بنیاد نهان بهیشتی زمینی است که بتواند بر آن حکمرانی کند. سه نشانه‌ای که المسیری برای سکولاریسم فراگیر بر می‌شمرد عبارت است از عمل‌گرایی و سودگرایی و داروینیسیم.

*یکی دیگر از فعالیت‌های ایشان اسلامی‌سازی معرفت و علوم انسانی بوده است. لطفاً در این باره توضیح دهید. بله، ایشان در مرحله بازگشت به این نتیجه می‌رسد. البته



مادی‌اش بعد دیگری هم دارد.

«مسیری» دید که ارزش‌هایی در اسلام هست که توانسته علی‌عزت بگویند یا روزه‌گاردی که یک مارکسیست بوده است را جذب کند.

ایشان از یک طرف از تمدن مادی غرب، زده می‌شود و از طرف دیگر ابعادی از تمدن اسلامی که قابل دفاع است و ارزش این را دارد که یک انسان مسلمان به آن ببالد را می‌بیند. این‌ها باعث شد که مسیری راهش را عوض کند و سلوکش برای بازگشت تقریباً ۲۵ سال طول کشید.

بحث دیگری که عاملی برای بازگشت ایشان شد این بود که ایشان به تناسب تخصصی که در ادبیات انگلیسی داشته با آثاری از ادیبان و شاعران انگلیسی زبان، مثل ایوت، آشنا می‌شود. خصوصاً آن شعر که به فارسی سرزمین بی حاصل ترجمه شده، من نام سرزمین سترون را بیشتر می‌پسندم. منظومه بلندی دارد که برای این جایزه نوبل ادبی گرفته. ایوت شعر را در اواخر دهه ۳۰ گفته. یعنی بین جنگ جهانی اول و جنگ جهانی دوم، یعنی زمانی که اروپا داشت از ترقی و تکامل و پیشرفت تک بعدی گزیده می‌شد. اصل این بود که تولید زیاد کنید و ترقی کنید. فقط صرف توسعه و ترقی در ابعاد مادی اهمیت داشت. این به دو جنگ جهانی ویرانگر منجر شد. یعنی غفلت از ابعاد اخلاقی و ارزش‌های دینی باعث شد ترقی افسارگسیخته‌ای در غرب پدید بیاید که منجر به دو جنگ شد.

ایوت بین این دو دوره زندگی می‌کرد. ایوت معتقد است این‌جا هرچه هست صخره است و آب نیست. در دل این صخره‌ها هیچ زایش و حیاتی، هیچ آرامشی هیچ چیزی وجود ندارد. یعنی از تمدن غرب به عنوان صخره تعبیر می‌کند. اینجا هیچ آب نیست و همه صخره است. کوهستانی پر از صخره‌ها.

این نقد که در درون خود غرب نسبت به تمدن غرب شده بود، جرقه‌ای شد برای تغییر مسیر عبدالوهاب مسیری. مجموعه‌ای از این عوامل تأثیر داشت که ایشان به این باور برسد که انسانی که اسلام معرفی می‌کند قابل دفاع است.

|| می‌شود گفت او یک پروژه فکری مشخص داشته؟

کار عبدالوهاب مسیری در چند موضوع اهمیت دارد. ایده‌ای که او به دنبال آن بود «انسان باوری اسلامی» بود. معتقد بود آن انسانی که در غرب برجسته شده انسان کامل نیست، انسانی است که تک بعدی است و فقط بعد مادی‌اش لحاظ شده و بعد روحانی و انسانی حقیقی‌اش لحاظ

عبدالوهاب المسیری از جمله اندیشمندان بزرگ جهان عرب در دوران معاصر است که در ایران - همچون سایر متفکران معاصر عرب - ناشناخته است! او در زندگی‌اش سیری از اخوان المسلمین به سمت کمونیسم و سپس بازگشت به اسلام را طی کرده است و از جمله منتقدان جدی تمدن غرب در جهان عرب بوده است.

درباره آرا و اندیشه‌های عبدالوهاب المسیری با دکتر مجید مرادی، پژوهشگر اندیشه معاصر مسلمان و از فارغ‌التحصیلان دانشگاه سن ژوزف بیروت به گفتگو نشستیم:

|| لطفاً در ابتدا یک معرفی اجمالی از عبدالوهاب المسیری بفرمایید.

دکتر عبدالوهاب المسیری یکی از چهره‌های برجسته اندیشه اسلامی در یک قرن اخیر به شمار می‌آید. ایشان در سال ۱۹۳۶ در مصر به دنیا آمد. به دانشگاه رفت و رشته زبان انگلیسی خواند و استاد زبان انگلیسی شد. ابتدا کارش را با اخوان المسلمین شروع کرد. بعد از آن فاصله گرفت و وارد جریان‌های مارکسیستی و کمونیستی شد. عملاً احساس کرد اخوان المسلمین قدرت پاسخگویی به چالش‌های معاصر را ندارد. طبیعی بود که در آن دوران که دوران اوج جنبش‌های چپ بود و انقلاب‌هایی هم که در دنیا به وقوع می‌پیوست یا تحت حمایت چپ‌ها بود چپ‌ها توانسته بودند شعار آزادی و آزادی بخشی را سرلوحه کار خودشان قرار دهند، المسیری را به سمت مارکسیسم سوق دهد.

ضدیت با امپریالیسم، عدالت و یک سری ابعاد انسانی که در شعارهای چپ‌ها، وجود داشت بخشی از جوانان کشورهای اسلامی را به خودش جذب کرد. در عراق، مصر و ایران؛ این موج چپ بلند شد و بخش بسیار زیادی از نخبگان این کشورها را همراه خودش برد.

در مصر هم همین حالت بود. یعنی بچه مسلمان‌هایی که تحصیل می‌کردند با دنیای جدید آشنا می‌شدند، مسئله برایشان پیش می‌آید که جواب این‌ها را در اسلام سنتی یا بعضی از احزاب مسلمان نتوانستند پیدا کنند و به جریان‌های چپ روی آوردند.

عبدالوهاب مسیری هم همین حالت را داشت ولی رفته رفته وقتی مدتی در امریکا اقامت داشت، در آنجا با یک چهره دقیق تری از تمدن غرب آشنا می‌شود و احساس می‌کند بهیشتی که او فرض می‌کرد و تصور می‌کرد در امریکا وجود دارد، سرابی بیش نبوده و رفته رفته برمی‌گردد. او سیر تحولی دارد از گرایش به مارکسیسم و کمونیسم تا بازگشت به اسلام. این سیری طولانی است.

در عراق، مصر و ایران؛ این موج چپ بلند شد و بخش بسیار زیادی از نخبگان این کشورها را همراه خودش برد. مسیر تحول آقای مسیری خیلی جالب بود. وقتی به غرب می‌رود می‌بیند که در آنجا آثار تمدن اسلامی در موزه‌ها در نمایشگاه‌ها کاملاً به چشم می‌آید. احساس می‌کند تمدن اسلامی یک واقعیتی بوده، این نبوده که فقط در حرف و کلمات تجلی پیدا کرده باشد. یک خودباوری اولیه به او دست می‌دهد که تمدن اسلامی بوده که این‌ها را تولید کرده و این‌ها با کمال افتخار در موزه‌های خودشان عرضه می‌کنند.

مرحله بعدی آثاری کسانانی مثل سیدحسین نصر، مالک بن نبی، علی عزت بگویند و روزه‌گاردی و امثال این‌ها بود که آن بعد تمدنی و معنوی و انسان باوری اسلام را توانستند خوب تبیین کنند که انسان موجودی است که غیر از بعد



تقدیر بر علوم انسانی غرب و پوزیتیویسم در خود غرب شروع شد. مکتب انتقادی غرب، نقدهایی جدی بر پوزیتیویسم دارد. او هم از این مکتب انتقادی که در غرب پدید آمده بود متاثر شده است.

سه نشانه ای که المسیری برای سکولاریسم فراگیر بر می شمرد عبارت است از عمل گرایی و سود گرایی و داروینیسیم معتقد بود علوم انسانی در غرب بر خلاف آنچه ادعا می کرد بی طرف نیست. ایده بی طرف بودن را رد می کند. می گوید نمی شود دانش را از واقعیت و انسان را از علایق جدا کرد. این دورا نمی شود از هم تفکیک کرد.

|| با وجود اینکه مسئله اسلامی سازی علوم انسانی الان در ایران خیلی مطرح است، آیا حرف نو و جدیدی در آراء آقای عبدالوهاب مسیری در این زمینه وجود دارد که بتواند در فضایی که الان در کشور هست به ما کمک کند؟

ایشان معتقد است این علوم را نمی شود از علایق جدا کرد. بنابراین ایده بی طرفی علوم خود بخود منتفی است. ایشان در مصر حلقه ای داشتند که همراه چند تن از استادان مصری مثل عادل حسین و ... دنبال موضوع اسلمة المعرفة بودند؛ دنبال این که اثبات کنند اسلام می تواند در زمینه علوم جهت بخش باشد و می تواند این مشکل افسارگسیختگی علوم را با عناصری که خودش دارد و با بخشیدن این عناصر به علوم در بخش علایق و ارزش ها حل کند. وقتی مفروض می گیریم ارزش ها از دانش منفک نیست اسلام می تواند در بخش ارزش ها به غنای علوم کمک کند.

حلقه اسلامی سازی معرفت به این نتیجه می رسند که روش هایی که امروزه در علوم انسانی غربی به کار گرفته می شود کاملاً بی طرف نیستند و بلکه معتقدند که این روش ها گویای مجموعه ای از ارزش هاست که حوزه دید و روند پژوهش را معین و از پیش، بسیاری از نتایج را مقرر می کند.

این همان چیزی است که آنان نام «جانبداری» (تحیز) بر آن می نهند. یعنی وجود مجموعه ای از ارزش های نهفته نهان شده در الگوهای معرفتی و ابزارها و روش های پژوهشی ای که پژوهشگر را جهت می دهد، بی آن که او احساس کند و حتی اگر احساس کند، آن را چندان با روش چسبیده می یابد که رهایی از آن دشوار است.

|| جهان عرب به لحاظ تاریخی زودتر از ما وارد مبحث اسلامی سازی علوم شد؟

انزوآگرایی شان تأمین شود که بتوانند این ها را به سرزمین فلسطین بکشانند.

مسیری پژوهش های گسترده ای در این زمینه دارد و دانشنامه ای دارد به نام دانشنامه یهود و یهودیسم و صهیونیسم که کار مفصلی است. البته از سوی اسرائیلی ها تهدید به مرگ شد و در خاطراتش این را می آورد. ولی کارش را ادامه می دهد. از این خوشحال بود که زمانی به بیماری منجر به مرگش گرفتار شد که کار پروژه صهیونیسم پژوهی اش را تمام کرده بود.

ایشان معتقد است فمینیسم هم مثل صهیونیسم است. فمینیست ها هم دنبال حل مشکل زنان نیستند. دنبال نوعی استقلال خواهی و طرد طرف دیگر هستند. این نیست که بگویند من باشم و دیگری هم باشد. صهیونیست ها نمی گویند من با تو، می گویند یا من یا تو. فمینیست ها هم همین حالت را دارند.

|| گویا به یک شباهت ماهوی میان تشکیل اسرائیل و تشکیل امریکا معتقد است.

بله، می گوید پیوریتن ها که وارد امریکا شدند بخاطر اهداف ایدئولوژیکی که داشتند هر ابزاری را برای خودشان روا می دانستند. بخاطر رسیدن به هدف آزادی. در این راه از هیچ جنایتی هم دریغ نکردند. برای همین است که آن بلاها را بر سر بومی ها آوردند و همه این ها را مشروع کرده بودند. چرا؟ چون از زیر یوغ کاتولیک ها فرار کردند و اینجا آمدند تا سرزمین آزادی داشته باشند. از مناسک و شعائر کاتولیک ها خسته بودند و می خواستند آزاد باشند.

این شعار آزادی، هدف آزادی، یا ایدئولوژی آزادی باعث شده بود این ها هر چیزی را برای تحقق این هدف مجاز بدانند. مثل همین را هم صهیونیست ها دارند که برای تشکیل یک دولت از کشتار و قتل هیچ ابایی ندارند و قتل های دسته جمعی که راه انداختند برای ایدئولوژی تشکیل یک قدرت یهودی مجاز می دانستند. این وضعیت تشابه بین امریکا و اسرائیل است.

|| به عنوان سوال آخر با توجه به فضای علمی کشور ما و مسایلی که اندیشمندان ما درگیر آنند، عبدالوهاب مسیری چه کمکی می تواند به ما کند و چه حرفی برای ما دارد؟

المسیری هم در امریکا زندگی کرد و هم ادبیات امریکایی و فرهنگ امریکایی را خوب می شناخت و هنگامی که به نقد جامعه و فرهنگ امریکایی روی آورد مستند سخن گفت. به شعار دادن روی نیارود. او سعی کرد نشان دهد که چگونه در جامعه ای که به انسان باوری شناخته شده است، انسان در مدرسه عمل گرایی و منفعت گرایی به حاشیه می رود و بلکه نابود می شود. زیرا انسان موجود طبیعی محض است که بر موجودات دیگر برتری ندارد و فضیلتی هم برای او وجود ندارد که بر فضیلت دیگری بچربد.

چیزی که می توانیم از مسیری بگیریم این است که تمدن غرب را خوب بشناسیم. درست ببینیم و با اغراض آلوده قضاوت نکنیم. قطعاً این تمدن چیزهایی نیاز دارد که از ما بگیرد کمالیکه ما نیاز داریم از آن ها بگیریم و المسیری به ابعاد مثبت این تمدن هم توجه داشته است. این مکملیت را در کار آقای مسیری می توانیم ببینیم.

ایشان معتقد است که تمدن غرب عناصر ایجابی زیادی دارد و ما میتوانیم مکمل این تمدن باشیم. این سرزمین سترون که الیوت از آن سخن می گوید هم چنان همان وضعیت را دارد. انسان تک بعدی و تک ساحتی نیازهایی دارد و این نمی تواند چهره نهایی انسان باشد. غرب مشکل معنویت دارد. بعضی کشورهای غربی مثل سوئیس که بیشترین میزان پیشرفت مادی را دارند، بیشترین میزان خودکشی ها را دارند. معلوم است که آن ها هم یک چیزهایی کم دارند. و آن بعد معنویت و ارزش های دینی و اخلاقی است.

بله، این بحث ها حدود ۳-۴ دهه در جهان عرب سابقه دارد. مرکز جهانی علوم اسلامی (المعهد العالمی للفکر الاسلامی) قبل از انقلاب در ویرجینیا تأسیس شد. مصری ها در این زمینه کار کردند، عربستانی ها هم بوده اند. این ایده ۳-۴ دهه سابقه دارد.

|| به لحاظ ایجابی هم کارهایی صورت گرفته؟

کارهای بسیار زیادی انجام شده در زمینه رابطه اسلام با علوم. آقای سید حسین نصر هم یکی از این ها است. جزو این مجموعه است.

از ویژگی های تفکر مسیری این است که غرب را خوب شناخته و به ابعاد ایجابی و مثبت غرب اعتراف می کند ولی معتقد است نواقصی هم دارد. یکی از عوامل ویرانی غرب را رویکرد ماده انگارانه علوم می داند. یک از مشکلات غرب این است که دانش را از هر گونه ارزشی تهی می بیند و برای همین است که انسان غربی انسانی دارویی و جهش یافته است. همان انسان فروریادی است، غریزه ای دارد که حیوانات هم دارند. یعنی تمدن غرب این کار را با انسان کرده و انسان را از هر چیزی تهی کرده است. از انسانیت تهی کرده. به ایستگاه داروینیسیم در غرب خیلی توجه می کند و آن را مکتب حاکم بر اندیشه در غرب می داند.

المسیری در مطالعه بحران تمدن غرب، انحرافات تمدن غرب (نژادپرستی، نازیسم و امپریالیسم) را نه به مثابه انحراف از مسیر درستی که این تمدن می خواسته است داشته باشد بلکه به عنوان بخشی از الگوی حاکم بر آن می بیند.

|| در موضوع صهیونیسم هم تالیفاتی دارد. لطفاً در این باره توضیح بدهید.

او تحلیل قشنگی از صهیونیسم دارد. می گوید صهیونیست ها دنبال حل مشکل خودشان و کسب حقوق شهروندی در آن مناطقی که زندگی می کردند نبودند. تفکر انزوآگرایانه ای دارند. می گویند با انزوآگرایی و کسب مظلومیت به دنبال این بودند که اقلیت های یهودی را به جایی بکشند که برای خودشان کینای درست کنند. هدف این ها تلاش برای کسب حقوق خودشان نبود. یک حرکت انزوآگرایانه بود به هدف تأمین و تحقق یک پروژه سیاسی.

بخاطر همین هنوز هم مسئله این نیست که یهودی هایی که در جاهای دیگر زندگی می کنند ببینند مشکل این ها چیست. این همه اقلیت ها هستند یکی هم یهود. می شود مشکلتشان در آنجا حل شود. نه اصلاً مساله این نیست. آن ها خود مایل بودند این مشکلات برایشان پیش بیاید تا با این بتوانند کسب مظلومیت کنند و هدف

حجت الاسلام ترابی در گفتگو با مهر:

تصوف در میان اهل سنت محل اظهار ارادت به اهل بیت است / تفاوت عرفان ابن عربی با سایر عرفان ها



اتحادیه بین المللی امت واحده اولین بار سال ۱۳۹۳ اولین کاروان سرزمین برادری را راهی مناطق اهل سنت ایران نمود. این برنامه امسال در روزهای نوزدهم و بیستم اسفندماه ۹۵ نیز برای دومین بار با سفر جمعی از نخبگان، نویسندگان و اهالی فرهنگ و رسانه به سه استان خراسان جنوبی، کردستان و گلستان برگزار شد.

دیدار با نخبگان و فعالان فرهنگی تر کمن در دانشگاه گنبد، دیدار با طلاب اهل سنت مدرسه علمیه حنفیه، دیدار با خانواده های شهدای منا در گنبد کاووس، دیدار با امام جمعه اهل تسنن بندر ترکمن و شرکت در نماز جمعه اهل سنت بندر ترکمن از برنامه های کاروان سرزمین برادری در استان گلستان بود.

در بخشی از سفر درباره وحدت اسلامی و نحوه تعامل شیعه و سنی با امام جمعه گنبد کاووس به گفتگو نشستیم.

شیعه از هیچ چیزی به اندازه سب و لعن ضرر نکرده است

حجت الاسلام محمود ترابی، امام جمعه گنبد کاووس به خبرنگار مهر گفت: جمله ای را از مرحوم آقای حکیم نقل می کنم که ایشان می گوید شیعه از هیچ چیزی به اندازه سب و لعن ضرر نکرده است، یعنی منزوی شدن ما در دنیا و در میان اهل سنت به خاطر همین امر است، ما مکتب اهل بیت را با برچسب و بسته بندی بدی به دنیا ارائه می دهیم و طبعاً هم خریدار آن در دنیا کم می شود، لذا فکری باید برای این مسئله داشت.

وی ادامه داد: بزرگان نقل کرده اند صرف نظر از اختلافات طبیعی که بین شیعه و سنی وجود دارد، موضوع تفرقه دست سیاست بوده است، لذا تفرقه یا مباحثه و... قابل حل نیست چراکه دست سیاست این کار را کرده است. الان هم باید دست سیاست وارد عمل شود تا بتوانیم با محبت در کنار هم باشیم.

مهمترین عامل مهربانی، تعامل و رفت و آمد است

وی افزود: بنا بر پیشنهاد روایات و آنچه در منابع می بینیم مهمترین عامل مهربانی، تعامل و رفت و آمد معرفی شده است، مثلاً هدیه، کینه ها را از بین می برد، ما مادامی که از ابزارهای اینچنینی بهره نبریم نمی توانیم با هم به وسیله مباحثه رفاقت پیدا کنیم.

ترابی گفت: در رفتارها هیچ چیز مثل صداقت اثر ندارد، ما اگر به بهانه سلفی گری و وهابیت بخواهیم عقاید اهل سنت را - که به حد نزاع نمی رسد - تحمل نکنیم و به آنها اعتماد نداشته باشیم، طبعاً نتیجه عدم صداقتی که در رفتار ماست این است که آنها به ما اعتماد نخواهند کرد، ما باید فضا را به سمتی ببریم که به آنها اعتماد داشته باشیم تا آنها نیز به ما اعتماد کنند.

وی اظهار داشت: خدمت نقش مهمی در اتصال با اهل سنت دارد، اگر ما اهل سنت را با امکاناتی که در اختیار آنها قرار می دهیم به خودمان وصل کردیم آنها دیگر جای دیگری نخواهند رفت، اینها بهترین زندگی ها را در سایه جمهوری اسلامی پیدا کرده اند، تفاوت زندگی آنها از قبل از انقلاب تا الان از تفاوت زندگی شیعیان در استان هایی مثل گلستان به شدت بهتر و بالاتر است، یعنی خدمتی که به اهل سنت شده

بیشتر از خدمتی است که به شیعیان شده است، لذا زبان اهل سنت نسبت به ما یک زبان شکر گذار است.

چقدر از اهل سنت در فضای مدیریتی استفاده می شود؟

وی ادامه داد: هر جا هم که ما کم گذاشتیم این ضرر را حس می کنیم که آنها به ما احساس نگرانی دارند، مشکلی که ما داریم این است که چقدر از اهل سنت در فضای مدیریتی استفاده می شود؟ در رابطه با این امر مخالفان و موافقان در جناح های مختلف وجود دارد، ما باید فضا را برای این کار باز کنیم و آنها را از خودمان بدانیم، تغییر آقای سیستمی این است که نگوید «برادران ما اهل سنت» بلکه بگوید «جان ما اهل سنت».

ترابی گفت: امام هم در تعابیر خود از «جد و احده» استفاده می کند یعنی دو دست منظور نیست بلکه یک دست باید باشد، لذا این اعتماد را باید با لوازم آن فراهم کنیم.

وی ادامه داد: به نظر من مهمترین لازمه این کار این است که ما با صراحت برای آنها روشن کنیم که کسی در نظام می تواند در مراتب مختلف مدیر باشد که وفاداری اش به انقلاب و نظام سیاسی برای ما روشن شده باشد، اگر چنین فردی باشد ما چرا نباید از این فرد استفاده کنیم؟

حجت الاسلام ترابی گفت: تعامل شیعه با اهل سنت در دنیای اسلام چند نوع است، یکی زمانی است که آنها اکثریت داشتند و شیعه نسبت به آنها یک جور نگاه دارد، جاهایی هم ما اکثریت داشتیم که این امر تقریباً در ایران فقط وجود دارد، باید بررسی شود اینکه آنها در ایران اقلیت بوده اند و ما اکثریت بوده ایم چه آثار جامعه شناسانه و رفتارشناسانه ای بر آنها داشته است، یکی از مهمترین این آثار این است که آنها در لاک تقیه ای هستند.

امام رضا(ع)؛ محور وحدت

وی ادامه داد: آنچه وحدت واقعی را ایجاد می کند چند چیز است، اول انقلاب و امام است، دوم امام رضا(ع) است، در اینجا امام رضا(ع) با همه جا متفاوت است یعنی خاندان هایی که خدا به واسطه نذر برای امام رضا(ع) به آنها فرزند داده آنقدر فراوان است که همین می تواند وسیله و سندی برای ما باشد برای ابراز محبت و ارتباطی که باید داشته باشیم.

امام جمعه گنبد کاووس گفت: مرام انقلابی امام حسین(ع) هم در اینجا خیلی موثر است که از ابزارهایی است که می تواند وحدتی که ما می خواهیم را از این ذخیره بزرگ ظرفیت ساز استخراج کند که باید از آن استفاده بیشتری بکنیم.

وی ادامه داد: ما ممکن است مباحثات مفهومی در بحث وحدت داشته باشیم ولی مباحثات اجرایی نداریم، مثلاً بررسی هایی که نشان دهد باید در مناطق خاص از چه شیوه هایی استفاده شود، وجود ندارد.

جای خالی پژوهش های میدانی در باره شیوه های وحدت

وی افزود: شما یک پایان نامه پیدا نمی کنید که شیوه های وحدت در مثلاً منطقه گلستان چه چیزهایی می تواند باشد که ذهن انسان نسبت به آن باز شود، لذا جای پژوهش های میدانی در این باب خیلی خالی است که ویژگی ها و توقعات و نگاه آنها را نسبت به ما و بالعکس در هر منطقه ای مشخص کند.

امام رضا(ع) دو سال از عمر شریفشان را در ترکمنستان زندگی کرده اند

حجت الاسلام ترابی گفت: یکی از مهمترین ظرفیت هایی که

ما از آن هیچ استفاده نمی کنیم و در اینجا موضوعیت دارد این است که امام رضا(ع) دو سال از عمر شریفشان را در ترکمنستان زندگی کرده اند و واقعا از این ظرفیت می توان استفاده بهینه ای کرد، لااقل ایران می تواند یک جایگاه فرهنگی در آنجا بنا کند، لذا این موید می تواند برای ما اسباب وصل باشد.

تصوف در میان اهل سنت محل اظهار ارادت به اهل بیت بوده است

وی ادامه داد: در دنیای شیعه همه ما تقریباً شریعتی و احکامی و رساله ای هستیم، تصوف همیشه در شیعه همراه با حواشی تند بوده است، یعنی هم جای پای مکتب های بیرونی در آن واضح است و هم به شدت محل وابستگی و جاسوسی در شیعه است ولی این امر در اهل سنت عکس است و تصوف محل اظهار ارادت به اهل بیت و محل عرفان و دوری از خشونت و تند است و این دو کاملاً تحلیل های متفاوتی دارد، وی افزود: کتاب هایی که درباره تصوف نوشته شده نشان می دهد که عبارات ائمه اظهار فائق العاده عجیب است و اهل بیت برای خالص کردن شیعه سعی می کردند به جای قطب مردم را دور علمای ربانی جمع بکنند.

باید از ظرفیت تصوف استفاده کنیم

امام جمعه اهل سنت گفت: نفوذ جریان های سیاسی به معنای استعماری و... در تصوف اهل سنت جای پای روشنی ندارد و ما می توانیم از این ظرفیت استفاده بیشتری ببریم، در دنیای آنها فضای عجیبی از این بابت وجود دارد.

تفاوت عرفان ابن عربی با سایر عرفان ها

حجت الاسلام ترابی ادامه داد: هنوز هم امام در معرفی محی الدین عربی پیشگام است و هنوز هم در میان ما هیچ کس نتوانسته به صورت صریح در این باره سخن بگوید، اما آیا امام واقعا می خواست ابن عربی را برای حوزه های شیعه معرفی کند؟ خیر؛ نگاه این است که این یک ابزاری است که به وسیله آن انسان کامل، محور عرفان باشد، اگر انسان کامل را پذیرفتیم دیگر نمی توان از اهل بیت عدول کرد، تفاوت عرفان ابن عربی و عرفان های دیگر این است که آنها قطب دارند و این انسان کامل، قطب دکان مقابل انسان کامل است، وی گفت: لذا همیشه محل اظهار ارادت به اهل بیت در میان اهل سنت، عرفان و تصوف بوده است، لذا ما باید به اینها نگاهی متفاوت داشته باشیم، بایزید بسطامی، شیخ ابوالحسن خرقانی و... و عرفان هایی مثل سعدی و... ظرفیتی است که از بستر آن اهل سنت می توانند به مرام ما نزدیک شوند.

هیچ تفاوتی بین شیعه و سنی در مورد امام زمان وجود ندارد

وی افزود: به یاد دارم که مثلاً در نیمه شعبانی که با جمعه مصادف شده بود و من توفیق داشتم به مدینه مشرف شوم، در خطبه ای که خطیب خواند؛ در رابطه با حضرت بقیه الله صحبت کرد، هیچ تفاوتی بین شیعه و سنی در مورد امام زمان وجود ندارد جز اینکه اهل سنت معتقدند حضرت بعداً به دنیا می آید و یا از نوادگان امام حسن است، لذا تفاوت دیگری وجود ندارد و این امر هم می تواند ما را به وحدت برساند.

وی در پایان اظهار داشت: اعتقاد ما این است که در بحث مرادوات باید خیلی کار کنیم، ائمه فرموده اند که به نماز جماعت اهل سنت بروید و یا فرموده اند نماز خواندن پشت سر آنها مثل نماز خواندن پشت سر رسول خداست و یا توصیه کرده اند به تشییع جنازه آنها بروید، لذا این مرادوات بیشتر از همه چیز اثر دارد.

یک کارشناس تاریخ در گفتگو با مهر:

نگاه مصدق به غرب بود / نقش جریان مذهبی در ملی شدن صنعت نفت



نهضت ملی شدن نفت در ایران با اقدامات آیت الله کاشانی و جریان مذهبی روند سریعتری به خود گرفت و می توان گفت بدون هدايت و حمايت جريان مذهبي اين نهضت نمي توانست به پيروزي دست يابد. اگر چه عده اي سعي مي کنند جريان نهضت ملي شدن نفت را مصادره کنند اما به نظر مي رسد آنچه در درجه اول منجر به پيروزي اين نهضت شد، توانايي جريان مذهبي در بسيج اجتماعي و سازماندهي توده ها در اين مسئله بود. براي بررسي ابعاد مختلف جريان نهضت ملي شدن صنعت نفت به سراغ قاسم تبريزي رفتهيم تا نظر وي را در اين خصوص جويما شويم. متن زير مشروح گفتگوي مهر با اين کارشناس تاريخ است؛

|| نقطه عزيمت بحث ملي شدن صنعت نفت کجا بود و اين مسئله چگونه کليد خورد؟

يکي از مهمترين مسائل تاريخ معاصر ما مسئله ملي شدن صنعت نفت است که متأسفانه عمدتاً با اغراض و اهداف خاصي، موضع گيري هاي نسبت به آن دچار یک نوع افراط و تفریط شده و يا تحريف شده است. در ابتدا بايد گفت قرارداد اول دارسي در زمان مظفر الدين شاه صورت گرفت و آن قرارداد ۶۰ ساله بود. در دوره رضا شاه و در سال ۱۹۳۳ متن قرارداد دارسي توسط رضاشاه سوزانده شد که سه نگاه مختلف نسبت به اين اقدام رضاشاه وجود دارد. اول اينکه برخي معتقدند رضاشاه چون وابسته به انگليسي ها بوده است، عمداً اين کار را کرد که یک قرارداد استعماري دراز مدت دوباره صورت گيرد. جمعي معتقدند سيدحسن تقی زاده، عضو لژ بيداري و از چهره هاي وابسته به سياست انگليسي، رضا شاه را وادار به چنين کاري کرد. تحليل سوم هم اين است که رضاشاه به دنبال درآمد بيشتري بود و چون صاحب فکر و عقل و آگاهي نبود فکر کرد با سوزاندن اين قرارداد مي تواند کار مهمتري انجام دهد.

نتيجه اين امر اين شد که در قرارداد جديد نفت ما مي بايست تا ۱۳۳۲ در اختيار انگلستان باشد. يعني یک قرارداد ۶۰ ساله ديگري با درآمد کمتر به نسبت آن قرارداد اوليه تنظيم شده بود. اگر چه بعضي از مدافعان سياست انگلستان مثل محمدعلي کاتوزيان مطالب تحريف شده اي مطرح مي کنند ولي نهايتاً بايد گفت اين قرارداد به ضرر ايران شد.

در سال ۱۳۲۷ زمزمه پايان قرارداد اول (دارسي) مطرح شد، از یک سو استبداد رضاشاه شکسته شده بود، از سوی ديگر محمدرضا هنوز قدرتي نداشت و جامعه نيز به یک حدی از آگاهی و استقلال رسیده بود که در برابر استعمار بايست.

در اينجا یک چهره شاخص روحاني مثل آيت الله سيدابوالقاسم کاشاني داريم که نقش او در انقلاب مشروطيت برجسته است و پيشينه مبارزاتي درخشاني دارد. در دوره استبداد رضاخان، او به کار تدريس و امامت جماعت مي پردازد اگر چه نامه هاي اعتراض آميز نسبت به کشف حجاب و... دارد. ولي آنچه استبداد سنگين است که امثال آيت الله شايخ عبدالکريم حائري و آيت الله سيد حسين قمي که در جايگاه مرجعيت هستند، زمينه کار ندارند و نهايت به تبعيد مرجعي چون آيت الله قمي به عتبات انجاميد.

آيت الله کاشاني سال ۲۰ مبارزه خود را عليه انگليسي آغاز

وزن و موقعيت هر یک از جريان هاي ملي و مذهبي قابل بررسي است. آيت الله کاشاني وقتي به ايران مي آيد، رهبري جريان اسلامي را آغاز مي کند و خصوصاً در انتخابات مجلس شانزدهم ايشان از طرف مردم به عنوان نماينده مجلس انتخاب مي شود و رای بالايی می آورد. رزم آرا در زمان معرفي کابينه اش به مجلس مي گوید ملتي که توانايي ساختن لوله افتابه ندارد چگونه مي خواهد نفت خود را ملي کند و پالايشگاه ها را اداره کند؟ اين مردم نمی توانند و اين امر بايد در اختيار انگليسي ها باشد.

وقتي نهضت آغاز مي شود چند مانع بر سر راه تحقق آن بود. عبدالحسين هژيري یکی از اين موانع است. او یکی از عوامل سياست انگليسي بود که توسط سيدحسن تقی زاده به عرصه مي آيد و در اسناد متهم به بهايي بودن است. او توسط فدائيان اسلام از سر راه برداشته مي شود. اين حرکت باعث ايجاد شور و هيجان در جامعه مي شود.

بعد از اين قضيه، انگليسي ها، سپهبد رزم آرا را بر سر کار مي آورند که فردي نظامي بود و خانواده اش وابسته به سياست انگليسي بودند. وی در آن دوره حکومت نظامی اعلام می کند. وی در زمان معرفي کابينه اش به مجلس مي گوید ملتي که توانايي ساختن لوله افتابه ندارد چگونه مي خواهد نفت خود را ملي کند و پالايشگاه ها را اداره کند؟ اين مردم نمی توانند و اين امر بايد در اختيار انگليسي ها باشد. اين حرف او توهين به ملت بود و مانعي بر سر راه ملي شدن نفت تلقی می شود. لذا او نيز توسط فدائيان اسلام از سر راه برداشته مي شود.

با قتل رزم آرا هيجان و شور و حرکت در جامعه گسترده تر مي شود. بلافاصله با صلاحديد انگليسي ها و آمريکايي ها، حسين علاء که عضو فعال لژ فراماسونري بوده است، بر سر کار مي آيد. بلافاصله شهيد سيدمجتبي نواب صفوي، رهبر فدائيان اسلام بيانیه ای در ۴ سطر خطاب به حسين علاء صادر مي کند و به او مي گوید جايگاه صدرات جامعه اسلامي در خور تو نيست و اگر کنار نروي به سرنوشت دو نفر قبلي دچار خواهی شد. لذا بلافاصله او استعفا مي دهد و با فشار مجلس

می کند که به زندان می افتد. در سال ۱۳۳۴ بار ديگر دستگير و زندان قزوین محبوس مي شود. پس از آزادي در سال ۲۶ عليه انگليسي و صهيونيسم مبارزه مي کند. لذا تا بهمن سال ۲۷ که شاه ترور مي شود، چندین بار از زندان آزاد شد و دوباره به زندان انداخته شد و در نهايت هم به لبنان تبعيد مي شود.

بهايه دستگيري آيت الله کاشاني در سال ۲۷ هم اين بود که در جيب فخرابي ترور کننده شاه، دو کارت خبرنگاري یکی از حزب توده و ديگري روزنامه پرچم اسلام که منتسب به آيت الله کاشاني بود، پيدا شد. البته فخرابي در همان جا توسط فرد ديگري کشته شد تا صورت مسئله کاملاً پاک شود.

برخي معتقدند ترور شاه در آن مقطع ساختگي بود چون بعد از آن بلافاصله مجلس موسسان تشكيل مي شود و در آنجا قدرت شاه را بالا مي برند. به هر حال اين مقطع آغاز نهضت ملي شدن نفت است.

در سال ۲۹ آيت الله کاشاني از تبعيد به ايران مي آيد و عليه انگليسي و در جهت ملي شدن صنعت نفت فعاليت گسترده اي شروع مي کند. حضور ايشان به عنوان یک مجتهد که قريب به مرجعيت بود باعث مي شود بسياري از مراجع و علما و جريان هاي مذهبي وارد مبارزه و تايد نهضت ملي شدن نفت و نهايتاً خلعت اجنبي از منافع و منابع جامعه گردد.

|| اگر ممکن است به مصداقي در اين زمينه اشاره کنيد؛ به طور مشخص در روند ملي شدن نفت جريان مذهبي چه اقداماتي داشتند؟

در اين زمينه ما فتواي آيت الله سيدمحمدتقي خوانساري، آيت الله سيدمحمود روحاني، آيت الله سيد صدرالدين صدر، آيت الله سيد حسين خادمي و... را داريم. اين حرکت باعث شد که جريان مذهبي وارد عرصه شود. در جريان ملي شدن نفت دو جريان جبهه ملي و مذهبي وارد شدند. کمونيست ها و حزب توده عليه نهضت ملي شدن نفت بودند.

لايه بايد از ملي شدن نفت در سطح بين المللی دفاع می کرد چون انگلیس شکایت کرده بود. بین اردیبهشت سال ۳۰ تا سال ۳۱ این مسئله هم انجام می شود و مصدق از ملی شدن نفت دفاع می کند.

|| ارزیابی شما از مصدق و به طور کلی جبهه ملی در جریان ملی شدن نفت چیست؟

خود مصدق یک فرد سیاست باز است. در مورد او سه تحلیل وجود دارد؛ یکی اینکه کسانی معتقد اند او به دلیل عضویت در لژ فراماسونری، از سوی آنها مأموریت داشته است و در هر دوره ای یک بازیگر بوده است. این تحلیل کسانی است که با سوء ظن به مطلق مصدق نگاه می کنند و حرکات او را طبق نقشه انگلیسی ها و استعمار می دانند.

تحلیل دوم این است که او یک سیاستمدار بازیگر است و بر مبنای اوضاع زمانه حرکت می کند. در دوره ای که رضاخان بر سر کار می آید، مصدق جزء شورای مشورتی رضاشاه قرار می گیرد.

آیت الله مدرس در مجلس مخالف سلطنت رضاشاه است و می گوید رضاخان دزد خانگی است و وابسته به سیاست انگلیس هاست. مصدق هم با مدرس مخالفت می کند و می گوید رضا خان یک نظامی برجسته است که در این مملکت امنیت را برقرار کرده است، اگر او شاه شود مملکت از خدمات او محروم می شود، چون طبق قانون اساسی پادشاه سلطنت می کند نه حکومت. لذا نگاه مدرس این است که رضاشاه عامل استعمار انگلیس است ولی نگاه مصدق این است که رضاشاه فرد مفیدی برای جامعه است لذا باید نظامی بماند.

وقتی مصدق به مجلس چهاردهم می رود در این دوره مسئله قرار داد نفت شمال هم مطرح می شود. یک بحث این است آمریکایی ها نفت شمال را بگیرند و بحث دیگر این بود که حزب توده مدعی بود همان گونه که ما در جنوب برای انگلستان منافع قائلیم در شمال هم باید منافع اتحاد جماهیر شوروی حفظ شود. در این دوره مصدق همان بحث ادامه وضعیت شرکت نفت را مطرح می کند و مخالفتی با مسئله نفت انگلیس ندارد. لذا این مسئله را می توان دال بر مخالفت او در ابتدا با ملی شدن نفت دانست

وقتی مصدق به مجلس چهاردهم می رود در این دوره مسئله قرار داد نفت شمال هم مطرح می شود. یک بحث این است آمریکایی ها نفت شمال را بگیرند و بحث دیگر این بود که حزب توده مدعی بود همان گونه که ما در جنوب برای انگلستان منافع قائلیم در شمال هم باید منافع اتحاد جماهیر شوروی حفظ شود.

در این دوره مصدق همان بحث ادامه وضعیت شرکت نفت را مطرح می کند و مخالفتی با مسئله نفت انگلیس ندارد. لذا این مسئله را می توان دال بر مخالفت او در ابتدا با ملی شدن نفت دانست. مصدق می گوید همان روال قبلی قرارداد باید ادامه پیدا کند. این در حالی است قرارداد ۱۹۲۳ که توسط تقی زاده و رضا شاه انجام شد، یک خیانت بزرگ بود. اگر آن روند ادامه پیدا می کرد تا سال ۱۳۲۲ باید نفت در اختیار انگلیس ها می بود. اما وقتی می بیند قضیه ملی شدن صنعت نفت جدی می شود، می خواهد از این موج جا نماند.

در مجلس موسسان که در سال ۱۳۲۸ تشکیل می شود و طی آن اختیارات شاه بالا می رود، مصدق به عنوان حقوقدان در مورد این مسئله سکوت می کند. این در حالی است که حتی قوام السلطنه در فرانسه علیه این افزایش اختیارات موضع می گیرد.

مصدق در اینجا یک فرد کاملاً سیاسی کار است و قرار

هم مدافع جبهه ملی می شوند. آیت الله کاشانی، آیت الله سید محمود طالقانی، آیت الله محمد غروی، آیت الله سیدباقر جلالی، آیت الله سید ضیاءالدین حاج سیدجوادى و... هم همینطور. اینها از جبهه ملی نه به عنوان یک تشکیلات ایدئولوژیکی بلکه به عنوان یک تشکیلات سیاسی که علیه انگلیس است حمایت می کنند.

تا دولت مصدق روند به همین شکل ادامه پیدا می کند. در حقیقت باید دولت مصدق را فرزند نهضت ملی شدن نفت دانست. نهضت ملی شدن نفت یک چیز است و دولت مصدق یک چیز دیگر. اگرچه خود مصدق هم از سال ۲۸ به بعد مدافع ملی شدن نفت شد. ولی این دو با هم تفاوت دارد.

نسبت نهضت ملی شدن نفت و دولت مصدق مانند نسبت انقلاب اسلامی و دولت موقت مهندس بازرگان است. انقلاب اسلامی ربطی به مهندس بازرگان و نهضت آزادی ندارد ولی دولت موقت برخاسته از این انقلاب است. دولت مصدق در حقیقت همینطور بود.

وقتی مصدق نخست وزیر می شود، درست یک ماه بعد در ۱۴ خرداد ۳۰ دستور می دهد سید مجتبی نواب صفوی را دستگیر کنند. اگر تحلیل کنیم که آقای کاشانی نقش اول را در میدان آوردن جریان مذهبی دارد، نقش دوم را فداییان اسلام داشتند و همچنین این فداییان اسلام بودند که موانع را از سر راه برداشتند.

در ۲۸ ماه دولت مصدق، ۲۰ ماه شهید نواب صفوی در زندان بود. مصدق دستور می دهد حدود شصت نفر دیگر از اعضای فداییان اسلام را به زندان بیاورند. در این مقطع فداییان به آقای کاشانی اعتراض می کنند که در این شرایط چه باید کرد؟ آقای کاشانی می گوید ما فعلاً مشغول مبارزه با انگلیس هستیم و باید موقتاً در این مسئله کوتاه بیاوریم.

ما تا ۲۶ تیر سال ۳۱ داریم که آقای کاشانی با مصدق مدارا می کند. دفاع آقای کاشانی از مصدق باعث می شود برخی از فداییان اسلام به آقای کاشانی تعرض کنند حتی او را همدست مصدق بشمارند.

اولین آسیب را دولت مصدق به جریان مذهبی با بازداشت نواب می زند و این مسئله باعث بدبینی نسبت به مصدق و حتی آیت الله کاشانی می شود.

با توجه به شور و هیجان و حرکت آیت الله کاشانی ملی شدن نفت در ۲۹ اسفند سال ۱۳۲۹ در مجلس تصویب می شود. جو طوری بود که در مجلس شانزدهم که بخشی از افراد آن جزء دربار بودند، جزئت مخالفت با ملی شدن نفت ندارند. دولت مصدق پس از ملی شدن نفت در دادگاه

و جو هیجانی که بر جامع حاکم بود دکتر مصدق در ۱۲ اردیبهشت ۱۳۳۰ نخست وزیر می شود. لذا نقش فداییان اسلام در این مسئله بارز است.

مضافاً اینکه آیت الله کاشانی به برخی از وعاظ و روحانیون نامه می نویسد که علیه انگلیس موضع گیری کنند و به دفاع از ملی شدن صنعت نفت در منبرها پردازند.

مرحوم حجت الاسلام حسن کافى، حجت الاسلام عباسعلی اسلامی در تبریز، آیت الله سیدحسن و سید محمدعلی انگجی، محمدتقی شریعتی و مرحوم عابد زاده در مشهد از این دسته هستند. مضافاً اینکه در تهران نیز هیئت قائمه به رهبری شیخ محمد تهرانی، هیئت علمای تهران، اتحادیه مسلمین به رهبری حجت الاسلام حاج سراج انصاری و... در این زمینه فعال بودند.

|| در مورد جبهه ملی چطور؟ نقش آنها در این روند چگونه قابل ارزیابی است؟

در کنار جریان مذهبی جریان ملی نیز در مسئله ملی شدن صنعت نفت مشارکت داشتند. در سال ۱۳۲۸ مصدق با تعدادی از رجال سیاسی ملی و درباری به انتخابات اعتراض می کنند و تحصن می کنند و در همان تحصن جبهه ملی را تاسیس می کنند. اندکی بعد بخشی از اعضا استعفا می دهند و در حقیقت جبهه ملی سال ۳۰ با جبهه ملی سال ۲۸ تفاوت دارد.

مصدق یک فرد غرب گرا، ناسیونالیست و به تعبیر خودشان مدافع دموکراسی غربی بود. تحصیلات وی در غرب بود و نگاهش نیز به غرب بود. ناسیونالیست بودن وی در چارچوب قانون اساسی مشروطه بود.

ما دو جبهه ملی داریم. ما در جبهه ملی اول شاهد حضور عناصر سلطنت طلب هم در این جبهه هستیم. اگر موسسین اولیه جبهه ملی را بر شماریم، امثال عباس خلیلی و مهدی میراشرفی، ابوالحسن عمید نوری و... مدافعان سیاست های انگلیس در بین آنها حضور دارند. یعنی تعداد قابل توجهی از افراد اولیه جبهه ملی جزء مدافع سیاست های پهلوی و انگلیس هستند. لذا اعتراض آنها به انتخابات بود.

با توجه به روند نهضت ملی شدن نفت و فعالیت های سیاسی، این افراد از جبهه ملی جدا شدند و افراد دیگری مانند غلامحسین صدیقی، سید علی شایگان، کریم سنجابی، سیدحسین فاطمی و... به آن اضافه شدند.

در جبهه ملی دوم به دلیل نهضت ملی شدن نفت، برخی مذهبی ها هم به آنها ملحق می شوند. در سال ۲۹ به دلیل مبارزه این جبهه علیه انگلیس، فداییان اسلام





و نشیب زیادی دارد. سیاست مدار یک مشی منظم و مشخص دارد ولی فرد سیاسی کار با توجه به تحولات جلو می رود.

فداییان اسلام در جلسه ای که با مصدق داشتند به او مطرح می کنند که ما به شرطی وارد عرصه نهضت ملی شدن نفت و از بین بردن موانع ملی شدن نفت می شویم که بعد از نخست وزیر شدن تو، به احکام اسلام عمل شود و مصدق قبول می کند ولی او پس از نخست وزیر شدن طور دیگری عمل می کند.

ما همچنین رد پای مصدق را در لژ بیداری داریم اما معلوم نیست این ارتباط ادامه پیدا کرده باشد. ایرج افشار نامه ای در سال ۴۳ به مصدق می نویسد و از او در مورد عضویت در لژ بیداری سوال می کند و مصدق پاسخ می دهد که یک روز دوستان مرا به جلسه ای بردند و بعد از اینکه فهمیدم آن جلسات فراماسونری است دیگر در آن شرکت نکردم. در صورتی که مصدق یک سال و نیم در آن لژ صندوق دار بوده است.

در زندگی فرد سیاسی کار تناقضات زیادی دیده می شود، چرا که بر مبنای اوضاع روز موضع گیری می کند. سیاستمدار مستقل یک خط مشی دارد و اگر خطایی هم کرد می پذیرد.

مصدق در دوران اول نخست وزیری اش فراز و نشیب زیادی دارد. اما آنچه در مورد او برجسته است حضور وی در دادگاه لاهه در مورد ملی شدن صنعت نفت است که نهایتاً به نفع ایران حکم صادر می شود.

او وقتی که به ایران باز می گردد، مصدق از شاه تقاضا می کند که اختیارات وی را افزایش دهد از جمله اینکه ارتش را در اختیار او قرار دهد. شاه با این خواسته مخالفت می کند. مصدق بدون مشورت با آیت الله کاشانی و حتی رهبران جبهه ملی، در ۲۶ تیر ۱۳۲۰ قهر می کند و استعفا می دهد. او به خانه اش می رود و با هیچکس ملاقات نمی کند.

در این موقعیت شاه با صلاح‌دید آمریکا و انگلیس قوام السلطه را به عنوان نخست وزیر روی کار می آورند. قوام هم بیانیه ای می دهد که با کسانی که دین را ابزار فریب کاری و حيله گری و سیاست قرار داده اند، برخورد می شود. منظور او در اینجا آیت الله کاشانی است. در این زمان آیت الله کاشانی با موضع گیری و تهدید دربار اعلام می دارد اگر تا ۴۸ ساعت قوام کنار نرود، انقلاب را به رهبری خود متوجه دربار می کند. او با مصاحبه و بیانیه مردم را به صحنه دعوت می کند و ارتش را از

وارد شدن به قضیه برحذر می دارد. لذا اینگونه قیام سی تیر پدید می آید و شاه مجبور می شود قوام را بر کنار و مصدق را بار دیگر بر سر کار آورد.

در دولت مصدق، جبهه ملی در انحصار مصدق قرار گرفت و افرادی که در رده های بالا بودند نگاه دینی نداشتند و برخی خلاف دین بودند. مثلاً ما شاهد حضور شاپور بختیار هستیم که فردی لائیک و ضد دین است، غلامحسین صدیقی که منتقد نسبت به دین است، کریم سنجابی که یک ناسیونالیست، سوسیالیست و مدافع دموکراسی است و مجموعه افرادی که کنار مصدق اند افراد متدینی نیستند.

اگرچه در همان دوره به دلیل مقابله با انگلیس شخصیت های دینی مانند آیت الله طالقانی و آیت الله سید جوادی و... از او دفاع می کنند. اما آیا حضور برخی از علما در این نهضت به معنی دفاع از جبهه ملی و مبنای آن است و یا به منظور مبارزه با شاه و انگلیس است؟ مشخص است که آیت الله طالقانی را نمی توان کنار اعضای جبهه ملی قرار داد. اما چون بحث بر سر مبارزه با انگلیس و دربار است، اینها از دکتر مصدق دفاع می کنند.

|| پس می توان نتیجه گرفت نهضت ملی بدون حمایت جریان مذهبی نمی توانست به ثمر بنشیند و در این بین وزن جریان مذهبی با وزن جبهه ملی قابل قیاس نیست.

بله می خواهم بگویم ملی شدن نفت بدون حمایت جریان مذهبی و علما به هیچ وجه به ثمر نمی نشست. ما می توانیم برای این تحلیل یک قرینه ذکر کنیم. آیت الله کاشانی در ۳۰ تیر به میدان می آید و شاه را تهدید می کند که اگر قوام ظرف ۴۸ ساعت کنار نرود، حرکت انقلاب را متوجه دربار می کند. این در حالی است که مصدق در خانه نشسته و هیچ بیانیه ای نمی دهد و یا مصاحبه نمی کند. لذا پیرو این موضوع جمعیت به صحنه می آید و حماسه ۳۰ تیر رخ می دهد. اول مرداد دوباره مصدق به نخست وزیری باز می گردد.

حال سوال این است که در ۲۸ مرداد سال بعد که توسط آمریکایی ها و انگلیسی ها و دربار کودتا شد، جمعیت ۳۰ تیر کجا بودند؟ آن جمعیت را در ۳۰ تیر چه کسی به میدان آورده بود؟ چه کسانی دولت قوام را ساقط کردند؟ آیا طبق اعتراف خودشان در نوشته های سرهنگ نجاتی و افراد دیگر، غیر از ۲۰۰۰ فاحشه و

لمپن بودند؟ بحث این است که حکومتی که با ۲۰۰۰ لمپن و فاحشه سقوط کند دیگر حکومت مردمی به حساب نمی آید.

سوال این است که جمعیت ۳۰ تیر کجا بودند و چرا به میدان نیامدند؟ خود افراد جبهه ملی چرا به صحنه نیامدند و چرا همه پنهان شدند؟ بعد از دستگیری این افراد هم، مثلاً دکتر شایگان نامه ای به شاه می نویسد و می گوید اگر خطایی کردم اینجانب را عفو کنید و مورد عفو قرار می گیرم.

ما در اینجا به دنبال محکوم کردن مصدق نیستیم بلکه به دنبال یک تجربه و عبرت تاریخی هستیم. اگر یک نهضت مانند ملی شدن نفت آغاز شده بود، عوامل پیروزی آن چه بود و کسانی که در پیروزی نقش آفرین بودند، چه کسانی اند؟ عوامل شقاق و اختلاف و عوامل شکست چه بود؟ عوامل پیروزی نهضت ملی، حمایت جریان مذهبی بود، همانطور که عدم حمایت این جریان از مصدق در کودتای ۲۸ مرداد سبب شد، مصدق با ۲۰۰۰ لمپن و فاحشه سرنگون شود.

حجت الاسلام رسول جعفریان تعبیر زیبایی دارد که در مسئله انقلاب اسلامی بحثی را مطرح می کند و می گوید «این بار مذهبی ها تنها آمدند.» در مشروطیت مراجع با طیف های مختلف سیاسی حضور داشتند و نتیجه آن به دار رفتن شیخ فضل الله نوری شد. در مسئله نهضت ملی شدن نفت مذهبی ها با ملی گرا ها همراه شدند که نتیجه آن توهین به علما، زندانی شدن و تبعید علما و... شد.

در حقیقت در نهضت ملی این مصدق نبود که شکست خورد بلکه مردم شکست خوردند. یک نهضت مردمی با شکست مواجه شد که ضرر آن را مردم دیدند و ۲۵ سال زیر چکمه استبداد محمدرضا و استعمار آمریکایی ها رفتند. اما در انقلاب اسلامی مذهبی ها تنها آمدند و امام فرمود این نهضت اسلامی است و ما برای اسلام مبارزه می کنیم. امام فرمود اگر شکست هم بخوریم پیروزیم چون به تکلیف عمل می کنیم و با قید اسلامیت حرکت کرد و با ماهیت اسلامی و رسالت اسلامی، علیرغم توطئه های چپ، ناسیونالیست ها و شاهنشاهی ها، انقلاب به پیروزی رسید.

نسلی که در نهضت ملی شدن نفت شکست خوردند یا به دربار رفتند و یا مایوس شدند. مذهبی ها هم فداییان اسلام بودند که برخی اعدام شدند و برخی تحت تعقیب قرار گرفتند. اتفاقاً نسل همان فداییان اسلام در انقلاب اسلامی در کنار امام، مردم و نظام قرار گرفتند.

همان طور که آیت الله کاشانی در سی تیر از مصدق حمایت کرد و مصدق را باز گرداند، این جریان مذهبی بودند که با حمایت خود باعث شدند ملی شدن نفت به سرانجام برسد.

همان طور که آیت الله کاشانی در سی تیر از مصدق حمایت کرد و مصدق را باز گرداند، این جریان مذهبی بودند که با حمایت خود باعث شدند ملی شدن نفت به سرانجام برسد. اما جریان مذهبی وقتی اقدامات مصدق را پس از سی تیر دیدند و آن چه بر علیه اسلام، روحانیت، جریان های مذهبی مخصوصاً از اوایل مرداد ۱۳۳۱ تا ۲۸ مرداد ۳۲ گذشته را ملاحظه کردند، دیگر از حمایت او دست کشیدند که در نهایت عدم حمایت جریان مذهبی از مصدق منجر به کودتای آمریکایی انگلیسی ۲۸ مرداد شد. لذا اشتباهات مصدق در قبال جریان مذهبی منجر به عدم حمایت جریان مذهبی از وی شد. اگرچه نقش آمریکا و انگلیس، نقش نفوذی ها، نقش حزب توده و نقش دربار و... را نیز در کودتا نباید نادیده گرفت.

گفتگوی تفصیلی اندیشه مهر با منوچهر آشتیانی؛

تحت تأثیر هدایت، فر دید و نیما بودم / هایدگر، عارف است نه فیلسوف

علیرضاسمیعی، مهدی فاطمی



منوچهر آشتیانی آن چنان که فارغ التحصیلان دانشگاه‌های فرانسه عنوان می‌کنند، «دکتر در جامعه‌شناسی و فلسفه» است. رساله‌ی دکترای فلسفه را زیر نظر کارل لویت (شاگرد و منتقد برجسته مارتین هایدگر) و دیتر هینریش (یکی از چهار فیلسوف بزرگ زنده آلمان) و جامعه‌شناسی را نزد ارنست توپیچ (فیلسوف و جامعه‌شناس اتریشی عضو حلقه وین) گذرانده و در بازگشت به ایران در دانشگاه‌های بهشتی، تربیت مدرس، علامه و... تدریس کرده است. او که در محیط دو خانواده روحانی-سیاسی آشتیانی و ادبی-سیاسی اسفندیاری رشد یافته، در سازمان جوانان حزب توده و کنفدراسیون دانشجویان ایرانی فعالیت سیاسی داشته و در نهضت نفت با جوانان جبهه ملی همراه شده که خاطرات سیاسی و علمی او از آن دوران در دست انتشار است.

آنچه در ادامه می‌آید حاصل گفتگوی طولانی ما درباره خاطرات و تأملات دانشگاهی این استاد پیشکسوت فلسفه و جامعه‌شناسی است؛

|| غرض ما از این گفتگو جستجوی روایتی از تکوین حیات فکری و علمی شماست. این حیات ممکن است در محیط رسمی مانند آکادمی رخ داده و ممکن است در محیط غیررسمی مانند کافه و حلقه واقع شده باشد. روایت شما به عنوان کسی که از اولین دانش‌آموختگان علوم اجتماعی، علوم تربیتی و فلسفه در ایران بودید، می‌تواند مورد استفاده محققان قرار بگیرد. بهتر است از مقطع دبیرستان شروع کنیم و اینکه چطور شد به دانشگاه تهران راه یافتید؟

من اواخر دهه بیست شمس وارد دانشگاه شدم، یعنی دانشسرای عالی تهران که در عین حال دانشکده ادبیات دانشگاه تهران هم به شمار می‌آمد. وارد دانشگاه که شدم رشته علوم تربیتی می‌خواندم. رشته فلسفه تنها یک شاگرد داشت و کسی هم اسم‌نویسی نمی‌کرد و در نتیجه این رشته را ادغام کردند و فلسفه و علوم تربیتی شکل گرفت. برای ما که زمینه فلسفی داشتیم درس‌ها بسیار راحت بود ولی برای اکثریت دشوار بود و از کلاس ۵۰ نفری هر ترم فقط ۵ نفر قبول می‌شدند. یادم هست از جمله کسانی که رد شد «شمس آل احمد» بود که بعد از دو سال انصراف داد و رشته باستان‌شناسی را انتخاب کرد. کسانی که می‌خواستند معلم شوند رشته علوم تربیتی را انتخاب می‌کردند و از ترم دوم سوم یک مقداری پول هم دریافت می‌کردند.

|| اساتید چه کسانی بودند؟

دکتر شفق، فلسفه جدید درس می‌داد. دکتر یحیی مهدوی متون فلسفی، دکتر صدیقی جامعه‌شناسی، علامه فاضل تونی حکمت قدیم، آقای خوانساری منطق صوری درس می‌داد و...

|| همشاگردی‌های برجسته‌تان را به خاطر دارید؟

حق‌شناس و زریاب خوبی، زرین کوب، دکتر محقق و بسیاری از بزرگانی که اسمشان را می‌شنوید، هم‌دوره‌های‌های ما بودند که خیلی از آن‌ها مرده‌اند و تک‌توک برخی زنده‌اند که یکی از آن‌هایی که از آن نسل هنوز زنده است

من هستم.

|| آن زمان چقدر از جامعه‌شناسی در ایران ترجمه نشده بود که شما بعدها به این رشته بیشتر علاقه‌مند شدید و اصلاً رشته تخصصی شما شد؟

متون درسی ما سراسر جزوه بود. از این‌و آن نقل‌قول می‌کردند، استاد جزوه می‌خواند و ما یادداشت برمی‌داشتیم و کسی اصلاً سؤال نمی‌کرد و اگر هم کسی سؤال می‌پرسید جواب درستی نمی‌دادند. یادم هست یک‌بار یکی از دانشجویان از استاد پرسید این قسمت از سخنان تان درباره هیوم با حرف‌های هفته گذشته‌تان تناقض دارد، استاد جواب داد بله در افکار هیوم از این تناقضات خیلی زیاد است!

در رشته علوم تربیتی تنها درسی وجود داشت به نام جامعه‌شناسی که «دکتر صدیقی» تدریس می‌کرد. او دانش‌آموخته فرانسه بود که افتخار می‌کرد شاگرد لوی برول بوده که او داماد و شاگرد دور که‌ایم بوده است. لغت جامعه‌شناسی را دکتر صدیقی ترجمه کرد و پیش از آن «علم‌الاجتماع» گفته می‌شد. علم‌الاجتماع اعم از حقوق و سیاست و جامعه‌شناسی است. این برگرفته از تفکیک بین social sciences و sociology بود که آگوست کنت انجام داد. دکتر صدیقی ۸۰۰ صفحه از کتاب سوروکین، استاد یهودی روسی در هاروارد، را تلخیص کرده بود و درس می‌داد. بچه‌ها می‌گفتند خوب این جزوه را کتاب کنید ولی جرأت نمی‌کرد، می‌ترسید منتشر شود و ایرادهایش مشخص شوند.

البته در ۱۳۰۷ یعنی دو سال قبل از تولد من هم کتابی توسط دکتر یحیی مهدوی ترجمه و تألیف و جمع‌آوری شده بود به نام «علم‌الاجتماع» که جمع‌آوری و تلخیص بود و قدیمی‌ترین کتاب در این زمینه است.

در مورد فلسفه هم، آشنایی ما با کانت و هگل بسیار ضعیف بود، چون هیچ اثری از آن‌ها ترجمه نشده بود. «روش درست به کار بردن عقل» دکارت تازه ترجمه شده بود توسط ذکاالملک، به‌عنوان تنها کتاب خارجی فلسفه که ترجمه شده بود. در آن موقع تک‌مضارها و تکه‌هایی از دیوید هیوم، تکه‌هایی از متون کانت از کتاب «تقد عقل محض» که فرید ترجمه کرده بود که من همراه خود بردم آلمان و کل داشته‌های ما همین تکه‌پاره‌هایی بود

که برحسب ضرورت و برحسب رغبت خودش هر کسی ترجمه کرده بود. این تضارب افکاری که الان درباره آرای اندیشمندان الان وجود دارد، مطلقاً در آن زمان وجود نداشت. ما آن موقع در کنار تحصیل علوم انسانی در دانشگاه، سعی می‌کردیم برای یادگیری زبان وقت بگذاریم. چون منابع چندان در فارسی نبود و از طرفی هر دانشجویی مایل بود برای تحصیلات عالی‌ه برود به دانشگاه‌های غرب.

|| شما چه زبانی انتخاب کردید؟

من از اول زبان انگلیسی یاد نگرفتم چون اصلاً خانوادگی به فرانسه حرف می‌زدیم. از آنجایی که زبان فرانسوی داشت در ایران منزوی می‌شد و گرایش عمومی به سمت زبان انگلیسی می‌رفت، گروهی تصمیم به احیای آن گرفته بودند. «نیما پوشیچ» که دایمی من بود، گفت در خیابان پاستور، مرکزی تحت عنوان «انستیتو فرانسه» هست که می‌گفت مدتی در آنجا درس می‌دادم.

بنابراین من هم آنجا اسم‌نویسی کردم و بعدها در این انجمن آموشد داشتم. این انجمن از دوستان زبان فرانسه راه انداخته بودند و کسانی مثل دکتر «کریم مجتهدی» هم اسم‌نویسی کردند. در انستیتو، جلسات ادبی برگزار می‌شد که در آن قطعاتی از «مولیر»، «رمبو» و دیگر شاعران و نویسندگان فرانسه را به‌صورت نمایش اجرا می‌کردیم. حدوداً ۲۲ سال داشتم، جوان بودم. ما داستان‌های فرانسوی مثل آثار «مولیر» را به زبان اصلی در قالب نمایش اجرا می‌کردیم. خیلی از اساتید در حین این اجرا بودند و نظر می‌دادند. از جمله هر وقت اشتباه می‌کردیم، صادق هدایت ناسزا می‌گفت و احمد فرید بر سر خود می‌کوبید!

|| ارتباطتان با صادق هدایت و احمد فرید چگونه و تا چه حد بود؟

در همان انجمن ادبی بود که با آن‌ها آشنا شدم. اسم صادق هدایت را از دایمی خود یعنی نیما پوشیچ می‌شنیدم، اما او را از نزدیک ندیده بودم. سران این انجمن ادبی آقایان «صادق هدایت»، «احمد فرید» و «حسن قائمیان» بودند. این‌ها از نظر فکری نیمه فرانسوی، نیمه ایرانی بودند. به‌خصوص صادق هدایت. البته در خود پاریس صادق هدایت و احمد فرید با سارتر ارتباط فکری داشتند و بارها با هم بحث و گفتگو کرده بودند. در کافه‌های کنار

کارخانه‌ها و هر جا که امکان کار دانشجویی فراهم بود رفتم.

آنجا به سمت چه رشته‌ای رفتید؟

فرانسه در دانشگاه «سوربن» برای خواندن فلسفه اسم‌نویسی کردم. برعکس حالا که محیط برای درس خواندن مهیاست، خیلی شلوغ بود. شش ماهی بیشتر نماندم. پسر عمیوم در هامبورگ کنسول ایران بود. یک نامه برایش نوشتم که می‌خواهم به آنجا بیایم. گفت سوار قطار شو و مستقیم به اینجا بیا؛ من تغییر کشور و رشته‌ات را درست می‌کنم.

چهار سالی بود که در آلمان کدام شهر و کدام دانشگاه را انتخاب کردید؟

سال ۱۳۳۴ به آلمان رفتم. در رشته‌های علوم انسانی و جامعه‌شناسی در آلمان تقریباً هیچ ایرانی‌ای وجود نداشت و اکثر آطب می‌خواندند. تنها شنیدیم در دانشگاه توینگن، آقای فلاطوری، فارابی درس می‌دهد. به هر شکل به هامبورگ رفتم و از آنجا به هایدلبرگ رفتم و تا سال ۱۹۷۳ آنجا بودم. هایدلبرگ یک انجمن ادبی داشت که بچه‌های اشراف و همه پولدارها امثال: دولت‌آبادی، فیروز‌آبادی، تیمسار رحیمی (کسی که با تانک زد در خانه مصداق را شکست) آنجا جمع شده بودند.

بعد از مدتی به خاطر اختلافاتی که با حزب توده داشتیم، نه تنها طرفداران حزب توده، که طرفداران شاه هم با من قطع رابطه کردند. نه تنها از شهر منکوب شدم بلکه به کلی مرا حذف کردند و ناچار به خاطر این مسائل و توهین‌ها به ۱۷ کیلومتری هایدلبرگ مهاجرت کردم و تا پایانی که به ایران بیایم همان‌جا ماندم چون موضع من این بود که بر طبق مانیفست، وظیفه کمونیست‌ها در سراسر جهان این است که با نظامی که علیه سرمایه‌داری و پادشاهی می‌جنگد همراه شود و صمیمانه همکاری و حمایت کند.

در آلمان علاوه بر فعالیت علمی در دانشگاه و فعالیت سیاسی در کنفدراسیون دانشجویان ایرانی، فعالیت‌های فرهنگی هم داشتیم. مثلاً یک‌بار یکی از دوستان خبر داد که در وین پیرامون ادیان گوناگون افرادی می‌خواهند سخنرانی کنند که یکی از آن‌ها ایرانی است. ما هم رفتیم. یک مسیحی، یک دانشجو، یک پروفیسور برای سخنرانی آمدند و بعد یک آقای با عمامه مشکی و عبا و چشم‌های آبی‌رنگ با یک آلمانی بسیار فصیح شروع کرد به بحث تقارب و تضارب بین ادیان مسیحیت و اسلام. پرسیدم او کیست، گفتند دکتر بهشتی و این خانم هم همسرش است که کت‌وشلوار تن خانم بود و چارقد بسته بود. رفتم جلو و سلام و علیک کردم. گفتیم فلانی هستیم، جدم میرزای آشتیانی است. ایشان کاملاً شناخت و گفت پس شما باید شخص بسیار متقی‌ای باشید و...! گفتیم شما را در کجای آلمان می‌شود دید؟ گفت: من امام جمعه مسجد هامبورگم.

در هامبورگ مدتی با هم بحث می‌کردیم. از ایشان پرسیدم به‌طور کلی برداشت شما از اسلام چیست؟ دقیقاً دیدم ایشان دارد یک اسلام سوسیالیستی را مطرح می‌کند. دقیقاً، وحدت پروتاریا را می‌گوید با عنوان وحدت مستضعفان جهان، نبرد علیه امپریالیسم را (مانند مطهری) قبول دارد و می‌گوید نبرد علیه استکبار جهانی. با بچه‌ها که صحبت کردم گفتیم ایشان یک سوسیالیست اسلامی است. گذشت و دیگر بهشتی را ندیدم.

شخصی مثل سروش که بعد از انقلاب در مسجد اقدسیه در زمان دور دوم ریاست جمهوری آقای هاشمی، هر جمعه می‌آمد و در مجموع حرف‌هایش به این سمت می‌رفت که چیزی به‌عنوان ولایت‌فقیه وجود ندارد و این را ساخته‌اند و در اسلام چنین چیزی نیست. از حواریونش هم ۳۰۰، ۴۰۰ نفر می‌آمدند. با انتقاد عنوان می‌کرد که

دارد تلاش می‌کند درباره نسبت ملاصدرا و هگل تحقیق کند.

درباره ارتباطان با نیما و تأثیر او در حیات فکری‌تان توضیح دهید.

نیما شخصیت تأثیرگذاری بود و با بسیاری از شاعران آن روزگار، (که من هم به‌واسطه نیما با آن‌ها آشنا شده بودم) گفتگو و شب‌نشینی داشت. یادم هست جلساتی با شاملو و کسرابی و سایه داشتیم که گاه این دیدارها تا نزدیکی‌های صبح ادامه می‌یافت. وقتی راجع به شعر صحبت می‌شد نیما به آقای شاملو و دیگران می‌گفت: طوری شعر بگویند که در گفتار معمولی خودتان از زبان استفاده می‌کنید. ملاقات این جمع مدت‌ها ادامه داشت و در برخی موارد هم به کافه‌ها کشیده می‌شد. شعار هدایت و نیما این بود که «آنچه هست نباید بماند و باید چیز دیگری بیاید». جوان آن روز عاشق عشق روزمره‌اش بود نه درگیر عشق آسمانی اساطیری. بنابراین نیما روی او اثر می‌کرد. البته نیما متأثر از حافظ بود و می‌دانیم «فسانه» نیما تحت تأثیر حافظ سروده شده. بنده هم بعدها درباره همین حافظ با دوستان مارکسیستم اختلاف پیدا کردم.

زمانی که برای ادامه تحصیل به فرانسه و بعد از آن آلمان رفتم تا زمان مرگ نیما دیگر از وی خبر نداشتم. بعد از ۶ سال که در آلمان سکونت داشتم بچه‌های دانشگاه آمدند



و گفتند دایمی مرحوم شده و خواستند کنفرانسی درباره نیما بدهیم. از شهرهای دیگر آلمان هم آمدند و من در مورد نیما سخنرانی کردم. بعدها که به ایران برگشتم حلقه‌های شعر و بحث با شاعرانی همچون اخوان ثالث ادامه داشت.

پیش از آلمان، ابتدا می‌خواهیم بدانیم چطور شد رفتید فرانسه؟

اول به فرانسه رفتم چرا که به کشوری حق رفتن داشتیم که زبانش را در دانشگاه خوانده بودیم. وقتی خواستم بروم همه اساتیدم گفتند تو که شاگرد اول فلسفه شدی جایبت آلمان است. من دو سه ماهی آلمانی خواندم دیدم اصلاً به این راحتی نیست. چون شاگرد اول بودم دولت می‌خواست مرا به‌صورت بورسیه بفرستد که پدرم چون با شاه مخالف بود و از حکومت خیلی صدمه‌دیده بود گفت: نه، با پول آن‌ها نرو و من اگر لباسم را هم بفروشم، خرج تحصیلت را می‌دهم. به هر شکل به‌صورت کمک‌هزینه تحصیلی (نیمی از پول را دانشگاه، تقبل می‌کرد و نیمی را خانواده) راهی شدم. هزینه‌اش در آن زمان شد ۲۰۰ مارک درحالی‌که هر مارک ۹ ریال بود. تا ۹۰ ریال را دولت می‌داد و ۹۰ ریال را پدرم پرداخت می‌کرد. تا ۸،۷ سال به همین شکل بود تا اینکه قیمت مارک بالا رفت و کم پول شدم و به سراغ

خیابان در پاریس. می‌دانید آنجا خیلی ساده می‌شود امثال «میشل فوکو» یا «لیوتار» را روی صندلی‌های کافه‌ها در پیاده‌روهای کنار خیابان دید. امروز هم هنوز استادان فلسفه و علوم انسانی در پاریس این عادت را دارند. قاضیان هم دانش‌آموخته فرانسه بود و داشت از کافکا ترجمه می‌کرد.

می‌رفتیم کافه‌های لاله‌زار نو، هدایت و فریدید بحث می‌کردند و ما میز کناری می‌نشستیم و نظاره می‌کردیم. چراکه آن‌ها اشخاص مهمی بودند و ما دانشجوی بودیم. من آن موقع‌ها حدوداً ۲۳ سال داشتم و آن‌ها چهل و خورده‌ای. آن‌ها با هم می‌نشستند بحث‌های اگزیستانسیالیستی می‌کردند و علی‌الظاهر نامود می‌کردند که اگزیستانسیالیست‌اند. یعنی متأثرند از «ژان پل سارتر»، «آلبر کامو»، «هایدگر» و کسانی از این قبیل. این‌گونه شد که زمان زیادی از مدت چهار سال تحصیلم در دانشگاه را تحت تأثیر هدایت و فریدید بودم.

از حلقه فریدید و هدایت در دهه بیست، خاطراتی دارید؟

بله. در این حلقه آقای قائمیان بود. او داشت آثار کافکا را ترجمه می‌کرد. بعدها گمانم دو سه کتاب از کافکا به ترجمه او منتشر شد. قائمیان و هدایت شباهت‌هایی به هم داشتند، هیچ‌کدام از این دو ازدواج نکردند و هر دو هم خودکشی کردند! البته «کنتر شهیدی» هم حضور داشت ولی نیروی محرک فکری از آن فریدید بود. هر چند زمینه‌های آن در هدایت بود ولی فریدید، صادق هدایت را به سمت آلبر کامو و کافکا کشاند. هیچ‌کدام از آن‌ها سواد فلسفی فریدید را نداشتند. صادق هدایت، اطلاعات ادبی بالایی داشت اما نهایتاً در بحث تحت تأثیر او قرار می‌گرفت. مثلاً هدایت یک کلیت ادبی از سارتر می‌دانست اما عمق فلسفه اگزیستانسیالیسم را نمی‌فهمید، درحالی‌که فریدید از عمق فلسفه شرق و غرب چیزهای زیادی می‌دانست. البته ما افکار خودمان را داشتیم و یادم هست یک‌بار سر میز با باقی دوستان دانشجوی نشسته بودیم و بحث‌های منافع ملی و میهنی می‌کردیم که هدایت از آن طرف کافه بلند شد و آمد سر میز ما، چون از شاگردانش بودیم به قیافه ما را می‌شناخت. و چون با اینکه میهن‌دوست بود اما از این حرف‌های میهن‌پرستی بدش می‌آمد، با لحن تمسخرآمیزی درحالی‌که صدای خودش را تغییر داده بود کلمه میهن را با لحن تمسخرآمیزی گفت.

تحصیل در دانشگاه تهران را چطور به پایان رساندید؟

رساله‌ای برای لیسانس نوشتم که با راهنمایی دکتر معین بود. موضوع رساله، بررسی نهضت‌های مقاومت ملی ایرانیان در سه قرن اولیه بود. حتماً هنوز در دانشگاه تهران ثبت است. در این کتاب غیر از طاهریان، صفاریان، سامانیان و... از ۱۳۳ نهضت ملی ایرانیان که علیه مهاجمان صورت گرفته بود، پرده برداشتم. در نهایت شاگرد اول دانشگاه شدم که از طرف شاه دو خودنویس طلا با یک مدال به من هدیه دادند. لیسانس گرفتم و بعد به خارج از کشور رفتم. اکثراً مثل آقای دکتر کریم مجتهدی از دوران دبیرستان عازم دانشگاه‌های خارج از کشور می‌شدند اما بنده پس از لیسانس رفتم. با ایشان در دبیرستان البرز هم کلاس بودیم. او بعد از دیپلم به فرانسه رفت.

در این مدت تحت تأثیر دایمی‌ام نیما هم بودم. دایمی دیگرم رضا (لادین) اسفندیاری هم مدت‌ها پیش از ایران به شوروی رفته بود. لادین چند کتاب دارد و پژوهش‌هایی راجع به نحله‌های فلسفی قبل از زرتشت و میترائیسم، زروانیسم، کیومرثیه و... و مقایسه آن با فلسفه‌های جدید غرب. نیما در نامه‌ای به مادر من نوشته که برادرش لادین

می‌کنی و علائق تو کاملاً مباحث جامعه‌شناسی تاریخی است، به‌جای وقت تلف کردن در فلسفه برو جامعه‌شناسی بخوان. آن موقع هنوز آلفرد و بر زنده بود. رفتم و ثبت‌نام کردم. آنجا دغدغه پژوهشی‌ام این بود که به‌صورت تاریخی نشان دهم که بقایای شکوفایی علمی و رنسانس ایرانی که بعد از سرکوب خلفا و... به روم شرقی یعنی بیزانس رفتند و دو قرن بعد رنسانس در اروپا رخ داد.

من می‌خواستم نشان بدهم که برخورد بین شرق و غرب همیشه فقط خصمانه نبوده و گاهی در کمال همکاری و تبدلات فرهنگی بوده است. به‌طور مثال ما تمام میراث فرهنگی و فکری‌مان را آوردیم و تقدیم اروپاییان کردیم و دو قرن بعد تمام آن جریان عظیم اروپایی رنسانس آغاز شد و می‌بینیم که در بسیاری از متون علمی‌شان از اندیشمندانی مانند ابن سینا یاد می‌کنند.

|| چطور شد بعد از ۲۰ سال ابتدا به دانشگاه تهران رفتید؟

دفعه سوم که از آلمان آمدم به ایران، دیگر ماندم و رفتم دانشگاه تهران. بعد از این که حدود ۲۰ سال در خارج از ایران به سر بردم، به دکتر صدیقی استاد جامعه‌شناسی که نسبت فامیلی هم با هم داشتیم، نوشتم که مایلیم در دانشگاه تهران که قبلاً در آن شاگرد اول بودم، تدریس کنم. حالا با مدرک دکتر به ایران آمده بودم و مایل بودم هیئت‌علمی بشوم. آن‌ها جلسه مصاحبه‌ای ترتیب دادند که مسئول آن احمد فریدید بود. او خیلی سریع متوجه شد که گرایش‌های مارکسیستی دارم. سپس بحث افلاطون و ارسطو پیش کشیده شد.

اما وقتی دید که تسلط نسبی بر مباحث این دو فیلسوف دارم، خوشحال شد و رو به مرحوم صدیقی گفت بدون فهم افلاطون و ارسطو نمی‌توان فلسفه معاصر و هایدگر را شناخت. به هر ترتیب من را پذیرفتند. بعد از این جریان‌ها خیلی با فریدید صمیمی شدم.

وجه نیست. این را در کتاب «جامعه‌شناسی تاریخی» منتشر کردم. آنجا نشان دادم که مجموعه‌این تفکرات مولوی و اکهارت و هایدگر، تفکرات عرفانی است و فلسفی نیست. گادامر که این حرف‌ها را خوانده بود به من گفت درست می‌گویی؛ من سی سال است که دارم می‌گویم این استاد عزیز من هایدگر، عارف است ولی کسی قبول نمی‌کند. تو اولین بار است که این را نوشته‌ای.

عجیب است که اینجا هم آقای آیت‌اللهی و داوری اردکانی و دینانی هم این را قبول داشتند و یک‌بار به من گفتند که بله ما به همین دلیل هایدگر را قبول داریم که عارف است. من گفتم من که می‌گویم هایدگر عارف است، دارم او را رد می‌کنم و نقد می‌کنم که مشی فلسفی راسیونل (عقل‌گرایی) آلمان دارد به‌وسیله هایدگر منحرف می‌شود.

|| مثلاً مشابه آنچه کربن در فرانسه یا فریدید در ایران انجام داد.

بله. ببینید تاریخ تفکر و تاریخ علوم انسانی برای آن‌ها بسیار مهم است. بنابراین برای سامان دادن به تفکر امروزشان، بسیار به گذشته و مقایسه و تطبیق آن توجه می‌کنند. حتی به گذشته ما بسیار توجه می‌کنند. برای همین بود که از تحقیق من درباره مولوی در پایان‌نامه استقبال کردند. اما متأسفانه در کشور ما به گذشته خودمان توجه عمیق و جدی نمی‌شود. الان صدراشناس بزرگ ما کیست؟ کارل لویت و یا گادامر، به همان اندازه که هگل را جدی می‌گرفتند به افلاطون و ارسطو فکر می‌کردند. در سطح دانشجویان فلسفه هم کار بر روی منابع اصلی یونانی و لاتین یک امر عادی بود. متن ارسطو و افلاطون به زبان یونانی روی پرده سمینار می‌آمد و به‌طور مستقیم آن را به زبان آلمانی ترجمه می‌کردند. هر دو تفکر حی و حاضر مقایسه می‌شدند. اما ما این کار را در مورد ابن سینا، فارابی یا ملاصدرا انجام نمی‌دهیم.

بعد از مدتی دوستان به من گفتند این مباحثی که تو دنبال

مطهری خیلی به چپ نزدیک شد و نبرد و تضاد طبقاتی را قبول داشت، امپریالیسم را قبول داشت و می‌گفت باید با امپریالیسم مبارزه کرد. درحالی که ما می‌گوییم یک تخیل است و امپریالیسم وجود خارجی ندارد و این را مارکسیست‌ها ساخته‌اند.

|| از تحصیلاتان در آلمان بگویید.

در بد ورود به هایدلبرگ، وارد کلاس فلسفه پروفسور روسمان شدم. دوستان به من گفتند چرا آمده‌ای پیش روسمان؟ برو در کلاس‌های استادان، کارل لویت و گادامر شرکت کن. آن موقع برای اینکه در کلاس‌های اساتیدی مانند گادامر بتوانیم شرکت کنیم باید رساله‌ای می‌نوشتیم که اگر آن رساله پذیرفته می‌شد، قبول می‌کردند که برویم در کلاس‌های شرکت کنیم. من هم رساله‌ای درباره هایدگر و مولانا نوشتم و پذیرفته شدم. کلاس‌ها به این صورت بود که استاد در وسط می‌نشست و دورتادور او اساتیدی که هر کدام چندین دکتری داشتند می‌نشستند و چهار، پنج ساعت بحث عمیق فلسفی می‌شد. گادامر رساله مرا که دیده بود به من گفت بیا اتاقم کارت دارم. گادامر و لویت فقط حق داشتند دکتری تدریس کنند. این‌ها اتاقی داشتند که هم اتاق کارشان بود و هم اتاق زندگی‌شان. رفتم پیش او، از من پرسید که ایرانی هستی؟ گفتم بله. گفت شما همان‌هایی هستید که یونان را آتش زدید! ولی خوب رساله‌ات خوب بود و بیا در کلاس شرکت کن.

|| رساله‌تان در چه موضوعی بود؟

اولین رساله‌ای که نوشتم درباره زبان بود. در ۱۹۷۱ پایان‌نامه دکترای خودم را با نگاهی تطبیقی بین مولوی و اکهارت نوشتم. کارل لویت استاد من بود. در آنجا برای من روشن شد که این نسبتی که بین برخی فیلسوفان غربی و عارفان اسلامی برقرار می‌شود و انطباقی که می‌دهند بی



|| چه تفاوت عمده‌ای با آن فریدید دهه بیست داشت که به عنوان شاگرد بسیار به او نزدیک بودید؟

فریدید داشت خرده خرده وارد مرحله سوم زندگی‌اش می‌شد. یعنی فریدیدی که آخرازمانی شده و به مهدویت اعتقاد پیدا کرده، با آن دکتر فریدیدی که از جلسات ادبی می‌شناختم و با هم صحبت کرده بودیم بسیار متفاوت بود. در حقیقت می‌خواهم به سه دوره متفاوت فکری فریدید اشاره کنم: دوره اول زمانی که تحت تأثیر ژان پل سارتر، گابریل مارسل، کامو، کافکا و به‌طور کلی اگزیستانسیالیسم بود. دوره دوم زمانی که با کانت، هوسرل و در آن اواخر هایدگر محشور شده، و سرانجام زمانی که شیفته اسلام و ایده مهدویت شد، به شکلی که تمایل داشت شیعه را پرچم‌دار جهان بداند. در بازگشت به ایران، به من گفتند جلساتی ادبی بر پا می‌شود که فریدید هم حضور دارد. نتیجه ورود من به آن

اختیار شما قرار می‌دهیم تا وقتی که ترم شروع شود و شما استخدام رسمی شوید و تدریس جامعه‌شناسی را شروع کنید. اما یک روز بعد یک کاغذ پستی برایم آمد که نوشته بود آقای دکتر آشتیانی با این شماره تماس بگیرید. به خودم گفتم: ساواکی که می‌گفتند همین است! چون من کار گرفتم و می‌خواهم استخدام شوم حتماً به همین دلیل این‌ها به سراغم آمدند. در این افکار بودم که تماس بگیرم یا نه. با پدرم که مشورت کردم ایشان گفت: زنگ بزن که اگر ساواک باشد نمی‌توانی تماس نگیری. زنگ زدم و به محض اینکه خودم را معرفی کردم گفت: پسر بیچاره ما در به‌در دنبال می‌گردیم! گفتم: شما؟ گفت: من ایران‌پور جزئی رییس دانشگاه ملی هستم. تربیت‌شده آلمان در رشته جغرافی در اشتوتگارت، تو هم که در آلمان درس خواندی، چرا دانشگاه تهران؟ بیا پیش خودمان در دانشکده ملی.

بودم شاید تنها سه اجلاس برگزار شد. که یک‌بارش هم درباره «پیدایش روشنفکری در شرق و غرب» با آقای دکتر صدری که از آمریکا آمده بود، سخنرانی کردیم. فضای دانشگاه ملی به‌شدت آمریکایی بود. من تنها استادی بودم که مخالف آمریکا بودم و برای پذیرش گرفتن از آمریکا به دانشجویان توصیه نمی‌دادم.

|| فراتر از وضع سیاسی آن زمان دانشگاه ملی، وضع علمی دانشگاه‌ها در حیطه جامعه‌شناسی است. گفتید قبل از مسافرت شما به خارج از کشور، یکی دو منبع درباره علم الاجتماع بیشتر نبود، و اصلاً رشته جامعه‌شناسی وجود نداشت.

در بازگشت شما به ایران، وضع چطور بود؟ بله بنده و امثال من نسل اول جامعه‌شناسان دانشگاه تهرانیم که دانشجوی جامعه‌شناسی بودیم و پایان‌نامه جامعه‌شناسی گذرانیم. آن موقع دانشکده یا موسسه یا پژوهشگاه جامعه‌شناسی تا سال ۱۳۳۴ مطلقاً وجود نداشت. مؤسسات دکتر احسان نراقی و شاپور راسخ بعدها که من در آلمان بودم تأسیس شد. ۱۸ سال بعد که به ایران بازگشتم دانشکده علوم اجتماعی ساخته شده بود به ریاست دکتر صدیقی که در همان محل دانشسرای عالی بود که در خیابان صفی علی شاه بود و ما قبلاً همان‌جا علوم تربیتی می‌خواندیم. انجمن پژوهشی علوم اجتماعی هم تحت نظر دکتر نراقی به وجود آمده بود. انجمن تحقیقات اجتماعی وابسته به سازمان برنامه تحت نظارت شاپور راسخ بهایی هم دیگر مجموعه‌ای بود که در زمینه علوم اجتماعی کار می‌کرد.

|| در خود دانشگاه ملی چطور؟ آنجا رشته جامعه‌شناسی بود؟

در دانشگاه ملی دپارتمان جامعه‌شناسی بود که یکی از پنج دپارتمان دانشکده ادبیات این دانشگاه بود. ریاستش دکتر آذرخشی بود، علاوه بر او دکتر کریمی، دکتر صالحی، دکتر اسراری، دکتر فرامرزی رفیع پور و دکتر میرزایی در آنجا تدریس می‌کردند. دکتر صالحی که تربیت‌شده آمریکا بود با همان گرایش تدریس می‌کرد. در اثر غلبه جناح فرانسوی علوم اجتماعی در ایران مانند صدیقی و این‌ها و از طرفی هم در رأس کسی مثل فرح در فرانسه درس خوانده بود لذا گرایش پوزیتیویستی و آگوست کنتی و غیر تاریخی حاکم بود.

|| از نگاه شما بعد از انقلاب هم غلبه با همین گرایش‌ها بوده است؟

بعد از انقلاب دو جریان مارکسیستی و اسلامی در جامعه‌شناسی در دانشگاه‌ها وجود داشت که ملغمه‌ای از این دو بود. بعد از یک دهه دوباره همان نگاه‌های پوزیتیویستی در همه‌جا حاکم شد. دانشگاه تهران گرایشات فرانسوی داشت و هنوز هم دارد. بعد از انقلاب در دانشگاه علامه طباطبائی شش ترم جامعه‌شناسی شناخت درس دادم. در آنجا گروه جامعه‌شناسی پانزده سال تحت مدیریت استادی اداره می‌شد که نگاه کاملاً آمریکایی پارسونزی داشت و جایزه کتاب سال هم از آقای هاشمی رفسنجانی گرفت. در همان دانشکده یکی از اساتید به من پیشنهاد همکاری و عضویت در سازمان سیا داد. گفت اگر می‌خواهی من می‌توانم مقدماتش را فراهم کنم. متأسفانه آن فرد در تدوین نقشه جامع علمی در حوزه علوم اجتماعی بسیار نقش ایفا کرد. یکی از اساتید آنجا وقتی مسئولیت گرفت در دانشکده رسماً تصویر آقای (امام) خمینی را از دیوار برداشت. بعد شنیدم برخی فارغ‌التحصیلان انگلستان در آنجا محوریت پیدا کردند.

زمان کوتاهی در قم درس جامعه‌شناسی شناخت می‌دادم، کسانی مثل آقای پارسائیان در آنجا به من می‌گفتند که



صبح به دفتر دکتر جزئی رفتم، گفتم: مسیر دانشگاه تهران برای شما دور است. شمیران به شما نزدیک‌تر است و از این جور حرف‌ها. من تماس گرفتم با عمویم آقای جواد آشتیانی که رابطه بسیار نزدیکی با شاه داشت. او گفت: این خوب است که دو دانشگاه برای جذب رقابت می‌کنند، اما دانشگاه تهران نره، تو کمونیست بودی، حزب توده بودی، باز بچه‌های توده‌ای دورت جمع می‌شوند و دوباره گرفتاری‌هایت شروع می‌شود و به زندان می‌افتی. بعد هم اضافه کرد که این دانشگاه ملی برای خودمان و دربار است. این‌گونه شد که به دانشکده ملی رفتم. البته پیش‌تر برای نزدیکی راه بود!

|| در دانشگاهی که منتسب به دربار باشد، وضع فکری استادان هم کمابیش روشن است.

در دانشگاه ملی، تمامی اساتید و قسمت عمده‌ای از دانشجویان، از رییس گروه تا معاون دانشکده، رییس دانشکده و رییس دانشگاه مستقیم وابسته بودند به ساواک. اصلاً هر کس می‌خواست عضو هیئت‌علمی بشود باید ساواک تأییدش می‌کرد. صریحاً هم می‌گفتند. آقای دکتر مظهری رییس گروه جامعه‌شناسی ما می‌گفت: ما نمی‌توانیم به ساواک وابسته نباشیم. چراکه باید هر کاری که در دانشکده روی می‌دهد را گزارش بدهیم. بگوییم فلان دانشجو فلان جای درس چه گفته است. قسمت عمده دانشجویها را هم فرزندان سناتورها، ازشبه‌ها و درباری‌ها تشکیل می‌دادند.

فضای کلی دانشگاه بسیار فاسد بود و هیچ جریان و انجمن و اجلاس علمی خاصی وجود نداشت. در تالار مولوی که به آن عظمت ساخته بودند در طول هفت سالی که آنجا

جلسات این بود که میان بنده و شرف خراسانی و احمد فریدید بحث‌های زیادی در مورد تجدید بنای فلسفه اسلامی و علوم اجتماعی متناسب با وضع بومی پیش آمد. بیشتر آشنایی من با ایشان مربوط به همان جلسات شبانه است.

قبلاً دو مقاله از فریدید در مجله سخن چاپ شده بود. در ۱۳۳۱، درآمدی بر نمودشناسی هوسرل و به سال ۱۳۳۲، پیش‌درآمدی بر فلسفه متعالی کانت؛ این مطالب بسیار عالمانه بود. مقاله «درآمدی بر فلسفه متعالی کانت» را بعدها بردم آلمان. در آن مقاله تسلط فریدید بر کانت معلوم است. شاید بشود گفت بهترین ترجمه‌ای که از کانت به فارسی در ایران انجام شده است. بعدها که به ایران برگشتم یک‌بار از وی تلفنی خواستم به جلسه‌ای بیاید و در یک همایش درباره کانت سخنرانی کند. گفت به شرط اینکه تمام مدت به کانت انتقاد کنم. باور نمی‌کردم که چنین چیزی را از او می‌شنوم.

او که زمانی کانت را بزرگ‌ترین فیلسوف ۴۰۰ سال اخیر دانسته بود و گفته بود عقل‌گرایی، انسان‌گرایی و انتقادگرایی همه از کانت شروع شده است که ما مدیون کانت هستیم، این‌گونه اندیشه‌اش تغییر کرده بود. وقتی از دکتر شرف خراسانی ماجرا را پرسیدم، پاسخ داد که او سخت اسلامی شده و ادامه داد اگر به جلسه بیاید هیچ چیز از کانت باقی نمی‌گذارد.

|| شما که در دانشگاه تهران هم پذیرفته شده بودید چطور شد سر از دانشگاه ملی (بهشتی) درآوردید؟

دکتر مهدوی گفت چون وسط ترم است یک اتاق در



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Majid Haghdoust

را هم دیگران برای او تعریف کنند. کشوری که مستقل نباشد آزادی و عدالت اجتماعی هم نخواهد داشت. این سه جریان می‌خواهند سببیت و وحشی‌گری نظام سرمایه‌داری جهانی را مهار کنند. پایه این سه جریان روی چند میلیارد انسان فقیری است که در برابر پانصد، شش صد میلیون مرفه و سرمایه‌دار قرار دارند.

|| و در نهایت، شما با مبانی فکری خودتان، جریان انقلاب سال ۵۷ ایران را چطور تحلیل می‌کنید؟

خیلی ساده بگویم ملت‌ها در مقاطع مختلف تاریخی عکس‌العمل نشان می‌دهند. نوع عکس‌العمل ملت‌ها بستگی به این دارد که در آن مقطع تاریخی کدام مسیر گشوده باشد؟ به قول ماکس وبر رهبران انقلاب‌ها، سوزن‌بازان تاریخ هستند. نوع عکس‌العمل ملت‌ها بستگی به این دارد که کدام ریل به روی تاریخ گشوده باشد که لوکوموتیو تاریخ بر روی آن حرکت کند. اگر ریل دینی باز شود در مسیر دینی حرکت می‌کند، اگر ریل سوسیالیستی باز شود در آن مسیر حرکت می‌کند مانند انقلاب اکتبر روسیه. این خیلی پیچیده است و تابع دستور کسی نیست. این را خود تاریخ مشخص می‌کند. تاریخ که نمی‌ایستد.

اگر روشنفکر نداند چه می‌خواهد، ولی روحانیت بدانند که جمهوری اسلامی می‌خواهد، تاریخ می‌گوید من که نمی‌ایستم و به مرگ خودم حکم نمی‌کنم. آن روشنفکر نمی‌داند که چه می‌خواهد پس من (تاریخ) به مسیر کسانی می‌روم که می‌دانند چه می‌خواهند. همین را در جنگ هم می‌بینیم. می‌خواستند با جنگ، نظام جمهوری اسلامی را از هم فروپاشند. تاریخ می‌پرسد چه کسی حاضر است برود بجنگد، آقایان حزب توده و کمونیست‌ها! حاضرید به جنگ بروید؟ وقتی تاریخ می‌بیند از بچه‌های چهارده پانزده ساله تا پیرمرد هفتادساله می‌گویند «حسین» و می‌روند خودشان را پرت می‌کنند جلوی گلوله، به این جریان‌ها می‌گوید بروید که من پشت شما هستم. من آدمی می‌خواهم که برود بجنگد. وقتی دشمن آمده داخل کشور، آدمی که بنشیند داخل خانه و شعار بدهد، به چه درد تاریخ می‌خورد؟

دانشگاه‌های دیگر است، حتی از دانشگاه تهران. شما در دانشگاه امام صادق (ع) هر چه می‌خواهید می‌توانید بگویید. تا جایی که وقتی به دانشگاه امام صادق (ع) دعوت شدم مرحوم آیت‌الله مهدوی کنی به من گفت چون ما در اینجا اقتصاد بازار آزاد تدریس می‌کنیم شما بیا اقتصاد مارکسیستی هم تدریس کن تا بچه‌ها حرف‌های دیگری هم بشنوند.

|| به‌عنوان سؤالات پایانی، می‌خواهیم از شما بپرسیم که گرایش مارکسیستی داشته‌اید بپرسیم که وضعیت جریان چپ و کمونیسم را در حال حاضر در جهان چگونه ارزیابی می‌کنید؟ ما در داخل بسیاری از کشورها هنوز بقایایی از احزاب سوسیالیستی و کمونیستی را داریم که هنوز برای خودشان نیرویی هستند. این‌ها شاید نتوانند مستقیم عمل کنند ولی در تحرکات اجتماعی بسیاری از کشورها اثر می‌گذارند مانند جریان اشغال وال استریت. به نظر بقایای جریان سوسیالیستی و مارکسیستی به این دلیل باقی می‌ماند که مادامی که نظام سرمایه‌داری وجود داشته باشد نقیض آن هم وجود خواهد داشت و مادامی که سرمایه‌داری هست انتقاد اساسی به آن هم هست.

اما نهضت‌های ضد ارتجاعی و مترقی دیگری هم وجود دارند که در صحنه تاریخ حضور دارند ولی چپ به آن معنا نیستند. مانند نهضت‌های اصلاح‌طلبانه و رفورمیستی مانند سوسیال‌دموکرات‌ها که نهضت‌هایی هستند که در مجموع معارض و برچیننده سرمایه‌داری نیستند ولی به سرمایه‌داری فشار می‌آورند تا در آن اصلاحات ایجاد کنند. جریان دیگری که به‌طور بارزی از چهل پنجاه سال پیش به راه افتاده و در برابر سرمایه‌داری و امپریالیسم مقاومت می‌کند، و نهضت عظیمی است و در حال حاضر از دو جریان دیگر قوی‌تر است، جریان کشورهای استقلال طلب مانند برزیل و خیلی از کشورهای آسیایی و آفریقایی که می‌خواهند مستقل باشند و نوکر نباشند. کشور ما هم جزو این دسته است که می‌خواهد مستقل باشد و نوکر نباشد و برای همین روی استقلال تأکید می‌کنیم.

کشوری که مستقل نباشد نمی‌تواند آزادی‌های اجتماعی هم ایجاد کند چون او را مجبور می‌کنند آزادی و دموکراسی

دانشگاه علامه گرایش‌های آمریکایی و ضد نظام دارد. حتی در یک سخنرانی که ما در آنجا حضور داشتیم و زمان گرفتیم دیدیم برای مواضع ضد نظام تا سه دقیقه دست زدند. نگاه پارسونزی در این دانشکده حاکم بود. پارسونز بزرگ‌ترین جامعه‌شناس کنسرواتیو آمریکایی بود که ضد نهضت‌های انقلابی، توده‌ای بود و در عمل، وابسته به سرمایه‌داری. البته بزرگ‌ترین و پرکارترین جامعه‌شناس آمریکایی است که شاگردان بسیاری هم داشته.

در دانشگاه علامه دانشجویی با من پایان‌نامه‌ای با عنوان «استراتژی نظامی در آمریکا و چین» گرفته بود که موقع دفاع در چای من داروی خواب‌آور ریخته بودند. چون که آن دانشجو عضویتی در سپاه پاسداران داشت، نمی‌خواستند نمره خوبی بیاورد و استاد راهنما از او دفاع خوبی کند و می‌خواستند وانمود کنند این شخص از بس چرت‌وپرت می‌گوید استاد راهنما خوایش برده است! اما در نهایت با حداقل نمره قبول شد.

|| گفتید شش ترم در آنجا درس دادید. چطور شد که از دانشگاه علامه بیرون آمدید؟

در سال آخری که در علامه درس می‌دادم دو استاد اضافه شدند: آقایان «جواد طباطبایی» و «عبدالکریم سروش». نمی‌دانم چه جریانی رخ داد که هر سه با هم اخراج شدیم. البته به بنده محترمانه گفتند که درس شما یعنی «جامعه‌شناسی شناخت» توسط شورای عالی انقلاب فرهنگی اصلاً از سرفصل‌های درسی حذف شده است. البته با خود دکتر عبداللهی، رئیس دانشکده خیلی اصطکاک پیدا کرده بودم.

|| علاوه بر این دیگر در کدام یک از دانشگاه‌ها تدریس نموده‌اید؟

در دانشگاه تربیت مدرس با آقایان پهلوان، مرحوم دکتر صادق آینه‌وند و عطاالله مهاجرانی هم‌کار بودیم و فلسفه تاریخ درس دادم. در آنجا هم بنده تحمل نشدم و در نهایت برای تدریس به دانشگاه امام صادق (ع) دعوت شدم و سال‌ها در مقطع دکتری تدریس کردم. به نظر دانشگاه امام صادق بسیار آزاداندیش‌تر و روشنفکرانه‌تر از خیلی

قائمی نیا در نقد شبستری مطرح کرد-۴؛

استفاده‌ایدئولوژیک از زهر منوتیک / سخن شبستری به نسبی‌گرایی می‌انجامد



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 در آورده است. البته این اثر عاری از عقاید خطا و احکام نامعقول و خشن نیز نیست که فقط متناسب با زمان نزول آن بوده و امروزه دیگر هیچ گونه 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 قائمی نیا، سردبیر مجله ذهن به نقد و بررسی این نظر پرداختیم که اکنون بخش چهارم آن پیش روی شماست.

قائمی نیا در بخش اول گفتگو ضمن دعوت به مناظره آقای شبستری در محافل علمی، دانشگاهی، حوزوی یا صدا و سیما، رسانه‌ها و ... گفت: تحلیل‌های شبستری تحلیل‌های نادرست و ناقصی هستند. ملازمه‌هایی هم که در میان شواهد خود گفته است، ادعای اینکه قرآن کلام پیامبر باشد را ثابت نمی‌کند. وی در بخش دوم گفتگو تأکید کرد: ادعای شبستری نوعی نسبییت عجیب و غریبی است؛ یک نسبییت مفهومی است که انسان‌ها صرفاً از پشت تفاسیر خود واقعیت‌ها را می‌بینند و تفاسیر خود را از عالم به یکدیگر انتقال می‌دهند.

سردبیر فصلنامه ذهن در بخش سوم این گفتگو تأکید کرد: مجتهد شبستری دلیلی ندارد که ادعا کند همه قرآن تجربه هرمنوتیک پیامبر(ص) است. فهم تخیلی که شبستری می‌گوید، در زیست جهان واقعی با شاعر بودن و ساحر بودن چه فرقی دارد؟! اکنون بخش چهارم این گفتگو را با هم می‌خوانیم.

|| آقای مجتهد شبستری در مقاله دومی که تحت عنوان قرائت نبوی از جهان ارائه کرده اند، دیدگاه خودشان را در ذیل ۲ ادعا سامان داده‌اند که می‌خواهیم در ادامه گفتگوهای قبلی بیشتر روی این دو ادعا متمرکز شویم و تا حدی اینها را نقد کنیم. ادعای اولی را که مطرح کرده‌اند اینست که براساس داده‌های فلسفه جهان در ۲۰۰ سال اخیر ما قرآن را به عنوان متنی که برای همگان قابل فهم است تنها می‌توانیم به پیامبر(ص) به عنوان یک انسان حساب کنیم و این متن را کلام انسان بدانیم. نسبت دادن مستقیم و بلاواسطه این متن از این جهت که یک متن ادبی از طرف خداست نه تنها مفهوم همگانی بودن آن را از بین می‌برد بلکه مفهوم بودن آن را ناممکن می‌سازد. شما چه پاسخی به این ادعای ایشان دارید؟

در واقع ایشان ادعا می‌کنند که اگر در تعامل مان با این متن، آن را کلام خدا بدانیم و نه تجربه پیامبر(ص)، متن مفهوم نخواهد بود و متن را نخواهید فهمید، دو لازمه را بر این بار می‌کند و لازمه اولی که بار می‌کند این است که همگان این متن را نفهمند و دوم اینکه برای دیگران

زبان و برای دیگری هرمنوتیک را مینا قرار می‌دهد، به نظر ما این دو مینا با هم سازگار نیستند. نکته اولی که به آن می‌توان اشاره کرد همین است، یعنی اگر به اساس این دو مینا نگاه کنید با هم هماهنگ نیستند، چون مبنای اول فلسفه زبان، تعاملش با زبان این نیست که شما دارید تجربه خودتان را روایت می‌کنید.

فلسفه زبان با تقریرهای مختلفی که از آن می‌بینیم خصوصاً بحث افعال گفتاری (speech acts)، معنایش این است که گوینده به افعال گفتاری را که مختص خودش است دهد. حالا این افعال گفتاری را که مختص خودش است که انجام می‌دهد و یا نقل قول می‌کند از جای دیگری و با این کاری ندارد فقط نگاهش به زبان این است که گوینده دارد افعال گفتاری را نقل می‌کند، اما یک تجربه هرمنوتیک دارد از جهان و آن تجربه را به دیگران نقل و روایت می‌کند و این گونه نیست یعنی روایت کردن تجربه هرمنوتیکی یعنی بیان کردن تفسیری که پیامبر(ص) و یا حتی هر کس از تجربه اش دارد این یکی از افعال گفتاری می‌تواند باشد و نه همه افعال گفتاری. اگر به فلسفه ویتگنشتاین دوم نگاه کنیم، او می‌گوید که زبان کار کردهای مختلفی دارد. اگر شما قائل شوید که زبان، تفسیر تجربه هرمنوتیک است این یکی از کارکردهاست و همه اش نیست. زبان درون خود می‌تواند کارکردهایی متفاوتی داشته باشد. در نتیجه وقتی من ادعا می‌کنم که فلسفه زبان را، افعال گفتاری را دارم یا فلسفه ویتگنشتاین را دارم مبنای تحلیل خودم قرار می‌دهم آنجا تأکیدی بر این نکته نیست که من تجربه ای دارم و آن تفسیر خود را از تجربه خودم به دیگران انتقال می‌دهم. تفسیر از تجربه خودم یکی از افعال گفتاری ای است که من می‌توانم انجام دهم نه همه افعال گفتاری.

ثانیاً، در آنجا بحث این نیست که من دارم تماماً عالم را تفسیر می‌کنم، چنین چیزی وجود ندارد نسبت به این طرف قضیه ساکت است و چنین پیش فرضی ندارد که من دارم تفسیر می‌کنم. این یک نکته است، اما آن

اصلاً مفهوم نخواهد بود و هر دو را ایشان اراده می‌کنند و اصل مفهوم بودن را نفی می‌کنند و هم‌هنگانی بودن را نفی می‌کنند.

این دو با هم تفاوت دارند زیرا ما ادعا می‌کنیم قرآن را همه می‌فهمند. تنها مومنان آنرا درک نمی‌کنند بلکه کافران هم آن را می‌فهمند و علاوه بر این ادعا می‌کنند که مفهوم است و یک متن مفهوم است. ایشان ادعا می‌کنند براساس فلسفه زبان در دو قرن اخیر، چنین ادعایی را می‌توان مطرح کرد که ما نمی‌توانیم بگوییم قرآن کلام خداست. ادعای دوم اینکه، نوع ادبی اکثریت آیات قرآن حکایت و روایت است به این معنا پیامبر(ص) دارد قرائت موحدانه از جهان را ارائه می‌دهد و پیامبر(ص) براساس تجربه هرمنوتیکی ای که دارد، یک حکایت و یا روایت از جهان را به دیگران ارائه می‌دهد.

همه چیزهایی را که شما در قرآن می‌بینید حتی آنهایی که به صورت حکایت و روایت نقل نشده‌اند، اینها هم به یک معنا به همین قرائت توحیدی از جهان برمی‌گردند. بنابراین، شبستری تأکید می‌کند که قرآن بینانگذار قرائت توحیدی از جهان است و نه مخزن حقیقت‌های اخباری از واقعیات هستی.

بینید این دو ادعا که در ادعای دومی ایشان تأکید می‌کنند که از هرمنوتیک فلسفه معاصر این مطلب را گرفته است یعنی ایشان دو ادعا دارد و این ادعاها را مبنای ادعای اولش فلسفه زبان است و مبنای ادعای دومش هرمنوتیک فلسفی معاصر است. طبیعی است که این ادعای دوم صرفاً قابل مقایسه نیست با نزاع‌های کلامی ای که در دنیای اسلام بوده مثل نزاع اشاعره با معتزله داشته‌اند بلکه ادعایی است که باید بر اساس هرمنوتیک فلسفی فهمیده شود.

راجع به این دو ادعا چند نکته را خدمت شما عرض می‌کنم تا مشکلاتی که این دو ادعا دارند بیشتر روشن شوند و قضیه روشن شود که آن طوری که آقای شبستری ادعا می‌کند، نیست. ایشان در دو ادعای خودش برای یکی

ادعای دوم که تجربه هرمنوتیکی مبنا قرار می‌گیرد یعنی به این معنا که من تفسیر خود را از تجربه خود به دیگران ارائه می‌دهم یعنی قرائتی دارم که همان تجربه من است که دارم آن را برای دیگران ارائه می‌کنم. این امر مبتنی بر این است که من یک نحو رو بکرد نسبت به عالم دارم و تماما دارم آن رو بکردم را به دیگران انجام می‌دهم. حالا در خصوص بحث وحی منظور این می‌شود که پیامبر(ص) قرائتی موحدانه از جهان دارد که آن را از تفسیر تجربه هرمنوتیکی خودش به دیگران به دست آورده و آن را انتقال می‌دهد. این اساسا با آن فلسفه زبان منافات دارد و اصلا قضیه اش این نیست و در دل آن خوابیده که من هر چیزی که دارم تفسیر است و به چیزی غیر از تفسیر دسترسی ندارم و هر فهمی، تفسیر است و دارم فهم و برداشت خودم را از تجربه خودم از عالم به دیگران انتقال می‌دهم. اینها دو تا مبنای به ظاهر با هم متناقض هستند و نمی‌توانند مبنای دیدگاه قرار گیرند و در دل اینها یک نوع تعارض وجود دارد.

حالا من تجربه هرمنوتیکی که آقای مجتهد شبستری می‌گوید را بیشتر معنا می‌کنم، ببینید در هرمنوتیک فلسفی ادعا می‌شود که ما بدون پیش فرض‌ها و انتظارات، چیزی را نمی‌فهمیم و هر تجربه‌ای که داریم آن را تفسیر می‌کنیم. شبستری تأکید می‌کند که پیامبر(ص) هم از این قاعده مستثنی نیست و او هم از عالم تجربه هرمنوتیکی دارد و تجربه خودش را تفسیر می‌کند. بنابراین قرآن در این نگاه تبدیل می‌شود به قرائت خاصی از عالم نه به عنوان اینکه افعال گفتاری خاصی را پیامبر(ص) انجام می‌دهد و همه افعال گفتاری اش برمی‌گردد به یک شکل، آن هم تفسیر، یعنی اساس نگاه افعال گفتاری تنوع افعالی است که یک گوینده انجام می‌دهد اما اساس آن مبنای دوم هرمنوتیکی آن است که همه افعال گفتاری بر می‌گردد به تفسیری که فرد دارد و این دو با هم ناسازگارند و تا حدی می‌توانیم بگوییم که این دو نمی‌توانند با هم سازش پذیر باشند.

در هرمنوتیک فلسفی بحثی از فلسفه زبان و این گونه مسائل نیست و مبنای متفاوتی را با آنها دارد و قطعا اگر مباحث فلسفه زبان؛ مثل افعال گفتاری، در هرمنوتیک فلسفی تعریف شود نتایج متفاوتی را خواهد داشت. برخی از متأخرین مثل ریکور و دیگران تلاش کرده‌اند بحث افعال گفتاری را در هرمنوتیک بیاورند و نشانه‌شناسی و دانش‌های مرتبط را بیاورند و هرمنوتیک متفاوتی را نتیجه بگیرند و این به خاطر یک نکته بود که به نظر می‌رسد که این مبنای با هم سازگار نیستند و نمی‌توان فضای آنها را مبنای تحلیل قرار داد.

نکته دوم این است که چنین چیز مسلمی را نمی‌توانیم از بحث‌های زبانی و فلسفه زبان نتیجه بگیریم چنین چیزی که شبستری ادعا می‌کند که باید حتماً گوینده یک انسان باشد نه با این کار ندارد. مثالی می‌زنم برای اینکه قضیه آسانتر فهم شود، شما در تعامل عرفی‌تان با زبان فرض می‌گیرید که گوینده کار ندارد و با رویه‌های زبان کار دارید، این زبان چیست و چه دلالتی دارد؟ مهم این است کسی که زبان را به کار می‌برد وارد به قواعد زبان باشد و حتی فرض کنید خدا یک امر مجرد است و شاید یک بحث متافیزیکی باشد آن را کنار بگذارید، فرض کنید یک ربانی دارد از زبان بشری استفاده می‌کند.

ما با این کاری نداریم که او ربات است یا انسان است فقط با این کار داریم که با آن رویه زبان سروکار دارد و با آن افعال گفتاری‌ای که انجام می‌دهد که آیا این افعال گفتاری را درست انجام می‌دهد یا خیر؟ سخنش چه دلالت‌هایی دارد و آیا قواعد دستوری زبان را اجرا می‌کند

یا خیر؟ بنابراین آن گونه که ما در زندگی روزمره با زبان مواجهیم این است که ما با نفس اعمال گفتاری مواجه می‌شویم مخصوصاً آنجا که متن فلسفی روبرو باشیم با نفس افعال گفتاری مواجه می‌شویم.

اینکه واقعا چه فعل گفتاری را می‌خواهد انجام دهد و یا گوینده حرف خودش را می‌گوید یا فرد دیگری را یک موجود برتر را نقل می‌کند این بایستی از قرائن فهمیده شود. این در خود زبان خوابیده است که حتماً گوینده در واقع یک انسان باشد و فقط آنقدر لازم است که ببینید بین مطالب فرق می‌گذاریم. یکی اینکه گوینده باید حتماً انسان باشد دوم اینکه خیر هر گوینده‌ای اعم از انسان و غیر انسان وقتی وارد زبان بشر می‌شود آن افعال گفتاری و قواعد دستوری زبان بشر را درست و مناسب به کار ببرد. به نظر ما بحث‌های فلسفه زبان و زبانشناسی بر چیزی بیش از این مبتنی نیست که در واقع در مقام ارتباط زبانی طرف مقابل، قواعد زبانی و افعال گفتاری را خوب به کار ببرد و چیزی بیش از این نیاز ندارد و ما چنین پیش فرضی نداریم. یا اینکه بگوئیم قدر مشترک مطلق از همه مباحث زبانی بگیریم که بله انسان است که حرف می‌زند اتفاقاً بحث افعال گفتاری قدری بحث را وسیع‌تر کرده است. مثالی بزنم، در مسیحیت هم این بحث مطرح شده است. ولترستورف Wolterstorff این دیدگاه را مطرح می‌کند که در مسیحیت خدا افعال گفتاری را انجام داده است، اتفاقاً خودش هم مباحث هرمنوتیک و بحث‌های فلسفه زبان را به خوبی می‌شناسد و اصلاً براساس آشنایی با آنها سراغ این بحث‌ها می‌رود. من نمی‌خواهم مبنایش را توضیح دهم ولی اصل ادعا این است که این افعال گفتاری را لازم نیست که یک انسان انجام دهد و هر موجودی افعال گفتاری را انجام داد ما قائل می‌شویم که این ارتباط زبانی برقرار کرده است. گوهر زبان انجام دادن کارهایی با واژه هاست. افعال زبان را وقتی در نظر می‌گیرید اینکه طرف مقابل یک کارهایی با واژه‌ها انجام دهد و درون این واژه‌ها این کارهایی که انجام می‌دهد افعال ضمن گفتاری وجود داشته و پیامدهایی و افعال بعد گفتاری هم داشته باشد. زبان، چیزی بیش از این نمی‌تواند. علاوه بر آن تعارضی که بین آن دو مبنا وجود دارد در واقع چنین الزامی هم وجود ندارد.

نکته دیگری که شاید نتواند تعارض را بیشتر آشکار کند این است که براساس ادعایی که شبستری مطرح می‌کند که قرآن قرائتی موحدانه از جهان است که براساس تجربه هرمنوتیکی نبوی صورت گرفته است زبان یک شکل پدیداری پیدا می‌کند یعنی زبان با آن سطح تفسیر ارتباط پیدا می‌کند و در واقع کارهایی که زبان انجام می‌دهد غیر از این نیست که آن پدیدارها را انتقال می‌دهد، اما افعال گفتاری چنین لازمه‌ای ندارد در افعال گفتاری و بحث‌های فلسفه زبان اصلاً لحاظ نمی‌شود که اصلاً تفسیری می‌کند و با رویه پدیداری الزاما کار ندارد و بلکه اگر تأکید کنیم که بر رویه پدیداری، آن حرف و بیگشتان که زبان کارکردهای متفاوتی دارد در واقع نقض خواهد شد، چون شما فرض گرفته‌اید هر چیزی، حتی اخبار از متن واقع، قرائت است؛ و حال آن که اخبار از متن واقع می‌تواند یکی از کارکردهای زبان باشد. بنابراین، تعارض اینجا جدی‌تر می‌شود.

مطلب دیگری که لازم است روی آن تأکید کنیم. تحلیل تجربه هرمنوتیک است که شبستری از آن استفاده می‌کند و طبیعی است که همان طور که اشاره می‌کند می‌خواهد بگوید براساس هرمنوتیک فلسفی معاصر چیزی بیش از این استفاده نمی‌شود.

نکته دیگری که ناسازگاری این دو مبنا را بیشتر آشکار می‌کند این است که دیدگاه‌های زبانی، و از جمله دیدگاه افعال گفتاری، مبتنی بر نوعی قصدگرایی

intentionalism است، ولی هرمنوتیک فلسفی چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرد. مراد از قصدگرایی این است که برای تعیین معنای یک عبارت باید به قصد گوینده توجه کنید. شما برای تعیین مراد از فعل گفتاری باید به قصد گوینده رجوع کنید و بفهمید چه فعلی را می‌خواهد انجام دهد. و بلکه، دیدگاه افعال گفتاری قصد گوینده را با مضمون فعل گفتاری گره می‌زند و این از محسّنات این دیدگاه است. حال در مورد قرآن، قصد گوینده را باید دید و بر فرض، کسی که با قرآن به عنوان افعال گفتاری پیامبر(ص) مواجه می‌شود، باید ببیند از این افعال گفتاری چه قصدی دنبال می‌شود و چه مضمون گفتاری دارند. آیا گوینده سخن خودش را به عنوان سخن خودش می‌گوید یا آن را از جانب کسی دیگر نقل می‌کند، اما هرمنوتیک فلسفی با قصدگرایی مخالف است و فهم را دیالوگ خوانده با متن می‌داند و برای متن معنایی تعیین قابل نیست.

|| می‌خواهیم به خود هرمنوتیک فلسفی معاصر برگردیم تا ببینیم واقعا ادعایی که آقای شبستری مطرح می‌کند می‌تواند مبنایی داشته باشد یا نه؟! ||

به نظرم حتی هرمنوتیک فلسفی هم اینگونه برداشت را تأیید نمی‌کند، یعنی می‌خواهم تأکید کنم مبنای دوم درست مورد توجه قرار نگرفته است. مگر هرمنوتیک فلسفی چه می‌گوید؟ هرمنوتیک فلسفی را دو گونه می‌توان فهمید، یک فهم افراطی می‌توانیم از آن داشته باشیم که تأکید خواهیم کرد گادامر از این فهم افراطی دفاع نمی‌کند و نگاه دیگری دارد، این فهم افراطی هم در آن کتاب «هرمنوتیک کتاب و سنت» ریشه دارد و آقای شبستری هم آنجا تأکید می‌کند هر چیزی و هر فهمی تفسیر است که نوعی نسبیّت‌گرایی افراطی از دل آن درمی‌آید که نمی‌توان آن را پذیرفت.

این تفسیر افراطی در هرمنوتیک فلسفی مبنای چنین تحلیلی قرار گرفته است که شما بگوئید که هر چیزی که در قرآن است تفسیر تجربی هرمنوتیکی است، افراطی از این جهت که ببینید حالت رادیکال پیدا می‌کند اگر آن تقریر دوم را توضیح دهم آن نکته خود را بیشتر نشان می‌دهد. گادامر مفهومی به نام سنت tradition را در آثارش برجسته می‌کند. ادعای گادامر این است که پیش فرضهای ما در خلا شکل نمی‌گیرد ما سنتی داریم که پیش فهم‌ها و پیش فرضها و انتظارات ما متأثر از آن است. مثالی بزنم شما می‌خواهید گلستان سعدی را بفهمید، در طول تاریخ تفاسیر مختلف برداشته‌های گوناگونی از این کتاب شکل گرفته است.

حالا از زمان سعدی تا به امروز همه این تفاسیر و برداشتها را مرتب کنید. همه اینها سنت فهم است. سنتی را تشکیل می‌دهد که براساس آن گلستان سعدی را می‌فهمیم. پیش فهم‌ها و پیش فرضهای ما از دل سنت برمی‌آیند، این گونه نیست که ما پیش فرض‌های خودمان را داشته باشیم و فارغ از سنت به سراغ متن برویم. ما نمی‌توانیم سنت حاکم بر متن را یک دفعه کنار بگذاریم و فهم افراطی و رادیکال از متن داشته باشیم بلکه ما از برخی عناصر سنت(به معنایی که گادامر می‌گوید) شروع می‌کنیم و به پیش می‌رویم. ممکن است تدریجاً برخی از عناصر سنت را تغییر دهیم. امکان تغییر تدریجی سنت هست و در واقع استدلال‌های معناشناختی و غیره ممکن است.

ممکن است برخی از عناصر مفهوم سنت را تغییر دهید اما فهم رادیکال نمی‌تواند داشته باشید و کل سنت را یکباره کنار بگذارید. بنابراین هرمنوتیک فلسفی نگاه محافظه کارانه نسبت به فهم متن دارد. این طور نیست که شما بیایید و

جایی بایستید و همه تفاسیر و همه سنت های قبلی را با عناصر قبلیش کنار بگذارید. دلیل این نکته در این است که مشکلات فلسفی ظهور می کند و اگر شما افراطی نگاه کنید یعنی سنت را کنار بگذارید و بگویید که من به یکباره برداشت رادیکال از متن ارائه می دهم و آن متن را می فهمم به طوری که کل سنت را کنار می گذارد در واقع یکی از دلایلش این است که آن نزاعی که در فلسفه غرب، بین ذهنی گرایی و عینی گرایی وجود دارد ما مجبور می شویم ذهنی گرا باشیم، چون براساس پیش فهم ها و پیش فرض های شخصی خودمان جلو می رویم. تفاسیر ما ریشه عینی پیدا نخواهد کرد.

گادامر از این جهت که در سنت فلسفه هگلی حرکت می کند یک راه میان بر را انتخاب می کند و می گوید ما subjectivist نیستیم، objectivist هم نیستیم و در واقع یک فضای intersubjective را معرفی می کند که همان سنت است، سنت مخزنی که همه مفسران و قاریان عصر در آن شریکی و همه قاریان متن از این سنت استفاده می کنند و تدریجا آن را تغییر می دهند اما اگر

فلسفی ای که قائل به مفهوم سنت است چنین چیزی را ارائه می دهد. شما ببینید مخالفان پیامبر(ص) هم سخنان ایشان را می فهمیدند و هم متوجه می شدند که ادعای پیامبر(ص) از جانب خدا مطرح می شود. ادعا می کند که حرف خود را نمی گویم و دارم حرف خدا را می گویم و آنها دقیقا این حرف را می فهمیدند و همین را نمی می کردند و می گفتند ما قبول نداریم، مطالب شما از جانب خداست. قبول نداریم یعنی ایمان نمی آوریم و مشکل از فهم آیات نبود بلکه ایمان آنها مشکل داشت. نه تنها مخالفان صدر اسلام، بلکه در طول تاریخ احدی نگفت من این متن را نمی فهمم، وقتی از جانب خدا سخن بگوید لذا تفسیری رادیکال می شود. حرفی که شبستری می گوید که با مبانی هرمنوتیک فلسفی هم سازگاری ندارد، زیرا هرمنوتیک فلسفی هم تفسیرهای رادیکال به این شکل را قبول ندارد و این نوعی شالوده شکنی می شود.

شالوده شکنی یعنی اینکه شما از دوگانگی هایی که درون سنت هست جدا می شوید و در واقع حالت حادی را مطرح



افراطی باشد، شما سابجکتیویست می شوید. یک نوع ذهنیت گرایی عجیب و غریب پیدا می کنید که نزاع ذهنیت گرایی و عینیت گرایی در طول تاریخ در فلسفه قاره ای مشکلاتی را به وجود آورده است و گادامر هم چون وارث این فلسفه است دقیقا طوری حرکت می کند که نه آجکتیویست باشد و نه سابجکتیویست بلکه یک راه میانه را انتخاب می کند نه می گوید تفاسیرم کاملا ذهنی است و نه می گوید عینی هستند بلکه از دل یک سنتی برآمده اند که آن سنت تدریجا تغییر می کند. بنابراین پیش فرض های رادیکال را باید در فهم متن کنار بگذارید.

|| در طول تاریخ از صدر اسلام تا به امروز غیر از آقای شبستری چنین چیزی از کلمات پیامبر(ص) فهمیده است؟

پیامبر ادعا می کند که حرف خود را نمی گویم و دارم حرف خدا را می گویم و مخالفان دقیقا این حرف را می فهمیدند و همین را نمی می کردند و می گفتند ما قبول نداریم، مطالب شما از جانب خداست. قبول نداریم یعنی ایمان نمی آوریم و مشکل از فهم آیات نبود بلکه ایمان آنها مشکل داشت

صحبت این نیست که نظریه جدیدی را مطرح کنید مشکل آنجا پیدا می شود که ایشان براساس نظریه هرمنوتیک

چنین چیزی هست یا نیست، فعلا با این سروکار دارد که این آیه که از جانب خدا می گوید چه می گوید؟ پس در مقام ارتباط زبانی ما صرفا ما با فرض های معناشناختی جلو می رویم اما در بحث واقعی ما آنجا یکسری بحثهای دیگری پیش می آید که حالا ببینیم که قدرت و قوت بحثهایش چقدر است آیا می تواند این حرف که بعد پیامبر(ص) آمد این مطلب را گفت.

ما می نشینیم بحث می کنیم که این قرآن می تواند حاصل فکر یک بشر باشد یا نه؟! این واقعا باید حاصل حرف خدا باشد؛ یعنی نوعی تحلیل منطقی فلسفی می کنیم این کار را بعد از ظهور گیری (به اصطلاح دانشمندان اصول) انجام می دهیم یعنی اول ظهور کلام پیامبر (ص) را به دست می آوریم بعد می رویم و نسبت می دهیم و در مقام ارتباط زبانی و فهم کلام طرف مقابل و حتی قرآن ما به چیزی بیش از این نیاز نداریم که فرض بگیریم به قول ادیبی عرب حالا که از طرف خدا می گوید چه می گوید؟ آن مرحله بعد است که ما می آئیم بر روی آن بحث می کنیم که این واقعا می تواند حرف خدا باشد یا نه؟ این قاعده تعامل بشر در ارتباطات زبانی است و تنها اختصاص به قرآن ندارد.

حالا شما خدا کنار بگذارید یک ربانی دارد با شما سخن می گوید در عین حال که می دانید انسان نیست ولی می خواهید ظاهر کلام آن را به دست بیاورید و یکی از بحثهای جدی ای که امروزه در علوم شناختی مطرح می شود این است که زبان را که هوش مصنوعی می خواهد بکار بگیرد چگونه ممکن است؟ حتی خود جان سرل Searl که جزو در واقع بنیانگذاران بحث افعال گفتاری است و همان کارهای آستین را تکمیل کرده، بحث های مفصلی در این زمینه دارد که آیا هوش مصنوعی می تواند زبان بشر را به کار ببرد یا خیر؟! علمای هوش مصنوعی بعدا گفتند می تواند زبان را به کار ببرد. ربانی هوش مصنوعی دارد و زبان به کار می گیرد.

وقتی به کلام هوش مصنوعی دقت می کنیم اول ظهور گیری می کنیم ببینیم چه می گوید و ظاهر حرفش چیست و بعد می آئیم می سنجمیم که آیا منطقی پشت سر این سخن هست یا نه؟! می تواند حرف خودش باشد یا برنامه ریزی شده است؟ بنابراین این چندان بعید نیست که اصل مطلب در جای دیگری نهفته باشد و مباحث زبانی و هرمنوتیکی آن را نمی کند.

|| تلاشی که آقای مجتهد شبستری می کنند نشان می دهد که تحقق متن بدون اینکه گوینده را انسان فرض کنیم ممکن نیست و با تعابیر مختلفی ایشان نشان می دهد که در صورتی می توانیم متن را بفهمیم که این پیش فرض را داشته باشیم که متن از جانب یک انسان تولید شود. چگونه و براساس کدام دیدگاه منطقی و فلسفی چنین پیش فرضی درست است؟

بر این نکته تاکید دارم که فلسفه های زبان به هیچ وجه چنین چیزی را اثبات نمی کنند، این فلسفه ها به تحلیل خود پدیده زبان ناظرند. اینکه زبان هر جا تحقق پیدا کند می گویند شرایطی لازم است برای اینکه افعال گفتاری تحقق پیدا کند، اما این که چه سطوحی باید داشته باشد، و این که متن را انسان تولید کرده یا خیر، ربطی به این موضوع ندارد. ابزار پی بردن به متن، تحلیل خود متن است، یعنی در درجه اول می بینیم که آیا خود متن برای ما مفهوم است یا توجه به زبانش، زیرا با توجه به پیش فرض کار داریم که ما خود متن را نگاه می کنیم که متن برای ما آیا قابل فهم هست

می کند که ریشه در هیچ کدام ندارد و نوعی شالوده شکنی می شود که نمی توان آن را پذیرفت، بنابراین تجربه هرمنوتیکی با این نکته ای که آقای شبستری گفت به نظرم مطلب خودش را اثبات نمی کند. این ادعا با هرمنوتیک فلسفی هم سازگار نیست.

بالاخره لازمست در اینجا بین دو مقام فرق بگذاریم؛ یک مقام فرضی و یک مقام واقعی. ما در مقام ارتباط زبانی وقتی با دیگران ارتباط برقرار می کنیم یا یک متنی را می خوانیم فرض را اول بر این قرار می دهیم که ارتباط زبانی با انسان برقرار می کنیم یا با موجودی که در به کار بردن زبان مهارت دارد. فرض اول این است، اما همان طور که اشاره کردم از قرائن تشخیص می دهیم که آیا این مطالب از خودش است و یا از جای دیگر است و باید بین مقام فرضی و واقعی فرق بگذارم. تعامل مخالفان هم با قرآن همین طور است، یعنی کسی که فرض کنید قرآن را قبول ندارد هیچ کسی نمی گوید که این چون دارد حرفی را از طرف خدا می گوید را نمی فهمم. نه.

اول می گوید ببینم از جانب خدا ادعا می کند چه می گوید؟ شروع می کند به فهمیدن کلام طرف مقابل با فرض این که این مفاهیم را از طرف خدا می گوید، یعنی این فرض همان طور که اشاره کردم در قسمت قبل این فرض یک فرض معناشناختی است کاری ندارد که واقعیت



یا نیست، وقتی متنی قابل فهم بود آنگاه باز می‌گردیم ببینیم که چه ادعاهایی دارد، مثلاً ادعایش این است که از سوی موجودی ماورای طبیعی است یا خیر؟! این متن را کامپیوتر تولید کرده است یا خیر؟! حال اگر آن را ماورایی ندانیم شاید به این اعتقاد داشته باشیم که متن را هوش مصنوعی تولید کرده باشد. آیا واقعا هوش طبیعی آنرا تولید کرده یا یک انسان؟!

هیچ‌گاه چنین پیش‌فرضی نداریم که اگر متنی، بشری نباشد ما آن را نمی‌فهمیم بلکه برعکس ما به تحلیل خود پدیده زبان می‌پردازیم، خود پدیده زبان را می‌نگریم که آیا قابل فهم است یا خیر؟! بعد استنتاج می‌کنیم که متن از جانب چه کسی رسیده است؟

می‌خواهم دو نوع پیش‌فرض را اینجا از هم تفکیک کنم؛ یکی «پیش‌فرض فهم» و دوم «پیش‌فرض تحقق». وقتی یک متن زبانی به دست ما می‌رسد در وهله اول فرض می‌گیریم که این متن را بشر تولید کرده است و این پیش‌فرض تحقق متن است. در وهله اول وقتی متنی توسط انسان خوانده می‌شود اینگونه در نظر گرفته می‌شود.

این پیش‌فرض فهم نیست یعنی فهم ما مبتنی بر این نیست و فهم ما بر این مبتنی است که قواعد زبانی تا جایی که کار رفته است و کسی که متن را بوجود آورده آیا قواعد زبانی را که در اجتماع زبانی به کار می‌رود؟ اینها را خوب به کار برده یا خیر؟ از واژه‌ها و قواعد خوب استفاده کرده یا خیر؟ ما چیزی بیش از این در تعامل با متن نیاز نداریم و پیش‌فرض ما این است که بازی‌های زبانی مورد نظر خوب انجام شده باشند، اما فهم مبتنی بر این نیست که متن حتما از جانب انسان باشد، یعنی اینجا بین پیش‌فرضهای فهم و پیش‌فرضهای تحقق خلط شده است.

پیش‌فرض تحقق زبان این است و فهم ما هم مبتنی بر این است که بازی‌های زبانی به شکل صحیحی انجام شده باشد. همین قدر برای ما کفایت می‌کند و کاری نداریم به اینکه این متن را چه کسی و با چه موجودی تولید کرده است، زبان، پدیده‌ای اجتماعی است و خودش قواعد و موادی دارد. این مواد براساس آن قواعد باید واژه‌ها خوب با هم ترکیب شده باشند. واژگان باید براساس آن قواعد دستوری ترکیب شده باشند و خوش ساخت هم باشند.

همین قدر کافی است تا متن را بفهمیم، ما هیچ‌گاه برای فهم متن فرض نمی‌گیریم که انسان آن را تولید کرده است؛ برای فهمش نه، اما برای تحققش چرا، لذا متنی را که به دست ما رسیده مطالعه می‌کنیم و بعد درک می‌کنیم که از این متن چه فهمیده ایم، کسی ادعا می‌کند این متن متعلق به من است، ما هم می‌آئیم براساس شواهد و قرائن پیگیری می‌کنیم، حالت دیگر این است که ممکن است شخص ادعا کند این متن از روی الهام است آن را هم بررسی می‌کنیم تا مشخص شود آیا این متن کلام موجود برتری است، خلاصه اینکه اینها هیچ‌کدام پیش‌فرض فهم نیستند، اما آقای شبستری تلاش دارد نشان دهد که بشر بودن گوینده پیش‌فرض فهم است و نه پیش‌فرض تحقق.

به نظر من این با بحثهای زیانناک جدید و هرمنوتیک منافات دارد زیرا آنچه در آنها می‌بینیم پیش‌فرض تحقق است نه پیش‌فرض فهم و این دو نوع پیش‌فرض را نباید با هم خلط کرد و باز هم تاکید می‌کنم که این پیش‌فرض تحقق نوعی پیش‌فرض اولیه است، یعنی به قول اصولیین، اصل اولی است، اصل اولی این است که ما فرض می‌گیریم این متن را انسان تولید کرده است و باید ببینیم متن چه ادعایی را بعد از فهم مطرح می‌کند.

در این مورد دید، در مورد زبان هم این‌گونه است و نوع بشر، زبان را تولید کرده اما وقتی موجود برتری وارد ارتباط بشری می‌شود و می‌تواند از این قوانین زبانی برای ارتباط گیری با نوع بشر استفاده کند.

فلسفه‌ها و هرمنوتیک زبان ناظر به تجارب عادی بشر هستند نه تجارب غیرعادی تا شما بتوانید آنها را هم ذیل همین اصول بیابید، آقای شبستری ادعا می‌کند اگر شما بگوئید کلام خداست برای غیرمؤمنان قابل فهم نمی‌شود، در صورتی که این طور نیست و اینجا لازم نادرستی بر این کلام بار شده است.

حتی آنهایی که در طول تاریخ ادعا کرده‌اند قرآن مراتب و سطح مختلفی دارد، معتقدند همه سطوحش را هر کسی می‌تواند بفهمد و مثل همه متون یک نوع همدلی لازم است تا کسی که خواننده است با همدلی به برخی از دلالت‌های متن دسترسی پیدا کند اما بحث این نیست که غیر مؤمن این را نمی‌فهمد و با تحلیل زبان که متن دارد غیر مؤمن هم می‌تواند آن معنای ظاهری را که قرآن دارد متوجه شود.

حتی آنهایی که در طول تاریخ ادعا کرده‌اند قرآن مراتب و سطح مختلفی دارد، معتقدند همه سطوحش را هر کسی می‌تواند بفهمد و مثل همه متون یک نوع همدلی لازم است تا کسی که خواننده است با همدلی به برخی از دلالت‌های متن دسترسی پیدا کند اما بحث این نیست که غیر مؤمن این را نمی‌فهمد و با تحلیل زبان که متن دارد غیر مؤمن هم می‌تواند آن معنای ظاهری را که قرآن دارد متوجه شود. بر روی این نکته هم تاکید کردم که این امر اختصاص به متن دینی ندارد و همه متون این‌گونه هستند، در طول تاریخ هم غیرمؤمنان ادعای قرآن را فهمیده‌اند هرچند قبول نکرده و ایمان نیاورده باشند و هیچ‌گاه نگفته‌اند که ما متن قرآن را نمی‌فهمیم، فهم همگانی قرآن مبتنی بر این نیست که شما حتما بگوئید این کلام واقعا از سمت بشر است و کلام خدا نیست، فهم همگانی مبتنی بر این فرض است نه واقعیات.

ما میان مقام فرض و مقام واقعیت فرق گذاشتیم، وقتی با متن مواجه می‌شویم فرض می‌گیریم که یک انسان این را گفته و همگان در ابتدا این را می‌فهمند اما اینکه آیا انسان این را گفته یا موجودی دیگری آن را گفته از تحقیقات بعدی این این را می‌فهمیم، در متن با توجه به قرائن و شواهدی که وجود دارد، از معجزات و غیره شخص

بعد می‌رویم بررسی می‌کنیم که این متن را انسان تولید کرده یا هوش مصنوعی؟ یا متنی است که حروف در کنار هم چیده شده‌اند و دلالتی ندارد و نمی‌تواند متن واقعی باشد.

به عبارت فلسفی اگر بخواهم همین نکته را به صورت فلسفی عرض کنم باید گفت: مباحث فلسفه زبان یک نوع شرط استعلائی را برای تحقق زبان می‌گوید نه پیش‌فرض فهم، یعنی می‌گوید شرط امکان تحقق زبان این است که انسان در پدیده‌های اجتماعی این را به کار برده باشد اما دیگر این را مطرح نمی‌کند بر فرض اینکه دیگران آنرا بپذیرند که واقعا انسان لازمست یک شرط استعلائی است و شرط امکان تحقق زبان را می‌گوید، شرط امکان تحقق زبان این است که انسانی افعال گفتاری را به کار برده باشد نه شرط فهمش، شرط فهم غیر از شرط استعلائی است، چون تمام بحث‌های فلسفه زبان بیشتر داترمدار بحث استعلائی است، همانطوری که معرفت‌شناسی این پرسش را مطرح می‌کند که معرفت بشری تحت چه شرایطی امکان پذیر می‌شود، فلسفه زبان هم این را مطرح می‌کند که زبان بشری تحت چه شرایطی امکان تحقق پیدا می‌کند، این یک مسئله استعلائی می‌شود، نه پیش‌فرض فهم، و این دو با هم فرق دارد.

نکته دیگری که بر روی آن تاکید دارم این است که اصولا پذیرش وحی به معنای این است که ما یکسری تجارب غیرعادی و زبانهایی داریم که بشر تولید نمی‌کند یعنی یک موجود برتر وارد زبان بشر شود و از قواعد زبان بشر استفاده کند تا مراد خود را به دیگران برساند، به مثالی از فلسفه کانت اکتفا می‌کنم، کانت ادعا می‌کرد ما همه چیز را از پشت حجاب‌های ذهنی می‌بینیم و به واقعیت دسترسی نداریم، برخی می‌گویند تجربه پیامبر(ص) هم این‌گونه بوده است.

برخی از روشنفکران این ادعا را هم مطرح می‌کنند و ادعای کانت را بر این مورد هم تطبیق می‌کنند. به نظر ما این ادعا درون خود تناقض دارد، زیرا تحلیل کانت مربوط به تحلیل تجارب عادی بشر است و در این تجارب ذهن همواره از پشت حجابها واقعیت را می‌بینید و نمی‌تواند به واقعیتها آن‌گونه که هست بپردازد، اما تجارب پیامبر(ص) هم غیرعادی و غیرمتعارف است و نمی‌توان اصول کلی را ناظر به تجارب متعارف و عادی بشرند



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Majid Asgaripour

پی می برد که در واقعیت این کلام موجود برتری است و فرض اولی را باید کنار بگذاریم. در مقام قرائت یک متن و یا فهم یک کلام ما به فرضی بیش از این نیاز نداریم.

|| نکته دیگری که آقای شبستری تاکید دارد این است که این مباحث در میان متکلمان یهودی و مسیحی هم مطرح نشده و این مباحثی که مسلمانان مطرح می کنند متأثر از آنها هستند. پاسخ شما به این ایراد و انتقاد چیست؟

این نوعی شباهت پیدا کردن است. ما هم می پذیریم که در کلام مسیحی و یهودی چنین چیزهایی راجع به کلام و خدا و اینها صحبت کرده اند، ولی در فضای اسلام خود قرآن بیش از همه به این نکته دامن زده که قرآن از جانب خداست و آیات زیادی در این باره دارد و بحثهای کلامی از همان ابتدا مطرح نبوده است. آیات قرآن، اذهان مسلمانان را تحریک کرد به این سمت و بحثهایی که پیامبر (ص) و امامان (ع) داشتند مردم را به این سمت گرایش داد که این کلام از سوی خداست و تعبیر فراوانی در کتاب خدا و سنت از این جهت وجود دارد.

نوعی استفاده ایدئولوژیک از هرمنوتیک در کلام آقای مجتهد شبستری به چشم می خورد که همواره تاکید می کند که از طرف فلسفه زبان و در هرمنوتیک همه مطالبی که آمده را نقل کنید و هرمنوتیک را نمی توان نادیده گرفت، مشکلات زیادی را به وجود می آورد. استفاده ایدئولوژیک از هرمنوتیک نوعی شعبده بازی است و شما احساس می کنید که آن چیزی که در زندگی روزمره به چشم می خورد خلاف این است و قطعاً هرمنوتیک فلسفی هم نمی خواهد بگوید که متنی که ادعا می کند از طرف خداست غیر قابل فهم است.

در نگاه های زبان شناختی و مباحث نشانه شناسی دیدگاه های بسیار متنوعی وجود دارد؛ اولاً، من با یکسان سازی و اینکه از همه اینها می توان قدر مشترک گرفت مخالف هستیم. به نظرم چنین قدر مشترکی در نگاه های

هرمنوتیکی و فلسفه های زبانی وجود ندارد. ثانیاً، استفاده ایدئولوژیک از هرمنوتیک و فلسفه های زبان را موافق نیستیم و اینکه بگوییم این حرف همه عرفا را رد می کند و با آنها مخالف است. حرف آنها را دقیقاً باید فهمید تا بدانیم آنها دقیقاً چه می گویند.

|| در بخش اول مصاحبه در مورد مفهوم آیه صحبت کردید که برداشت آقای شبستری از آیه نادرست است. از این گونه اصطلاحات باز هم داریم که برداشش شبستری نادرست باشد؟

یکی از استفاده هایی که آقای شبستری می کند از کلمه «وحی» است. وحی به معنای اشاره سریع است و اگر منظور پیامبر (ص) این است که با اشاره سریع و خفی مطالب را دریافت می کند، این ۶ هزار آیه و با این همه تفصیل می تواند اشارات خدا باشد. تنها راهش این است که شما بگویید وحی همین اشارات خدا بود و پیامبر (ص) با امداد وحیانی سخن می گفت و قرائت خود را از جهان به دست می داد و قرآن محصول وحی است. بنابراین، قرآن به این معنا وحی است که صرفاً اشاره خداست. در اصطلاح منطبق به این نوع استدلال «مغالطه فقه اللغوی» گفته می شود؛ اولاً، دقیقاً معنای کلمه وحی اشاره سریع نیست، اشاره سریعی است که قائم مقام کلام می شود؛ یعنی شما گاهی یک کلام را شمرده می گویند و کلمات پشت سر هم می آید و زمان می برد و گاهی شما طوری کلام را انتقال می دهید که این جمله سریع انتقال پیدا کند، یعنی هم جمله و هم اشاره سریع را دارید و وحی در این موارد به کار می برد.

بنابراین معنای وحی این نیست که اشاره سریع باشد که مثلاً خداوند اشاره سریع کرده باشد و پیامبر (ص) هم وحی را آورده و این همه جملات را از خودش تولید کرده و قرآن هم نه محصول وحی است و نه خود وحی. این نوعی مغالطه فقه اللغوی است که با بررسی ریشه لغت بگویند که همان ریشه در اینجا هم حفظ شده است نه آن ریشه، بنابراین دلایل دیگری به کار رفته است و از جنبه های

مختلفی به آن ریشه برمی گردد، سرعت انتقال یعنی خدا با اشاره ای، متنی را انتقال می دهد نه اینکه زبان نیست و نه اینکه این جمله نیست لذا این یک نوع مغالطه فقه اللغوی است که ما چنین نتیجه ای را آن بگیریم.

همین طور کلمه «بعث» هم کاربرد نادرستی دارد. به نظرم کاربردی که در کلمات آقای شبستری هست یک نوع کاربرد مغالطه ای از این کلمه است، مثلاً شما یک بار می گویند پیامبر (ص) را بر می انگیزت تا این کارها را بکنند. این دو مطلب است که اشتراک لفظی دارد در قرآن و مواردی که بکار رفته به این معناست که خدا بر می انگیزت پیامبران را که بروند و قومی را هدایت کنند نه اینکه تحریک می کرد آنها را تا بروند قرائتی را از طرف خود به دیگران از جهان ارائه کنند. به نظر ما ادعای آقای شبستری به شدت جنبه معرفتی قرآن را نفی می کند و ارزش معرفتی برایش قائل نیست. قرآن هیچ ارزش معرفتی برای دیگران ندارد و قرائتی است که پیامبر (ص) از جهان دارد. قرآن به درد دیگران نمی خورد و چیزی بیش از این نمی تواند باشد و این در واقع با اساس خود وحی منافات دارد.

به نظرم در تحلیل مطالب عرفا و فلاسفه در کلام آقای شبستری اشکالاتی وجود دارد و مجال مستقلاً را نیاز دارد تا راجع به آن بحث کنم. شما فرض کنید که عین کلام حافظ را برای دیگران نقل می کنید و برای دیگران قابل فهم است که شما دارید از حافظ کلامی را نقل می کنید ولی آقای شبستری نقل می کند که عارفان می گویند که کلام خدا الفاظ و جملات و مفاهیم ندارد بلکه فهم پیامبران نیز از کلام خدا از جنس کلام انسانها از یکدیگر نیست. ادعا می کند که در این صورت کلام خدا عیناً قابل انتقال و درک نیست. نه حرف عارفان این نیست، هم اینکه حرف آنها را باید طور دیگری فهمید و همین حرف ملاصدرا که باید سر فرصت به آن پرداخت که در واقع مراتبی قائل است که آن مرتبه لفظی پیدا می کند یعنی قائلند که واقعا صورت لفظی هم دارد جملات و مفاهیم و مراتب مختلفی دارد و کلامی است که برای خود سطوح مختلفی دارد.



یادداشت

یادداشت عبدالله صلواتی؛

آیا ملاصدرا در دنیای امروز ما حضور دارد؟



عبدالله صلواتی عضو هیات علمی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی در یادداشت پیش رو با طرح این سوال که آیا ملاصدرا در دنیای ما حضور دارد به نقش و چگونگی حضور فیلسوف در جامعه می پردازد.

تلاش افلاطون و دیگران ره به جایی نبرد و جام شوکران سقراط را از پای در آورد. بیستم تکرار این فاجعه، افلاطون را بر آن داشت تا با طرح مدینه فاضله، فلک فیلسوف کثی را سقف بشکافد؛ مدینه ای که در آن نه تنها فیلسوفان کشته نمی شوند، بلکه بالاتر از آن زمام آن مدینه هم به دست فیلسوف است، در جهان اسلام، حکیم ابو نصر فارابی نیز تهذیب اسلامی و شیعی مدینه فاضله افلاطون را ارائه می کند.

سخن در باب مدینه فاضله فیلسوفان نیست، بلکه با نشان دادن مدینه فاضله فلسفی می توان رد پای فیلسوفان را در زندگی امروزمان رصد کنیم. کمی به عقب تر برمی گردیم و می پرسیم: آیا اساساً فلسفه امکان حضور در جامعه را داراست و آیا حضور فلسفه در جامعه خوب یا ضروری است؟ و بر همین نمط می توان پرسید: آیا فلسفه امکان متعاصر شدن را داراست؟ آیا متعاصر شدن فلسفه، خوب یا ضروری است؟

آیا فیلسوف و آرای او باید صرفاً در کتاب ها و اذهان حضور داشته باشد یا می توان امتداد اندیشه فلسفی را در سیاست های کلان، جهت گیری های اساسی و دلمشغولی های بنیادین رصد کرد؟

فلسفه را اگر فلسفه رایج در میان فیلسوفان مسلمان بدانیم و از میان تعاریف مختلف فلسفه، شناخت موجود بهاهو موجود بدانیم و تمییز موجود حقیقی از موجودات خیالی

و توهمی، فلسفه از انسان، جهان و خدا سخن می گوید. آیات و روایات هم دلالت های هستی شناختی ای در سه حوزه یاد شده دارند بنابراین، حوزه ورود فلسفه، حوزه گسترده ای است؛ سیاستمدار، روان شناس، عالم طبیعی، فقیه و مفسر هر یک با نگاه خاصی به آدم، عالم و خدا و مبانی و پیشفرض های ویژه ای مباحث خود را پیش می برند؛ نگاه، مبانی و پیشفرض هایی که می تواند با نگاه هستی شناختی فیلسوف در تعارض باشد؛ لذا فیلسوف می تواند در این فقره، به نقد اندیشمندان حوزه های مختلف بپردازد و پیش فرضها و مبانی هستی شناسانه آشکار یا پنهان آنها را بسنجد و این به معنای سنجش فلسفی دیدگاه های اندیشمندان در دانش های گوناگون است نه جانشینی و طرد دانش های دیگر و جانشین آن دانش های دیگر شدن یا تنگ کردن جای دیگر دانش ها.

در ایران تلاشهایی در چارچوب فلسفه صدرایی صورت می گیرد و در آن صاحب نظران، پژوهش های خود را درباره ملاصدرا و آرای او عرضه می کنند.

به راستی چه تعداد از این پژوهش ها ناظر به حضور حکمت متعالیه صدرایی در ساحت های متفاوت اجتماعی، اخلاقی و فرهنگی دنیای امروزمان است؟ چه تعداد از مقالات آن، دغدغه آن دارد که با بسط فلسفه ملاصدرا، در صدد پاسخ دلشوره ها و معضلات عصرمان برآیند؟ چه تعداد نوشته ها در این باب از بازگوشی های وهم بر لبه تیز تقلید بر حذر بوده اند؟

آیا تحقیقات درباره ملاصدرا و حکمت متعالیه، او را برای امروزی شدن و حضور در جامعه امروزمان بازخوانی می کنیم یا با این همه هیاهو، کاری بس بزرگ کرده و ملاصدرا را در همان دوره تاریخی خودش در ورای غبار واژه ها تنها و

غریب رها می کنیم؟ روزگار تلخی خواهد بود زمانه ای که فلسفه، ما را به تقلید فرو کاهد و گفتگو را که از خصیصه محوری فلسفه است از عرصه جامعه ما بستاند و تلخ تر از آن، عصری است که فرهنگی بخواهد بر هر چیزی استوار باشد بجز فلسفه و حکمت؛ فرهنگی که بر خرابه های پژوهش و گفتگو پایکوبی و شادی کند.

اگر فلسفه صدرالدین شیرازی، امکان حضور در زندگی مان و متعاصر شدن را نداشته باشد و نتواند مسائل وجودی مان را حل و فصل کند آیا می توان انتظار داشت فلسفه های دیگر که چندان با آموزش های دینی موافق نیستند به کانون توجهات مبدل نشوند؟ آیا به خاطر فقدان این حضور نیست که ما از فلسفه ملاصدرا و خواندن آن لذت نمی بریم؟ براستی چرا ملاصدرا، ملاصدرا شده است؟ آیا این مهم به این نکته برنمی گردد که ملاصدرا دغدغه پاسخ به پرسش های زمانه خود را داشت؟

آیا در فلسفه ملاصدرا چنین امکانی است که ملاصدرا را از سده دهم و یازدهم هجری به عصر حاضر فراخواند، گرد مفاهیم انتزاعی و ماهوی را از چهره او کنار زد و از او در بازسازی بنیان های اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی جامعه بهره گرفته و او را به هنر و رسانه دعوت کرد و با او زندگی کرد؟

ما اکنون در چه موضعی ایستاده ایم به ملاصدرا تاریخی می یابیم یا با ملاصدرا حاضر در ساحت های گوناگون زندگی می کنیم؟ و پرسش آخر اینکه: آیا می توان فلسفه اسلامی از جمله حکمت متعالیه را از ارکان اساسی تحول در علوم انسانی دانست؟

حجت زمانی راد:

ملاحظات بر دو نقد فریدندشناسی بیژن عبدالکریمی



عبدالکریمی از یکسو، بر عظمت‌ها و بصیرت‌های بنیادین و بی‌بدیل فریدند دست می‌گذارد و آنها را برجسته می‌کند؛ و از سوی دیگر، محدودیت‌ها و نواقص این تفکر را نیز آشکار می‌کند.

چندی پیش دکتر اکبر جباری در کانال تلگرامی خویش (به نشانی: jabbariakbar@) متنی را منتشر ساخت و در آن از برخی مواجعه‌ها با مستفکر و آموزگار تفکر مرحوم سید احمد فریدند انتقاد کرد. ایشان، به حق و کاملاً به درستی، بسیاری از مواجعه‌ها با فریدند را ناشی از دلایل سیاسی و روان‌شناختی — و طبعاً نه نظری و فکری — دانسته‌اند، اما در این انتقاد خود، آقای دکتر بیژن عبدالکریمی را نیز جزو کسانی به شمار آورده‌اند که بر اساس انگیزه‌های روان‌شناختی با فریدند مواجعه داشته‌اند و به همین دلیل نیز در برخوردش با فریدند دچار نوسان بوده و از یک منتقد سرسخت و تند که رویه بر فریدند می‌نوشت، تبدیل به کسی شده که در مراسم بزرگداشت او ادای احترام می‌کند.

عبدالکریمی پس از مراجعت از هند به ایران، مقاله‌ای بسیار تند در رد و تخطئه فریدند می‌نویسد. کمی بعدتر با مقاله‌ای دیگر، سعی می‌کند از آن افراط فاصله بگیرد و کمی معتدل‌تر شود. دو سال بعدتر نسبت به فریدند به طور کلی تغییر موضع می‌دهد و در یکی از مصاحبه‌هایش می‌گوید فریدند از اعظم فلسفه و تفکر ایران است. سال بعدترش در مراسم سال فریدند که در بنیاد فریدند برگزار می‌شود و آقای دوری سخنران آن بودند، شخصاً حاضر می‌شود و ادای احترام می‌کند.

متأسفانه آقای دکتر جباری برای این ادعا هیچ منبع و سندی ارائه نمی‌دهند. دکتر عبدالکریمی سال ۱۳۸۰ از هند به ایران برگشته‌اند. بنده هرچه بیشتر گشتم (چه در آثار چاپ شده ایشان از ۱۳۸۰ به بعد، چه در فضای مجازی و چه با پرس و جو از دوستانی که دستی بر آتش دارند) کمتر اثری از مقاله‌هایی که آقای دکتر جباری می‌گویند یافتیم. کاش ایشان در نقدی که کرده‌اند نشان‌های از این مقاله‌ها می‌گذاشتند تا امکان رجوع مستقیم به آن‌ها فراهم می‌شد، اما جدای از عدم ارائه مستندات، ایشان در دنباله سخن نکته‌دیگری را مطرح کرده‌اند که بیشتر مایه تعجب می‌شود:

«به‌هرحال سیر تحول آقای عبدالکریمی چندان متغیّر و پرنوسان است که باید زمان بیشتری به ایشان داد تا در موضعی ثابت و محکم نسبت به فریدند بایستد.»

در این فراز، آقای جباری معتقدند که باید به دکتر عبدالکریمی فرصت بیشتری داد تا (از انگیزه‌ها و دلالت‌های روان‌شناختی آزاد شده و) موضعش را نسبت به فریدند مشخص کند. ایشان این متن را در تاریخ ۲۲ نوامبر سال ۲۰۱۵ یعنی اول آذرماه سال ۱۳۹۴ در کانال خود منتشر کرده‌اند. این درحالی است که آقای عبدالکریمی در سال ۱۳۹۲ (یعنی دو سال قبل از نقد آقای جباری) کتابی به نام هایدگر در ایران: نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سید احمد فریدند منتشر کرده‌اند و در آن تفصیلاً به فریدند و اندیشه‌هایش پرداخته‌اند. علاوه بر این، پس از انتشار این کتاب، ایشان طی مقالات و مصاحبه‌های متعددی به معرفی این کتاب و هدف و نوع نگاه‌شان در آن پرداختند. (این مصاحبه‌ها و مقالات، بعداً در کتابی تحت عنوان هایدگر در افق تاریخی ما در سال ۱۳۹۵ توسط انتشارات نقد فرهنگ چاپ شد). بنابراین، این که دکتر جباری هنوز هم منتظر است تا دکتر عبدالکریمی موضع خود را مشخص کند جای تعجب دارد.

وحدت و انتظامی دوباره بخشد؛ بر اساس همین دغدغه اصلی است که هایدگر مهم می‌شود. هایدگر، به عنوان مفسر متفکر سنت متافیزیکی غرب و تلاشگری برای گذر از آن، به منزله آینه‌ای است که می‌توانیم خویش و سنت تفکر خود را در آن ببینیم و در نسبت سنت نظری و فکری خود با سنت متافیزیکی غربی تأمل کنیم. تفکر هایدگر به منزله یک آینه و به عنوان یک طرف گفتگو (و البته نه تفکری مطلق) می‌تواند به ما در فهم بهتر خویش و بهتر دیدن خویش‌تاریخی خود کمک کند. بر همین اساس، این کتاب تلاش می‌کند که در یک گفت‌وگو فلسفی (و نه جامعه‌شناختی و سیاسی و ایدئولوژیک و تئولوژیک)، مسائل تمدنی و تاریخی ما را (و نه صرفاً مسائل محدود به اینجا و اکنون را) بررسی کند. نحوه برخورد ما با تفکر هایدگر، نمونه‌ای است از وضعیت کلی تفکر در ایران. هایدگر در ایران، بهانه‌ای است برای اندیشیدن درباره‌ی خودمان، هویت ما، بحران‌هایمان، نحوه مواجعه ما با غرب و بسیاری مسائل بنیادین دیگر.

روشن است که بهترین راه برای سنجش این ادعا که: «مواجعه دکتر عبدالکریمی با فریدند بر اساس برخی انگیزه‌های روان‌شناختی» است، رجوع به کتاب اصلی ایشان در این زمینه — یعنی هایدگر در ایران — است. ایشان در این کتاب، علاوه بر بررسی زندگی فریدند و توصیف منابع او و تحلیل اجزاء اندیشه او و میراث و تأثیر وی، موضع خود را نیز در قبال فریدند و تفکرش آشکارا روشن کرده‌اند.

ایشان از یک سو، بر عظمت‌ها و بصیرت‌های بنیادین و بی‌بدیل فریدند دست می‌گذارد و آن‌ها را برجسته می‌کند؛ و از سوی دیگر، محدودیت‌ها و نواقص این تفکر را نیز آشکار می‌کند. در این کتاب، از هرگونه مواجعه یک‌سویه و یک‌طرفه و دجال‌صفتانه (با یک چشم دیدن) پرهیز شده و سعی شده است که تفکر فریدند در کلیت و تمامیتش و با تمام نقاط ضعف و قوت توأمانش مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد. شاید همین نحوه مواجعه کل‌نگر و انتقادی با فریدند بوده است که موهبم‌مذنب بودن آن شده است. بنده سعی می‌کنم به گونه‌ای بسیار خلاصه و موجز (که لاچرم محلی‌مناسبت) هدف و خط سیر اصلی این کتاب را توضیح دهم تا بهتر و بیشتر بتوان این ادعا را مورد تفکر قرار داد.

همچنین، آقای محمد علی بیگی نیز در شماره ۱۶۶ مجله خردنامه (از مجموعه مجلات گروه همشهری که در آذرماه سال ۱۳۹۵ چاپ شده است)، نقدی بر کتاب هایدگر در ایران و فریدندشناسی دکتر عبدالکریمی نوشته‌اند. از آنجا که این نقد اخیر، هم مبسوط‌تر و هم مستندتر از نقد آقای دکتر جباری است و هم مستقیماً ناظر به کتاب هایدگر در ایران است؛ من ابتدا گزارش بسیار کوتاهی از این کتاب به دست می‌دهم و سپس پیرامون نقد ایشان نیز ملاحظاتی بیان خواهم کرد.

۱- چرا هایدگر؟

هدف اصلی کتاب هایدگر در ایران، نه حساسیت‌نظری محض بر روی هایدگر است و نه کنج‌کاوی آکادمیک صرف درباره فریدند؛ بلکه این کتاب (شاید مانند کل فعالیت فکری آقای دکتر عبدالکریمی) به دنبال پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان در جهان معاصر به درک و فهم شایسته‌ای از جهان و هستی رسید به گونه‌ای که آشفتگی‌ها و بی‌سروسامانی‌های درونی‌عالم ویران‌شده ما را

۲- چرا فریدند؟

فریدند نخستین ایرانی‌ای بود که به معرفی هایدگر و اندیشه‌های وی در ایران پرداخت. بنابراین، سرآغاز هر بررسی و تحلیلی از تفکر هایدگر در ایران و سرنوشتی که این تفکر در میان ما پیدا کرده است، فریدند خواهد بود. به همین جهت نیز کتاب هایدگر در ایران در واقع نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سید احمد فریدند است.

۳- فریدند چه می‌خواست؟

کتاب با نگاهی به زندگی علمی و اساتید فریدند و مقالاتی که وی در دوران جوانی تألیف و یا ترجمه کرده است، استدلال می‌کند که او از همان دوران جوانی و آغاز اندیشه ورزی خویش، دغدغه‌های معنوی داشته و نسبت به جهان مدرن و مرگ و اضمحلال معنویت در آن ناخرسند بوده است و بحران نیهیلیسم را ولو اجمالاً درک کرده و به دنبال نقد آن و راهی برای برون رفت از آن می‌گشته است. گرایش فریدند جوان به فلسفه معنوی برگسون و هم‌دلی بعدی او با تفکر هایدگر نیز بر همین اساس قابل تحلیل است. بنابراین، این سخن که فریدند پس از انقلاب سال ۵۷ و تحت تأثیر جو کشور و به طمع قدرت، روی به تفکر

بینی و روش هایدگر، مسئله ساحت قدس، نحوه مواجهه با الهیات (تولوژی) و مسئله ابدیت از مهم ترین نقاط جدایی و اختلاف کربن و هایدگر هستند.

۶- هایدگر و تفسیر معنوی؟

اکنون نوبت رجوع به خود هایدگر و مقومات اندیشه اوست تا با استناد مستقیم به متون او نشان داده شود که آیا از نظر فلسفی ما حق داریم هایدگر را در یک افق معنوی تفسیر کنیم یا نه؟ در فصل ششم کتاب و طی یک بحث کاملاً استدلالی و به دور از جدل و خطابه و مشهورات، از امکان ارائه چنین تفسیری دفاع می شود. تمایز وجودشناختی میان وجود و موجود، مرکزیت مسئله وجود و وجودیابی و دیالکتیک میان آن ها، تفکر بر روی مسئله عدم، فهم غیر اومانیستی (غیر بشرانگارانه) از تاریخ، فهم غیر سوئیژیستی از تفکر، فاصله گیری از تفکر صرفاً حصولی، تلاش برای تقریب به ساحت تفکر حضوری و ذوقی، فهم انسان به مثابه عین الربط بودن به وجود، فهم انسان به عنوان مظهر وجود از مهم ترین و اساسی ترین مقومات و اوصاف اندیشه هایدگر است که هم افقی این اندیشه را با تفکر شرقی نشان می دهد. این موارد آشکار می کنند که نه تنها تفسیر هایدگر در افق تفکر معنوی ممکن است؛ بلکه گرفتن روح معنوی و شور کیرگوری از تفکر او و سکولار کردنش، در واقع ذبح فلسفه و تلاش او برای گذر از سوئیژیسم و نیهیلیسم است. باز هم در راستای «دجال صفت نبودن و با یک چشم ندیدن»، کتاب به ذکر هم سویی های اندیشه هایدگر و اندیشه های معنوی شرقی اکتفاء نمی کند و به تفاوت ها و تبعادهای مهم میان آن ها نیز می پردازد. آگوستیسیسم (لاادری گری) عرفانی، تفکر اسطوره ای عرفان شرقی، جستجوی معرفت در ساحتی فراطبیعی، عدم تاریخی بودن حضور و تمایز یک زندگی از مهم ترین تفاوت ها و تبعادهای سنت های شرقی (به ویژه ایرانی - اسلامی) با هایدگر است.

۷- دفاع از بصیرت های بسیار بنیادین فردید

بنابراین، این کتاب به گونه ای کاملاً استدلالی از اُس اساس و وصف بنیادین تفکر فردید - یعنی تفسیر هایدگر در افق تفکر شرقی - دفاع می کند. علاوه بر این، به صورت مستقیم، به خود فردید و مقومات اندیشه او می پردازد و سعی می کند عظمت ها و بصیرت های بنیادین آن را در کنار بن بست ها و وجوه گرفتار انحطاطش نشان دهد. مهم ترین نکات مثبتی را که در تفکر فردید می توان به عنوان دستاوردها و میراث وی تلقی کرد عبارتند از:

الف- تغییر پارادایم تفکر در ایران: گفتمان فردید، در اساس خودش، نه تولوژی یک بود و نه سیاسی و ایدئولوژیک و نه حتی ایپستمولوژیک. فردید در یک گفتمان فلسفی (وجودشناختی) می اندیشید و سعی می کرد آموزگار چنین سطحی از تفکر باشد. تفکر وجودشناختی، تفکری است که به دنبال فهم وجود فی نفسه (و نه صرفاً موجودات) است. در این سطح از تفکر، متفکر می کوشد تا لوازم و پیامدهای فهم خود از وجود را در مواجهه اش با جهان و فهم خودش از انسان، معرفت، حقیقت، تاریخ، فرهنگ، تمدن، دین، اخلاق، جامعه، سیاست و دیگر امور روشن سازد. همچنین، در این سطح از تفکر، متفکر برای فهم هر چیزی به نسبت آن با وجود رجوع می کند. ما در روزگار خود کمتر متفکری را سراغ داریم که توانسته باشد سطح بحث خود را تا سرحد یک بحث وجودشناسانه ارتقاء دهد. از این روی، فردید در میان ما متفکری بی بدیل است که مقامی بس رفیع داشته و دارد. فردید می کوشید تا تمام مسائل تمدنی و تاریخی و نظری و فرهنگی و حتی سیاسی و اجتماعی ما را با رجوع به اصول و مبادی وجودشناختی و معرفت شناختی درک کند. بر همین اساس، اصطلاحات شرق و غرب که در

ها می گذرم. اما سؤال مهم اینجاست که با ورود کربن به پروژه هایدگر در ایران چه اتفاقی می افتد؟ چه چیزی روشن می شود؟ پُر دامنه ترین و مناقشه برانگیزترین وصف فهم - تفسیر فردید از هایدگر، تفسیر کردن هایدگر در افق حکمت معنوی ایرانی - اسلامی است. همین وصف از تفکر فردید است که همواره از جانب بسیاری از روشنفکران و نمایان هایدگر به اصطلاح آکادمیک امح انتقادات شدیدی بوده است. کتاب با نشان دادن تأثیر عمیق فردید از کربن، استدلال می کند که مسئولیت اصلی تفسیر هایدگر در افق حکمت معنوی ایرانی - اسلامی، نه فردید بلکه کربن است؛ و کربن از نظر علمی و فلسفی شخصیت کم مایه ای نیست. زندگی علمی او مشحون است از مجالست و مؤانست با بزرگترین متفکرین معاصر که گستردگی آن چیزی شبیه افسانه است. کربن اولین مترجم آثار هایدگر به فرانسوی است که ظاهراً مورد وثوق و رضایت خود هایدگر نیز بوده است. کربن نه یک انسان شرقی است که در برابر غرب دچار عقده های فروخورده باشد؛ نه یک فعال سیاسی است که اسیر جنگ قدرت باشد و نه یک شرق شناس به معنای خاص ادوارد سعیدی کلمه. کربن یک فیلسوف جدی است که با همه وجودش بحران بی معنایی و نیهیلیسم روزگار کنونی (یعنی مهم ترین و سترگ ترین بحران بشر امروز) را درک کرده و در تفکر هایدگر و تفکر اشرافی مشرق

معنوی آورد؛ سخنی، دست کم، غیر مستدل و غیر مستند است. همچنین، مقالات فردید جوان، از قلم استوار و شیوایی برخوردار است و این امر، به علاوه اعتبار او در میان محافل فلسفی در زمان حیاتش، نشان می دهد که عدم نگارش متنی توسط او در مابقی عمرش و «فیلسوف شفاهی» بودن وی، یک اتفاق ساده نیست و نمی توان آن را سردستی تحلیل کرد و به آشفتگی فکری و پریشان عقلی او نسبت داد (چنان که بعضی از مخالفین نسبت داده اند). شاید این امر را بتوان ناشی از تعلق خاطر فردید به معرفت قلبی و حضوری و نیز نفرت او از خلق آثار بی مایه دانست.

۴- فردید چگونه با هایدگر آشنا شد؟

پرسش اساسی بعدی، که کام مهمی در فردید شناسی است، این است که با توجه به شرایط سیاسی و اجتماعی و تاریخی ما در دهه های نخست قرن چهاردهم هجری شمسی (سال ۱۳۰۰ به بعد) و با توجه به وجود تنش ها و بحران های گوناگون سیاسی و اجتماعی و غلبه جو سیاست زدگی و ایدئولوژیک اندیشی و انحطاط شدید تفکر فلسفی در آن دوران، چگونه ایرانی جوانی مانند فردید توانست به تفکر عمیق فلسفی روی آورد؟ و در میان جریانات گوناگون فلسفی و فلاسفه ریز و درشت مطرح غربی، به متفکر اصیل و نامتعارف و خلاف آمد عادت می همچون هایدگر متوجه



زمین به دنبال پیوند دوباره زمین و آسمان است. همه این ها نشان می دهد که کار فکری انسانی هم چون کربن، پروژه ای مهم و درخور توجه (و البته نه الزاماً درست و نه غیر قابل نقد) است. بنابراین تفسیر هایدگر در افق حکمت معنوی (یعنی وصف اساسی تفکر فردید و هایدگر شناسی وی) نیز یک تفسیر ممکن و البته مهم و معتبر و قابل تأمل از هایدگر است که نمی توان با برچسب های سیاسی و ایدئولوژیک و با تعابیر کنایی ای هم چون «هایدگر آکادمیک» از کنار آن گذشت.

کتاب البته به این حد از استدلال کفایت نمی کند و به گونه ای تفصیلی، دغدغه های کربن، پروژه های فکری او، درس هایش از هایدگر و انتقادات او به هایدگر را نیز شرح می دهد و در ضمن این شرح، اهمیت و عظمت کار او را نشان می دهد و همان گونه که داب نویسنده کتاب است؛ با کربن نیز یک سویه برخورد نمی کند بلکه علاوه بر عظمت های او، برخی نقص ها یا عقب گردهای طرح او را نیز - به ویژه در نسبت با هایدگر - آشکار می نماید. هرمنوتیک به منزله حضور، هرمنوتیک فلسفی، گذر از تاریخ گرایسی و قبول به ساحت فراتاریخ پاره ای از درس های کربن از هایدگر است. متقابلاً تمایز میان جهان -

شود؟ باز هم با تحلیل مقالات فردید جوان و با توجه به فرانسوی بودن منابع آن و توجه توان آن مقالات به فلسفه غرب و شرق، کتاب استدلال می کند که منابع اولیه فردید در راه آشنایی با هایدگر، باید اولاً فرانسوی، ثانیاً آشنا با تاریخ فلسفه غرب، ثالثاً آشنا با سنت فلسفی و حکمی اسلامی و رابعاً آشنا با هایدگر باشند. بنابراین پاسخ این پرسش کسی جز هانری کربن نمی تواند باشد. همچنین، علاوه بر این استدلال فیلولوژیک، هم سویی ها و هم افقی های کلی و قرابت ها و شباهت های آموزه های فردید و کربن بسیار بیش از آن است که بتوان چشمان خود را بر تأثیرپذیری عمیق فردید از کربن فرو بست. پس برای فهم سرنوشت تفکر هایدگر در ایران و برای فهم تفکر فردید باید به نحو توانمان هم به خود فردید توجه کرد و هم هانری کربن را پیش چشم داشت. نقد آقای محمد علی بیگی بر این کتاب نیز بر همین بخش متمرکز شده است که در انتهای نوشتار به آن اشاره خواهیم کرد.

۵- کربن چه چیزی را نشان می دهد؟

کتاب، فصل مفصلی را به بررسی اندیشه ها و دغدغه ها و طرح های کربن اختصاص می دهد که از ذکر آن



هایدگر از غرب فراهم می کند. درحالی که میان نقد متفکرانه عقلانیت جدید و تمدن از آن خود کننده آن با سنت گرای کور و نامتفکرانه و قوم-پرستانه فاصله سترگی وجود دارد.

سخن آخر این که؛ همان گونه که مشاهده می شود کتاب هایدگر در ایران می کوشد تا در سطح یک بحث فلسفی و با ارائه شواهد و استدلالات گوناگون، به زندگی و آثار و اندیشه های فردید و میراث او بپردازد؛ بصیرت های بنیادین وی را نشان دهد و در عین حال، بن بست های آن را نیز گوشزد کند. نمی توان و نباید صرفاً یک وجه از این نحوه مواجهه با فردید را دید و بر اساس همان قضاوت کرد. نحوه مواجهه این کتاب (و لاجرم نویسنده اش) با فردید یک سو به نیست؛ نه بصیرت هایش را به پای بن بست هایش قربانی کرده و نه درخشندگی هایش باعث شده تا ضعف ها و محدودیت هایش را نبیند. چنین مواجهه ه ای، بر خلاف ادعای آقای دکتر جباری، نمی تواند مبتنی بر برخی انگیزه های روان شناختی باشد.

آقای محمد علی بیگی نیز در نقد خود بر کتاب هایدگر در ایران که با عنوان «دامگه منتقدان: نگاهی به دو گزارش - نقد راجع به احمد فردید» در شماره ۱۶۶ خردنامه منتشر کرده اند، درباره قصد خود گفته اند: «قصد آن دارم که آنچه آقایان داریوش آشوری، دکتر بیژن عبدالکریمی، دکتر محمد منصور هاشمی، حجت الاسلام دکتر محمد فناهی اشکوری و حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه دزفولی در باب دکتر فردید نگاشته اند را به محک نقد و بررسی گذارم».

ایشان در این متن فقط به نقد و بررسی آقایان داریوش آشوری و بیژن عبدالکریمی پرداخته و مابقی را به آینده موکول کرده اند (اکنون که در حال نگارش این مجیزه هشتم نمی دانم آیا ایشان دنباله مطالب خود را در انتقاد از مابقی این فهرست انتشار داده اند یا خیر). بررسی نقد ایشان بر آقای داریوش آشوری، موضوع نوشتار حاضر نیست. در اینجا تنها به نقد ایشان بر کتاب هایدگر در ایران نوشته دکتر بیژن عبدالکریمی می پردازم. (از اینجا به بعد، جهت رعایت اختصار، از ذکر عنوان «دکتر» خودداری می کنم).

۱- نقطه بسیار مثبت کار ایشان این است که برای بیان انتقاداتشان، متن مکتوب و منتشر شده ای از عبدالکریمی را انتخاب کرده و بر اساس آن و با رجاع به آن، نقد خود را سامان داده اند.

۲- اما یکی از مهم ترین اشکالات مقاله ایشان این است که هیچ گزارشی از کلیت کتاب هایدگر در ایران و کلیت نحوه مواجهه عبدالکریمی با فردید ارائه ندهاده و صرفاً یک بخش نه چندان اصلی از کتاب مذکور را مورد انتقاد خود قرار داده اند. همانطور که خود آقای بیگی در ابتدای مقاله شان فرموده اند، ایشان می خواهند آنچه را بیژن عبدالکریمی در باب دکتر فردید نگاشته است به محک نقد و بررسی گذارد. معنای دیگر این سخن (که از متن کامل مقاله شان نیز برمی آید) این است که ایشان، منتقد نحوه مواجهه عبدالکریمی با فردید بوده و لاجرم منتقد فهم عبدالکریمی از کلیت اندیشه فردید است. ایشان برای نحوه مواجهه عبدالکریمی با فردید عنوان «ارزیابی شتاب زده ای یک فلسفه خواننده» را برگزیده است که به خوبی نمایانگر نگاه ایشان به فردیدشناسی عبدالکریمی است. ایشان در پایان مقاله شان نیز آورده اند که «هرحوم فردید دامگه منتقدان و متتبعان است چنان که هر کس که با ایشان مواجه می شود به نحوی در آینه ایشان خود را مشاهده می کند و آنچه را که می داند به منصفه ظهور می آورد و همچنان فردید به دید نمی آید» و عبدالکریمی را نیز مشمول همین قاعده می داند. تمام این موارد به روشنی

ک- طرح فلسفه تطبیقی حقیقی که مستلزم سیر در مبانی و مبادی است و نه مقایسه بی مبنا و بی معنای برخی شاخ و برگ ها.

۸- نقد فردید

اما این تنها یک روی سکه فردیدشناسی این کتاب است. کتاب هایدگر در ایران در فصلی مستقل و مفصل تحت عنوان «بررسی انتقادی» به نقصان ها، محدودیت ها و ضعف های اساسی تفکر فردید می پردازد که فقط برخی از آن ها عبارتند از:

الف) وصف تئولوژیک: تئولوژیک اندیشی یکی از اساسی ترین و مهم ترین موانع ما در مسیر تفکر است. یک سیستم نظری نهادینه شده تاریخی را به منزله حقایق ازلی و ابدی و غیر تاریخی گرفتن، تئولوژی است و تمام هم و غم و کوشش خود را صرف دفاع از این سیستم کردن و هر چیزی را ذیل آن آوردن نیز تئولوژیک اندیشی. تفکر فردید اساساً و علی الاصول انتولوژیک بود اما وجوه و اوصاف تئولوژیک نیز داشت و این شاید ام الفساد تفکر او و مهم ترین نقد وارد به فردید و ریشه نوعی و درجه ای انحطاط در تفکر او باشد. همین وصف از تفکر فردید است که باعث می شود وی نتواند آموزه بنیادین تئولوژی در تفکر هایدگر را که دیوار به دیوار تلاش او برای گسست از متافیزیک است درک کند. همچنین، عرفان (حکمت اُسی) فردید نیز شدیداً با باورهای تئولوژیک عجین است. این تئولوژیک اندیشی حتی تفکر تاریخی او را نیز متأثر کرده و از بصیرت بنیادین «علم الاسماء تاریخی» او، یک فلسفه تاریخ اسطوره ای - شیمی چهار مرحله ای ساخته است که می خواهد تمام تاریخ بشر را ذیل آن جای دهد و حتی آینده را هم پیش بینی کند؛ و مانند هر تفکر تئولوژیک دیگری، از کنار انبوهی از شواهد نقض با بی اعتنایی می گذرد.

ب) زبان مدافعه جویانه و لاجرم پرخاش گرانه نیز که وصف تمام نظام های تئولوژیک است در فردید نیز آشکارا دیده می شود. همین زبان یکی از مهم ترین عواملی است که بسیاری کسان را از فهم تفکر فردید دور کرده و می کند و همچنین این اندیشه را تبدیل به تیغی تیز در دست زنگیانی مست می نماید که نسبتی با روح و معنا و حقیقت آن ندارند.

ج) ثنویت اندیشی و تقلیل گرایی و ناپیگیری در پرسش، نتیجه دیگر تفکر تئولوژیک است که به اندیشه فردید نیز راه یافته است و زمینه های بهره برداری های سطحی سیاسی و ایدئولوژیک پیشامدرن را از نقدهای عمیق مابعدمدرن

زبان فردید بسیار پر کاربرد بودند به هیچ عنوان متضمن و مستلزم معانی جغرافیایی یا سیاسی نبود بلکه کاملاً معانی انتولوژیک داشت. شرق، نمادی بود برای تفکر حضوری و اشراقی و قلبی و معنوی؛ و غرب نیز استعاره ای بود از تفکر حصولی و منطقی - محور.

ب- فهم عمیق فلسفه های جدید و معاصر غربی که در میان برخی آثار به جا مانده از او و نیز در نزد بعضی از شاگردانش مشهود است.

ج- غنای فلسفی بخشیدن به زبان و ادبیات فارسی با وضع معادل های دقیق فارسی برای اصطلاحات فلسفه غرب.

د- فهم صحیح از جهت گیری کلی تفکر هایدگر.

ه- بومی کردن تفکر هایدگر در ایران با وارد کردن او و اصطلاحات فلسفه اش به افق تاریخی و قومی ما.

و- فهم وجودشناختی از غرب و نه صرفاً فهم سیاسی و ایدئولوژیک و جغرافیایی.

ز- فهم روند جهانی شدن: فردید شاید نخستین ایرانی ای بود که منتظن شد اکنون دیگر نقطه ای خارج از «غرب» وجود ندارد. روزگار ما روزگار سیطره جهانی متافیزیک و لوازم و پیامدهای آن (سوپر کنیویسم و نیهیلیسم) است. این تلقی از شرایط جهان معاصر هنوز هم در میان بسیاری از ما وجود ندارد.

ح- نگرش تاریخی: ذات گرایی ارسطویی از مقومات سنت نظری تاریخی ماست که منجر به غلبه عقل انتزاعی بر عقل تاریخی شده و بحران های عمیقی را آفریده است. فردید، به تبع هایدگر، توانسته بود تفکر تاریخی را وارد نظروزی خود کند. او با مطرح کردن «علم الاسماء تاریخی» و دیدن تاریخ در ذیل تجلیات وجود و نه صرفاً اعمال آدمیان، هم وصف تاریخی تفکر خود را نشان داد و هم وجه غیر سوژه محور تاریخ را.

ط- احیای سنت: فردید هرگز به تاریخ و سنت خود پشت نکرد بلکه آن را به مثابه یک میراث عظیم بشری (و نه صرفاً قومی و نژادی) پاس می داشت و در اندیشه فهم و احیای آن بود. برای فردید، سنت تفکر شرقی، نه منبعی برای استخراج ایدئولوژی های مدرن و شبه مدرن؛ بلکه راهی ایجابی بود برای پاسخ به بحران بی معنایی بشر امروز. فردید به دنبال طریقی برای کشف یا احیای امکانی برای تفکر در تقابل با سنت متافیزیکی می گشت.

ی- نقد سنت: دفاع فردید از سنت یکپارچه و یک سو به نبود. فردید در همان حال که به سنت روی می کرد، آن را به تیغ نقد نیز می سپرد. وی حتی این عربی را نیز - که وام بسیاری به او داشت - نقد می کرد و معتقد بود که عرفان با این عربی، متافیزیک زده شد.

نشان می دهد که آقای بیگی تفسیر عبدالکریمی از فرید را برای «به دید آوردن فرید» چندان راهگشا و کافی نمی دانند و معتقدند «فرید با وسعت دانش و عمق فهم خود، همچنان ما را به خواندن و فهمیدن فرامی خواند تا شاید در پس فردای تاریخ، قدر او شناخته شود». با این وصف لازم بود در ابتدا فهم تفسیر خود را از فریدشناسی عبدالکریمی ارائه می دادند و نیز گزارشی از کلیت نحوه فهم و تفسیر و مواجهه عبدالکریمی با فرید — حداقل بر اساس کتاب هایدگر در ایران — بیان می کردند تا مخاطب متوجه می شد که آقای بیگی دقیقاً در حال نقد چه چیزی هستند. اما متأسفانه ایشان چنین گزارشی را ولو مختصراً بیان نکرده و نقد خود بر عبدالکریمی را اینگونه آغازیده اند: «عبدالکریمی نیز سه سال پیش از این، مسوده‌ای پیرامون فرید به چاپ رسانده‌اند که مسما به هایدگر در ایران است. در این نوشته تلاش شده است که برای ماجرای هایدگر در ایران و تفسیر عرفانی از هایدگر واسطه‌ای تراشیده شود به‌نام هانری کربن».

در این متن، کل نقد ایشان به عبدالکریمی این است که عبدالکریمی در کتاب هایدگر در ایران مدعی است که فرید در آشنا شدنش با هایدگر مدیون کربن است و از کربن تأثیر بسیار پذیرفته است. سپس آقای بیگی تلاش کرده اند تا با آوردن مستندات و ادله ای، چنین تأثیری را رد کنند. از آنجا که ایشان هیچ گزارشی از کلیت فریدشناسی عبدالکریمی ارائه نمی کنند، خواننده نقد ایشان اگر خودش شخصاً کتاب هایدگر در ایران را مطالعه نکرده باشد، تصور خواهد کرد که عبدالکریمی نیز همچون بسیاری از مخالفین ناهمدل و خشمگین فرید، سعی کرده مقام وی را از متفکری اصیل و مستقل و صاحب ذکر و فکر پایین آورده و وی را به یک مترجم یا حداکثر مفسر کربن تقلیل دهد که چیز چندانی از خود نداشته است. درحالی که اصلاً چنین نیست. در تمام کتاب هایدگر در ایران، فرید همواره به عنوان متفکری اصیل، «فره‌بخته به معنای واقعی» و حتی «تامکرز و بی بدیل» در میان ما معرفی شده و اساساً یکی از انگیزه های نگارش این کتاب، زودن زنگار غربت و تهمت از اندیشه فرید بوده است. به نوشته بیژن عبدالکریمی در این کتاب، اصولاً یکی از تمایزات مهم میان یک متفکر با کسی که از سر تفنن به فلسفه می پردازد این است که متفکر نمی تواند نسبت به دیگر تفکرات بی تفاوت باشد و صرفاً به نقل آن ها بپردازد؛ بلکه همواره موضع و نسبت خود را با سایر متفکرین روشن می سازد و گوشزد می کند.

به عقیده عبدالکریمی، فرید متفکری بود که همیشه موضع خود را نسبت به اندیشه ها بیان می کرد و به صرف نقل آن ها بسنده نمی نمود. به نوشته عبدالکریمی، فرید حتی این عربی و هایدگر را نیز — به عنوان دو منبع اصلی اندیشه اش — از این قاعده مستثنی نمی کرد و سعی داشت فاصله خود را با آن ها نیز حفظ کند. به عنوان مثال، فرید ابن عربی را از این جهت مورد انتقاد قرار می داد که در آثار او ما شاهد نوعی متفاوتی یک زندگی عرفان هستیم. به نسبت با هایدگر نیز فرید خود را «هم سخن» با هایدگر می دانست؛ گرچه که به عقیده عبدالکریمی، فرید هیچ گاه مشخص نکرد که دقیقاً در چه موضعی و با چه استدلالی از هایدگر فاصله می گیرد. همه این ها نشان دهنده این است که از نظر عبدالکریمی و کتاب هایدگر در ایران، هرگز نمی توان فرید را یک مقلد و یا مترجم و یا متفنن فلسفه به حساب آورد بلکه او یک متفکر اصیل بود که به ساحت حکمت راه یافته بود. اما لحن و قلم و نحوه صورت بندی آقای بیگی در مقاله انتقادی شان به گونه ای است که خواننده ناآشنا با عبدالکریمی لاجرم تصور می کند که از دید عبدالکریمی،

فرید همان کربن است و کربن نیز همان هایدگر؛ و فرید هرچه از هایدگر گفته، درواقع از زبان و به نقل از کربن گفته است. درحالی که در همین کتاب، در مواضع متعددی و به نحوی بسیار روشن، هم به فاصله های بسیار جدی فرید با کربن اشاره شده و هم به اختلافات بعضاً اساسی کربن با هایدگر. حتی در مواردی، عبدالکریمی مدعی است که فرید نسبت به کربن به هایدگر نزدیک تر است. البته در کنار تمام این کوشش ها، سعی شده است که از محدودیت ها و نواقص و ضعف های اندیشه فرید نیز غفلت نشود. عبدالکریمی در هایدگر در ایران، در عین همدلی با فرید و تلاش برای فهم و معرفی دوباره او و نشان دادن جایگاه رفیعش در تفکر معاصر ایران و تبیین بصیرت های بنیادین و گام های سترگ وی، فاصله انتقادی خود با وی را نیز حفظ کرده است. اما مقاله آقای بیگی، که مدعی هستند به نقد نحوه مواجهه عبدالکریمی با فرید می پردازند و از

توسط قوای متفکین که حتی شالوده اقتصاد نحیف و امنیت فیزیکی و مرزی کشور را نیز به مرز نابودی رسانده بود، بسیار بغرنج و اسفناک بود و انحطاط فرهنگی و فکری شدید و گسترده ای در درون ما خانه داشت. فرید نیز در مقالاتی که در همین دوران و سنین جوانی می نوشت و یا ترجمه می کرد اشاره و نگاه چندانی به هایدگر نداشت و گرچه از همان ابتدا آثار ناراضیتی از جهان جدید و عقلانیت مدرن و نیز نوعی شور معنوی در نوشته های او هویدا بود؛ اما فرید نقد جهان مدرن و سعی در دستیابی به نحوه ای تفسیر معنوی از جهان را بیشتر در آرای برگسون فرانسوی می جست. حال سوال این است که در آن شرایط بحرانی و منحط، چه چیزی سبب شد فرید جوان برگسونی به متفکری سخت یاب و سخت نویس و غیر متعارف همچون هایدگر شدیداً متمایل شود و حتی از برگسون نیز به تنها فاصله بگیرد بلکه به منتقد جدی او تبدیل گردد؟ فارغ از این — که چه پاسخی به این پرسش می دهیم و فارغ از این



که با پاسخ عبدالکریمی به این پرسش موافقیم یا نه؛ نمی توان منکر شد که این سوال، سوال مهمی است؛ چراکه می تواند در فریدشناسی ما، فهم ما از فرید و وارد شدن ما به افق تفکر فرید مؤثر باشد.

پاسخ عبدالکریمی به این پرسش چیست؟ حقیقت این است که تا آنجا که من از کتاب هایدگر در ایران می فهمم؛ این کتاب اصلاً پاسخ قطعی و تردیدناپذیری به این پرسش نداده و فقط «فرضیه» ای را مطرح کرده و آن را به محک شواهد گذاشته است. قاعدتاً این فرضیه تنها تا آنجا اعتبار دارد که بتواند در برابر موارد نقض و رد مقاومت کند. با خواندن و تحلیل آثار فرید جوان و مشخصات و مختصات که این آثار دارد (منابع فرانسوی، آشنایی با حکمت و عرفان شرقی، آشنایی با فلسفه غرب، آشنایی با هایدگر)، این «فرضیه» مطرح می شود که شاید منبع اولیه و درجه نخست آشنایی فرید با هایدگر، هانری کربن بوده باشد که هر چهار ویژگی ذکر شده را داراست. اما این تنها استدلالی نسخه شناسانه (فیلولوژیک) است و به تنهایی چیزی را ثابت نمی کند. نکته مهم تر و استدلال فلسفی تر، دقت در آثار فرید و کربن و مقایسه این دو است. بنا به استدلال کتاب هایدگر در ایران، تحلیل آثار (عمدتاً شفاهی) به جای مانده از فرید نشان می دهد که تقریباً هیچ بصیرت بنیادینی در فرید یافت نمی شود که در کربن نباشد. علاوه بر این، حتی در بسیاری از مطالب فرعی تر نیز ردی از کربن و آرای او در اندیشه فرید دیده می شود. عبدالکریمی، این شواهد را مؤیدی برای «فرضیه»

قضا بر کتاب هایدگر در ایران هم تمرکز داشته اند، به هیچکدام از موارد پیش گفته حتی اندک اشاره ای هم نمی کنند و تصویری کاملاً ناقص و ابتر و یک سوپه از فریدشناسی عبدالکریمی به تصویر می کشند که رهنز ذهن خواننده احتمالاً ناآشناست.

۳- گفته شد که تقریباً تنها تصویری که آقای بیگی از کتاب هایدگر در ایران و فریدشناسی عبدالکریمی ارائه می دهند این است که عبدالکریمی مدعی است فرید به واسطه کربن با هایدگر آشنا شده و از طریق کربن و بر اساس او هایدگر را تفسیر کرده است. تلاش آقای بیگی در مقاله شان معطوف به نقد این ادعا است: «عمده دلیل آقای دکتر عبدالکریمی برای این ادعا آن است که در شرایط آن روز ایران و مباحثی که کسروی، دشتی، شریعت سنگلجی و... مطرح می کرده‌اند طبیعتاً کسی نمی‌توانسته بدون واسطه به هایدگر و مطالب دشوار او توجه کرده باشد. پس لابد کسی به عنوان واسطه، توجه کس دیگری را به هایدگر جلب کرده و از آن جا که تنها کسی که هم فرانسه می‌دانسته و هم هایدگر بلد بوده و هم دستی بر عرفان اسلامی داشته هانری کربن بوده است لذا باید کربن را به عنوان معرف هایدگر به ایرانیان (و فرید) و پیش‌تاز تفسیر عرفانی از هایدگر به حساب آورد».

حرف اصلی کتاب هایدگر در ایران در این بخش (و صد البته نه در کل کتاب) این است که شرایط سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران در نخستین دهه های قرن چهاردهم هجری شمسی، از جمله به جهت جنگ جهانی دوم و اشغال ایران

خود گرفته است. در این رابطه ذکر دو نکته لازم است. اولاً نه آن فرضیه و نه این ادله ها، هیچکدام صدور ادعائیه نیست؛ بلکه هایدگر در ایران کوشیده است تا برای تمام آن‌ها استدلال بیاورد. اگر گفته شده است که بصیرت‌های بنیادین و خطوط اصلی تفکر فریدید در کربن دیده می‌شود؛ سعی شده است تا با شرح مبسوط طرح کربن و نیز توضیح مفصل آرای فریدید و مقایسه این دو، این ادعا مدلل شود (ر.ک: فصل‌های ۳ و ۴ و ۵). ثانیاً در این کتاب هرگز ادعای این‌همانی میان فریدید و کربن و هایدگر و عرفان نشده است. تنها سخن از «هم‌افقی» بوده است. مضافاً بر این که در کتاب هایدگر در ایران، اگر ما شاهد تأثیرپذیری کربن از هایدگر هستیم؛ شاهد شرح انتقادات کربن به هایدگر نیز هستیم. همچنین، اگر چرایی از تأثیر کربن بر روی فریدید زده می‌شود؛ مقابلاً انتقادات فریدید به کربن و فاصله‌گیری‌های وی از کربن نیز برجسته می‌گردد. در ادامه به این مطلب بخواهم گشت.

۴- آقای بیگی در ادامه فرموده اند:

«بر این ادعا چند اشکال وارد است. اول آن که با تصور همان شرایط که آقای دکتر عبدالکریمی به آن قائل‌اند، توجه به هایدگر چه با واسطه چه بی‌واسطه ممتنع است و این مسئله با واسطه‌انحالی حل نمی‌شود... آقای دکتر عبدالکریمی آورده‌اند که فریدید قبل از هایدگر، برگسن را هم با اصطلاحات فلسفه و عرفان اسلامی طرح و ترجمه کرده است. پس چرا باید در تفسیر هایدگر با عرفان و فلسفه‌ی اسلامی نیاز به واسطه داشته باشد؟»

بر خلاف تصور آقای بیگی، به نظر می‌رسد که آشنایی با واسطه و بی‌واسطه، مانند یکدیگر نیستند و احکام‌شان یکی نیست. فرق است میان مواجهه اولیه مستقیم و عریان با فیلسوفی همچون هایدگر، و مواجهه با او پس از آن که توسط کربن به افق تاریخی ما وارد و تا حدودی به زبان فرهنگی و فلسفی ما ترجمه شده باشد. (روشن است که منظوم از زبان فلسفی و فرهنگی، زبان فارسی یا عربی نیست؛ بلکه منظور گشودن افقی است که در آن افق، ما ایرانیان بتوانیم بر اساس حیث تاریخی خود و تجربه‌های زیسته و زیست جهان‌مان امکانی برای فهم هایدگر و نزدیک شدن به او داشته باشیم). این دو نحوه مواجهه، یکی نیست و قاعدتاً نحوه مواجهه اول (مستقیم و عریان) دور از ذهن تر از دومی است. همچنین، آقای بیگی استدلال کرده‌اند که فریدید قبل از هایدگر هم برگسون را با اصطلاحات عرفان و فلسفه اسلامی طرح و ترجمه کرده است؛ پس در تفسیر هایدگر با عرفان چرا باید نیاز به واسطه داشته باشد؟ وقتی فریدید در تفسیر برگسون در افق حکمت ایرانی - اسلامی، نیازی به واسطه نداشته، چرا برای انجام همین کار با هایدگر محتاج چنین واسطه‌ای باشد؟

در این قسمت از نقد، آقای بیگی ادعایی را که کتاب هایدگر در ایران مطرح نکرده و درباره آن صحبتی ننموده است، دلیلی برای رد ادعایی قرار داده که این کتاب سعی در نشان دادن موجه بودن آن کرده است؛ هایدگر در ایران، اصلاً درباره نحوه آشنایی فریدید با برگسون و تفسیر فریدید از وی سخنی نگفته است؛ تنها به این دلیل ساده که نسبت فریدید و برگسون و جزئیات این نسبت، اساساً موضوع و محور کتاب هایدگر در ایران نبوده است. این کتاب با آوردن ادله‌ای مدعی است آشنایی فریدید با هایدگر به احتمال زیاد از رهگذر کربن بوده است. چه بسا اگر بنا بر تحلیل نسبت فریدید با برگسون و نحوه آشنایی فریدید با وی بود؛ در مسیر پژوهش به این نتیجه می‌رسیدیم که فریدید از برخی منابع و مفسرین و معلمین در مسیر آشنایی با برگسون بهره‌مند شده است و همین منابع تأثیر خود را نیز بر فریدید گذاشته

اند. اما این مسئله، موضوع کتاب نبوده و مورد بررسی قرار نگرفته است. بنابراین هایدگر در ایران هرگز مدعی نشده که فریدید بی‌واسطه با برگسون آشنا شده و آن را در افق حکمت شرقی تفسیر کرده است؛ تا بتوان این مطلب را در رد ادعای اصلی آن - یعنی تأثیرپذیری فریدید از کربن در تفسیر هایدگر - به کار بست.

۵- محور بعدی و نهایه انتقاد آقای بیگی این است که تفسیر کربن از هایدگر، مغشوش و مظنون است و سوءخوانشی بیش نیست و به همین دلیل، فریدید که تفسیر معتبری از هایدگر ارائه کرده، متأثر از کربن نبوده است: «بهتر بود به جای شواهد بی‌ربط به مطلب، شواهدی از تفسیر کربن از هایدگر ارائه می‌شد آن‌هم نه از خلال مصاحبه‌ای که کربن چندین پیش از مرگش انجام داده بلکه با توجه به مطالبی که در آن دوره‌ی مورد ادعای آقای عبدالکریمی منتشر شده و در دسترس ایرانیان (و فریدید) قرار گرفته است... به‌علاوه با توجه به آثار و آرای کربن مشخص می‌شود که فهم او از هایدگر اصلاً قابل دفاع نیست و حاصل سوءخوانشی از هایدگر است و نیز می‌توان به آسانی نشان داد در مواردی که آقای عبدالکریمی، بصیرت‌های هایدگری کربن خوانده‌اند، بین هایدگر و کربن و نیز بین فریدید و کربن اختلافاتی بنیادی هست... کربن نظر اومانیتیست دارد و شعارهایش بر ضد اومانیسیم وجه فلسفی ندارد. اراده‌انگاری کربن و عدم درک او از هایدگر در این عبارات در کمال وضوح است. به این ترتیب عجیب نیست که ژان پل سارتر که از پس ترجمه کربن با هایدگر مواجه شده است هایدگر را مانند خود اومانیتست بداند. ذکر این نکته لازم است که هایدگر به هیچ‌وجه مدافع متافیزیک نیست و فیلسوف متافیزیک را اومانیتست می‌داند و این مطلب در نامه در باب بشرانگاری که ناظر به وضع هایدگر در فرانسه است مذکور است... فراتاریخ نزد کربن به عالم مثال راجع است و ربطی به حیث تاریخی انسان نزد هایدگر ندارد. همین! تعجب‌آور است که آقای دکتر عبدالکریمی این مطلب را به‌عنوان بصیرتی هایدگری طرح کرده‌اند. فریدید و هایدگر کاری به عالم مثال نداشته‌اند... به هر ترتیب، غرض این بود که آنچه آقای دکتر عبدالکریمی در باب بصیرت‌های هایدگری کربن یا تفسیر عرفانی کربن از هایدگر طرح کرده‌اند هیچ سبمی از دقت ندارد.»

ایشان سپس برای اثبات این مطلب، به مواردی از اشتباهات کربن در ترجمه و فهم هایدگر اشاره کرده‌اند؛ مواردی نظیر: ترجمه دازاین (Dasein) به واقعیت انسانی (réalité humaine)، سوژه محور بودن نگاه کربن، متافیزیکی و اومانیتیستی بودن فلسفه کربن، یکی بودن نبی و فیلسوف از نظر کربن و مواردی از این دست. از نظر ایشان، این مواردی است که نشان می‌دهد فهم کربن از هایدگر چندان معتبر نیست و مقابلاً تفسیر فریدید از هایدگر به‌کنه‌اندیشه هایدگر نزدیک تر است؛ پس فریدید نمی‌توانسته متأثر از کربن بوده باشد.

در باب قضاوت آقای بیگی نسبت به هایدگرشناسی کربن و قابل دفاع نبودن و سوءخوانش بودن آن، و این که آیا بصیرت‌های کربن واقعاً هایدگری هستند و یا صرفاً تحریفی از هایدگرند، سخن بسیار است که این نوشتار، مجال چنین تفصیلی را نمی‌دهد. (برای دیدن چنین تفصیلی، حداقل باید به خود کتاب هایدگر در ایران مراجعه کرد که چنین داعیه‌ای را دارد؛ به ویژه صفحات ۹۴-۸۷). تنها نکته‌ای را که در این رابطه ذکر می‌کنم این است که این قبیل فاصله‌های جدی کربن با هایدگر چیزی نیست که در کتاب هایدگر در ایران مغفول مانده باشد. مشکل اینجاست که آقای بیگی یا این کتاب را کامل نخوانده‌اند؛ و یا اگر هم خوانده‌اند، آن را از گوش به‌اغوش و از علم به عین‌نیابورده‌اند. همانطور که قبلاً گفته شد، هایدگر در ایران، به هیچ وجه کربن و هایدگر را یکی نمی‌کند و

فریدید را نیز دنباله‌روی مطلق کربن نمی‌داند. در این کتاب، از بصیرت‌های هایدگری کربن صحبت شده؛ اما بلافاصله از انتقادات کربن به هایدگر نیز سخن رفته است. عجیب است که آقای بیگی فقط یک روی سکه را دیده‌اند و روی دیگری را نه. جالب اینجاست که آقای بیگی، کربن را به دلیل سوژه محوری و متافیزیک زدگی و لذا اومانیتست بودن، دور از روح تفکر هایدگر می‌دانند و معتقدند عبدالکریمی متوجه این موارد در کربن نبوده است. اما ما وقتی کتاب هایدگر در ایران را می‌خوانیم، دقیقاً با همین انتقادات عبدالکریمی به کربن مواجه می‌شویم. این کتاب تصریح دارد که کربن در آرزوی پیوند دوباره زمین و آسمان (ظاهر و باطن، عقل و عرفان، حصول و حضور، متافیزیک و معنویت، استدلال و اشراق) بود و هرگز نتوانست دل از متافیزیک بکنند و به گذر یا گسست از آن بپنیدیشد (ر.ک: فصل سوم، ۷۸-۷۱).

این درحالی است که هایدگر به نحوه اندیشه‌ای نه - دیگر - متافیزیکی نظر داشت و به گذر یا گسست از متافیزیک فکر می‌کرد. همین فاصله جدی هایدگر از متافیزیک - در مقایسه با کربن - است که یکی از مهم ترین و اساسی ترین وجوه افتراق این دو است. جالب تر این که، در همین کتاب، بر این مطلب نیز تأکید شده که فریدید از لحاظ نسبت با متافیزیک، به هایدگر نزدیک تر است تا به کربن. فریدید نیز همچون هایدگر در اندیشه گسست یا گذر از متافیزیک بود و حتی ابن عربی عارف را نیز به جرم متافیزیک زدگی می‌نواخت. اساساً مفهوم غرب زدگی، که در فریدید جایگاهی محوری دارد، در همین متافیزیک زدگی (و تبعات و لوازمش) است که معنا پیدا می‌کند. درباره‌ی ساخت فراتاریخ و ربط آن به عالم مثال در سهروردی توسط کربن نیز باید گفت که هایدگر در ایران، به هیچ عنوان چنین ادعایی را به هایدگر نسبت نداده است که آقای بیگی درصدد انکارش باشد. تمام سخن در این بوده است که (ر.ک: صص ۹۴-۹۰) بدون قائل بودن به ساختی فراتاریخ در هستی، و نیز بدون قائل بودن به امکان استعلا‌ی آدمی به این ساخت، باید تن به اصالت تاریخ (Historicism) داد و انسان را اسیر چارچوب‌های تاریخی (و لذا در واپسین تحلیل، قابل تقلیل دادن و تحویل بردن به ماده) دانست. این بصیرتی آشکارا هایدگری است که هم حیث تاریخی (Historicity) و هم استعلا را از اوصاف وجودشناختی وجود انسان می‌داند. اما کربن این ساخت وجودشناختی فراتاریخی را در عالم مثال سهروردی می‌بیند و خواهان احیای آن است. درحالی که هایدگر، ساخت فراتاریخ را وجود فی‌نفسه می‌داند. اساساً برای هایدگر هیچ بازگشتی به گذشته ممکن نیست و خط زمان یک طرفه است و این نیز به نوبه خود یکی دیگر از اختلافات جدی کربن و هایدگر است که در این کتاب مورد بحث قرار گرفته است؛ بحثی که تفاوتی جدی میان فریدید و کربن نیز ایجاد می‌کند (ر.ک: ۱۸۶-۱۸۰).

شاید بتوان پیرامون مطالب پیشین با تفصیل و استدلال‌های بیشتری گفتگو را ادامه داد؛ اما نیازی به این کار نیست. توضیح و ادله بیشتر و بهتر را باید در خود کتاب هایدگر در ایران پی گرفت. سخن آخر این که، هر نقدی متأخر از فهم است و فهم نیز شکل نمی‌گیرد مگر با طی طریق با متفکر و همدلی کردن با او و آماده کردن خود برای شنیدن ندای او. ظاهراً آقای بیگی با کتاب هایدگر در ایران طی طریق و همدلی و به اندازه کافی مهربانی نکرده‌اند و به همین جهت، نه گزارش ایشان از فریدیدشناسی عبدالکریمی و نه نقد ایشان بر نحوه مواجهه عبدالکریمی با فریدید، گویا چندان دقیق و جامع و منصفانه نبوده است. در پایان اگر از این قلم ناخوایسته و ندانسته، مغلط‌های بر دفتر دانش‌رقم خورد و لغو و لغزشی رخ داد و یا، خدای ناکرده، ادبی رعایت نشد؛ پوزش می‌طلبم.

یادداشت اختصاصی آیت الله رشاد؛

هنر؛ رمزورزی و نمادگرایی



متن پیش رو یادداشت اختصاصی آیت الله علی اکبر رشاد، رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه با موضوع «هنر؛ رمزورزی و نمادگرایی» است که از نظر می گذرد؛

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا زَوْجًا.

گسترده رمزورزی و نمادگرایی

نمادگرایی و رمزورزی، از سویی یک مبحث هنری است و از دیگری سو یک مبحث معرفت‌شناسانه و از سوی سوم بخشی زبان‌شناختی؛ از سوی چهارم نیز یک مسئله فلسفه دینی و کلامی است. در حوزه هنر، در قبال مکتب‌های واقع‌گرا و طبیعت‌گرا، مکتب هنری نمادگرایی و رمزگروی قرار دارد. نمادگرایی و رمزپردازی و رمزگشایی در قلمرو دلالت و ارتباطات نیز مورد بحث است؛ همچنین از گذشته‌های دور در عرفان اسلامی و در کلام و تفسیر نیز، کم‌وبیش، بحث رمزگرایی مطرح بوده و در عصر حاضر این مباحث در چارچوب علوم و عوامل گوناگونی طرح و بررسی می‌شوند.

زبان دین

در روزگار ما، مباحث مسئله زبان دین در حوزه «فلسفه دین» و الهیات، به‌طرز گسترده‌ای وسیع‌تر از گذشته مطرح شده است. اینکه زبان دین چگونه زبانی است؟ بافت و ساخت زبانی کلام الهی و سنت معصوم چگونه است؟ آیا زبان دین، زبان رمز است؟ نمادورزانه است؟ یا زبان دین، زبان عرفی - عقلایی است؟ یعنی دین، به همان گونه که عقلا با یکدیگر محاوره می‌کنند، با مخاطبانش سخن گفته است؟ یا زبان دین، زبان عرف خاص است، مانند زبان فلسفه؟ یا زبان دین آمیزه‌ای از ساخت‌های مختلف است؟ یا زبان دین زبان خاص و بی‌مانند است؟ و... در فلسفه دین، کلام و اصول، بحث بسیار مهمی قلمداد می‌شود، چون برای فهم گزاره‌ها و آموزه‌های دینی باید هویت و زبان دین کشف شود. نظریه‌پردازان در این بحث دچار افراط و تفریط‌های فراوانی شده‌اند.

به‌نظر می‌رسد زبان دین و لااقل «زبان دین اسلام»، به‌طور غالب از همان ساخت و صبغه زبانی برخوردار

است که در محاوره عرفی - عقلایی مردم دیده می‌شود و در عین حال، در آن، هم نماد و رمز به کار رفته، هم برهان و استدلال، هم صنایع ادبی عقلایی؛ دین، هم از شیوه‌های واقع‌گرا بهره برده، و هم در بازگویی حقایق متعالی و خاص، رمزگرایانه و نمادورزانه سخن گفته است.

متعلق مواجهات انسان؛ «نماد»، «نمود»، «نهاد»

ما انسان‌ها در مواجهات و مناسبات خود در عرصه حیات با سه مقوله مرتبط و مواهیم: «نمود»، «نهاد» و «نهاد». نوعاً آنچه به آن معرفت پیدا می‌کنیم، یا نماد و مظهر است، یا نمود و ظاهر است، یا نهاد و واقع. میان نمود و نماد و این دو با نهاد، تفاوت بسیار است، از جمله تفاوت‌های نماد با نمود آن است که اولی قراردادی است، ولی دومی قراردادی نیست. بسیاری از اشیا - حتی اشیای جسمانی و فیزیکی محسوس - چنانند که ما نمی‌توانیم نهاد و نهان و هستشان را بالمباشره ادراک کنیم. چشم ما جسم را نمی‌بیند، رنگ و اشکال را می‌بیند، هرگز کسی نمی‌تواند ادعا کند که جسم را دیده است؛ آنچه می‌بینیم ابعاد، اشکال و رنگ‌ها هستند. ما نهاد و نهان و هست و خود جسم را مشاهده نمی‌کنیم؛ بلکه نمود و ظاهر جسم را می‌بینیم و خود جسم چیز دیگری است.

اطراف ما را یکسره نمادها و نموده‌ها فراگرفته‌اند، عالم محض و محشر نمادها و نموده‌است؛ ما بیش از نهاد عالم با نمادها و نموده‌های آن سروکار داریم؛ از این رو نمادها و نموده‌ها بر ذهن ما مسلط‌اند، نهاد و نهان اشیا و هست و است واقعیت‌ها کمتر شکار ما می‌شوند. در همه‌ی عرصه‌ها، این نمادها هستند که حضور پررنگ‌تری از نهادها دارند. نمادها انواع فراوانی دارند؛ از حیثی می‌توان آنها را به تبع حواس خمس، به پنج دسته تقسیم کرد:

۱. دسته‌ای از نمادها، نمادهای صوتی هستند که با گوش ما سروکار دارند. هر آهنگی معنایی دارد و بسیاری از آهنگ‌ها نماد و مظهرند، و جنبه نمادگانی دارند؛ رسالتشان آن است که آگاهی‌ها و گواهی‌هایی را به ما القا می‌کنند.

۲. دسته دیگر، نمادهای تصویری هستند؛ نورها و رنگ‌ها مفاهیمی را جدا از چیزی که از حقیقت آنها می‌توان فهمید به ما القا می‌کنند. در ذهن غالب انسان‌ها، رنگ سرخ رنگ خطر است؛ در ذهن انسان‌های انقلابی و مبارز، رنگ

سرخ، رنگ مقدس است؛ در ذهن مسلمین رنگ سبز یا لاجوردی رنگ قدسی است.

۳. دسته دیگر مانند اشکال هندسی و اجسام، در زمره نمادهای فیزیکی‌اند و پیام آنها با لمس فراچنگ می‌آید. ۴ و ۵. رمزنگاری در برخی دیگر از نمادها جنبه‌ی چشایی یا بویایی دارد؛ رمزگشایی آن نیز با کاربست قوه ذائقه و شامه صورت می‌بندد.

نمادها را می‌توان به اشکال و انواع مختلف دیگری نیز تقسیم کرد. خطوط، عموماً نمادی هستند، خط اولیه که اشکال اشیا را رسم می‌کند و برای نوشتن مثلاً گاو، سر گاو را می‌کشید، از نوع نماد بود؛ اما بعدها تحول یافت و حروف و کلمات کتبی پیدا شدند و خطوط مختلف ابداع شد. خطوط و کلمات، نمادهای قراردادی هستند که ما را به این مفاهیم هدایت می‌کنند. اگر این قراردادها نبود، شکل «الف» یا شکل «ب» هیچ دلالتی نداشت؛ اما توافق شده که ترکیب این حروف و بعد ترکیب این کلمات، نمادی از یک نهاد باشند، و چه بسا آن نهاد مدلول نیز به نوبه خود نماد چیز دیگری باشد. بسیاری از اشکال و تصویرها جنبه‌ی نمادین یا نمودین دارند.

نقاشی، نوعی نمودپردازی یا نمادسازی است. نگارگری گاهی نمود است، گاهی نماد. وقتی نقاشی، صورت طرح، گرافیک و یا کاریکاتور پیدا می‌کند، سمبلیک‌تر و نمادین‌تر می‌شود؛ اگر نقاشی رئالیستی شد، نمودین می‌شود؛ یعنی ظاهری است که با دیدن آن، صورت واقعیتی در ذهن تداعی می‌شود. وقتی یک نقاش با استفاده از رنگ و پدیدآوردن ترکیبی متناسب روی یک صفحه، حقیقت گل، یا نمود آن را می‌نمایاند، با مشاهده آن ذهن شما به آن گل حقیقی و آن جسم معطر منتقل می‌شود. نام‌ها، نشان‌ها، آرم‌ها، علامت‌ها، پرچم‌ها، شعارها، تابلوها، و... نیز نمادند. اینکه نام کسی را «حسن» می‌گذارند، جنبه نمادگان دارد؛ یعنی این نام سبب نیکوشدن وی می‌شود و یا موجب می‌شود که او نیکو قلمداد شود، یا از او به نیکی یاد شود؛ یا مثلاً وقتی نخستین بار کسی را با واژه‌ای که ذهن ما با آن انس ندارد و جعلی است، نام می‌برند، این واژه جامد و بی‌مفهوم برای آن شخص عَلم می‌شود؛ این جنبه نمادین دارد.

عرفان بیش از دیگر عرصه‌های انسانی از زبان نمادین بهره می‌برد. اصولاً زبان عرفان، به‌خصوص عرفان شرقی، زبانی رمزی است. شیخ محمود شبستری در گلشن راز، در مورد کاربرد مجازی واژه‌هایی مانند خط و خال و ابرو و زلف و... در معانی حقیقی می‌گوید: «استخدام این واژه‌ها در معانی عرفانی، مجازی نیست، بلکه استعمال آنها در معانی ظاهری، مجازی است.» وی معتقد است چون مفاهیم عرفانی، حقیقی و اصیلند، عشق حقیقی اصیل است و محبوب حقیقی، حقیقتاً محبوب. بدین سبب ابتدا واژگان در ازای معانی عرفانی و حقیقی جعل شده است؛ یعنی «موضوع‌له» اولی «عشق»، عشق حقیقی، موضوع‌له «خال» «نقطه وحدت حقیقی» و موضوع‌له اولی و حقیقی «لب» همان «آب حیات» و «علم» است؛ اما به‌صورت نقل به‌نحو عرف عام، به معانی مجازی اطلاق شده است.

به دلیل اینکه عامه مردم مفاهیم مجازی را بهتر می‌فهمیدند، لب جسمانی و خال جسمانی مصور و مشهود را درک می‌کردند؛ در نتیجه به‌تدریج این واژه‌ها قلب معنا شده و در معانی مجازی و صورتی به‌کار رفته‌اند؛ اما کثرت استعمال در معانی مجازی و حسی به‌قدری بوده که معانی حقیقی، شبه‌مهم‌چور شده‌اند. بدین سبب است که از این واژه‌ها، ابتدا معانی مجازی، یعنی حسی و ظاهری آن به ذهن خطور می‌کند، معانی‌ای که در عالم مجاز و در عشق مجازی به‌کار می‌رود؛ چنان‌که اگر بخواهید این واژه‌ها را در معانی حقیقی و عالم حقیقت به‌کار ببرید، مجبورید تفسیر و معنی کنید؛ چراکه معانی حقیقی و عرفانی به ذهن خطور

جام جهان نما تعبیر نمادگان از «قلب» است. اگر قلب صیقلی شد همه‌ی حجابها کنار خواهد رفت و همه‌ی هستی صفحه‌وار در برابرش آشکار خواهد شد. «فَتَصَلَّ إِلَيَّ مَعْدِنَ الْعَطْمَةِ وَ تَصَيَّرَ أَرْوَاحَنَا مَعْلُقَةً بَعِزِّ قُدْسِكَ».

حضرت امام خمینی (قده) در غزلیات عرفانی اش بیش از هر چیز از حجاب‌های نورانی مانند: علم، فلسفه و حتی عرفان، شکوه می‌کند و می‌نالد.

چون به عشق آمدم از حوزه‌ی عرفان دیدم آنچه خواندیم و نوشتیم همه باطل بود

همه‌منزلگاه عالی را عرفان نظری می‌پندارند، اما امام می‌گوید منزلگاه نهایی عرفان نیست؛ هرآنچه را که در عرفان فرا گرفته‌ایم حجاب بوده و حقیقت فراچنگ ما نیافتاد، بلکه حقیقت‌نماها نصیب ما شده است.

بت‌پرستی نیز غالباً جنبه‌ی نمادی دارد، قرآن هم تصریح می‌کند که کفار می‌گفتند: «هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ»؛ اینها شفیعیان ما و واسطه‌های ما با خدا هستند. به‌رحال بسیاری از بت‌پرستان از عقلا بودند. آنها نمی‌گفتند خود این چوب و سنگ خداسست (البته بودند کسانی که سنگ و چوب را هم منشأ اثر می‌دانستند). به تعبیر قرآن بت‌پرستان، اینها را نماد و نماینده خدا می‌شمردند، از این رو این سمبل‌ها را می‌پرستیدند و در برابرشان کرنش می‌کردند.

زردشتی مسلمان می‌گویند می‌دانیم آتش، خدا نیست، ما موحدیم، اما آتش سمبل و نماد حیات است.

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت‌پرستی است

جایگاه ویژه رموزی در دین

رمزوری و نمادگرایی، جایگاهی ویژه در دین دارد؛ نمادگان در معارف و مناسک دینی موج می‌زند، بسیاری از آموزه‌ها و اعمال دینی، رمزناک است؛ روایت خلقت آکنده از رمز است، معراج مشحون از نمادهاست، حج، دنیایی از رموز و راههاست، روایت معروف منسوب به امام سجاد(ع) به‌خوبی نشان داده است که حج تا چه پایه و چه‌امیه نمادین دارد.

حج دکتر شریعتی رویکرد و وجهه نمادین حج را به‌خوبی بازگشوده است. این کتاب، به نوعی کتاب اسرار و مناسک حج است. خسی در میقات آل احمد، اشاره‌هایی به نمادهای مناسک حج دارد. ناصر خسرو که مضامین قصیده‌ی بسیار عمیق و عرفانی اش را از روایت امام سجاد (ع) برگرفته، وجه نمادگان حج را قرائت کرده، به عبارتی حج، جنگ‌واره‌ی گسترده از نمادها و نموده‌است.

بزرگان ما با تألیف کتاب‌های اسرار الصلوة سعی کرده‌اند از اعمال و اذکار و مجموعه‌ی مناسکی که آن را نماز می‌نامیم رمزگشایی کنند. امام صادق (ع) در مورد اسرار وضو می‌فرماید:

آب شش صفت دارد و رمز اینکه گفته شده با آب وضو بگیرد این است که از این خصوصیات آب الهام بگیریم و اقتباس کنیم؛ آب، زلال و صافی است، مؤمن باید صافی و مصفا باشد؛ آب، مطهر و پاک‌کننده است، مسلمان باید پاک‌کننده باشد و به هر کس برمی‌خورد و با هر چه تماس می‌گیرد باید آن را پاک کند، اما خود آلوده نشود؛ آب برکت‌بار است، مسلمان باید چنین باشد؛ آب، نرم است و در همه‌چیز نفوذ می‌کند،

مسلمان باید نافذ باشد؛ آب، روان است، خلیق است، ملایم است، انعطاف دارد، مسلمان باید انعطاف داشته باشد. در این روایت، امام صادق (ع) صفات آب را برمی‌شمرد و می‌فرماید این است تأویل وضو، وقتی وضو می‌گیرید این معانی را در ذهنتان خطور دهید و آنها را به خود تلقین کنید. شستن صورت و دست و مسح سر و پا، همگی زبان رمزند. صورت را می‌شوید، وجهه و چهره را پاک می‌کنی، دو دست را وضو می‌کنی، دو سویت را پاک می‌کنی، سر و

ارتقا پیدا کند، همان صورت برین و حقیقت برین می‌شود. این زیرین، تصویر و عکس آن برین است. این حقیقت را دانایان گذشته با رمز، جستجند.

این گهر در رمز، دانایان پیشین سفتهاند پی برد بر رمزها هر کس که او داناستی

ما در حیات عادی خود غالباً از نمادها و نموده‌ها استفاده می‌کنیم، همه تلاش بشر برای کشف نهادهاست. فلسفه کوششی است انسانی برای گذر از نماد و نمود و دست‌یافتن به نهاد، حقیقت و همان صورت برین.

عرفای ما همه هستی را موج می‌انگارند؛ همه هستی را نه‌تنها نمون، که نمود در مقابل بود باری می‌دانند؛

که جهان صورتست و معنی یار لیس فی الدار غیره دیار

و ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما

تو وجود مطلق فانی‌نما

بود را حقیقتاً در حق تعالی منحصر و هرآنچه غیر آن «بود حقیقی» است را «نمود اعتباری» تلقی می‌کنند. نمود، از جهتی حتی از نماد نازل تر است. چون نماد نوعاً خود دارای حقیقتی است و به‌صورت نمادین به حقیقت دیگر که نهاد و نمود است دلالت می‌کند. عارف، عالم ملکی و ناسوتی و ماسوی‌الله، حتی مجردات را نمود محض می‌دانند.

«نفس عبید»، «نمود رب»

فیلسوف و عارف بزرگ شرق ملامصدرا می‌گوید: «نفس انسان، نماد خداست»؛ همچنین می‌گوید: «اگر می‌خواهید بفهمید نفس چیست، باید فهمیده باشید خدا کیست». البته این باور با مدلول حدیث مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه» مطابقت دارد. همین‌طور با معنا و مضمون عرفانی «خلق آدم علی صورته»؛ آدمی مثل خدا آفریده شده، سازگاری دارد.

نفس می‌تواند حقیقت و طریقت فعل خدا را به ذهن تقریب کند، «لنفس فی وحدتها کل القوی» نمود وحدت ذات و اسما و صفات است؛ همان‌سان که حق و اهاب‌الصور است و اشیا را از هیچ و نیستی به هستی و استی می‌آورد، نفس نیز قادر است بعضی موجودات خیالی را در ذهن از هیچ بیافریند؛ شما قادرید یک مار دهنر بیافرینید و وجود ذهنی یک مار دهنر را از هیچ، به هست بیارید. ملامصدرا می‌فرماید: «نفس جنبه‌ی سمبلیک و نمادین دارد». البته با این تفاوت که حق تعالی فاطر است و بی‌الگو می‌آفریند، اما نفس براساس الگوهایی که پیشتر مشاهده و ذخیره کرده به خلق می‌پردازد.

حجاب‌های نورانی و ظلمانی

مهم‌ترین مانع و رادع در کشف حقیقت عالم، اشتغال به نمادها و ابتلا به نموده‌است. در بعضی روایات آمده که ما گرفتار حجاب‌های بی‌شمار نورانی و ظلمانی هستیم: «أَنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى سَعِينِ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ»؛ برای خدا هفتاد هزار حجاب نورانی است. «لَوْ كُشِفَتْ لِأَخْرَجَتْ سُبْحَاتٌ وَجْهَهُ مَا دُونَهُ». اگر این حجابها کنار برود سبحات وجه او، غیر او را همگی خواهد سوخت. حضرت در مناجات شعبانیه می‌فرماید: «إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ»، بارالها کمال انقطاع را به من عطا کن. «وَ أَنْزِلْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بَضِيَاءَ نَظَرِهَا إِلَيْكَ»، آن‌طور که چشم دل من با نور نگاه به تو روشن شود. «حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجُبَ النَّورِ» تا حدی که چشم‌های دلم پرده‌های برکشیده در مقابل نور حقیقت را پاره کند.

کلام حافظ مطابق با مناجات شعبانیه است که می‌فرماید:

ز ملک تا ملکوتش حجاب برگیرند
هرآن که خدمت جام جهان‌نما بکنند

نمی‌کند و مهجور شده است. البته راقم نظریه شیخ شبستری را قبول ندارد، ولی آنچه را که او مطرح می‌کند چندان هم بیراه نیست.

شیخ شبستری می‌گوید:

هر آن چیزی که در عالم عیان است
چو عکسی ز آفتاب آن جهان است

این عینیتی که شما ملاحظه می‌کنید حقیقت نیستند، نماد و انعکاس صورت جهان حقیقی و آفتاب آن جهانی‌اند. جهان چون زلف و خط و خال و ابروست

که هر چیزی به جای خویش نیکوست
تجلی، که جمال و گه جلال است

رخ و زلف آن معانی را مثال است

جهان پیکر واحد ذی‌روحی است که دارای اعضا و جوارح است و هریک در جای خود زیباست. رخ، جمال است و زلف، جلال، معانی حقیقی این واژه‌ها حقایق عالم هستند.

هر آن معنی که شد از ذوق پیدا
کجا تعبیر لفظی یابد او را

معانی ذوقی را نمی‌شود به تعبیر لفظی بازگفت که واژه‌ها تاب آن حقایق را ندارند، به‌لحاظ تناسب، هر حقیقت با لفظی بازگفته می‌شود.

چواهل دل کند تفسیر معنی به مانند‌ی کند تعبیر معنی

به تعبیر ما طلبه‌ها: «محسوسات فی‌انند و معقولات شیئی اند.

که محسوسات از آن عالم چو سایه است
که این چون طفل و آن مانند دایه است

به محسوسات خاص از عرف عام است
چه داند عام آن معنی کدام است

این الفاظ به شکل عرف عام نقل و در معانی محسوس استعمال و ظاهراً حقیقت شده؛ چراکه عامه‌ی مردم نمی‌توانستند معانی حقیقی را ادراک کنند.

تناسب را رعایت کرد عاقل
چو سوی لفظ، معنی گشت نازل

برای تناسب این کار را کرده‌اند و گرنه مثلاً زلف به معنای جلال الهی است و رخ به معنای جمال حق؛ اما به اعتبار تناسب، عامه، واژه‌ی زلف را در طره به کار برده و واژه‌ی رخ را در چهره و وصف صوری و ظاهری.

ولی تشبیه کلی نیست ممکن
ز جست‌وجوی آن می‌باش ساکن

اما این فقط در حد یک تشبیه جزئی است؛ زیرا تطابق در حد وجه شبه است، نمی‌شود تشبیه جامع کرد، به‌نحوی که بتوان جمال را با رخ و جلال را با زلف از همه حیثی تطبیق و تشریح نمود.

گلشن راز شیخ شبستری از اولین آثاری است که در تفسیر و تعبیر واژه‌های عرفانی به سلک کلمات درآمده است.

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
میرفندرسکی، بخشی از مدعیات شبستری را در شعر معروفش

به‌خوبی بازگفته است:

چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
گر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی

همه هستی مشهود، صورت زیرین سیرت برین غیب است. این صورت زیرین اگر به همان نردبان معرفت و شناخت

و دوری دو یگانه و دو نزدیک را توضیح دهد، بدین حد که با تشبیه به شیوهی هندی صورت داده، نمی‌توانست. علت دوم: تحصیل سرعت انتقال مراد است: گوشه‌گیران زود در دل‌ها تصرف می‌کنند بیشتر دل می‌برد خالی که در کنج لب است

علت سوم: سهولت در انتقال مفاهیم است، البته امثال این کارکردها بیشتر در ادبیات و هنر مورد دارد. علت چهارم: حفظ و حراست موارث و ودایع معرفتی است. در عرفان به‌عمد از نماد استفاده می‌کنند، عرفا تصریح کرده‌اند که به این دلیل واژه‌های مجازی را در بیان معانی حقیقی به کار می‌گیریم که نامحرم آن را در نیابند. آنها که بر نمی‌تابند، نمی‌توانند ادراک کنند و خارج از وادی ما هستند و نامحرمند. حراست و صیانت موارث و ودایع در زبان، فقط به سبک سمبلیک ممکن است.

علت پنجم: استفاده از نماد ایجاد پیچیدگی زبان و به تفکر واداشتن مخاطب است.

علت ششم: پرجاذبه و نغز بودن لسان نمادین است. بیان مطلب به زبان سمبلیک بسیار زیباتر و نغزتر از بیان بی‌پرده و عریان مطلب است. یکی از برتری‌های تئاتر بر سینما همین است. تئاتر نمادگرایانه‌تر از سینماست و بدین سبب زیباتر، لطیف‌تر و خیال‌انگیزتر است. با رنگ‌گزینی و صحنه‌پردازی نمادین، کار، خیال‌انگیزتر و لطیف‌تر می‌شود. علت هفتم: کاربرد نماد، تشبیه مفهوم به محسوس است.

علت هشتم: نمادوری تاسی به هستی است. هستی خود همه نماد و آیه و رموزارگی است. هستی «لو نما» است. از این رو عارفان، هنرمندان و ادیبان، به تعبیری هستی‌نگر و هستی‌نگارند. جهات و علل هشتگانه‌ای که اشاره شد اهم جهات نمادگرایی در مناسبات و مخاطبات و زبان‌های فنون و حوزه‌های معرفتی است که البته شرح آنها فرصتی دیگر می‌طلبد.

در ادبیات غالباً مجاز هم نوعی نمادگرایی است؛ چون مجاز، نقب‌زدن از معنای حقیقی به معنای مجازی است؛ تمثیل‌پردازی نوعی نمادگرایی است. خصوصاً تمثیل‌پردازی‌هایی که در شعر عرفانی وجود دارد. شعر نو، به‌خصوص «شعر سپید» به‌نحو مؤثرتری از لسان رمز استفاده می‌کند؛ زیرا شعر نو برای القای معنی و انتقال مفاهیم از اشکال، رنگ‌ها، آواها، هندسه‌ی کلمات و موسیقی واژه‌ها به‌فوق بهره می‌جوید. به‌طور کلی و در یک کلام، هنر تکرار آفرینش و بازآفرینی و بازنمایاندن بوده‌است. پس هنر، خود کاری نمادگرایانه است و اصولاً اگر رمزورزی و نمادگزارزی در هنر نباشد، هنر بودن هنر رنگ می‌یازد.

کارویژه‌های نمادگرایی

در پایان این سخن اشاره‌ای مختصر می‌کنم به علل و دلایل نمادگرایی:

علت اول: نمادگرایی استطاعت و توان بازگویی و انتقال را صدچندان می‌کند. لسان رمزی ظرفیت بالایی دارد و ما با استفاده از لسان رمز در هنر و عرفان قابلیت انتقال را بالا می‌بریم و در تفهیم و تفهم، توسعه به‌دست می‌آوریم، چون نمادها و رمزها باردارند. یک واژه، دنیایی از پشتوانه‌ی معنایی دارد. یک علامت، شکل، خط و یا صوت نمادین بار دارد و وقتی به‌استخدام درآید، همه‌ی آن مفهوم‌ها را منتقل می‌کند. مثلاً در شعر سبک هندی، تشبیه و نماد بیشتر به کار می‌رود و بدین‌وسیله دنیایی از معنی را که برای انتقال آن به توضیحات زیادی نیاز است، با یک تشبیه و در یک مصرع منتقل می‌کنند؛

بیگانگی نگر که من و یار چون دو چشم همسایه‌ایم و خانه‌ی هم را ندیده‌ایم

شاعر به هراندازه و از هر طریق می‌خواست شدت بیگانگی

پا را مسح می‌کنشی، سرتاپا را می‌پالایی. روزه نیز به‌همین ترتیب پرمرزوراز است. همه‌ی اعمال دینی اگر صورتی دارند، سیرتی نیز دارند، باطنی دارند و ظاهری و مظهری دارند.

سمبولیسم؛ سبکی نوآمد یا کهن؟ برخی پنداشته‌اند سمبولیسم، سبک جدیدی است که اروپایی‌ها ابداع کرده‌اند و شارل بودلر در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم پایه‌گذار این سبک هنری بوده است. این فرض نوعی دیگربینی و خودفراموشی است. اگر به متون دینی که در دیار ماست و یا حتی کتب دیرنهدی ادبی - اخلاقی، مانند کلیله و دمنه مراجعه کنید، خواهید دید که نمادگرایی پیشینه‌ی درازی دارد. کلیله و دمنه را صد سال پیش نوشته‌اند. شاهنامه نیز پر از نماد است. داستان ضحاک، یک قصه‌ی غنی رمزگرایانه است. واژه‌ی ضحاک کلمه‌ای عربی است؛ یعنی بسیار قهقهه‌زن. روی شانه‌های ضحاک دو مار روئیده است، اطرافیان طواغیت، خطرناک و سمی‌اند. مارها مغز جوان می‌خواهند. این اطرافیانند که اندیشه‌های نو را نابود می‌کنند و به آنها اجازه‌ی رشد نمی‌دهند؛ بلعنده و نابودکننده‌ی اندیشه‌های تازه‌اند. این داستان متعلق به هزار سال پیش است و قبل از شاهنامه نیز سینه‌به‌سینه و در آثار دیگر مطرح بوده است. البته هر شاعری از یک نماد استفاده می‌کند و پیرامون آن دنیایی از معانی را پدید می‌آورد، مانند مولوی و نی، بیدل و آینه، صائب و حباب.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند

این بازگویی، طوفانی از مفاهیم است به زبان نمادین. راجع به مثنوی مولانا خانم آن‌ماری شیمیل به نکته‌ی خوب و اساسی‌ای اشاره می‌کند. وی می‌گوید: «من کلید همه‌ی مثنوی مولوی را در این «بشنو از نی» یافته‌م».



هابرماس فهمید که نمی توان دین را از صحنه اجتماع حذف کرد

را در حاشیه ی زندگی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی قرار نمی دهد، بلکه راه کاملاً جدیدی را برای درک دین می گشاید و دین را به رسمیت می شناسد و بر نقش کلیدی دین در حوزه عمومی تأکید می کند. به عبارت دیگر، هابرماس (۱۹۸۸: ۸۱) اعتراف می کند که تقریباً خیلی عجولانه پیشرفت دین در مدرنیته را با ماکس وبر بر طبق خصوصی سازی قدرت های ایمان نتیجه گیری کرده و خیلی سریع به این مطلب پاسخ مثبت داده است که از حقایق دینی، بعد از آنکه جهان بینی های دینی مضمحل شده اند، چیزی به جز اصول سکولار اخلاقی جهانی مسئولیت باقی نمی ماند.

البته، این تحول دیالکتیکی در نگرش هابرماس اولاً و بالذات به مبانی تفکر و نظریه های خود او برمی گردد. نظریه هایی چون کاربرد همگانی زبان، وضعیت کلامی مطلوب، کنش ارتباطی، دموکراسی مشورتی یا مشارکتی و در نهایت زیست جهان، در حقیقت، کاربرد همگانی زبان و وضعیت کلامی مطلوب پیش فرض های عام عقلانیت ارتباطی را تشکیل می دهند و نظریه کنش ارتباطی بنیان نظری دموکراسی مشورتی هابرماس را تعیین می کند.

هابرماس مدرنیته را در رسیدن به اهدافش درمانده و شکست خورده می داند و اعلام می کند که این ناکارآمدی و نافرجامی مدرنیته، توسط آموزه های دینی به فرجام می رسد و این موضع گیری موجب شده که به تدریج بعضی از فیلسوفان و متخصصان الاهیات هابرماس را به عنوان فیلسوفی با نگرش نسبتاً اثباتی به دین ببینند. به دیگر سخن، هابرماس بر مبنای تفکرات اخیرش متوجه شده است که نمی توان دین را از صحنه اجتماع حذف کرد و در نتیجه درصدد برآمده که نقش اجتماعی دین را به رسمیت بشناسد. به نظر من، اگر چه هابرماس فیلسوفی سکولار محسوب می شود، لیکن درک نسبی و موضع گیری مثبت اخیر او در قبال دین ارزشمند است. جالب تر این که هابرماس یادآور شده است که «امروز هم این اصل دوباره بازتاب دارد که عصر مدرنی سرفراکند و ناکام زین پس فقط به باری جهت گیری دینی به سوی مرجعی متعالی می تواند از این بن بست برون آید» (هابرماس، ۲۰۰۸: ۱۰۸).

در حقیقت، هابرماس با آن سابقه مارکسیستی خود به جایی می رسد که می گوید دین را در عرصه سیاسی، نه تنها نباید با زور بیرونش کرد، بلکه به عنوان یک واقعیت که در حوزه عمومی می تواند مشارکت داشته باشد، باید قبولش کرد. این موضع گیری را می توان یک سنت شکنی جدی و شجاعانه در تفکر او به حساب آورد که حاکی از تواضع و هوش سرشار اوست. چراکه، در حالی که کانت و بسیاری از همکاران هابرماس دین را از عرصه تفکر و اجتماعیات خارج می کنند، هابرماس دوباره دین را به حوزه عمومی بر می گرداند. لذا، با توجه به وقفه ۱۰ ساله در انتشار این کتاب، بهتر بود که این اثر توسط مصاحبه شونده ها بازنگری می شد.

در حوزه عمومی هابرماس این هنجار پذیرفته شده است که همه شهروندان حقوق و قدرت مساوی دارند. بنابراین، شرکت کنندگان اعم از دیندار و سکولار در گفتمان با یکدیگر به طور مساوی تعامل می کنند و در این مورد از کلیه ی قید و بند های داخلی و خارجی در حوزه ی عمومی رها هستند. در این شرایط، اختلافات و درگیری ها به طور عقلانی حل می شود و نتیجه مباحثه همانا قبول دستاوردهای استدلال برتر و رسیدن به توافق بین الادهانی بدون اجبار، و بر اساس آزادی و عدالت خواهد بود. نهایتاً، این استدلال برتر به قانون تبدیل می شود حتی اگر از جانب فرد دیندار مطرح شده باشد.



های اخیرش، مثل مقاله «مدرنیته علیه پست مدرنیته» (۱۹۸۱) و کتاب تفکر پساتمافیزیکی: مقالات فلسفی (۱۹۹۲) نظر خود را اصلاح کرده و اکنون این تفکیک را یکی از نکات منفی مدرنیته قلمداد می کند و قائل به تعامل و هماهنگی میان این سه قلمروست. هابرماس (۱۹۸۱: ۱۱) می گوید «به اعتقاد من، تنها راه علاج مشکل شیء شدن زیست جهان در ایجاد ارتباط مداوم و بدون محدودیت میان دانش عملی، دانش نظری و هنر است». تأکید هابرماس بر ایجاد پیوندی میان حوزه های ارزشی- فرهنگی به این علت است که به عنوان نمونه، علم جدا شده از اخلاق و جدا شده از هنر با تأثیری که از روح مدرنیته گرفته به ابزاری در دست سرمایه داری تبدیل شده است.

مطلب دیگر این است که در این کتاب، زیست جهان مترادف با جامعه تصور شده است. در صورتی که هابرماس (۱۹۸۷) برای زیست جهان سه جزء ساختاری لحاظ می کند که شامل فرهنگ، جامعه و شخصیت است. او واژه فرهنگ را برای ذخایر معرفتی به کار می برد که مشارکت کنندگان هنگام حصول تفاهم درباره چیزی در جهان با رجوع به آن خود را به تفسیرهایی مجهز می کنند. واژه جامعه را برای نظم های مشروعی به کار می برد که به واسطه آن مشارکت کنندگان، عضویت خود را در گروه های اجتماعی نظم می دهند و به این ترتیب، یگانگی گروه را تداوم می بخشند. واژه شخصیت را نیز به عنوان صلاحیت هایی می فهمد که یک فاعل را به توانایی عمل کردن و سخن گفتن مجهز می کند و او را در موقعیتی قرار می دهد که در فرایندهای حصول تفاهم و از آن طریق، تثبیت هویت خود شرکت کند.

در صفحه ۱۶۱ به نقد سنت از طرف هابرماس اشاره شده است و همچنین در صفحه ۱۶۹ گفته شده که «آدمی که سنت را نمی پذیرفت، این شبیه تصویری بود که از هابرماس در ذهنم شکل گرفته بود». اما، در صفحه ۱۹۹ آمده است که «هابرماس ضد مذهب نیست».

در نگاه اول، شاید خواننده این کتاب احساس کند که در اینجا تناقضی وجود دارد. بالاخره هابرماس سنت یا دین را می پذیرد یا نه؟ من فکر می کنم مناسب بود که به این مطلب اشاره می شد که دیدگاه هابرماس درباره نقش دین در حوزه عمومی دچار تحولی اساسی شده است. چرا که هابرماس در تفکرات اولیه خود، رویکردی ابزاری به دین داشته، به نحوی که دین را توهمی محض و ابزار ساخته دست بشر برای حل مشکلات زیستی و معرفتی خود تفسیر می کرده است. بنابراین، دین در فرایند مدرنیته می بایست جای خود را به فلسفه و کنش ارتباطی می داد. اما، به نظر من، هابرماس از ۲۸ سال قبل یعنی در سال ۱۹۸۸ در مقاله «استعلام از درون، استعلام در این جهان» موضع خود را عوض کرده و در یک جهت تکاملی آن را بازپروزی کرده است. در این مقاله، هابرماس اعتراف می کند که تفکر و موضع گیری قبلی او نسبت به دین عجولانه بوده است. لذا، هابرماس، برخلاف موضع گیری قبلی خود، دیگر دین

چندی پیش کتابی با عنوان «هابرماس و روشنفکران ایرانی» به قلم علی پایا و محمدمبین قانعی راد منتشر شد. متن زیر یادداشت اختصاصی و نقد این کتاب به قلم معصومه بهرام، از متفکران ایرانی است. از بهرام به تازگی کتابی با عنوان «تحول آرای فلسفی یورگن هابرماس درباره نقش دین در حوزه عمومی» منتشر شده است.

در ابتدا لازم است اشاره شود که اولاً، در این کتاب ما با اندیشمندانی مواجهیم که از صاحب نظران بنام و فعال در حوزه علوم اجتماعی هستند و این مطلب فی نفسه باعث اعتبار علمی کتاب می شود. ثانیاً، انتشار این کتاب این امیدواری را زنده می کند که در آینده شاهد آثار منتشره بیشتری در مورد تفکر هابرماس باشیم. به علت وقت محدودی که دارم از پرداختن به مزایای کتاب و همچنین اشکالات متدولوژیک صرف نظر می کنم و تنها به اشکالات محتوایی کتاب می پردازم.

در صفحه ۵۶ کتاب با برداشتی که از اندیشه های هابرماس به عمل آمده فقط به دو حوزه اساسی دولت و نهادهای مدنی اشاره شده است. همچنین، در صفحه ۱۶۹ مطرح شده است که «مهم ترین وجهی که از هابرماس مطالعه کرده ام، بحث جامعه مدنی است» و یا در صفحه ۱۸۴ دوباره به جامعه مدنی در تفکر هابرماس تأکید شده است.

به نظر می رسد که در قسمت های مختلف کتاب، جامعه مدنی با حوزه عمومی یکی گرفته شده است. در حالی که آنچه در تفکر هابرماس حائز اهمیت است حوزه عمومی یا Public Sphere است نه جامعه مدنی. در واقع، در تفکر هابرماس سه حوزه متمایز از هم وجود دارد و نه دو حوزه. این سه حوزه عبارتند از: دولت، حوزه عمومی و جامعه مدنی. حوزه عمومی به عنوان ساختاری از ارتباطات میانجی گرانه، بین دولت و جامعه مدنی وساطت می کند. البته، نمی توانیم آن را به منزله یک نهاد یا سازمان تلقی کنیم، بلکه شبکه ای است برای تبادل اطلاعات و دیدگاه های متفاوت که در آن زندگی سیاسی- اجتماعی توسط خرد جمعی مورد بحث قرار می گیرد. از دیدگاه هابرماس، این خرد جمعی شامل اشخاصی از مجامع مذهبی، دانشگاه ها، گروه های حرفه ای و جمعیت های داوطلب است که بدون قید و بند درباره موضوعات مورد علاقه عمومی به مشورت می پردازند تا در سایه این بررسی های انتقادی، دولت و سیاست عقلانی شوند.

در صفحه ۸۳ نوشته شده است که «چیزی که هابرماس با تاسی از کانت و وبر بر آن تأکید دارد، انشقاق قلمروهای ارزشی توصیفی از یکدیگر است. اینکه علم را از رفتار بین الادهانی و اخلاق در داخل جامعه و علایق رهایی بخش جدا می کند» این مطلب درست است، اما در مورد هابرماس متقدم صحت دارد و نه در مورد هابرماس متأخر. در اینجا به تحول فکری هابرماس در این خصوص توجه نشده است. به نظر من، یکی از مهم ترین تحولاتی که هابرماس در سیر تفکر خود ایجاد کرده است، این است که او در دیدگاه های قبلی خود، جدایی حوزه های ارزشی- فرهنگی علم، اخلاق (دین) و هنر از یکدیگر را به عنوان عقلانی شدن جامعه در مدرنیته قلمداد می کرد. این سه حوزه در درون فرهنگ های سنتی یا به عبارت دیگر، در جهان بینی اسطوره ای و نیز دینی- متافیزیکی با هم آمیخته شدند و جدایی آنها در نتیجه فرایند عقلانی شدن جهان بینی های دینی بوده است. لازم است توضیح داده شود که هابرماس متقدم، تکامل اجتماعی را به سه مرحله اسطوره ای، دینی- متافیزیکی و مدرن تقسیم می کرد و دوره مدرن را به دو دوره دیگر ترجیح می داد. در این مرحله هابرماس مانند وبر، این فرایند را مثبت ارزیابی می کرد. اما، هابرماس در نوشته

یادداشتی از اصغر طاهر زاده؛

نگاه زرشناس و عبدالکریمی به نفوذ فرهنگی/ماوئی افقی تاریخی



متن زیر یادداشتی از اصغر طاهر زاده در مورد نگاه متفاوت زرشناس و عبدالکریمی نسبت به نفوذ فرهنگی است که در ادامه می خوانید؛

۱- بنده آن برنامه [مناظره دکتر عبدالکریمی و دکتر زرشناس در برنامه زاویه] را تعقیب کردم و از هر دو استاد سخنانی جدی و قابل تفکری شنیدم...

۲- ماورای یک مناظره، ما با دو تفکر روبه‌روئیم و جا دارد با دقت هر دو تفکر دیده شوند و گرایش‌های متفاوت ما نسبت به هر یک از دو استاد موجب نگردد نسبت به تفکر استاد دیگر فکر نکنیم.

۳- آقای دکتر عبدالکریمی «نفوذ» را به عنوان توطئه‌ای از طرف غرب نمی‌پذیرد و اصرار دارد ما امروز جهان را نمی‌شناسیم و به همین جهت نمی‌دانیم با این جهان می‌خواهیم چه کنیم. لذا در یک بی‌افقی به‌سر می‌بریم. این حرف به‌خصوص قسمت آخر آن برای بنده بسیار عجیب بود که آیا حقیقتاً می‌توان گفت انقلاب اسلامی در نسبت به وجه استکباری غرب در بی‌افقی به‌سر می‌برد و در یک بصیرت تاریخی متوجه روح استکباری غرب نشده است؟ مگر بنا است ما در نسبتی که با غرب استعمارگر داریم صرفاً کانت و هگل و هایدگر بخوانیم تا نسبت به غرب در بی‌افقی نباشیم؟ نحوه‌ای از دیده‌شدن غرب فلسفی نباید موجب شود تا دشمنی غرب به عنوان یک روحیه‌ی خودنیا دیده نشود و عملاً از این طریق خود را گرفتار بی‌هویتی تاریخی ببینیم.

۴- بنده آقای دکتر زرشناس را ماورای اطلاعات تاریخی، صاحب بصیرتی می‌بینم که متوجه‌ی فضای حضور تاریخی ما می‌باشد، در عین این‌که از ضعف‌های ما غافل نیست، لذا به جهت همین بصیرت است که رخداد انقلاب اسلامی را به‌عنوان یک گشودگی برای عبور از ضعف‌های تاریخی می‌بیند و این اوج تفکر یک متفکری است که تاریخ خود را می‌شناسد.

۵- آقای دکتر عبدالکریمی جایگاه تاریخی برای انقلاب قائل نیستند و به تعبیر خودشان آن را یک حرکت ایدئولوژیک می‌دانند که به نظر بنده این یکی از نقطه‌های افتراق ایشان با دکتر فردید است، دکتر فردیدی که متوجه شده بود انقلاب اسلامی طلیعه‌ی

همان چیزی است که هایدگر به دنبال آن بود و این بدان معنا نیست که دکتر فردید تصور می‌کرد از فردای انقلاب همه‌ی ضعف‌های تاریخی ما و خوارگری ما از بین می‌رود، بلکه مثل آقای دکتر زرشناس متوجه بود که ما در دوران گذاریم و عمل انقلابی بخشی از تفکری است که برای این عبور نیاز داریم هر چند گرفتار تئولیرالیسم هستیم.

۶- عجیب است از جناب آقای عبدالکریمی که می‌گویند «ما نمی‌دانیم با این جهان می‌خواهیم چه کار کنیم، لذا در یک بی‌افقی به‌سر می‌بریم».

آیا واقعاً انقلاب اسلامی در کلیت خود در نسبتی که با فرهنگ غربی پیش آورده، دچار بی‌افقی است و نمی‌داند در تاریخی که سکولاریته معنای حقیقی انسان را از او گرفته، باید متذکر نگاه قدسی به عالم و آدم شد؟ آیا در این راستا انقلاب اسلامی ماورای شعارهای ایدئولوژیک احزاب سیاسی، یک حضور تاریخی را به صحنه نیاورده است؟ آیا معنای دشمنی‌هایی که با انقلاب اسلامی می‌شود این را نمی‌رساند که چنین دشمنانی با چه انگیزه‌های مانع حضور تاریخی این انقلاب هستند؟ که ایشان نفوذ سیاسی - امنیتی آن‌ها را نادیده می‌گیرند؟ در این‌جا خوب است به کتاب ارزشمند جناب دکتر رفیع‌پور تحت عنوان «دریغ است ایران که ویران شود» نظر کنیم که چگونه ایشان با ظرایف نگاه جامعه‌شناسانه‌ی خود به استناد واقعه‌های تاریخی، ما را متوجه‌ی نفوذ ریشه‌دار فرهنگ استعماری می‌کند که امروز در انقلاب اسلامی به خوبی سر برآورده است.

۷- دکتر عبدالکریمی منکر ریشه‌های ظلم غرب نسبت به ما نیست، ولی مخاطب خود را کمک نمی‌کند آن ظلم را و آثار آن را در کشور ما و در جای‌جای مشکلات ما ببیند...

۸- وقتی آقای دکتر عبدالکریمی جایگاه قابل توجهی برای انقلاب اسلامی قائل نیستند و معتقدند انقلاب اسلامی یک امر ایدئولوژیک است و به قول ایشان انقلاب اسلامی اگر امکاناتی را فراهم آورده، بحران‌هایی هم پدید آورده؛ در این تاریخ مخاطب خود را جهت ذکر و فکر به تاریخی که در آن است، به چه دعوت می‌کند؟ آری! به گفته‌ی ایشان همان‌طور که نیچه می‌گوید: برهوت هر روز بزرگ و بزرگ‌تر می‌شود و بدابه حال آن‌ها که برهوت را نادیده بگیرند. حقیقتاً وضعیت کنونی برهوت است. ولی بحث در این است که آیا در این برهوت، انقلاب اسلامی به عنوان ایام الله این تاریخ نمی‌تواند به عنوان افقی که ما را متوجه راهی ماورای این برهوت می‌کند، نقش داشته باشد؟

۹- ... معلوم نیست چرا آقای دکتر عبدالکریمی می‌فرمایند: «مسئله‌ی ضعف علوم انسانی، مسئله‌ی کنونی ما نیست و این ناشی از عدم درک موقعیت جهان و عدم درک موقعیت خودمان است». معلوم نیست آقای دکتر عبدالکریمی از تحول در علوم انسانی چه تصویری دارند که آن را مسئله‌ی اکنون ما نمی‌دانند.

۱۰- نکته‌ی بسیار ارزشمندی که دکتر زرشناس متوجه است جایگاه بحرانی شدن فرهنگ غرب است و این‌که در شرایط از نفس افتادن آن فرهنگ، فضا برای بقیه‌ی تفکرها باز می‌شود...

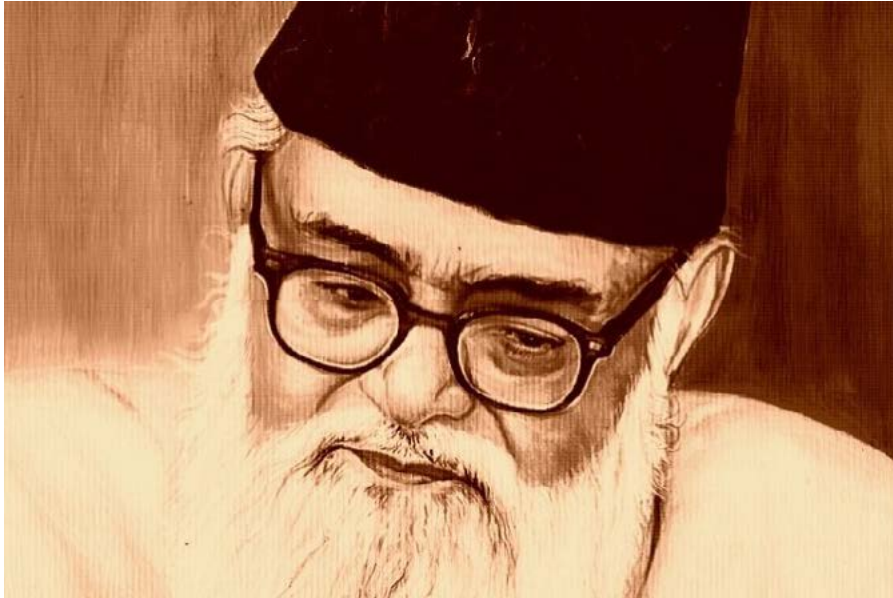
۱۱- ... آن‌چه موجب کدورت روح بنده نسبت به سخنان آقای دکتر عبدالکریمی می‌شود عدم توجه ایشان به عقل تاریخی انقلاب اسلامی است. ایشان از یک طرف می‌فرمایند: «عقلی که تاریخ را درک می‌کند عقل انتزاعی نیست» و به خوبی تأکید می‌کنند زمانی که با عقل انتزاعی و ایدئولوژیک با مسائل برخورد می‌کنیم، فهمی از واقعیت نداریم. ولی خودشان هیچ توجهی به حضور تاریخی این ملت از طریق انقلاب اسلامی ندارند و معلوم نیست پس ایشان در چه تاریخی به‌سر می‌برند؟

۱۲- آقای دکتر عبدالکریمی می‌فرمایند: در مواجهه با غرب، آیدوس انقلاب اسلامی کجا است؟ نمی‌دانم ایشان عنایت ندارند که چگونه انقلاب اسلامی در بستر فرهنگ تشیع از یک طرف نظر به غدیر و حاکمیت امامی معصوم جهت تحقق عدالت دارد و در افق خود حاکمیت امام مهدی «عجل‌الله تعالی فرجه» را قرار داده؛ و از طرف دیگر با نظر به روحیه‌ای که در کربلا توسط حضرت سیدالشهداء «علیه‌السلام» جهت استکبارستیزی نهادینه شده، انقلاب اسلامی به‌خوبی با ایده‌های واقعی ولی متعالی، خود را تعریف کرده؟

یادداشتی از بَراق زکریا؛

حاکمیت از منظر ابوالاعلی مودودی / تفاوت تئوکراسی اسلامی و اروپایی

ترجمه: حامد رضایی



متن زیر یادداشتی از براق زکریا یکی از اشخاصی است که در باب حکومت و شریعت به تحقیق و پژوهش مشغول است و کتابی نیز با همین عنوان دارد. او از دانشمندان اهل سنت و متولد عسکار از نواحی شمال لبنان است. وی در مقطع دکترای فلسفه المعهد الألماني للابحاث الشرقيه در بیروت فارغ التحصیل شده است. متن یادداشت وی را در ادامه می خوانید؛

ابوالاعلی مودودی معتقد بود که اسلام فقط عقیده نیست، مجموعه ای از افکار پراکنده هم نیست، مجموعه ای از اعمال و مناسک دینی هم نیست؛ بلکه یک برنامه تفصیلی برای جنبه های مختلف زندگی انسان است.

از نظر او عقاید، عبادات و مسائل زندگی انسان از یکدیگر منفصل و جدا نیستند، آنها یک کل واحد را تشکیل می دهند که قابل تجزیه نیست. این یک نظام جامع است که بر یکسری مبانی محکم و ارکان ثابتی قوام یافته است. تمام آنچه از سوی دین درباره شئون مختلف زندگی بشر صادر شده، در روح و جوهر خویش، از این مبانی و اصول اولیه اتخاذ شده است.

رسالت اسلام همان رسالتی است که همه انبیا داشتند؛ شکستن غل و زنجیر بندگی انسان ها به الهه های جعلی که بعضی از انبیا بشر مدعی آن بودند.

مودودی «عبادت» را صرفاً به معنای شعائر و مناسک نمی داند، بلکه «عبودیت» از منظر مودودی کسی است که در همه شئون زندگی اش عبودیت دارد و تمام زندگی اش «عبادت» است.

مراد از عبودیت این نیست که فرد آشکارا به عبودیت خود به پروردگار اقرار کند و در زندگی عملی اش برده دیگران نباشد. مراد از عبودیت اعتقاد به اینکه خداوند خالق عالم و رازق همه موجودات هستی و سلطان بر شئون متعدد زندگی دنیایی است هم نیست. معنی عبودیت این هم نیست که زندگی را به دو قسم امور مربوط به دین و امور مربوط به دنیا تقسیم کنیم - که امور مربوط به دنیا را دارای وجوه متعدد و متنوع است - و عبودیت خدا را منحصر در امور مربوط به دین بدانیم که در اصطلاح شائع از دایره عقاید و عبادات خارج نمی شود؛ اما زندگی دنیایی و وجوه گوناگون و فروع متنوع آن، از جمله مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و آداب و اخلاق را خارج از سلطنت پروردگار بدانیم.

این معنی از عبودیت، چهره حقیقت را مشوش و فکر دینی را مسخ کرده است و به نظر مودودی تماماً باطل است.

از نظر مودودی عبودیت حقیقی که انبیا و رسل الهی بدان دعوت کرده اند این است که عبد اقرار کند که پروردگاری جز الله نیست، و او قانونگذار و حاکم بر زندگی بندگان است. عبد باید به عبودیت در برابر پروردگار در تمام شئون زندگی، اعم از فردی و اجتماعی و سیاسی و اخلاقی و اقتصادی تسلیم و فرمانبردار باشد.

«رب» همان «هربی» است. واضح است که امر مرئی باید اطاعت شود. ربّ مالک و آقایی است که اطاعت شونده است.

به اعتقاد مودودی شکی در این نیست که الوهیت مردم بر مردم ریشه تمام مصائب و شقاوت هایی است که بر بشر وارد شده است. این بیماری ای است که اخلاق مردم و قوای عملی، فکری و تمدنی آن ها و زندگی سیاسی، اقتصادی و معیشتی آنان را فاسد کرده است.

هستند. در این سیستم قانونی تصویب نمی شود و تغییر نمی کند مگر به رای اکثریت مردم.

به نظر مودودی چنین چیزی در اسلام وجود ندارد. به همین خاطر اطلاق کلمه «تئوکراسی» برای نظام حکومت در اسلام را صحیح نمی داند. به اعتقاد او تعبیر «حکومت الهی یا تئوکراسی» برای نظام سیاسی اسلام دقیق تر است.

البته تئوکراسی اروپایی با تئوکراسی اسلامی تفاوت های کلی دارد. اروپاییان از تئوکراسی این را می فهمند که یک طبقه مخصوص روحانی برای مردم از نزد خود قانونگذاری می کنند و بر مردم الوهیت و تسلط دارند. و همه اینها در پوشش و استتار قانون الهی انجام می شود. شایسته است که این حکومت، حکومت شیطنانی نامیده شود نه حکومت الهی!

اما در تئوکراسی اسلامی طبقه ای از روحانیون یا مشایخ مستبدانه دستور نمی دهند، بلکه سلطه در دست همه مسلمانان است. یعنی کسانی که طبق آنچه در کتاب و سنت پیامبر «ص» آمده امور خود را اداره می کنند.

بر همین اساس مودودی حکومت اسلامی را «تئوکراسی دموکرات» یا «حکومت الهی دموکرات» می نامد. چراکه در نظام سیاسی اسلام، حاکمیت به مردم مسلمان واگذار شده است، به شرطی که مقید به حدود الهی باشد. از این نظر می توان این حکومت را دموکراسی نامید.

طبق دیدگاه مودودی، «حاکمیت» بر سلطه کلی و مطلق اطلاق می شود. یعنی فردی از افراد، یا مجموعه ای از افراد یا هیئتی از آنها حاکم هستند که حکم آنها قانون قلمداد می شود. آنها صلاحیت تام و تسلط کلی غیرمحدود دارند تا حکم حکومت را در میان افراد دولت اجرا کنند و مردم ناچار به اطاعت آنان هستند، چه دلخواه شان باشد و چه نباشد. هیچ چیز خارجی نمی تواند صلاحیت صاحب حاکمیت را محدود کند مگر اراده و تقسیم خود او. افراد در مقابل حاکمیت هیچ حقی ندارند و اگر هم حقی دارند، از جانب حاکمیت به آنها اعطا شده است. قوانین به اراده صاحب حاکمیت تصویب می شود و مردم ناچارند که از آن پیروی کنند. اما هیچ قانونی نمی تواند صاحب حاکمیت را مقید کند، چراکه او قادر مطلق است و هرچه انجام دهد خیر و صواب است، صرف نظر از اینکه در واقع چنین باشد یا نباشد.

در نظر مودودی شکی نیست که چنین حاکمیتی در هیچ یک از نظر مودودی هیچ دارویی برای این بیماری جز کفر انسان به همه طواغیت نیست. انسان باید به این که هیچ خدایی جز الله نیست ایمان بیاورد و اولوهیت و ربوبیت را خاص او قرار دهد. این روح نظامی است که انبیا بنیان آن را بنا نهادند. این همان اصلی است که ستون نظریه سیاسی اسلام بر آن نهاده شده است. یعنی نظامی که در آن تمامی وجوه سلطه، قدرت و قانونگذاری از دست بشر - چه به صورت فردی و چه به صورت اجتماعی - خلع شود و هیچ کس حق نداشته باشد که بشری مثل خود را مطیع خود گرداند و یا اینکه به وسیله ایجاد قانون او را برای تبعیت از خود رام کند. چراکه این کار فقط مخصوص خداوند است. خداوند در آیات: «إِنِ الْإِنْسَانُ لِرَبِّهِ» (یوسف / ۴۰) و «وَمَنْ لَّمْ يَخُضْ مِمَّا نَزَّلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (مائده / ۴۵) و آیاتی دیگر تصریح می کند که حاکمیت فقط برای خداست و قانونگذاری صرفاً در دست اوست. هیچ کس - حتی اگر پیامبر باشد - نمی تواند امر یا نهی کند مگر اینکه از جانب خداوند سلطه ای به او اعطا شده باشد.

بر این اساس مودودی سه خصیصه اصلی برای دولت اسلامی برمی شمرد:

۱ - هیچ کس در دولت اسلامی - چه فرد، چه خانواده و چه حزب یا طبقه - سهمی از حاکمیت ندارد. چراکه حاکم حقیقی فقط خداست.

۲ - در دولت اسلامی هیچ کس حق تشریع و قانونگذاری ندارد مگر خداوند. به اعتقاد مودودی اگر همه مسلمین جمع شوند و به یکدیگر یاری رسانند، هرگز نتوانند حتی یک قانون تشریع کنند و نمی توانند چیزی از آنچه خداوند بر آنها تشریع فرموده را تغییر دهند، مگر اینکه در دایره و حدود قانون الهی دست به قانونگذاری بزنند.

۳ - بنیان دولت اسلامی - در همه شرایط و زمان ها - بر قانونی که پیامبر (ص) از جانب پروردگار ابلاغ نموده است قرار می گیرد. دولت هایی که زمام امور را در دولت اسلامی به دست می گیرند نباید از مردم پیروی کنند مگر اینکه به حکم الهی عمل شود. چراکه طبق حدیث «طاعتی برای مخلوق در معصیت خالق نیست». منظور مودودی از این خصائص که دولت اسلامی را متمایز می کند این است که این دولت دموکراسی نیست. چراکه دموکراسی روشی از حکومتداری است که در آن تمام مردم صاحب سلطه

از صورت های آن در دایره انسانیت موجود نیست، چراکه به هیچ یک از انبای بشر چنین حکومت عظیمی اعطا نشده و حاکمیت مطلق مخصوص خداست که هیچگونه پاسخگویی در قبال حکم خود ندارد. خداوند در قرآن می فرماید: «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (انبیاء / ۲۳) و همچنین می فرماید: «يَبْدِئُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یس / ۸۳) حکم و دستور هیچ کس قانون نیست مگر خداوند سبحان، خداوند در قرآن می فرماید: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف / ۵۴) بلکه خداوند در قرآن صریحاً انحراف از حاکمیت قانون خداوند را کفر می نامد: «وَمَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده / ۴۴) از نظر مودودی انبیا و رسل نیامدند مگر اینکه حاکمیت قانون خداوند را نمایندگی کنند. در واقع آنها وسیله ای بودند تا ما از قوانینی که خداوند برای انسان تشریح کرده است آگاه شویم. مودودی حاکمیت سیاسی ای که در قرآن با لفظ «خلافت» آمده را نیز فقط از آن خداوند می داند.

به نظر مودودی دولت اسلامی بر یک نظام الهی بنا می شود که هیچ تغییر و تبدیلی ندارد، چراکه این یک قانون اساسی الهی و جاودانی است. هدفی که قرآن برای این دولت اسلامی دارد صرفاً هدفی سلبی نیست، بلکه هدفی ایجابی است. هدف تنها این نیست که مردم به یکدیگر تعرض نکنند و از دولت اسلامی حمایت کنند، بلکه علاوه بر اینها هدف دیگری وجود دارد که همانا اقامه نظام عدالت اجتماعی و نهی از تمامی منکرات است. یعنی همان چیزی که قرآن بدان اشاره می کند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید / ۲۵) خداوند تعالی همچنین می فرماید: «الَّذِينَ أَنْ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ» (حج / ۴۱) دولت اسلامی از نظر مودودی یک دولت فکری و اعتقادی است که بر مبانی و اهداف مشخصی بنا شده است. عنصر قومیت و نژاد

کمترین جایگاهی نه در ایجاد و نه در ترکیب این حکومت ندارد. هیچ کس حق ندارد مسئولیتی در این حکومت بگیرد مگر اینکه به قانون اساسی ای که این نظام بر پایه آن بنیان نهاده شده ایمان داشته باشد. چراکه دولت اسلامی متعلق به گروه خاصی است که به عقیده و فکر خاصی باور دارد. حاکم حقیقی در اسلام فقط خداست. و کسانی که قانون الهی را در زمین اجرا می کنند، «اولی الامر» یا پیمان حاکم حقیقی هستند. خداوند در قرآن می فرماید: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ» (نور / ۵۵). مودودی از این آیه دو مسئله را برداشت می کند: اول اینکه خداوند در این آیه به جای کلمه «حاکمیت» از کلمه «خلافت» استفاده کرده است. پس هر کس در زمین طبق قانون اسلامی حکم کند، خلیفه حاکم بالاتر یعنی خداوند است. دوم اینکه اینکه خداوند همه مومنین را به استخلاف و عده داده است و نفرموده است که من یک نفر از شما را خلافت می دهم. یعنی تمام مومنین خلیفه خداوند روی زمین هستند. خلافتی که به مومنین اعطا شده یک خلافت عمومی است، نه خلافت یک فرد، یا یک خانواده و یا یک طبقه. در دیدگاه مودودی جایگاه امام، خلیفه و یا امیر در دولت اسلامی بالاتر از جمهور مسلمین نیست. مومنین - یعنی خلفای خلافت عمومی - از میان خودشان فردی که افضل و باتقواتر است را انتخاب کرده و امانت خلافت را بر دوش او می گذارند. از نظر مودودی حکومت اسلامی با ویژگی های مشخصی متمایز می شود. از جمله اینکه انتخاب امیر فقط بر اساس تقواست. امیر هیچ فضلی بر عموم مسلمانان ندارد، بلکه او فردی است از میان افراد و امت هر گاه بخواهد می تواند او را عزل کند. امیر موظف است که با اهل حل و عقد مشورت کند، هر چند که در درجه نبوغ و شایستگی در درجه اعلائی باشد. در حکومت اسلامی کسی حق ندارد برای امارت یا عضویت مجلس شورا یا هر منصب دیگری خود را کاندیدا کند یا سعی کند که خود را

بودند که بنا محسوم آن بود، در شکل مثلث ظاهر شدند؛ شکل مقدسی که فیثاغوریان آن را بنیادی ترین و در عین حال مقدس ترین شکل می دانستند، شکلی که جامع عناصر و صور عالم از نقطه وحدت در اس این مثلث تا جهان گشوده و متکثر در سطح قاعده آن بود. اندیشه یونانی نسبت میان فلسفه، هندسه و معماری را بسیار جدی انگاشت و دقیقاً از همین روست که ویتروویوس 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 درمی آید. این معرفت زاینده علم و عمل است. عمل، ممارست مداوم و نظم 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 بی تعلیم و نه تعلیم بی استعداد 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.» ویتروویوس هر یک از عناوین فوق را در کتابهایش به تفصیل شرح داده و به ما نشان می دهد که حوزه دانش معماری در زمان وی چقدر گسترده بوده است. فلسفه، مجموعه صفاتی در جان و جهان معمار و معماری ایجاد و ظاهر می ساخت که در آن دوران بسیار مهم و از خصوصیات

متن زیر نوشتاری از حسن بلخاری عضو هیئت علمی گروه مطالعات عالی هنر دانشگاه تهران درباره نسبت «فلسفه، هندسه و معماری» است که در ادامه از نظر می گذرد؛

در تعریف و دسته بندی یونانیان از فلسفه و حکمت، در حالی که نظر و عمل و نیز عالی و سافل، توأمان محور این تقسیم و تعریف بودند، دانشی چون هندسه در کنار موسیقی، حساب و نجوم، میان علوم مجرد چون الهیات، و علوم مجسم چون طبیعیات قرار گرفت. این نگره یونانیان به هندسه قطعاً متأثر از رویکرد ایرانیان و مصریان بود که از طریق فیثاغوریان، یونانی شده و هویتی اسطوره ای - فلسفی یافته بود. رساله تیمایوس افلاطون، این فیلسوف بزرگ یونانی که آلفرد نورث وایتهد، تمامی فلسفه ورزی های غرب را تنها حاشیه های بر فلسفه او می دانست و خود البته سر در آستان ارادت فیثاغوریان داشت، یکی از مهمترین رساله های تاریخ فلسفه در نسبت میان فلسفه و هندسه و البته کاربرد عملی این هندسه یعنی معماری است.

خدا در این رساله با عنوان دمیورژ، مهندس و نیز معمار عالم است. خداوندی است که با دو مثلث عالم را نظم و شکل می دهد. این معنا به صورت تفصیلی در یکی از فصول این کتاب مورد شرح و تحلیل قرار گرفته، اما تردیدی نیست چنین رویکردی نه تنها حضور هندسه را به عنوان یکی از ارکان فلسفه قطعی می ساخت بلکه آن را تا حد تقدس نیز فرما می برد.

سنتوری ها در معماری یونانی که پیشانی بنا محسوب شده و در برزانه مضمون و محتوای معابد یا معانی مقدسی

نوشتاری از حسن بلخاری؛

فلسفه، هندسه و معماری / تعریف و دسته بندی یونانیان از فلسفه و حکمت

ذاتی معماری به شمار می رفته است. وی همچنین می افزاید: «فلسفه، معمار را با منعایت می سازد و نه خودبینی، و خاضع، عادل و درستکار می سازد بدون آزمندی. این اهمیتی به سزا دارد، زیرا اثری نمی تواند به درستی خلق شود بدون صداقت و راستی. معمار نباید آزمند باشد و خاطر خویش را با اندیشه کسب در آمد مشغول نماید، لکن وی باید با اعتبار مقام خویش را حفظ کند با کسب خوش نامی» و ویتروویوس معتقد است به علت گستردگی دانش معماری هر کسی نمی تواند به آسانی خویش را معمار بخواند، مگر اینکه در تمام این علوم ممارست کرده باشد: «... چون این مبحث دامنه ای گسترده دارد. من فکر می کنم کسان حق ندارند خویش را عجولانه معمار بدانند، بی آنکه از کودکی از پله های این علوم بالا رفته باشند و بدین سان، پرورش یافته با دانش هنرها و علوم مختلف، به اوج سرزمین مقدس معماری برسند.

بدین سال فلسفه و معماری در کتابی که آن را انجیل معماران می خوانند و اصول بنیادی مطرح در آن یعنی استواری و استحکام، قابلیت و سودمندی و نهایت زیبایی را اصول مقدس معماری می دانند، در کنار هم قرار گرفتند. ویتروویوس در کتاب اول خود به تعاریف پرداخت و کتاب های دوم و سوم را به اصل اول یعنی فرمیتاس، کتابهای چهارم و پنجم را به اوتیلیتاس و کتابهای ششم تا نهم را به اصل ونوستاس یا همان زیبایی و تزئین و نهایت کتاب دهم را به نتیجه گیری های کلی اختصاص داد. تمامی تاریخ غرب در طول سرگذشت فلسفه و هنر خویش بیانگر مطلق این معنا است: چون معماری گوتیک و



وامداری‌اش از آرای دیونیسوس مجعول، یا لئون باتیستا آلبرتی و مدرسه معماری‌اش بر بنیاد حوزه نظری پرسپکتیو و ریاضیات و تا این اواخر تحلیل مهم‌ترین فیلسوف قرن بیستم از معماری یونانی و قدرت آلتیا یا اظهار کنندگی‌اش: «هیدگر در سرآغاز کار هنری این معنا را شرح می‌دهد، وی معبد یونانی را بنایی پابرجا بر سینه صخره‌ها می‌داند که پیکره خدا را در خود پنهان دارد؛ جایی که به واسطه معبد، خدا در معبد حضور دارد، اما معبد و حریم آن در نامتعیین ناپیدا نمی‌رود.

معبد گرداگرد خود، رشته و سلسله نسبت‌هایی را سامان و وحدت می‌دهد که از آنها انسان چه هر حواله خود را از زایش و مرگ، شکر و شکایت، پیروزی و شکست، پایدگی و فروپاشی نصیب می‌برد... معبد با برج‌ها ایستادگی، به چیزها دیدار چیزها را می‌دهد و به مردم چشم داشت آنان را از خود این همان آشکاری حقیقت است که در آثار هنری روی می‌دهد». و از حوزه معماران نیز، بزرگی چون لوکوربوزیه که در قرن بیستم خود را وامدار نسبت میان فلسفه و معماری و ملتزم بدان می‌دانست.

سعی او در تعریف معماری با کلماتی چنین ساده و روشن این اعتقاد را نشان می‌دهد: «شما سنگ، چوب و بتن را به کار می‌گیرید و با این مصالح خانه‌ها و محل‌ها را می‌سازید، این یعنی ساختمان سازی، که کاردانی و مهارت در کار است. ولی ناگهان شما در قلب من تاثیر می‌گذارید. به من خوبی می‌کنید. من خوشحال می‌شوم و می‌گویم «این زیباست». این یعنی معماری، هنر در آن وارد می‌شود. خانه من قابل استفاده است. از شما متشکرم، همان گونه که بایستی از مهندسی راه آهن، یا خدمات تلفن متشکر باشم. شما در قلب من تاثیر نگذاشته‌اید. ولی فرض کنیم دیوارها به طرف آسمان سربلند کرده‌اند به طور یکه مرا تحت تاثیر قرار می‌دهند. منظور شما را در می‌یابم.

حالت فکری شما لطیف، سرد، زیبا یا باشکوه بوده است. این را سنگ‌هایی که برپا داشته‌اید به من می‌گویند. شما مرا به آن مکان جلب می‌کنید و چشمان من آن را می‌نگرند. آنه چیزی را می‌بینند که نمایشگر یک فکر است. فکری که نه با صدا یا کلام بلکه تنها به وسیله اشکالی که در رابطه معینی با یکدیگر قرار دارند آشکار می‌شود. این اشکال به گونه‌ای هستند که در نور به

وضوح نمایانی می‌گردند. روابط بین آنها لزوماً ریاضی به قابل استفاده بودن یا در خور تشریح بودن ندارد و آنها آفرینش ریاضی ذهن شما هستند. آنها زبان معماری‌اند. با استفاده از مصالح خام و شروع از شرایطی که کمابیش متکی بر سودمندی هستند، شما روابط معینی را به وجود آورده‌اید که احساسات مرا برانگیخته‌اند این یعنی معماری.» این معماری کاملاً مبتنی بر ذهن است، ذهنی آفریننده و خلاق. باز به تعبیر لوکوربوزیه «اینکه معماری در لحظه‌ای از خلاقیت به وجود می‌آید، یک حقیقت انکار ناپذیر است. زمانی که ذهن درگیر چگونگی تضمین استحکام یک ساختمان و نیز تامین خواسته‌هایی برای آسایش و راحتی است، برای رسیدن به هدفی تعالی‌تر از تامین نیازهای صرفاً کارکردی، برانگیخته می‌شود و آماده می‌گردد تا توانایی‌های شاعرانه‌ای را به معرض نمایش گذارد که ما را بر می‌انگیزانند و به مال لذت و سرور می‌بخشند.» ظهور این خلاقیت ضرورت اندیشیدن فلسفی را کاملاً اجتناب ناپذیر می‌سازد و یا به عبارتی ضرورت آشنایی با روح هندسه یا جایگاه فلسفی هندسه در میان دانش‌های یونانی را.

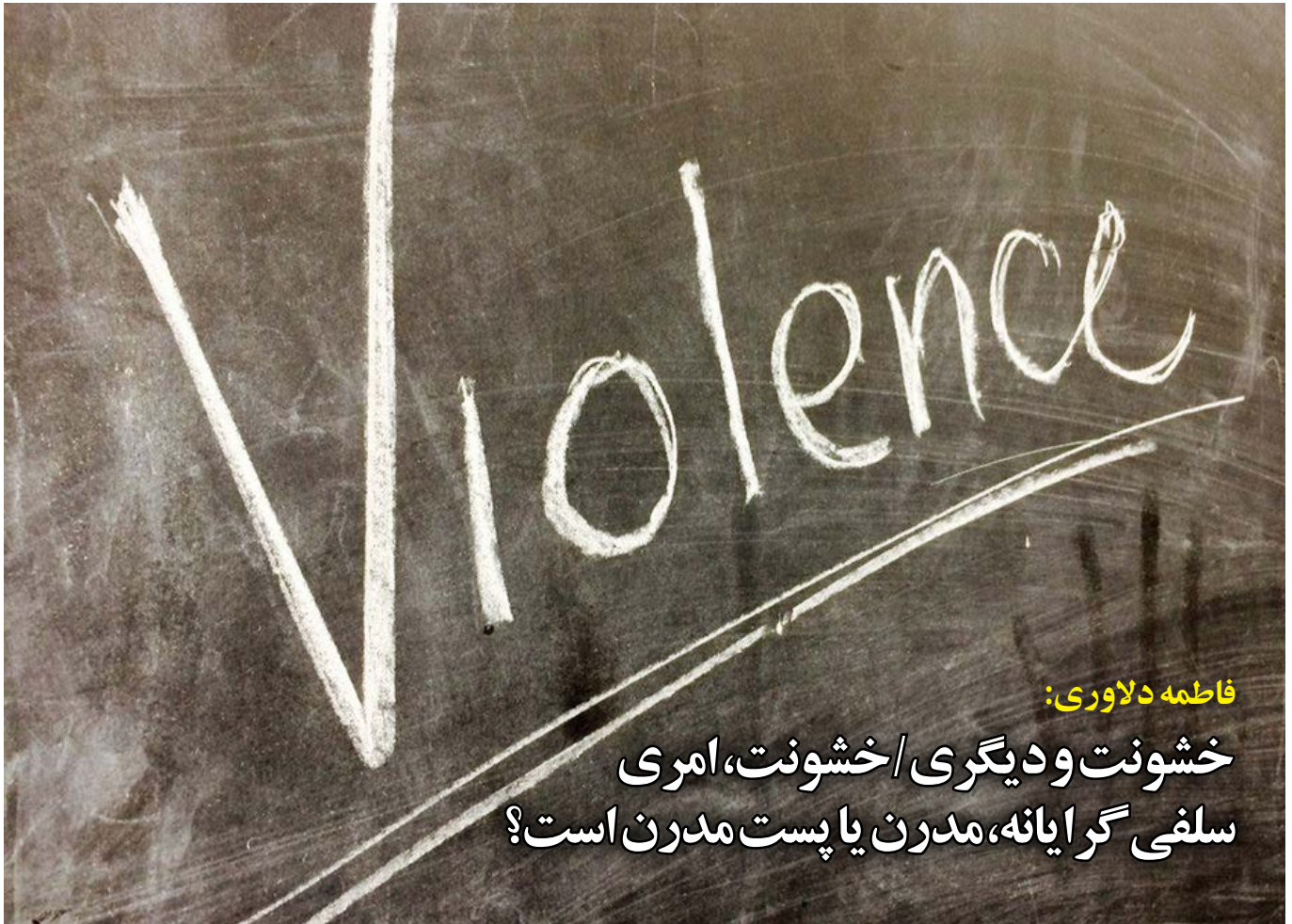
لوکوربوزیه با بیان جملاتی چنین ادراک فلسفی و زیبایی شناسانه خود از فلسفه هندسه و معماری را به تماشا می‌گذارد: «مکعب‌ها، مخروط‌ها، کره‌ها، استوانه‌ها یا هرم‌ها از فرم‌های اصلی و مهم به شمار می‌آیند و به سادگی تفوقشان معلوم است شکل آنها برای همه ما معلوم و متمایز و بدون ابهام می‌باشد.

به همین دلیل است که آنها فرم‌های زیبایی هستند، زیباترین فرم‌ها.» و این معانی بدون تردید ریشه در آرای افلاطون در تیمایوس دارد: «هنگامی که از زیبایی اشکال سخن می‌گویم مراد آن نیست که عامه مردم در نظر دارند، مانند زیبایی تن‌های موجودات زنده یا تصاویری که نگارگران از آنها می‌سازند. بلکه مقصود من، اگر بتوانی سخنم را دریایی، اشکال راست و اشکال گرد، و سطح‌ها و جسم‌هایی از آن قبیلند که به یاری خط کش و پرگار و گونیا به وجود آورده می‌شوند. می‌گویم این اشکال مانند دیگر چیزها نسبت به چیزی یا در ارتباط با چیزی زیبا نیستند بلکه همواره و فی‌نفسه زیبا هستند و زیباییشان ناشی از طبیعتشان است و لذتی که برای ما فراهم می‌کنند

هیچ‌گونه وجه اشتراکی با لذت خاراندن تن ندارد». چنین پیوندی میان فلسفه، هندسه و معماری در تمدن اسلامی و به ویژه در اثر اندیشمندانه فارابی یعنی احصاءالعلوم بسیار آشکار و روشن ظاهر شد و نه تنها معماری را از افتادن به ورطه حرمت‌ها و حلیت‌ها نجات بخشیده و بستری برای نظریه‌پردازی معماری در تمدن اسلامی فراهم ساخت بلکه سبب ظهور شگفت‌انگیزترین معماری‌ها در قالب مکاتبی چون مکتب رازی، مکتب خراسان، مکتب تیموری و مکتب اصفهان در معماری اسلامی گردید. فارابی در احصاءالعلوم، علوم را به پنج بخش تقسیم نمود: زبان، منطق، علوم تعلیمی، علوم طبیعی و علوم مدنی و برای علوم تعلیم (ریاضیات) هفت بخش بزرگ برشمرد: علم عدد (عملی و نظری)، علم هندسه (عملی و نظری)، علم مناظر، علم نجوم، علم موسیقی (علمی و عملی)، علم انتقال و علم حیل.

تعریف فارابی از علم حیل بسیار قابل توجه است و به یک عبارت تعریفی است از هنر که ایده را در فرم ظاهر می‌سازد. فارابی علم حیل را این‌گونه تعریف می‌کرد: شناختن راه تدبیری که انسان با آن بتواند تمام مفاهیمی را که وجود آنها در ریاضیات یا برهان ثابت شده است بر اجسام خارجی منطبق سازد و به ایجاد و وضع آنها در اجسام خارجی فعلیت بخشد. این علم از دیدگاه او اقسامی دارد که عبارتند از: علم حیل عددی (همچون جبر و مقابله) و علم حیل هندسی.

فارابی علم حیل هندسی را به پنج بخش تقسیم می‌کند: اول، علم معماری یا مهندسی ساختمان. دوم، علم تعیین مساحت اجسام، سوم، علم حیل ساختن آلات نجومی، آلات موسیقی و فراهم ساختن وسایل برای صنایع عملی. چهارم، علم حیل مناظره و پنج، علم حیلی که در ساختن ظرف‌های عیب و تهیه ابزار برای صنایع بسیار مورد استفاده واقع می‌شود. چنانچه دیدیم فارابی معماری را از جمله علوم حیل هندسی می‌داند و در پایان این بخش برای تمامی اقسام حیل هندسی چنین جمله‌ای می‌آورد: «همین هاست که مبادی و مقدمات صنعت مدنی عملی است و در مورد اجسام و اشکال و اوضاع و ترتیب و اندازه‌گیری آنها به کار می‌رود، مانند اموری که در صنایعی چون بنایی و نجاری مورد استفاده قرار می‌گیرد».



فاطمه دلاوری:

خشونت و دیگری / خشونت، امری سلفی گرایانه، مدرن یا پست مدرن است؟

خشونت در افواه عمومی با اعمال زور، آسیب رساندن و اجبار کردن همراه است. خشونت هم می‌تواند فعال و کنشگرانه و هم منفعل و واکنشی باشد. خشونت هم می‌تواند برای به کرسی نشاندن حرف خود در برابر «دیگری» و یا جلوگیری از به کرسی نشاندن حرف «دیگری» باشد. در خشونت، نوع برداشت و تصور از «دیگری» بستر و زمینه متفاوتی برای اعمال آن فراهم می‌کند. با نگاه به آن چه به عنوان خشونت در جهان فعلی نماد و حاکم است، سه بستر و زمینه برای فهم آن می‌توان متصور شد و گاه این زمینه‌ها با هم آغشته می‌گردند:

۱- سلفی‌گری: این نوع خشونت ریشه در حفظ گذشته و کنار نیامدن با حال دارد. «دیگری» در این نوع خشونت، «امر جدید» و «امر حادث» است. منبع خشن، نسبت به آن چه مستحدثه و جدید است واکنش سلبی و منفی نشان داده و آن را نمی‌پذیرد. منبع خشن می‌خواهد گذشته را تمام و کمال حفظ کند چرا که اتوپییای او در گذشته است. او حال را ویران می‌کند تا گذشته را حفظ کند. فقه اشعری و یکی از محصولات آن چون طالبان (گروهک القاعده) یکی از مهم‌ترین سمبل‌های این نوع خشونت است. طالبان از دل سلفی‌گری زنده و ایجاد می‌شود. برج‌های دوقلو یکی از مهم‌ترین نمادهای امر جدید است. معماری جدید، اقتصاد جدید، شهر جدید (نیویورک) و سبک زندگی جدید. برج‌های دوقلو با خشونت فرو می‌ریزند تا اعتراض عالم گذشته نسبت به عالم جدید با تمام قوا نشان داده شود.

۲- مدرنیته: این نوع خشونت، ناشی از یونیورسالیته و تمامیت خواهی مدرنیته است. «دیگری» در این بستر و زمینه، امر محلی، بومی یا جزئی است. مدرنیته در ذات خود این نوع خشونت را دارد. چرا که می‌خواهد بر وجود افراد انسانی، سوژه‌گنبدنیه‌ای یکسان تحمیل کند. این یکسان

سازی به توتالیتریزم و فاشیسم منجر خواهد شد. مدرنیته می‌خواهد از طریق مقولات یکسان، جهان را فهم کند. در نتیجه فارغ از تفاوت‌های انسان‌ها، آن‌ها را یکپارچه و یکدست می‌بیند. هیتلر، ژاکوبین‌ها و ترامپ از نمونه‌های این نوع خشونتند. آن‌ها هم می‌خواهند نظریه‌ای کلی و جهان شمول بر تمام افراد انسانی بار کنند. مدرنیته متعلق به مرد سفید اروپایی تکثیر یافته است.

هر انسانی باید چونان مرد سفید اروپایی باشد. این واقعیت تحقق یافته مدرنیته است. هیتلر این منظر را به خوبی درک کرده و در جهان آلمانی به اجرا می‌گذارد. هر انسانی یا آن گونه است که هیتلر می‌خواهد و یا از دایره تعریف انسانی خارج است. این یکسان‌سازی، نگاه از بالا، ندیدن امر جزئی، خرد و بومی، در ژاکوبین‌ها هم به طریق دیگری دیده می‌شود. انقلاب فرانسه که امید مدرن خواهان دوره روشن‌گری است به دست ژاکوبین‌ها سپرده می‌شود و آن‌ها با تمامیت‌خواهی و خشونت، سعی در از بین بردن هر نماد و فرد و منظری که صدای مخالف و دیگری و امر جزئی است، دارند. هگل، ژاکوبین‌ها را تمثیل تمام و کمال عقل محض و نقادانه کانتی می‌داند. ترامپ نیز در همین فضا قابل بررسی و تحلیل است. او با هر دیگری خرد در مبارزه است. با مهاجران، زنان، مسلمانان یا سیاهان. او مرد سفید اروپایی که به آمریکا مهاجرت کرده است را مرکز قرار داده و به طرد و نفی دیگری می‌پردازد.

۳- پست مدرنیته: این نوع خشونت، زاینده مدرنیته است اما در واکنش به آن. «دیگری» در این زمینه خشونت، امر کلی، مطلق و یونیورسال است. حاشیه نشین‌های مدرنیته در اعتراض به وضعیت مرکزی (همان مرد سفید اروپایی) می‌خواهند خود را بروز و ظهور دهند. این شورش پیرامونی‌ها در برابر مرکز، منجر به خشونت و اغتشاش می‌شود. این

خشونت، پاسخی است در برابر خشونت مدرنیته. این خشونت، ابراز وجود گروه‌های نادیده گرفته شده و مضمحل شده در امر کلی در دوران مدرنیته است. جنبش‌های مختلف کارگری، فمینیستی و ضد آپارتاید این نوع خشونت را در خود دارند. آن‌ها معترضند به نادیده شدن طبقات ضعیف، زنان و سیاهان. آن‌ها معترضند به نادیده شدن تفاوت‌های انسانی و فرهنگی. به قول رابرت دان اتهام مدرنیته تحمیل ذهنیتی یکپارچه بر وجود آشفته حال انسانی است و پست‌مدرنیته در تلاش برای بازپس‌گیری هویت امر خرد، فرهنگی، بومی و جزئی است.

اما در تحلیل برخی زمینه‌های خشونت، چون زمینه‌های امر خشن داعش، گویی هر سه عنصر با هم در کارند. داعش توجیه خشونتش را از سلف می‌گیرد. او می‌خواهد اتوپییای گذشته را احیا کند و در نتیجه علیه امر مدرن شورش می‌کند. اما درست در شورش علیه امر مدرن، خود امری مدرن است. خود پدیده‌ایست کلی، تمامیت‌خواه و مطلق‌گرا. داعش در پی آن است که ایده‌ای را در سراسر جهان بگستراند و حقیقتی را که به زعم خود به چنگ آورده بر کل عالم حاکم سازد. درست در همین موقعیت و آن است که او مدرنیته را تمام‌قد در برابر خود می‌یابد. او می‌بیند که مدرنیته او را نادیده گرفته و اجازه ظهور و بروز به اتوپییای او را نداده است. در نتیجه او نیز معترض است به آن چه نمادهای مدرنیته است در جهانی پست‌مدرن. او نیز بر مطلق‌گویی که او را نادیده و به حساب نیآورده است می‌شورد و او را ملتفت وجود خویش می‌گرداند.

نتیجه آن که زمینه‌های تمهید خشونت بیش از آن که در دین، فرهنگ یا جغرافیای خاصی نهفته باشند، در زیست‌جهان منبع خشونت است و نسبتی که آن منبع با خود، جهان و دیگری برقرار می‌کند.

یادداشت محمدرضا جواد یگانه؛

نوروز، نماد نقش موثر ایران در جهان اسلام است / منطقه تمدنی هجری شمسی



چون ثابت نیست و هر سال ده روز به عقب می رود، به همین دلیل هم در کشورهای عربی، تقویم کاری رایج، تقویم میلادی است، با نامگذاری متفاوت ماه های سال. اما تقویم میلادی، تقویمی کاملاً مسیحی است و زینده نیست مسلمانان از تقویم مسیحی استفاده کنند. اما تقویم هجری شمسی، هم طبیعی است، چون سازگارترین تقویم موجود در جهان با طبیعت و چرخش آن است؛ هم کاملاً اسلامی است چون با هجرت پیامبر اکرم (ص) آغاز می شود؛ و هم ایرانی است، چون ماه های آن از اساطیر ایرانی گرفته شده، و اکنون در ایران رایج است و ایرانیان به عالم اسلام هدیه کرده اند (چه تقویم یزدگری و چه تقویم جلالی). تقویم هجری شمسی آنچنان با هویت ایرانی-اسلامی ما عجین شده که در دوره پهلوی دوم، تلاش باستان گرایان برای جایگزینی تقویم شاهنشاهی به جای تقویم هجری، یکی از علل نارضایتی شدید مردم و زمینه ساز انقلاب اسلامی شد.

توجیه کارگزاران فرهنگی رژیم پهلوی برای تغییر تقویم این بود که تقویم مذهبی ایران، تقویم قمری است و با جایگزینی تقویم شاهنشاهی بجای شمسی، اتفاق خاصی رخ نمی دهد و فقط از سال ۱۳۵۴ به ۲۵۳۴ تغییر می کند. اما اعتراض سریع مراجع از جمله امام خمینی و آیت الله گلپایگانی نارضایتی مردم نشان داد که تقویم هجری شمسی، در مقابل تغییر هجری قمری نیست، بلکه مکمل آن است و با هویت ایرانی-اسلامی ما عجین شده است.

یکی از نقاط مهم ترویج تمدن ایرانی-اسلامی به جهان اسلام، تقاضای عمومی برای تغییر تقویم جهان اسلام از میلادی به هجری شمسی است و اهمیت نوروز برای حوزه تمدنی ایران بزرگ، در این مساله است و نه نوروز به عنوان یک جشن باستانی. «منطقه تمدنی هجری شمسی» حوزه تمدنی ایران بزرگ است که به سهولت می تواند در سراسر جهان اسلام پذیرفته شود.

است که از دست می رود. لذا بر اهالی ادب و فرهنگ ایران است که نام مشترک و باسابقه فرهنگی را پیدا کرده و ترویج نمایند.

در غیاب نام مشترک، تاکید بر عناصر مشترک، شیوه مناسبی است. مشخص است که این عناصر نمی توانند عناصر اسلامی یا شیعی باشد. البته بدیهی است که عنصر اساسی هویت ایرانی، بعد اسلامی و شیعی آن است، اما برای ایجاد تمایز با جهان عربی، تاکید بر عناصر غیرعربی (و نه ضدعربی) ضروری است، یا آن بخش هایی که اعراب بر آن ادعایی ندارند و نوروز و زبان و ادبیات فارسی یکی از بهترین آن موارد است. همچنین پررنگ شدن نقش ایران در جهان اسلام، مسلماً بر تقویت عنصر شیعی در تمدن اسلامی خواهد افزود، که البته بحث دیگری است.

یکی از عناصر مشترک، «زبان فارسی» است. زبان فارسی زمانی زبان فرهنگی منطقه از عثمانی تا هند بوده است و بسیار کسان بوده اند که به فارسی شعر می گفته اند ولی نمی توانسته اند به فارسی سخن بگویند، از جمله اقبال لاهوری و گاه مانند سلطان سلیم عثمانی به کشور ایران نیز تهاجم کرده بودند. ادبیات فارسی، قدرت بسیار زیادی دارد برای نزدیکی میان فرهنگ ها و اگر نگاهی به مقاله دکتر شفیعی کدکنی در باره راه های انتشار یک شعر در قدیم، داشته باشیم مشخص است که ادبیات فارسی و گسترش آن پیوند خورده با موسیقی و آواگذاری روی شعر و نقالی و ورزش زورخانه ای، شعر و ادب فارسی، تنها شعر و نثر نیست و اگر با سایر هنرها همراه نشود فراگیر نخواهد شد و این مساله در سال های اخیر در کشور با محدودیت هایی روبرو بوده است. اما نوروز نقطه همگرایی سهل تری است.

نوروز که نماد و نقطه آغاز تقویم هجری شمسی است، یکی از بهترین نشانگرهای ایفای نقش موثر ایران در جهان اسلام است. تقویم هجری قمری، تقویمی مذهبی است و نه تقویم اجرایی و کاربردی،

محمدرضا جواد یگانه، دانشیار جامعه شناسی دانشگاه تهران در یادداشتی که در اختیار خبرنگار مهر قرار داده به موضوع «نوروز، هویت ایرانی-اسلامی و منطقه تمدنی هجری شمسی» پرداخته است؛

منطقه ای که به آن «ایران فرهنگی»، «ایران شهر» یا «ایران بزرگ» گفته می شود، منطقه ای است مسلمان و غیرعربی؛ یا خاورمیانه غیرعربی، یا منطقه خراسان بزرگ و عراق (عرب و عجم) در مقابل حجاز و مغرب عالم عربی، یا مشرق جهان اسلام. این منطقه مشابهت های فرهنگی فراوان و سابقه تاریخی یکسان دارد، که این مردم این منطقه را به یکدیگر پیوند می دهد. اما آنچه این منطقه ندارد، یک «نام» است.

نام این منطقه بزرگ، پیش از این «ایران» بوده است، اما در زمان رضاشاه در سال ۱۳۰۴، نام رسمی کشور ما از «پارس» یا «پرشیا» به «ایران» تغییر نام یافت. این نامگذاری در همان زمان نیز با نارضایتی همسایگان از جمله افغانستان روبرو شد و البته کشورهای آسیای میانه در آن زمان متعلق به شوروی بودند و جایی برای اعتراض نداشتند. نام یک منطقه بزرگ را روی بخشی از آن گذاشتن، امری بود که باید روی آن تأمل بیشتری می شد، که در دوره رضاشاه نشد. برای تقریب بیشتر به ذهن می توان مثال زد که یک کشور اروپایی، مثلاً آلمان در سال ۱۹۴۰، وقتی که قدرت فائقه را در اروپا دارد، نام کشور خود را از آلمان به اروپا تغییر دهد.

مشخص است که سلسله جنبان تمدن ایران بزرگ (و مهمترین بخش در دوره طلایی تمدن اسلامی در سده های ۴ تا ۶ هجری)، منطقه و کشوری است که امروزه «جمهوری اسلامی ایران» خوانده می شود. اما اگر ایران قصد دارد که نقش تمدن ساز خود در جهان اسلام را دوباره ایفا نماید، نیازمند ارتباط موثرتر با همسایگان خود است و راه اصلی آن، زنده کردن آن خاطره درخشان است. بخشی از آن خاطره درخشان، نام است. نام هایی مانند خاورمیانه یا آسیای میانه، بیشتر بر اساس جایگاه جغرافیایی آنها با «غرب» و از سوی غربیان، گذاشته شده است. لذا نام های مناسبی نیستند.

این منطقه باید نام تاریخی خود را داشته باشد، تا آن نام، آن گذشته تاریخی را زنده کند و عملاً در برابر منطقه عربی جهان اسلام، گزینه دیگری را نشان دهد، که همه جهان اسلام، تمدن عربی آن نیست. بخشی از این تغییر در سال های اخیر رخ داده است و آن ایران را بخشی از آسیای میانه دانستن است تا خاورمیانه، یعنی نزدیکی بیشتر ایران با همسایگان غیرعربی خود. این همراهی برای ایرانیان نیز سازگارتر است، به ویژه اگر ارتباطات خود را با مشرق و شمال شرق خود گسترش دهند.

مهم ترین مساله در بازبانی آن تمدن درخشان گذشته، بازبانی نام آن است، نامی که تاریخ گذشته و هویت این منطقه است، ولی نام واقعی منطقه، یعنی نام تاریخی ایران، امروزه نمی تواند هویت بخش منطقه باشد، چون نام یک کشور خاص (هر چند موثرترین و مهمترین کشور) است و نام هایی با ترکیب ایران مانند «ایرانویج»، «ایران شهر»، «ایران فرهنگی» و «ایران بزرگ» نیز به همین دلیل نمی تواند موفق باشد و نمی توان از کشورهای مستقل همسایه انتظار داشت که نام ایران را برای این منطقه بزرگ بپذیرند. البته وقتی گرد هم آوردن این کشورها، حول «ایران بزرگ» نباشد، ترکیه می خواهد (و احتمالاً می تواند) کشورهای منطقه را حول محور خود گرد آورد (و ایده نوعثمانی را تحقق بخشد) و این تهدیدی است که ما از آن غافل هستیم و فرصتی

دومین پاسخ محمدرضایی به مجتهد شبستری؛

کپی برداری از نواندیشی مسیحی را با وسواس و دقت بیشتری انجام دهید!



در پی 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 کردند ولی مجتهد شبستری از مناظره استنکاف ورزید، اما وی بعد از چند هفته، اعلام نمود که نقدهای مکتوب را می پذیرد.

متن پیش رو دومین پاسخ مکتوب محمد محمدرضایی، استاد فلسفه دین دانشگاه تهران و پژوهشگر حوزه دین و فرهنگ زمانه (به دعای دکتر محمد مجتهد شبستری، استاد سابق) الهیات تطبیقی دانشگاه تهران و پژوهشگر حوزه دین است که در اختیار مهر قرار گرفته است.

شایسته ذکر است اولین پاسخ مکتوب محمد محمدرضایی در باب (خدا و وحی) در تاریخ ۹۵/۱۱/۰۹ در خبرگزاری مهر منتشر شده است.

باسمه تعالی

همکار گرامی جناب آقای دکتر محمد مجتهد شبستری! حضرت عالی در نوشته ها و مقالات و کتاب های خود بر آن هستید که قرآن کتاب قانون نیست و اصولاً دین با فرهنگ زمانه عجین است و بسیاری از خطابات آن متوجه آن اجتماع خاص است، و اجتماع آن عصر هم زوال پیدا کرده است، در نتیجه آن خطابات برای اجتماعات کنونی ما، مناسب و سزاوار نیست و به تعبیر جنابعالی در مقاله «مدعای فقیهان، مبنای علمی ندارد»، پیامبران و متون دینی، فرزندان عصر خویش اند، و به تعبیری آموزه ها، و اوامر و نواهی قرآن، مناسب عصر و زمان نزول وحی بوده است و برای ما انسان ها در دنیای معاصر مفید و کارا نیست.

در ابتدا عین تعبیر جناب عالی را مطرح و سپس آنها را در دو محور مورد نقد و بررسی قرار خواهیم داد.

۱- «این مدعا که در آیات قرآن حدود، قصاص، ارث، نکاح، طلاق، محاربه، جهاد، شوری، اطاعت از ولی الامر و مانند اینها، قوانین حقوقی ابدی و تغییر ناپذیر الهی برای همه انسانها در همه عصرها بیان شده مبنای علمی ندارد و قرآن به آن معنا که فقیهان می گویند کتاب قانون ابدی نیست.» (شبستری، تنقیح محل نزاع با فقیهان، مدعای فقیهان مبنای علمی ندارد، ۲۱/ بهمن/ ۱۳۹۲).

۲- «دوام اعتبار این اوامر و نواهی چه آنها را استمرار عرف بنامیم و چه قانون و دایر مدار دوام و استمرار آن مجتمع است، وقتی آن مجتمع انسانی با آن ویژگی هایش از میان رفته باشد آن امر و نهی ها یا قانونها هم در عالم اعتبار وجود ندارد. تردیدی نمی توان کرد که آن مجتمع انسانی که مخاطب اوامر و نواهی آیات احکام اجتماعی سیاسی قرآن بود، سده ها پیش از میان رفته است. در عصر حاضر آنچه در کشورهای اسلامی وجود دارد، جامعه هایی هستند به کلی متفاوت از آن مجتمع مخاطب قرآن. امروز جامعه مصر یا ایران یا ترکیه یا اندونزی و یا... ادامه آن مجتمع مخاطب قرآن نیست. سخن گفتن از اینکه اوامر و نواهی اجتماعی سیاسی خطاب شده به یک مجتمع معدوم، در عصر حاضر الزامها و تکلیفهایی را متوجه مسلمان این جامعه ها می کند، سخنی است که تقریباً به بداهت باطل است. (همان، شماره ۶).

جناب عالی نه تنها در مورد اوامر و نواهی قرآن معتقدید که آنها منسوخ شده اند، بلکه در مورد الهیات و اعتقادات اسلامی نیز چنین اعتقاد دارید، و به صراحت اظهار می دارید: «الهیات امروز با الهیات پانصد سال پیش فرق می کند.» (شبستری، ایمان و آزادی، ص ۱۱۷)؛ زیرا شما معتقدید که الهیات و عقاید دینی ریشه در تجربه دینی دارد و تجربه دینی انسانها در دو عصر، متفاوت، در نتیجه الهیات آنها متفاوت خواهد بود. (همان ص ۱۳۶)

نقد و بررسی

این بیانات را در دو محور مورد نقد و بررسی قرار می دهیم: ۱. در قالب لوازم این نظریه و ۲. در قالب مبانی این نظریه.

الف: نقد و بررسی لوازم این نظریه

جناب آقای دکتر شبستری، این بیانات، حکایت از آن دارد که مردم جزیره العرب فقط بندگان خداوند رحیم و رحمان و حکیم هستند و تنها آنان نیاز به آموزه ها و عقاید و اوامر و نواهی الهی در حوزه های اقتصادی، حقوقی، اجتماعی و سیاسی و ... داشته اند و انسانهای دیگر با فرهنگهای متفاوت در عصر نزول و بعد از نزول، نیازی به وحی و هدایت الهی ندارند. نمود بالله پیامبر اسلام (ص) تنها پیامبر آن مردم و دین اسلام هم اختصاص به آن جامعه داشته است و لازمه این نظریات انکار جهانشمولی دین اسلام و انکار خاتمیت است و این که انسانها (افراد غیر از جزیره العرب) با عقل خود می توانند تمام نیازهای خود را جهت نیل به سعادت، تامین نمایند. چنین دیدگاهی، بر خلاف مسلمات عقلی و قرآنی است.

۱- قرآن، کتاب هدایت همه مردم و رسالت

پیامبر اسلام، جهانی است

قرآن، پیامبر اسلام حضرت محمد مصطفی (ص) را پیامبر و رسول همه مردم (با هر فرهنگی) معرفی می کند: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ «انبیاء/ ۱۰۷»، ما تو را جز برای رحمت جهانیان نفرستادیم. مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ «سبأ/ ۲۸»، ما تو را جز برای همه مردم نفرستادیم تا (آنها را به پادشاهی الهی) بشارت دهی و (از عذاب او) بترسانی، ولی اکثر مردم نمی دانند، وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرَ كُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ»

انعام/۱۹)، این قرآن را بر من وحی کرده تا شما و تمام کسانی را که این قرآن به آنها می رسد انذار کنم. قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا (اعراف/۱۵۸)، بگو: ای مردم! من فرستاده خدا به سوی همه شما هستم. بر اساس این آیات، قرآن کتاب هدایت، رحمت و بیان و قابل فهم برای همه مردم در همه زمان ها و مکانها و نیز پیامبر اسلام(ص)، رحمت و لطف الهی برای همه جهانیان و رسول همه مردم (در هر سرزمینی و با هر فرهنگی) است و نیز قرآن خود را انذار دهنده همه مردم اعلم از مردم عصر نزول و نیز همه مردمی که این قرآن به آنها می رسد، می داند.

قرآن در آیه دیگر به صراحت اظهار می دارد تنها عامل هدایت ایمان به قرآن و رسالت پیامبر خاتم است. قُلْ إِنَّمَا بُعِثْتُ بِمَا أَهْتَدُوا (بقره/۱۳۷)، اگر آنان (یهود و نصاری) به آنچه که شما به آن ایمان آورده اید، ایمان آورند، هدایت می یابند. لذا بر اساس همین آیات بود که پیامبر اسلام(ص) اهل کتاب را در سایر جوامع به پذیرش اسلام دعوت می نمود که نامه‌های ایشان به سران کشورهای روم و حبشه و ایران و رهبران قبایل یهودی و مسیحی، بر این امر دلالت دارند.

۲- نیاز انسان به تعالیم و حیانی همچنان باقی است

قرآن، یکی از فلسفه های بعثت انبیاء و نیازمندی انسانها را به وحی رفع اختلاف بین مردم می داند. در این زمان، و بیش از زمانهای گذشته، اختلافات فکری و فلسفی و اخلاقی دامن بشر را گرفته است. هنوز هم بخش زیادی از مردم بت پرست و مادی گرا هستند، آیا در این شرایط می توان گفت که آنان نیاز به تعالیم و حیانی ندارند؟ بنابراین، فلسفه نیاز انسان به تعالیم و حیانی همچنان باقی است.

از این رو، نمی توان گفت که انسانهای غیر عصر نزول به تعالیم و حیانی نیازمند نیستند. در این خصوص، به روایتی از امام رضا(ع) اشاره می نمایم. «از آنجا که قوای فکری بشر قادر به درک سود و زیان نیست و خداوند نیز برتر از آن است که خود بر انسان تجلی نماید و با آنان سخن بگوید، ناگزیر رسول خدا بین او و مردم واسطه می شود تا امر و نهی و آداب او را به آنان انتقال دهد و آنان را به سود و زیان خود آگاه سازد؛ زیرا در خلقت آنان چیزی وجود نداشت تا به وسیله آن بتوانند نیازهای خود را بشناسند» (علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۴۰)

همچنین دلائل عقلی فراوانی بر آن دلالت دارند که انسانها علیرغم همه پیشرفتهای علمی باز بدون تعالیم و حیانی ناتوان از تشخیص سود و زیان خود هستند. بنابراین رسالت پیامبر اسلام، جهانی است و انسانها در هر فرهنگی به تعالیم و حیانی نیازمندند.

۳- نیازهای ثابت انسانی مستلزم قوانین مشترک است

جناب آقای دکتر مجتهد شبستری! جنابعالی به گونه ای سخن می گوید که انسانها در فرهنگهای مختلف، کاملاً متفاوت از همدیگرند، یعنی انسانهای عصر پیامبر کاملاً متفاوت با انسانهای دیگر (با فرهنگهای متفاوت) هستند و در نتیجه نیازها و دین آنها متفاوت از همدیگر است. اما باید توجه داشت که نوع انسان از جهت ظاهری و روحی و روانی، نیازهای و ویژگیهای ثابت و مشترک و نیز متفاوت دارند، مهبط تعالیم و حیانی اسلام، نیازهای ثابت و مشترک بین انسانها و نیز رمز جاودانگی جهانشمولی دین اسلام در همین است. بنابراین، از آنجا که نیازهای انسانها در تمامی اعصار و مکانها،

یکسان و مشترک است قوانین الهی جهت رفع آنها هم ثابت و مشترک خواهد بود. چنانچه قرآن در این باره میفرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَوِيمُ وَلَكِن كَثُرَ النَّاسُ لَا يَعْلَمُونَ» (روم/۳۰) روی خود را متوجه آئین خالص پروردگار کن این فطرتی است که خداوند انسانها را بر آن آفریده دگرگونی در آفرینش خدا نیست این است دین و آئین محکم و استوار ولی اکثر مردم نمی دانند.

بر اساس این آیه، خداوند، انسانها را با فطرت ثابت و نیازمندیهای ثابت خلق نموده است. امیر مومنان (علی ع) پیامبر اسلام را «طیب دوار بطبه» (پیامبر(ص) طیبی است که برای درمان بیماران سیار است نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸) می داند، یعنی همان گونه که انسانها از لحاظ جسمی بیماریها و درمانهای مشترکی دارند، به لحاظ روحی و روانی هم نیازهای و درمانهای مشترک دارند.

آموزهها و اوامر و نواهی قرآن، با توجه به فطرت ثابت انسانها جاودانه است و هیچ تغییری را پذیرا نمی باشد. قرآن در آیهای به صراحت، بر تغییر ناپذیری اوامر و نواهی الهی و نیز خاتمیت دین اسلام تأکید می نماید: «وَأَن تَلَّ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُتْتَحِدًا» (کهف/۲۷) «و آنچه را که از کتاب پروردگارت به تو وحی شده است بخوان کلمات او را تغییر دهنده ای نیست و جز او هرگز پناهی نخواهی یافت. در این آیه «لن تجد» برای نفی ابد، تأکیدی بر تغییر ناپذیری کلمات وحی است؛ یعنی هیچگاه غیر از خدا و کتاب او پناهگاهی وجود ندارد. در واقع این تعبیر، وجود پناهگاهی غیر از قرآن را تا ابد نفی میکند. همچنین در تعبیر «لا تبدل لکلماته» ضمیر کلماته به «کتاب ربک» باز میگردد... بدین معنا که هیچ امری، نمیتواند کلمات قرآن و اوامر و نواهی آن را تغییر دهد.

بنابراین این آیه به صراحت اظهار می دارد که آموزه های اوامر و نواهی قرآنی تغییر و تبدیل را نمی پذیرند و با توجه به این که قرآن، کتاب هدایت برای همه انسانها است در نتیجه اوامر و نواهی و نیز آموزه های آن برای همه انسانها جنبه هدایت بخشی دارند و انحصار آنها به مردم جزیره العرب نادرست است.

یکی از فیلسوفان بزرگ مغرب زمین ایمانوئل کانت(۱۷۲۴-۱۸۰۴) معتقد است که انسانها به لحاظ عقلانی و روانی و در حوزه عقل نظری و عملی، ساختار و احکام مشترک و ثابت دارند، به گونه ای که اگر یک انسان از جنبه عقلانیت خود، حکم اخلاقی وضع نماید، چنین حکمی برای همه انسانهای عاقل معتبر خواهد بود، زیرا که عقلانیت و نیازهای عقلانی آنها یکسان میباشد. خداوند علیم و حکیم و خالق همه انسانها با توجه به آگاهی از ساختار و نیازهای مشترک انسانها و فطرت آنها قوانین ثابت و یکسان را در قالب دین و حیانی برای سعادت دنیا و آخرت همه انسانها وضع نموده است.

این دین و حیانی نه تنها پاسخگوی نیازهای روحی و جسمی مشترک انسانها بلکه با توجه به آموزه های ثابت و بر اثر منطق اجتهاد پاسخگوی نیازهای متفاوت و متغیر آنان نیز خواهد بود. همان گونه که در ریاضیات، هر مسأله ای را میتوان با قوانین ثابت آن علم حل نمود. بنابراین این نظریه که، نیازها و ساختارهای روحی و روانی انسانهای عصر پیامبر را کاملاً متفاوت با انسانهای فرهنگهای دیگر می داند، نادرست است. به جهت همین تلقی نادرست، اعلام شده است که الهیات و عقاید و اوامر و نواهی قرآنی فقط منحصر به مردم عصر نزول قرآن است.

کسانی که احکام و اوامر و نواهی ابدی قرآن را انکار می

کنند از دو حال خارج نیستند: ۱- یا این که به طور کلی خدا و عالم ماورالطبیعی و وحی و عالم غیب و هدایت عام و خاص الهی و نزول وحی را انکار می کنند. ۲- یا این که اعتقاد دارند که برای رشد و تعالی و سعادت انسانها می توان به عقل محدود انسانی اعتماد نمود و نیز عقل محدود انسانی را می توان به جای علم و حکمت و قدرت نامتناهی خدا نشانند که هر دو گروه با مشکلات زیادی مواجه هستند؛ گروه اول به دامن ماتریالیسم و گروه دوم به دامن اومانیزم گرفتار می شوند.

ب- نقد بررسی مبانی این نظریه

جناب آقای دکتر مجتهد شبستری! جنابعالی براساس چه اصول و مبانی، به چنین اعتقاداتی رسیده اید؟ اگر به نوشته های شما مراجعه شود، می توان این مبانی را به سهولت مورد توجه قرار داد.

شما معتقدید که اصل و اساس دین داری و حتی دین، تجربه دینی است. تجربه دینی ناشی از حضور و مواجهه انسان در برابر مرکز الوهیت است. ایمان بر این تجربه ها استوار است و عقاید و آموزه های دینی تفسیر این تجربهها است و مناسک و اعمال، رفتارهای انسانی است که به تجربه ها بر می گردد. تجربه های دینی افراد در دو عصر متفاوت است. در نتیجه شناخت و آموزه های دینی یا به تعبیری الهیات آنان با هم فرق میکند. چنانچه الهیات امروز با الهیات پانصد سال پیش فرق میکند. (شبستری، ایمان و آزادی، ص ۳۸-۱۱۷)

جنابعالی رابطه تجربه ها و عقاید و مناسک و اعمال دینی را سه دایره محیط بر هم در نظر می گیرید که با تغییر آن هسته مرکزی که تجربه دینی باشد، عقاید و مناسک و اعمال دینی به تبع آن تغییر می کند، زیرا انسانها و سازمان روانی و روحی آنها در دو عصر، با هم متفاوت است. در نتیجه تجربه هایی آنها هم متفاوت و از این رو، الهیات و مناسک آنها نیز متفاوت خواهد بود (همان) و اینک عین تطایر: جنابعالی در کتاب «ایمان و آزادی» چنین می گوید: ۱- «ادیان بزرگ در سه سطح ظاهر می شوند: ۱-۱. سطح اعمال و شعائر مثل: نماز و روزه و انفاق مسلمانان. ۱-۲. سطح ایده ها و عقاید مثل: خداشناسی، نبی شناسی، آخرت شناسی و دین شناسی. ۱-۳. سطح درونی تر دین که سطح تجربه های دینی است و آن هسته اصلی دین است.

اگر ما این سطحها را به صورت دایره هایی که محیط بر یک دیگرند در نظر بگیریم، سطح تجربه ها، سومین دایره است که در درون دو دایره دیگر قرار دارد و با آن دو دایره احاطه شده است، بنابراین سطح درونی یا هسته اصلی دین، تجربه دینی است. سطح دوم، سطح شناخت که تفسیر این تجربه است. در سطح شناخت آن تجربه درونی تفسیر می شود. و سطح سوم، اعمال و شعائر است که به همین هسته اصلی متکی است. این تجربه ها اگر وجود نداشته باشد آن اعمال و شعائر جز یک سلسله عادات عرفی و اجتماعی و فرهنگی چیزی نخواهد بود...» (همان، ص ۱۱۸)

۲- «اینجانب اصل و اساس دین داری را در این تجربه ها می دانم. این تجربه ها برای همه کس و در یک مرتبه حاصل نمی شود.» (همان، ص ۱۱۹)

۳- «در قرآن مجید هم دین به همین معنا آمده است، در این کتاب هم هسته اصلی دین همین تجربه هاست و اگر از شناخت های دینی صحبت شده از آن شناختها به عنوان تفسیر آن تجربه ها صحبت شده است. اگر از اعمال و شعائر صحبت شده باز هم به عنوان رفتارهای انسانی که در اصل به آن تجربه متکی است صحبت شده است.» (همان، ص ۱۱۹)

۴- «حال که قبول کنیم که اصل و اساس دین داری چه



با نگاه بیرون دین و چه نگاه از درون دین (متون دینی)، همین تجربه‌هاست. در این صورت معنای احیای دین چه می‌تواند باشد؟ در این صورت احیای دین را بیش از هر چیز در احیای آن تجربه‌ها باید جست‌وجو کرد. هرگاه در عصری آن تجربه‌ها احیا شود، دین احیا شده است. البته متناسب با آن تجربه‌ها، سطح شناخت و عقیده‌ها با آن‌ها هم‌آهنگ می‌شود و همین‌طور است اعمال و شعائر.» (همان، ص ۱۲۰)

۵- «... مسلماً هر تجربه دینی در سطح شناخت ظهور و بروز دارد و در سطح اعمال و شعائر هم ظهور و بروز دارد.» (همان، ص ۱۲۱)

۶- «یک وقت این است که کسی می‌گوید باید مسلمانان این عصر نیز عیناً همان تجربه‌ها و بیان‌های مسلمان نخستین را داشته باشند. من چنین «بایدی» را نادرست می‌دانم و چنین چیزی غیرممکن است. من که در این عصر زندگی می‌کنم انسانی هستم متفاوت با انسان‌های عصرهای قبل، آگاهی‌های من متفاوت است، سازمان روانی و روحی من متفاوت است...»

ملاک من تجربه‌هایی است که برای خودم حاصل می‌شود. من هرگز در انتظار این نیستم که تجربه‌های آن‌ها عیناً برای من تکرار شود. تجربه دینی من همان است که برای خودم حاصل می‌شود. شناخت آن هم متناسب با آن برای خودم حاصل خواهد شد.» (همان، ص ۱۳۶)

از مجموع سخنان ایشان در باب تجربه دینی این نتایج برمی‌آید: ۱. اساس دین و دین‌داری، تجربه دینی است و تجربه دینی ناشی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت است. ۲. شناخت و آموزه‌های دینی، تفسیر این تجربه‌هاست. ۳. تغییر در تجربه‌های دینی، تغییر در شناخت‌ها و آموزه‌های دینی را در پی دارد. ۴. شناخت و آموزه‌های دینی و اعمال و مناسک دین بایستی متناسب با این تجربه‌ها تغییر کند، زیرا آموزه‌ها و تعالیم و مناسک دینی از این تجربه‌ها برمی‌خیزند. ۵. تجربه‌های مسلمانان نخستین با مسلمانان عصر حاضر متفاوت است و به تعبیری، تجربه‌ها برای افراد مختلف متفاوت است. ۶. اعتقادات و مناسک و شعائر دینی مسلمانان عصر حاضر با مسلمانان نخستین فرق دارد، چون تجربه‌های دینی تغییر کرده‌اند.

بنابراین، براساس چنین اصول و مبانی فکری، طبیعی است که اعتقاد داشته باشیم که اوامر و نواهی قرآن در عصر نزول و نیز الهیات آن، مناسب عصر و زمانه نمی‌باشد. زیرا به نظر شما ما انسانها ساختار روانی و روحی متفاوت با انسانهای عصر نزول داریم و تجربیهای دینی ما متفاوت و در نتیجه تفسیرهای و اعمال و مناسک ما از آنها متفاوت خواهد بود.

اشکالات مبانی

مقدمه: بحث تجربه‌های دینی و این که اصل و اساس دین و دینداری تجربه‌های دینی است و این ادعا که آموزه‌ها و عقاید، تفسیر این تجربه‌ها و مناسک و شعائر ریشه در این تفاسیر دارد، حدود ۲۰۰ سال پیش توسط فریدریش دانیل ارنست شلایرماخر-Fridrich-Daniel Ernst-Schleiermacher [۱۷۶۸-۱۸۳۴]، فیلسوف و متاله پروتستان آلمانی، پیشگام هرمنوتیک مدرن و پدر الهیات مدرن پروتستان مطرح گردیده است. ایشان، با توجه با زمینه و شرایطی که در زمان خود به آنها مواجه بود برای دفاع از مسیحیت چنین دیدگاهی را مطرح نمود که آن زمینه‌ها در فضا و فرهنگ اسلامی وجود ندارد، ولی جنابعالی، اصرار دارید که چنین دیدگاهی را عیناً در حوزه تفکر اسلامی تکرار نمایید و آن را نواندیشی و

می‌شود:

۱- معنای الوهیت چیست؟ اگر الوهیت، متعالی و مغایر با انسان و جهان است، همان گونه که موحدان چنین عقیده دارند، در آن صورت، چه رابطه‌ای با انسان و جهان دارد؟ ممکن است فردی همانند فرعون بگوید (انا ربکم الاعلی) و خود را الوهیت بداند. حتماً شما در برابر او خواهید گفت که چنین معنایی از الوهیت صحیح نیست و یا برخی ممکن است جهان یا بت‌ها را الوهیت بدانند، آیا چنین معنایی از الوهیت صحیح است؟ به نظر نمی‌رسد منظور جنابعالی چنین باشد.

بنابراین، معنای الوهیت و رابطه آن را با انسان و جهان دقیقاً مشخص نماید تا عده‌ای به اشتباه امور دیگری را به عوض الوهیت واقعی، تجربه نمایند. تا هنگامی که به چنین سوال‌هایی پاسخ ندهید، نمی‌توان به نحو حقیقی الوهیت را تجربه کرد.

۲- سوال دوم در باب وجود خارجی الوهیت است. آیا اصلاً خدا یا الوهیت وجود خارجی دارد؟ اگر کسانی با دلایل نادرست، منکر وجود خارجی الوهیت و امر نا متناهی شدند، چه چیزی را تجربه نمایند؟ حتماً جناب عالی در برابر آنها خواهید گفت که وجود خارجی الوهیت، یقینی است و ما دلایل عقلی بسیاری بر آن داریم. و نیز خود تجربه دینی و عرفانی و به تعبیری شهود، یک از منابع شناخت آدمی است که حتی یقینی‌تر از شناخت عقلی است، زیرا که با علم حضوری سروکار دارد.

به هر جهت دلایل ما بر وجود خارجی الوهیت باید به طور روشن بیان شود. هنگامی که خواهید تکلیف این امور را روشن کنید از اصل و اساس دینداری که به زعم شما تجربه دینی است، خارج شده‌اید و آموزه‌ها و استدلال‌های عقلی مبانی تجربه دینی قرار گرفته است. اشکال سوم: شما که مدعی هستید که تجربه دینی معیار دین و دینداری است، معیار دینی بودن تجربه دینی را چه می‌دانید؟ چه تفاوتی بین تجربه حسی و دینی وجود دارد؟ افراد بسیاری ادعا می‌کنند که تجربه دینی داشته‌اند، اگر معیاری برای دینی بودن تجربه وجود نداشته باشد، نمی‌توانیم تفاوتی بین تجربه حسی و دینی بگذاریم. البته شلایرماخر خود معیاری برای دینی بودن تجربه ذکر می‌کند و می‌گوید اگر تجربه، معلول خدا و وسیله کار هستی باشد، دینی است. از این رو اگر بعضی عواطف و احساسات و تجربه‌ها نتیجه کار خدا نباشد دینی نیست. هنگامی که معیار دینی بودن تجربه مشخص شود، دیگر

اصلاحگری اسلامی بنامید. اما چنین مبانی با اشکالات اساسی مواجه است. در نتیجه دعای مبتنی بر این مبنا هم صحیح نخواهد بود.

نقد و بررسی این مبانی در ذیل چند بند بیان خواهد شد:

اشکال اول: در زمان شلایرماخر، مسیحیت، (به اعتقاد ما مسلمانان مسیحیت تحریف شده) با چندین مشکل مواجه بود:

الف- تعارض بین دستاوردها و نظریات علوم تجربی و آموزه‌های کتاب مقدس، ب- تردیدهای در صحت کتاب مقدس، ج- شبهات شکاکانه از جانب دیوید هیوم تجربه‌گرا و ایمانوئل کانت، علیه براهین سنتی وجود خدا، د- وابسته و تبعی دانستن دین به اخلاق.

شلایرماخر به جهت این مشکلات، فکر نمود که اگر تجربه دینی را اصل و اساس دینداری بدانیم به خیال خود دین را از چنین انتقادات و اشکالات مصون ساخته و پایه و اساس مستحکمی برای دین قرار داده است ولی غافل از آن که با ارائه چنین نظری، حجیت کتاب مقدس را دوباره مورد تردید قرار داد و به تعبیر تونلی لین (در کتاب «تاریخ تفکر مسیحی» ص ۲۸۱) از نظر شلایرماخر تمام کسانی که می‌خواهند به محراب مذهب راه یابند باید آموزه‌های عقل را نفی نمایند.

جناب آقای دکتر شبستری! با توجه به منابع معرفتی دین اسلام که عبارتند از: قرآن، سنت، اجماع و عقل و با توجه به حجیت ذاتی عقل در اسلام، تعارضی بین عقل و دین وجود ندارد، بلکه اگر تعارضی وجود دارد، تعارض بین عقل و نقل است (زیرا که عقل در حوزه دین تعریف شده است) و از این رو، تعارض بین علم (کارکرد عقل در حوزه تجربی) و دین آن گونه که در مسیحیت وجود دارد در اسلام قابل تصور نیست و همچنین با توجه به این که فیلسوفان و متکلمان اسلامی، شبهات و اشکالات کانت و هیوم را نسبت به براهین اثبات وجود خدا و مابعدالطبیعه نادرست می‌دانند؛ تفسیر شلایرماخر در حوزه اسلام صحیح و کارآمد نمی‌باشد. پیشنهاد آن است که تقلید و کپی برداری از احیاءگری و نو اندیشی دینی مسیحی در حوزه اسلام با وسواس و دقت بیشتری صورت گیرد.

اشکال دوم - شما معتقدید تجربه‌های دینی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت حاصل می‌شود. (شبستری، ایمان و آزادی، ص ۳۸-۱۱۷) در نقد این بیان دو سوال مطرح

تجربه دینی نمی تواند معیار و ملاک دینداری و زیربنای اعتقادات و آموزه های دینی باشد، زیرا قبل از آن باید در مورد این معیارها بحث و بررسی نظری نمود، در آن صورت بحث های نظری مبنای دین و دینداری قرار می-گیرند نه تجربه دینی.

اشکال چهارم: آیا تجربه بعضی از متدینان اعتبار دارد یا همه متدینان؟ اگر بگوییم تجربه دینی بعضی از متدینان صحیح است، در این جا باید این مسئله روشن بشود که به چه دلیل چنین اعتقادی حاصل شده است؟ چون هر کس می تواند ادعا کند که تجربه دینی من صحیح و تجربه دینی دیگران نادرست است. بنابراین خصوصیات و ویژگی های یک تجربه صحیح را باید مشخص کرد و براساس آن معیارها به داوری در باب تجربه ها پرداخت. از این رو، اساس دین داری، شناخت و نظر می شود نه تجربه و احساس.

اما اگر بگوییم که تجربه های دینی همه متدینان یا پیروان همه مذاهب صحیح است. در این صورت این مسئله مطرح می گردد که آیا ما می توانیم تجربه همه متدینان از هر مذهبی را بپذیریم؟ به نظر می رسد که این امر صحیح نباشد، زیرا صفت هایی را که این افراد در تجربه دینی به خدا و الوهیت نسبت می دهند، بعضاً متناقض است. مسلمان می گوید خدا واحد و شخصی است؟ مسیحی می گوید خدا و الوهیت به صورت تثلیث و سه اقنوم درک می شود. هندو و بودایی می گوید خدا - که همان ویشنا و نیروانا است - غیرشخصی است، بالاخره هر مذهبی ادعا می کند که خدای مورد تجربه او متصف به همان اوصافی است که او عقیده دارد. بنابراین مجال است که همه این تجربه ها به نحو یکسان صحیح و درست باشند، یعنی خدا و الوهیت هم واحد باشد و هم غیرواحد، هم شخصی باشد و هم غیرشخصی.

حال اگر گفته شود که متعلق همه این تجربه ها یکی است و در واقع تجربه های دینی همه از یک موجود حکایت می کنند و اختلاف آن ها ناشی از محیط و تربیت خاص هر فرد است که اگر آن اختلاف ها را کنار بگذاریم و اشتراک آن ها را در نظر بگیریم، دیگر تعارضی باقی نمی ماند. اگر چنین نظری را بپذیریم، در آن صورت خدای هر مذهب خاص را کنار گذاشته ایم و در نتیجه متدینان به سختی به چنین خدایی تن می دهند.

برای مثال مسیحیت اعلام می دارد که خدا در کتاب مقدس ظاهر شده و در عیسی تجلی کرده است و هر عقیده ای که این مسائل را انکار کند خطاست. اگر این اعتقادات را از مسیحیت بگیریم، در واقع اساس و مبنای مسیحیت را از آن انان گرفته ایم. یا این که مسلمانان اعتقاد دارند که کلمات قرآن وحی خداست و خداوند خود را به نحو صحیح در قرآن معرفی کرده است. در این صورت خدا، یکتا و مهربان و رحیم و... است. اگر این صفت ها را از خدای مسلمانان بگیریم، دیگر مذهبی به نام اسلام باقی نمی ماند. همچنین، اگر خدایی که متعلق تجربه ادیان مختلف است، فقط واجد آن صفاتی باشد که همه ادیان در آن اشتراک دارند، در آن صورت رفع تناقض پیش می آید، زیرا این چنین خدایی نه واحد است و نه کثیر، نه رحیم است و نه قهار، نه خالق است و نه حافظ. چنین خدایی، یک امر مهمی است که به سختی می توان آن را خدا و الوهیت نامید، یعنی این چه خدایی است که نه یکی است و نه بیش از یکی. بنابراین به جهت این اشکالات نمی توان به چنین متعلق تجربه دینی، نام الوهیت و خدا نهاد و به آن اعتقاد پیدا کرد.

اشکال پنجم: ملاک و معیاری برای تشخیص تجربه دینی صحیح از سقیم وجود ندارد، اگر مسلمانی، الوهیت

را به گونه ای تفسیر کند که آن را به صورت توحید تجربه کند و مسلمان دیگری، الوهیت را به گونه ای تجربه کند که به صورت تثلیث یا خدای هندوان تفسیر کند. تجربه کدامیک صحیح است. بر چه اساسی باید در مورد آن ها داوری کرد. این امر صحیح نیست که بگوییم تجربه هر دو صحیح است. مسلمانان از تجربه دینی، تفسیری را می پذیرند که با توحید سازگار باشد نه با تثلیث، بنابراین به لحاظ نظری باید معیاری وجود داشته باشد که تجربه بر اساس آن معیار صحیح باشد. و این برخلاف دیدگاهی است که اساس دین و دینداری را تجربه دینی می داند. بنابراین، آموزه ها مقدم بر تجربه هاند، نه برعکس.

اشکال ششم: اگر اساس دین داری تجربه دینی است، دیگر آموزه ها و تعالیم قرآنی ملاک و هنجار نیستند. مسلمانان بر آن باورند که تمام الفاظ قرآن وحی خداست، چنان که قرآن می فرماید:

«وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (نجم/ ۵-۳) و از هوس سخن نمی گوید، این سخن بجز وحی که وحی می شود نیست، آن را [فرشته] شدید القوی به او فراموخت.» و هم چنین پیامبر می فرماید: «من توانم قرآن دیگری جز این بیاورم و من فقط از وحی پیروی می کنم.» قرآن در این باره می فرماید: «وَإِذَا تَلَّيْنَا عَلَيْهِمُ آيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بَقْرَعَانٌ غَيْرُ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعَ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ (يونس/ ۱۵).»

«چون آیات روشن ما بر آنان خوانده شود، آنان که به دیدار ما امید ندارند می گویند قرآن دیگری جز این بیاور، یا آن را عوض کن. بگو مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کنم، جز آن چه را که به من وحی می شود پیروی نمی کنم. اگر پروردگرم را نافرمانی کنم، از عذاب روزی بزرگ می ترسم.»

بنابراین، این همه تاکید بر وحی بودن قرآن، حکایت از آن دارد که خود این آموزه های قرآنی موضوعیت دارد نه تجربه دینی.

اشکال هفتم: اگر اساس دین داری تجربه دینی است، دیگر معنا ندارد که یک تفسیر از تجربه های دینی فقط جنبه هدایتی داشته باشد، بلکه همه آموزه ها که تفسیر تجربه دینی اند جنبه هدایتی دارند، یعنی همان طور که توحید که تفسیری از تجربه دینی است، باعث هدایت می شود. بت پرستی و تثلیث و دیگر عقاید نیز باعث هدایت می شوند. در صورتی که قرآن که کتاب هدایت است فقط توحید را باعث رستگاری می داند. اگر واقعاً ما به قرآن اعتقاد داشته باشیم نمی توانیم قائل شویم که تمام آموزه های قرآن که تفسیر تجربه دینی اند، جنبه هدایتی دارند.

اشکال هشتم: اگر اساس دین داری تجربه دینی است، دیگر معیار و ضابطه ای برای تشخیص عقاید و آموزه های درست از نادرست وجود ندارد، بنابراین نمی توان گفت که تثلیث باطل و توحید صحیح است یا بت پرستی نادرست و خداپرستی درست است. چون همه آن ها تفسیر تجربه دینی اند و درست می باشند. هم چنین تمام فرقه های یک دین از اتقان برابری برخوردارند، زیرا نمی توان گفت تفسیر یک تجربه درست و تفسیر دیگری نادرست است. و از این رو تفاسیر این گونه ای از دین زمینه را برای ظهور و تقویت گروه هایی مانند داعش و... فراهم می نماید و جناب عالی که حتما از گروه هایی مانند داعش متفر هستید و آنها را برحق نمی دانید، توصیه می شود زمینه توجیه مبنای نظری این گروه های منحرف را فراهم ننمایید.

بنابراین، جناب آقای دکتر شبستری الحق و الانصاف،

مدعیات جناب عالی از استحکام و اتقان لازم برخوردار نیستند و با این مبنای و مدعیات متزلزل نمی توان مطرح نمود که آموزه ها و خطابات قرآنی، مخصوص اجتماع عصر نزول است. شایسته است قبل از نشر این مطالب، آنها را در محافل علمی خاص مورد نقد و بررسی قرار دهید تا زوایای پنهان و معیوب چنین دیدگاه هایی، هر چه بهتر و روشنتر عیان گردد.

نکته پایانی

جناب آقای دکتر شبستری! شما که دغدغه اخلاقی بودن جامعه و سازگاری دین با اخلاق را دارید نکته های را خدمتان عرض مینمایم. به فرض محال اگر دیدگاه جناب عالی (که معتقدید خطابات و اوامر و نواهی الهی و قرآنی فقط مربوط به اجتماع عصر نزول است) مورد پذیرش قرار گیرد و از این رو، مناسک دینی از جمله نماز را کنار بگذاریم، در آن صورت برای اخلاقی شدن جامعه چه راهکارهایی را پیشنهاد می دهید؟ اگر به فوائد نماز توجه ننمایم هر عاقلی با هر فرهنگی آن را خواهد پذیرفت که به برخی از آن فوائد اشاره مینمایم.

۱- نماز عاملی برای یاد خداست (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي به یاد من نماز را بر یادار) و یاد خدا موجب آرامش انسان است و انسان به عنوان موجود ضعیف در صورتی که پنج وقت در شبانه روز به مبداء و غایت اصلی و واقعی خود یعنی خدایی که خالق، عالم و قادر مطلق و خیرخواه و روزی دهنده همه انسان ها است توجه نماید آرامش خاصی پیدا می کند.

۲- نماز هم خود اخلاقی است و هم کمک به اخلاقی شدن انسان و جامعه می کند. شکر گزاری از خدای منعم و تواضع و فروتنی در برابر کمال مطلق خود عین اخلاق است و هنگامی که نماز گزار به نماز می ایستد، باید از بسیاری از گناهان اجتناب ورزد، یعنی مکان و لباس و آب غسل و وضوی نماز گذار باید از مال حلال باشد و در این عمل، غضب و تجاوز به حریم دیگران راهی ندارد که این اعمال باز خود اخلاقی هستند و از این رو است که خداوند می فرماید: نماز انسان را از زشتی ها و گناه باز می دارد.

۳- نماز عاملی برای پاکیزگی است. نماز گزار باید در پنج وعده به نظافت خود و لباسش توجه نماید.

۴- نماز عاملی برای شادابی، نشاط، انضباط، وقت شناسی، تجلی اخلاص، و نیز عاملی برای رفع فاصله های طبقاتی است.

همان طور که ملاحظه می فرمایید همه حرکات و سکنات نماز در زمره اعمال اخلاقی است و همان گونه که باز مستحضرید یکی از مشکلات اصلی فلسفه های اخلاق آن است که به فرض بتوانند توصیه های اخلاقی مناسبی به انسان ارائه دهند اما به جهت غلبه تمایلات طبیعی انسان بر دستور عقل راه مناسبی را برای حل آن ارائه نمی دهند. حال خداوند با توجه به علم و قدرت خیرخواهی مطلقش از سر لطف و برای سعادت خود انسانها نماز را به عنوان رحمت و موهبت و هدیه به بندگان خود ارزانی داشته است و عاملی برای غلبه بر تمایلات جهت اخلاقی شدن است. حال چرا باید نماز را مورد غفلت قرار داد و انسانها را محروم از آن کرد و از این محرومیت چیزی جز ضرر و زیان عاید انسان نمی شود. و الا عبادت ما انسانها برای خدای کمال مطلق چه سودی دارد؟

لذا خواهشمندم با تامل و تانی بیشتری به اوامر و نواهی الهی و قرآنی نگریسته و مردم را محروم از الطاف الهی نکرده و نیز این هدایای الهی و نافع را منحصر به اجتماع عصر نزول ندانیم (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ «انبیاء/



میزگرد

طی میزگردی در مهر بررسی شد:

نقش علمادر مبارزه با استعمار اقتصادی / نهضت های معاصر از منازل علما شروع شده است



تحلیل می کنند که سال ها بعد که انگلیس ایشان را به دار می کشد بخاطر آن نقشی بود که در قضیه تنباکو ایفا کرده بود

لذا در تهران مرحوم آشتیانی و شیخ فضل الله سردمدار بودند. در مشروطه می گویند برای اولین بار این حرکت از بیرونی منزل آقا سید محمد طباطبایی شروع شد. طباطبایی یک وجهه خاصی در آن دوره داشت. مرضی الطرفین بود، فرد پاکی بود و همه او را قبول داشتند. گرچه مشروطه خواهان با او هم خوب رفتار نکردند.

نهضت ملی ایران بعدها به نهضت ملی شدن نفت مشهور شد و این نامگذاری درستی نبود. اهداف نهضت ملی ایران قطع کلیت وابستگی به آمریکا و انگلیس بود، منتهی قدم اول را نفت قرار داده بود که اسم نفت بر روی آن ماند و الا اهدافش فراتر از اینها بود و اگر اجازه می دادند به نتیجه برسد اصلا کار به انقلاب نمی کشید.

مرحوم کاشانی از بعد دوره رضا خان تلاش کرد تا نمایندگان واقعی مردم را به مجلس بفرستد و طبعاً ایجاد اصلاحاتی که مصداق اتم و اکمل آن اصلاحات اقتصادی می توانست باشد را پیگیری می کرد. واقعیت این است که بر خلاف تبلیغاتی که ملی گرایان انجام دادند، در مجلس پانزدهم سردمدار این حرکت حائری زاده، مکی و با حمایت مرحوم کاشانی و بازاری ها و طبقه متدین جامعه بود.

اهداف نهضت ملی ایران قطع کلیت وابستگی به آمریکا و انگلیس بود

مصدق بعد از مجلس چهاردهم، احمد آباد بود و خود را بازنشسته سیاسی تلقی می کرد و حتی وقتی مکی و بقایی به دنبال او رفتند، در نوبت اول قبول نکرد برگردد و رهبری فعالیت های اقلیت مجلس پانزدهم را بپذیرد اما وقتی دید که امواج نهضت بالا گرفت به آن پیوست.

از یک طرف فتاوی مراجع قم را داریم. مرحوم محمد تقی خوانساری که دوست آیت الله کاشانی بود، به ضرورت دینی ملی شدن صنعت نفت فتوا داد. مرحوم میرزا محمود روحانی و مرحوم یونس اردبیلی نیز همین طور بودند. مرحوم بروجردی موضع گیری علنی نداشت اما شواهد

بنابراین اقتصاد از این جنبه که نقطه عزیمت و بروز اعتراضات مردم در سه مرحله مهم تاریخ معاصر است در خور توجه است و از این جنبه می توانیم هر سه نهضت را گامی در جهت حرکت به سوی اقتصاد مقاومتی بدانیم. حال اگر بی عدالتی اقتصادی موجب ناراضی و واکنش مردم شد طبعاً نقطه مقابلش که مورد خواست مردم است اقتصاد دورن زا و وطنی است.

نکته بعدی این است که در تمامی این نقطه های عزیمت، معمولاً این نهضت ها از بیرونی منازل علما شروع شده است. اولاً در مورد مشروطیت که مسئله کاملاً روشن است و مرحوم آشتیانی و شیخ فضل الله نوری سردمدار بودند. قبل از آن نیز مرحوم شیخ فضل الله یک نامه ای به استاد خود مرحوم میرزای شیرازی نوشته بود و در مورد بعضی از واردات کشورهای خارجی استفتاء کرده بود که پاسخ های جالبی گرفته بود.

اخیراً فردی گفته بود که شیخ فضل الله در طول ۶۵ سال عمر خود نسبت به تحولات قاجار تا زمانی که مشروطه شد، هیچ واکنشی نشان نداده بود و بعد از آن نیز تا زمان معینی بی تفاوت بود. لذا این سند تاریخی و استفتائاتی که شیخ فضل الله از مرحوم میرزا کرد کاملاً نشان می دهد که دغدغه های مبارزاتی و سیاسی ایشان مربوط به قبل از تحریم تنباکو است.

ماجرای این بود که چند سال قبل از آغاز نهضت تنباکو، مرحوم شیخ فضل الله که شاگرد میرز مرحوم شیرازی بود سوالاتی در مورد واردات بعضی از کالاها از جمله قند و شکر کرده بود و میرزا جواب داده بود. این حساسیت اقتصادی شیخ فضل الله به قبل از موضوع تنباکو مربوط است. وقتی که قصه تنباکو شروع شد به این دلیل که ایشان از شاگردان میرز مرحوم میرزا در تهران بود، سردمدار مسئله شد. بعضی تحلیل می کنند که سال ها بعد که انگلیس ایشان را به دار می کشد بخاطر آن نقشی بود که در قضیه تنباکو ایفا کرده بود.

قبل از آغاز نهضت تنباکو مرحوم شیخ فضل الله نسبت به نفوذ بیگانگان، حساسیت های اقتصادی داشت، بعضی

طی میزگردی با حضور با حضور محمدحسن رجبی دوانی، نویسنده کتاب علمای مجاهد و محمدرضا کائینی، پژوهشگر تاریخ معاصر به بررسی موضوع «نقش علما در مبارزه با استعمار اقتصادی» پرداخته ایم که در ادامه از نظر می گذرد:

|| بحثی که در خدمت شما هستیم موضوع اقتصاد مقاومتی در تاریخ معاصر است. همایشی قرار است برگزار شود که در آن اقتصاد مقاومتی در پیوند سیاست و فرهنگ و اقتصاد مورد بررسی قرار می گیرد. این دومین نشست است که معطوف به آن همایش در خیرگزاری مهر برگزار می شود. در ابتدا خوب است در مورد ضرورت بررسی ابعاد تاریخی اقتصاد مقاومتی صحبت کنیم تا به ادامه بحث و نقش علما در مواجهه با استعمار اقتصادی بپردازیم.

محمدحسن رجبی دوانی: اقتصاد مقاومتی از موضوعات عمده ای است که باید از سال های اولیه انقلاب بحث می شد. تنها جمهوری اسلامی نیست که این سیاست را در پیش گرفته است. در کشور ما دو بار به طور جدی این مسئله طرح شده است. یک بار در زمان امیرکبیر بود و یک بار در دوره مصدق.

امیرکبیر با همین نگرش که اقتصاد ما وابسته به اقتصاد برون مرزی انگلستان و روسیه شده است، تلاش کرد که کشور را به یک مرز خودکفایی در همه ابعاد برساند. او برنامه ریزی بسیار دقیقی کرد و در پایان دوره او، صادرات بر واردات غلبه کرد و کشوری که داشت زیان های قرارداد ترکمانچای را می داد، توانست نه تنها بودجه را تعدیل کند بلکه مازاد سرمایه هم برای کشور ایجاد کند.

در دوره مصدق نیز که انگلستان نفت ایران را تحریم کرد و حتی آمریکا هم دیگر نفت ما را خرید، مصدق ناچار شد که سیاستی را در پیش بگیرد که اسم آن را اقتصاد بدون نفت گذاشت که به نظر بنده یک تعبیر دیگر از اقتصاد مقاومتی است. حالا تا چه اندازه موفق بود، بحث دیگری است. لذا ضرورت این بحث حداقل در دو مقطع در کشور ایجاد شده بود. اما به نحو اولی قرار بود این اتفاق در انقلاب اسلامی رخ دهد. بسیاری از کشورهای دیگر هم سعی کردند همین سیاست را در پیش بگیرند مثلاً ژاپن، چین و... سیاست هایی از این دست را پیش گرفتند.

انقلاب ما که نظام بین الملل را به مخاطره انداخته است و قدرت های بزرگ در صدد ضربه زدن به آن هستند باید سیاست مقاومت را در همه عرصه ها اعم از اقتصاد و فرهنگ و... عملی کند که امری ضروری و لازم است.

محمد رضا کائینی: نقطه عزیمت همه نهضت های شاخص تاریخ معاصر مسائل اقتصادی بوده است. انباشت ناراضی های سیاسی و فرهنگی همه به جای خود اما همیشه یک بهانه اقتصادی موجب شده که این نهضت ها خود را در سطح جامعه بروز دهند. حداقل سه مورد در تاریخ معاصر داریم؛ یکی نهضت تنباکو است که ماهیت اقتصادی داشت و به بهانه یک رویداد اقتصادی خود را نشان داد. دوم نهضت مشروطیت بود که خاستگاه آن از طرف بازار و بازاریان و اعتراضات آنها به تحولات صدراعظم وقت بود. سوم هم نهضت ملی شدن صنعت نفت است که هویتاً بر اساس یک نوع حق خواهی اقتصادی انجام شد.

زیادی وجود دارد که به شکل ضمنی از نهضت ملی حمایت می‌کند. لذا خاستگاه نهضت ملی نفت و یکی از سردمداران مهم آن، علمای دینی بودند. نکته سوم این است که شیوه‌های متنوع علما در مواجهه با استعمار اقتصادی و ایجاد خوداتکایی اقتصادی نیز حایز اهمیت است که بعضاً سلبی و ایجابی است. سلبی به معنای تحریم و ممانعت است و ایجابی، ارائه راه و فکر و اندیشه برای دامن زدن به تولید داخلی است که در این زمینه برادران نجفی در اصفهان سهم بارزی دارند.

|| اقتصاد مقاومتی جنبه‌های هویتی و فرهنگی نیز دارد، علما در برابر فرهنگ بیگانه نیز واکنش‌هایی داشتند. علما اتفاقاتی در جهان اسلام در حال جریان بود با هوشمندی رصد می‌کردند و نسبت به آن بی تفاوت نبودند؛ نمونه‌هایی از این اقدامات را ذکر کنید.

محمدحسن رجیبی دوانی: باید عرض کنم ۲۰۰ سال پیش از اینکه انگلستان وارد سرزمین‌های ایران شود وارد هند شده بود. انگلیس وقتی در آنجا تثبیت شد، وارد ایران شد. از این نظر، تجاری که با هند ارتباط داشتند و یا علمایی که به هند می‌رفتند اطلاعات خوبی در مورد

در مراه الابواب جهان نما به همین امر اشاره می‌کند و به فتحلی شاه هشدار می‌دهد. لذا علما پادشاهان را از ارتباطات بسیار و اعتماد به این قدرت‌ها بر حذر می‌دارند. در نامه‌ای هم که میرزای قمی در ۱۲۰۰ قمری به آقامحمدخان قاجار می‌نویسد به سرنوشت کریمه اشاره دارد. پس آنها مطلع بودند که استعمار جدید چگونه بر سرزمین‌های اسلامی مسلط می‌شود.

تا اینکه جنگ‌های ایران و روس شروع می‌شود. وقتی ما در این دو جنگ شکست خوردیم دولتمردان به این نتیجه می‌رسند که علت شکست ما در نتیجه عقب ماندگی شیوه‌های جنگ و یا کاستی در ابزارالات جنگی ماست. عباس میرزا طی این دو جنگ درصدد بازسازی ارتش برآمد و از مستشاران خارجی و اروپایی استفاده کرد اما ما در جنگ روم نیز شکست خوردیم.

قرار شد ما پنج میلیون تومان به عنوان غرامت به روسیه بدهیم. قراردادی تنظیم شده بود که یکی از مفاد آن این بود که اجناس خارجی که به داخل کشور می‌آید با ۵ درصد گمرکات وارد شود که اغلب، آن ۵ درصد را نیز نمی‌دادند. این به تدریج تمام اقتصاد ما را به ورشکستگی کشاند.

در شهر کاشان ۴۰۰۰ کارگاه نساجی و تولیدی بود و این به ۴۰ کارگاه رسید. همه در مقابل تولیدات کارخانه‌ای که به

تا اینکه قرارداد ۱۳۰۶ که چند سال بعد از رویتر بود، با مقاومت میرزا مواجه شد.

عمدتاً این قرارداد را یک قرارداد اقتصادی می‌بینند در صورتی که اینطور نبود. شیخ حسن کربلایی و فرد دیگری کتابی به عنوان تاریخ الدخانیه می‌نویسند. در آنجا وقتی به آن قرارداد اشاره می‌کنند قضیه بسیار فراتر از یک قرارداد اقتصادی بوده است.

من به سندی بر خورد کردم که شخصی به نام موسوی نوشته است. در اواخر فتحلی شاه او اشاره می‌کند که تمام نقدینگی ما در حال صرف شدن برای کالاهای تجملاتی می‌شود و نشان می‌دهد که در آن دوره اقتصاد صنعتی غربی در ایران سلطه پیدا کرده بوده است.

در این دو کتابی که اشاره کردم که حدود ۱۳۰۹ نوشته شده است به تمام وجوه سيطرة اقتصادی غرب اشاره می‌شود. می‌گوید وقتی غربی‌ها وارد شدند در تمام شهرها دفاتری را دایر کردند و هزاران نفر از دختران انگلیسی به عنوان کارمند به ایران آمدند و سبک زندگی ایرانیان را به تدریج متحول کردند و ما بسیار نگرانیم که به تبع این، تمام جوانان ما مذهب را ترک کنند. یعنی به تبعات اجتماعی و فرهنگی توجه داشتند. لذا دیدند چاره‌ای ندارند جز اینکه

این قرارداد ملغی شود. این قرارداد با فتوای یک خطی که مرحوم میرزا داد لغو شد اما به این معنی نبود که قضیه مختومه شود.

مواضعی که علما تا دوره مشروطه می‌گرفتند مواضعی دفاعی و سلبی است. یعنی یک خطر خارجی با محوریت نظامی یا سیاسی را احساس می‌کردند و با یک فتوای جمعی یا حرکت جمعی آن را دفع می‌کردند. چون در قرارداد تنباکو یک طرف آن تجار بودند و ضرر مستقیمی به آنها و به تبع آن به هزاران نفر که در امر تولید و توزیع و... کار می‌کردند، وارد می‌شد، با آن مقابله کردند. قرارداد تنباکو که لغو شد، قرارداد بانک شاهی را بستند که غربی‌ها تمام خسارت‌ها را گرفتند. زیان بانک شاهنشاهی به طور غیر مستقیم متوجه کشور می‌شد.

به همان نسبت که سیاست‌های استعمار در ایران تنوع پیدا می‌کرد و صورت سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی می‌گرفت، توجه علما هم به سایر امور استعمار بیشتر می‌شد و آگاه‌تر می‌شدند.

عبدالهادی حائری در کتاب خودش می‌گوید این اوج خودآگاهی علمای شیعه است که به همه وجوه استعمار می‌پردازند. او توضیح می‌دهد که استعمار چگونه ما را استحاله فرهنگی می‌کند و چطور سبک زندگی ما را با مصارف کاذبی که ایجاد می‌کند، تغییر می‌دهد و چطور سرنوشت اقتصادی و نظامی و... ما را تحت تاثیر قرار می‌دهد. این نشان می‌دهد که گرچه استعمار بیش از پیش در کشور نفوذ کرده اما از سوی دیگر باعث یک آگاهی سیاسی برای علما شیعه ایران و عراق هم شده است.

محمد رضا کائینی: غایت آمال استعمار قطعاً به دست گرفتن فرهنگ و اقتصاد و سیاست کشور است اما معمولاً در طول تاریخ نقطه ورود این حرکت اقتصادی بوده است. به عبارت روشن‌تر استعمارگران برای به دست گرفتن فرهنگ و سیاست جامعه همیشه از دریاچه اقتصاد وارد شده‌اند و کسانی که می‌خواستند پانزهر این حرکت را در جامعه پخش کنند که عمدتاً هم عالمان دین بوده‌اند، باز رویکرد اقتصادی را به شکل متقابل انتخاب کرده‌اند. استعمارگران برای به دست گرفتن فرهنگ و سیاست جامعه همیشه از دریاچه اقتصاد وارد شده‌اند و کسانی که می‌خواستند پانزهر این حرکت را در جامعه پخش کنند عمدتاً عالمان دین بوده‌اند طبعاً حرکتی مثل تنباکو یک نقطه شروع برای به دست



صورت انبوه و با عوارض بسیار کم وارد کشور می‌شد، یارای رقابت نداشتند. کارگاه‌های ما نیز سنتی بودند و اگر محصولات می‌خواست از شهری به شهر دیگر برود از آنها عوارض گرفته می‌شد. لذا به تدریج اقتصاد ما شکست می‌خورد و ما صرفاً به وارد کننده تبدیل می‌شویم.

انبوهی از ایرانیان در داخل یا ورشکست شدند و یا به صورت کارگران فصلی به روسیه و عثمانی می‌رفتند و یا در قفقاز در شرکت نفتی که تاسیس شده بود مشغول به کار می‌شدند. لذا اینگونه بود که بحث درمان استعمار اقتصادی برای علما جدی شد.

در نامه‌ای که حاج ملاعلی کنی به ناصرالدین شاه می‌نویسد ابراز می‌کند که کمپانی هند شرقی با یک قرارداد هند را به تصرف خود درآورد و شما با این قرارداد رویتر اجازه می‌دهید که همان کار را با ما بکنند. ماجرا این بود که در قرارداد رویتر در ازای کشاندن راه آهن در ایران تمام معادن و جنگل‌ها و زمین‌ها در اختیار غربی‌ها قرار می‌گرفت. منتهی چون ناصرالدین شاه این قرارداد را ملغی اعلام کرد موقتاً این مسئله فروکش کرد

گسترش استعمار انگلیس در آنجا و چگونگی تاثیر بر سرنوشت اقتصادی و سیاسی آن و سيطرة بر آن، پیدا کردند. حجاجی که به حج می‌رفتند اخباری را مبنی بر سيطرة سایر قدرت‌ها بر جوامع اسلامی نقل می‌کردند. از جمله اینکه مثلاً روسیه چطور بر تاتارها غلبه کرده است.

تا قبل از ۳۰۰ سال پیش تاتارها قومی بسیار با فرهنگ و ثروتمند و مسلمان آگاهی بودند. آنها واسطه تجاری با روسیه بودند. پیشرفته‌ترین و متمدن‌ترین قوم تا آن موقع تاتارها بودند. وقتی روسیه آنجا را گرفت و آنها را پراکنده کرد، ارتباط اقتصادی را با جهان اسلام از دست آنها گرفت و این قوم رو به افول رفتند.

در اواخر دوره زندیه روسیه شبه جزیره کریمه را از عثمانی گرفته بود، کریمه‌ها هم قوم مسلمانی بودند که از یک سو با عثمانی‌ها و از سوی دیگر با روسیه ارتباط داشتند. لذا اخبار این سرزمین‌ها و چگونگی تصرف آنها و تبدیل شدن آنها به قوم فروتر از طریق حجاج و یا تجار به علما می‌رسید.

شوشتری در تحفه العالم اشاره می‌کند که چگونه کمپانی هند شرقی بر هند مسلط شد. آقا احمد کرمانشاهی هم



گرفتن شریان های اقتصادی بود و بعد به تبع آن عوض کردن ساختار سیاسی و فرهنگی کشور که بتواند بیشتر کشور را به خدمت بگیرند.

دوران قاجار دوران نفوذ است، ولی بر خلاف تاریخ نگاری رایج باید اذعان کرد که ناصرالدین شاه با تمام سیاستش به شکل کج دار و مریز در مقابل استعمار مقاومت می کرد. با ارتباطاتی که خاندان قاجار با علما داشتند ولو به شکل صوری و ظاهری منویات علما را عمل می کردند و برای علما احترام قائل بودند. آنها اولاً مثل پهلوی ها دین ستیز نبودند و ثانیاً اعتقادات مذهبی هم داشتند.

به همین دلیل در دوران قاجار تا دوره مشروطیت پروژه نفوذ خیلی با کندی و سختی پیش می رفت. به نظر من کسانی که مشروطه را هدایت می کردند صرف نظر از خوشبینی که علمای ما به این پدیده داشتند و در نهایت هم جریان فاتح مشروطه نه علما بلکه روشنفکرانی بودند که از پشت صحنه این حرکت را اداره می کردند. به دنبال بسط نفوذ بودند. این نفوذ هم اقتصادی بود هم سیاسی و هم فرهنگی.

اینها دو حرکت برای عوض کردن سیستم انجام دادند؛ اولی مشروطه بود که نتیجه مطلوب آنها را نداد. بعد رضاخان بود که کمر به تحقق منویات استعمارگران هم در عرصه اقتصادی و هم فرهنگ و سیاست، بست. لذا چون در پروژه مشروطه شکست خوردند رضاخان را آورند. درست است که برنامه هایی مثل تحریم تنباکو غایتی دارد فراتر از اقتصاد و به تغییر سبک زندگی می انجامید، اما نقطه عزم آن اقتصادی است و این خیلی مهم است که اینها چرا از مباحث اقتصادی شروع می کنند. قاعدتاً اقتصاد و سرمایه و قدرت مالی است که می تواند فرهنگ را تغییر دهد، فرهنگ سازها را بخرد و رجال را در اختیار بگیرد.

نکته دوم این است که راه های مبارزه با استعمار اقتصادی نزد نیروهای خودی و علما چندان شناخته شده نبود. لذا در آغاز از جنبه سلبی با این قضیه مواجه می شدند. به عبارت روشن تر نهضت تحریم به معنای عام - که به شکل خاص به منویات میرزا در مورد تنباکو در آمد- بین علما سیره و رویه جاری بوده است. اساساً به لحاظ جایگاه افتائی که علما داشتند نهضت تحریم سابقه ای فراتر از شخص میرزا دارد. منتهی رویکرد آنها در مواجهه با استعمار اقتصادی عمدتاً سلبی بوده تا جایی که کم کم با نظریه پردازی و با تبادل نظر با بازرگانان به این نتیجه می رسند که رویکردهای ایجابی را هم داشته باشند.

|| آقای رجبی شما به قرارداد رویتزر اشاره کردید. به نظرم در این جای بحث خوب است به نقش حاج ملاعلی کنی پردازید. به نظر می رسد به نقش ایشان در طول تاریخ کم پرداخته شده است. به نظرم قدری نیز در مورد تاثیرات و اقدامات ایشان اشاره ای داشته باشید.

محمدحسن رجبی: حاج ملاعلی کنی متنفذترین عالم ایران در عصر ناصری است. او را فردی می دانند که هم دارای جاه و جلال دنیوی و هم اخروی بود. مرحوم ابوالحسنی به اتهاماتی که برخی مورخین به حاج ملاعلی کنی وارد می کنند پاسخ می دهد، مثلاً اینکه می گویند صاحب جاه و جلال مادی بود، آن را رد می کند و می گوید حاج ملاعلی کنی در مواقعی مثل حطی بزرگ در تهران بسیار برای رفع آن کمک کرد.

حاج ملاعلی کنی متنفذترین عالم ایران در عصر ناصری است. او را فردی می دانند که هم دارای جاه و جلال

دنیوی و هم اخروی بود به هر حال مرحوم کنی متنفذترین عالم تهران است و اغلب مراعات در تهران توسط او حل و فصل می شود. دوره ناصری مصادف با دوره نوسازی در ایران است. این در حالی است که خیلی از کارهایی که انجام می شد باید به صحنه علما می رسید.

در آن زمان نماد پیشرفت در اروپا راه آهن بود. وزیر مختار وقت ایران در فرانسه که چهره ای ملی و مذهبی داشت، وقتی دید راه آهن چه تسهیلی را در زندگی اروپا به وجود آورده است برای اینکه موافقت کشیده شدن راه آهن را بگیرد به دیدار علمای آذربایجان و قم و خراسان رفت و فواید راه آهن را توضیح داد. البته این اتفاق قبل از قرارداد رویتزر است. همه علما فتوا دادند و گفتند کشیده شدن این راه آهن واجب است. اما چند سال بعد که قرارداد رویتزر امضا شد و طی آن هفتاد سال تمام منابع زیرزمینی نصیب غربی ها می شد، همین ملاعلی کنی مخالفت می کند، چراکه آن را سراسر زیان برای کشور می دید.

این مخالفت ملاعلی کنی را نباید به عنوان مخالفت با مظاهر تجدد در نظر گرفت. چراکه طی آن قرارداد به طور کلی استقلال سیاسی از بین می رفت. آنچه در ایران اتفاق افتاد جای افتخار دارد. وقتی انگلستان در سال ۱۲۷۳ قمری بر هند مسلط شد، علمای مسلمان هند برای مبارزه با استعمار انگلستان بسیاری از موسسات انگلیسی را تحریم کردند و حتی رفتن به مکه را نیز تا چند سال تحریم کردند چون از راه دریا می رفتند و کشتی ها انگلیسی بود.

بعداً سر سید احمد خان هندی چون دید این نوع نگرش باعث عقب ماندگی مسلمانان می شود تیز دیگری را داد که باید با استعمار همکاری کرد. البته او در هدف خودش افراط کرد و در استفاده از مظاهر تمدنی و وابستگی به استعمار توانست خط و مرزی تعریف کند.

اما در ایران با وجود اینکه ما در دو جنگ پیاپی شکست خوردیم و بعد حضور استعمار را کشور دیدیم هیچگاه فتوایی در تحریم مظاهر جدید نداریم. عثمانی دارالفنون را تحریم کرد ولی در ایران دارالفنون تحریم نشد. شما اگر احکام الجهاد و اسباب الرشاد که مجموعه فتاوی مراجع ایران و عراق در جنگ ایران و روس است را ببینید، بسیار مترقیانه است. علمایی مانند شیخ جعفر کاشف الغطاء، میرزای قمی، سید علی صاحب ریاض و... می فرمایند که اگر پیروزی سپاه اسلام بر روسیه مستلزم تغییر لباس سپاه ایران باشد، جایز است که سپاه ایران لباس دشمن را بپوشد و سلاح دشمن را استفاده کنند. از همه مهمتر می

گویند اطعمه و اشربه ای که مستشاران خارجی لازم دارند باید برای آنها فراهم شود تا بتوانند سپاه ایران را تعلیم دهند و اطعمه و اشربه کفار هم معلوم است که چیست. ما در دوره قاجار هیچ فتوایی را نمی بینیم که مخالف مظاهر تمدن جدید باشد اما متأسفانه حضور نظارتی علما تا پایان اعمال نشد مگر در مواقع خاصی که اینها احساس خطر می کردند و از طرفی دولت وقت هم علما را در جریان مواقع قرار نداد.

ما در دوره قاجار هیچ فتوایی را نمی بینیم که مخالف مظاهر تمدن جدید باشد و اگر چیزی مثل تحریم قرارداد رویتزر می بینید از این جهت است که مسئله مهمتری که استقلال سیاسی بود، به خطر می افتاد.

محمد رضا کائینی: ما باید توجه داشته باشیم حاج ملاعلی کنی بر ناصرالدین شاه نفوذ خوبی داشت و این به دو عامل بر می گشت. یکی اینکه ناصرالدین شاه بر خلاف تبلیغات معمول گرایش دینی مشهودی داشت. ناصرالدین شاه مجموعه ای است از خطایا و رفتارهای درست و نادرست. اما با آن گرایش دینی در مقابل حاج ملاعلی کنی اظهار کوچکی می کرد. نکته دوم خود اقتدار مرحوم حام ملاعلی کنی بود. حاج ملاعلی به دلیل جایگاه اجتماعی اش و نفوذی که در جامعه داشت به خودی خود از طرف ناصرالدین شاه مورد اطاعت قرار می گرفت.

حاج ملاعلی کنی یک نمادی است از فعالیت اقتصادی خیلی موفق. وقتی ما از تولید سرمایه و ایجاد شغل صحبت می کنیم نمونه هایی داریم که یکی از آنها مرحوم حاج ملاعلی کنی است.

این عالم بزرگ اولاً در انجام فعالیت های اقتصادی شرم بالایی داشت و در ثانی آنچه به دست می آورد در راه های خیر و موقوفات صرف می کرد. موقوفات حاج ملاعلی کنی حتی در عربستان برای شیعیان هم هست.

این فعالیت های اقتصادی موفق که آثار نمایانی داشت موجب شد برای ایشان پاپوش هایی درست کردند که می گفتند حاج ملاعلی اموال صغیر را خورده است یا املاکی را غصب کرده است. محققینی در این زمینه وارد شدند و این اتهامات را رد کردند. از جمله آقای ابوالحسنی در کنگره ای که چند سال پیش برای حاج ملاعلی کنی برگزار شد به این شبهات پاسخ داد.

حاج ملاعلی کنی از منظر ایجابی یکی از مصادیق فعالیت موفق اقتصادی است و الگویی است در مورد صرف عواید این فعالیت های اقتصادی.

|| در لایه لای بحث از مواجهه سلبی و ایجابی علما در برابر استعمار اشاره کردید، لطفا نمونه هایی از مواجهه ایجابی علما با مسئله استعمار اقتصادی را توضیح دهید.

محمد رضا کائینی: یکی از مهمترین مصادیق، شرکت اسلامی است که در اصفهان تاسیس شد و سید جواد واعظ اصفهانی آن رساله لباس التقوی را برای تقویت شرکت اسلامی نوشت.

با توجه به سخت کوشی و پیشرفت صنعت در بین ایرانیان طبعاً متاع ایرانی می توانست بازار گسترده ای داشته باشد منتهی احاطه سیاست های استعماری بر ایران و توسعه آن مانع از این شد که این اندیشه از حد چند تجربه موفق فراتر برود. اما با توجه به مکتوبات و اسنادی که باقی مانده است می توان اهتمام به این مسئله را دید.

محمد حسن رجبی: مشروطه یک نقطه عطف است. نهضتی آغاز شد که مردم دنبال عدالت خواهی بودند. آنچه که به عنوان مشروطیت به معنی انتخابات و مجلس و... محقق شد یک وجه ایجابی بود و در پاسخ به این سوال بود که اگر نظام استبدادی برود چه چیزی باید جایگزین شود؟

به پیشرفت اروپایی ها و به یک اقتدار و استقلال برسند. این نیت بود که از آن حمایت کردند. علمای مشروطه خواه در تهران از نزدیک با مصادیق مشروطیت مواجه بودند لذا متوجه شدند که این مشروطه با این ساز و کار آن آرمان ها را به هیچ وجه محقق نخواهد کرد و نوعی دیگر از استعمار سیاسی و فرهنگی را به دنبال خواهد داشت. لذا افتراق آراء در مصداق بودن نه در مفهوم.

این نظامی که مستقر شد نتوانست آرمان های علمایی که امیدوار بودند این نظام جدید بتواند آن را محقق کند، به ثمر برساند، وقتی در دوره مشروطه گفته می شد استبداد نه و مشروطه بلای؛ نمی دانستند مشروطه به چه مناسبت، نمی دانستند که این دستگاهی که انتخابات و پارلمان و قانون اساسی دارد می خواهد چه چیزی را محقق کند؟ در انقلاب اسلامی شان نفی و اثبات هم برای رهبر انقلاب و هم برای مردم روشن شد. در دوره مشروطه وجه سلبی روشن بود و آنها استبداد را نمی خواستند اما اینکه جایگزین چه چیزی بود روشن نبود. لذا این نظامی که جایگزین شد نظامی بود که روشنفکران ارائه دادند و علما تایید کردند اما علما به ساز و کار آن آشنا نبودند و به عوامل آن یعنی دولت و مجلس هیچ گونه اشرافی نداشتند. روشنفکران بودند که مشروطه را در مسیری که می

خارجی نباشد؟ آنچه مثلا در هند رخ داد هیچگاه در ایران رخ نداد. صنایع دستی در هند ادامه پیدا کرد ولی در ایران ادامه پیدا نکرد که چرایی آن به یک روانشناسی اجتماعی نیاز دارد. در ایرانی ها غلبه تفرد بر جمع گرایی وجود دارد و دوم اینکه خوبی تقلید در ما بسیار قوی تر از جوامع ترک و عرب است. زبان برای ترک ها و لباس برای عرب ها بسیار اصیل است و آن را حفظ می کنند ولی در ایران اینگونه نیست.

|| ما در بین روشنفکران می بینیم که شاید از شرق شناسان آغاز شده که ایرانی و خلق و خوی ایرانی در آن تحقیر شده است. گفتمان آنها نیز غالباً گفتمان عقب ماندگی بوده است. تلقین می کردند که ما عقب مانده ایم و غرب پیشرفته است و از این طریق می خواستند ما را پذیرای مظاهر غربی کنند. علما از آن سو به چه نحو مقابله فرهنگی با این از خود بیگانگی داشتند؟

محمد حسن رجبی: بحث عمده منورالفکران و همچنین دولتمران در دوره ناصری به بعد که ارتباط ایران و اروپا



بیشتر می شود، بحث عقب ماندگی است. حتی قبل از دوره ناصری وقتی در دوره فتحعلی شاه که واقعه گریبایدوف اتفاق می افتد و تمام اشخاصی که در سفارت روسیه در تهران بودند کشته می شوند، دولت ایران هیئتی را به روسیه می فرستد که از دربار روس عذرخواهی کند که عمده در کار نبوده است. به همراه این هیئت امیر کبیر هم بوده است.

وقتی هیئت ایرانی می بینند که در طی بیست یا سی سال گذشته در مسیر راه و یا در خود روسیه چه تاسیسات گسترده ای در مناطق مختلف ایجاد شده است فاصله خود با روسیه را می فهمند. تازه روسیه عقب مانده ترین کشور اروپایی بود. ایرانی هایی که می رفتند تا در فرنگ تحصیل کنند این عقب ماندگی را به وضوح می دیدند. اما علت عقب ماندگی چه بوده است؟ این مهم بود. منورالفکران ما اول گفتند ما عقب مانده هستیم و همان کاری که غربی ها کردند باید ما هم انجام دهیم و آن

خواستند هدایت کردند. علمای مشروطه خواه که از آنها حمایت کردند فهمیدند مشروطه آن چیزی نبود که آنها می خواستند. لذا مرحوم آخوند خراسانی وقتی فهمید نه آن استقلال پیش آمد و نه اینها توان دارند که نیروهای انگلیسی و روسی را از کشور برانند، تصمیم داشت به ایران بیاید و از نزدیک بر اوضاع نظارت کند که به طور ناگهانی در گذشت.

لذا مشروطه اولین مرحله ای است که علما در جهت ایجابی وارد عرصه شدند که متأسفانه در این دوره هم ناکام ماند و در نهایت پهلوی اول روی کار آمد. نهضت مشروطه یک نهضت ضد استبدادی بود اما آرمان استقلال و پیشرفت را داشت. دوره مشروطه گفتمان ضد استبدادی و در دوره نهضت ملی گفتمان ضد استعماری غالب بود اما این نکته را باید توجه داشته باشیم که چطور ممکن است یک نهضتی استقلال طلبانه و خواهان پیشرفت باشد اما در حوزه اقتصادی خواهان تعدیل مناسبات خارجی و بازرگانی

اینجا بود که علما مشروطه را تایید کردند به خاطر اینکه فکر می کردند می توانند از طریق آن آرمان های خودشان را محقق کنند. مشروطه اولین واقعه ای است که علما در آن ایجابی عمل می کنند ولو اینکه آنچه در کشور محقق شد یک امر خارجی بود. اما به هر حال با تایید علما توانست پایه گذاری شود و یک نظامی برای تحقق آرمان پیشرفت اقتصادی-اجتماعی و استقلال سیاسی- فرهنگی در آن لحاظ شود. اما اینکه چرا اجرا نشد بحث دیگری است که جداگانه می توان به آن پرداخت.

دوره مشروطه اولین مقطعی است که علما ساختاری را به عنوان جایگزین نظام استبدادی می پذیرند. در دوره مشروطه ساز و کار جدیدی برای کل کشور تنظیم شد. می گفتند آنچه در اروپا اتفاق افتاده همان تعالیم اسلامی بوده که آنها گرفته اند و اجرا کرده اند اما ما اجرا نکردیم. آنها امیدوار بودند که مشروطه محقق شود و علما در آن حضور داشته باشند، بتوانند عقب ماندگی را برطرف کنند و



کنار گذاشتن کلیسا از زندگی بود. می خواستند همان الگو را در ایران اقتباس کنند. لذا از این روی تمام اصلاحاتی که در ایران آغاز شد اول با اصلاحات در عدلیه بود. چون تا آن موقع بخش اعظم مراجعات در خانه علما حل و فصل می شده است. با محدود کردن اختیارات علما می خواستند علما نتوانند در امر سیاست آن نفوذ سابق را داشته باشند.

محمدرضا کائینی: در مورد موضوع عقب ماندگی که اشاره کردید باید بگویم تاکید بر تنبلی ایرانی ها در تولید اقتصادی ترجیح بند بسیاری از روشنفکران تحول خواه بوده است. خیلی ها بوده اند که از مشروطه به این طرف و مخصوصاً بعد از استقرار رضاخان به این سو به تنبلی ایرانی ها اشاره کرده اند. من در کتاب های مهندس بازرگان خیلی دیدم که تاکید می کرد ایرانی جماعت تنبل است. نقطه مقابل این تنبلی را هم بر مسئله کار و فعالیت قرار می دهند که اسلام بر روی آن تاکید کرده است.

اما سخن اینجاست فرهنگ کار از زمانی از ایران رخت بر بست و الان هم به شکل یک مانع بسیار جدی در برابر پدیده اقتصاد مقاومتی خود را نشان می دهد که سبک زندگی غربی به ما هجوم آورد.

ما فقط در کاشان ۴۰۰۰ کارگاه نساجی داشتیم. این حجم گسترده کار و تولید ما به یکباره افت کرد. این ناشی از چیست؟ ملت ایران به یک باره تنبل شدند؟ نه! این نظامات و سازوکارهای بیگانه وقتی بر ایران مسلط شد، مردم را مصرفی بار آورد.

یعنی از زمانی که بر اثر مواجهه با دستاوردهای فرهنگی غرب آن را بدون هیچ چون و چرایی پذیرفتند، صرفاً مصرف کننده شدند و از مولد بودن دست برداشتند. این تنبلی و بی کاری محصول خودباختگی است. این از زمانی آغاز شد که ایرانی به شکل خودباخته در مواجهه با آنچه از غرب بر او عرضه شده بود، قرار گرفت.

نکته دوم این است که برای برون رفت از این بیکاری و تحقق پیشرفت و فاصله گرفتن از عقب افتادگی دو راه حل وجود داشت؛ یکی راه حل سید جمال بود. این جمله سید جمال که می گفت «من در غرب اسلام دیدم و مسلمان ندیدم» در اینجا مسلمان دیدم و اسلام ندیدم» به معنی این همانی بین کوشش یک مسلمان و کوشش یک غربی پس از رنسانس است. چون او کار می کند و اسلام هم دستور به کار داده است پس غایت امال هر دو مکتب همین است. در حالی که بعد از رنسانس و کنار گذاشتن خدا از عرصه اجتماعی، انسان خود خداست اما در فعالیت اقتصادی در جامعه اسلامی غایت رسیدن انسان به خداست.

مرحوم بازرگان هم همین اشتباه را مرتکب شده بود. او در راه طی شده همانند سازی هایی انجام داده است. اگر به درستی عناصر اصلی و هویت دو مکتب شناخته نشود و صرفاً به تلاش اشاره شود همین اتفاق رخ می دهد در حالی که نمی توان حکم داد که مکاتب یکی هستند. به همین دلیل است که سید جمال در بین علمای اسلامی خیلی جایگاهی پیدا نکرد. حتی وقتی از مرحوم میرزای شیرازی درخواست دیدار داشت، مرحوم میرزا او را نپذیرفت. عاتله و خانواده مرحوم میرزا منکر این هستند که میرزای شیرازی تحت تاثیر سید جمال آن فتوای معروف را صادر کرده است. آقا رضی شیرازی و دیگران نیز این مسئله را نقل کرده اند.

|| بیداری اسلامی جریان عقبه داری است که الان دوباره سربر آورده و برخی می گویند

استعمارگر علیه مسلمانان به وجود آمده که دولت عثمانی را به عنوان نماد اسلام تضعیف کنند.

از طرف دیگر دولت عثمانی به دلیل درگیری های متعددی که با اروپایی ها و به خصوص روسیه داشت دیگر فرصتی برای جنگ جدیدی با ایران نداشت. لذا یک همدلی در ایران و سایر کشورهای اسلامی با عثمانی به وجود می آید که بخشی از این همدلی و وحدت مرهون اقدامات سیدجمال است تا بتوانند در برابر استعمارگران ید واحده ای داشته باشند.

مسلمانان می دیدند که انگلیس با هند چه کرد و یا روسیه با سرزمین های قفقاز ایران چه کرد و یا اسپانیایی ها با مسلمانان آندلس چه کردند لذا فهمیدند که یک اتحادی در بین استعمارگران به وجود آمده است و به طور طبیعی یک همدلی با ملت اسلامی و دولت عثمانی آغاز شد.

علما در جنگ ها از دولت عثمانی حمایت کردند در برابر استعمار اروپایی و حمایت از عثمانی هم علمای مشروطه خواه و هم علمای مشروعه خواه اتفاق نظر داشتند. از مرحوم سید کاظم یزدی گرفته که هفت اعلامیه علیه حمله ایتالیا به لیبی و تهاجم روسیه به شمال ایران داده بود تا اعلامیه آخوند خراسانی و مراجع دیگر از این دسته است. این جای افتخار است که با توجه به اینکه مسئله عثمانی مسئله ما نبود اما علما احساس نگرانی می کردند که کلیت اسلام در خطر افتاده است. اینجاست که در بخشی از اعلامیه ها سلطان عثمانی را خلیفه اسلام نامیدند. لذا یک نوع وحدت نظری در اینجا می بینیم که این رویه در قبال از آن موجود نبود.

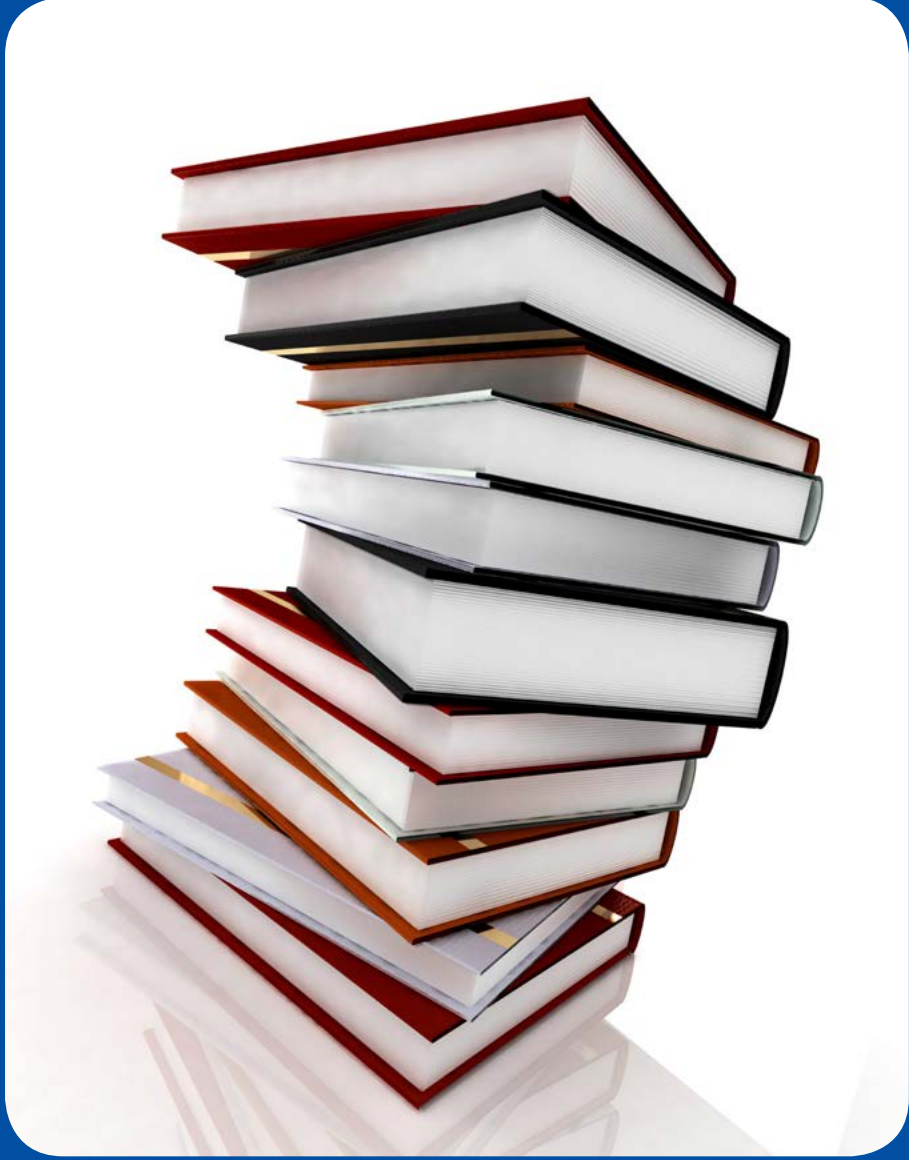
در مورد سیدجمال هم باید بگویم چون او در جایگاهی نبود که بتواند منشاء اثر باشد و حداقل در حوزه های علمیه پایگاهی نداشت، فکر او به جایی نینجامید و نتوانست به یک نهضت مردمی برسد. البته بین روشنفکران و گروه هایی از اجتماع جا باز کرد. محمد عبده از شاگردان او بود و اخوان المسلمین به یک معنا نتیجه طبیعی خودآگاهی هایی بود که سید جمال آغاز کرد. سید جمال بیشتر به اتحاد دول اسلامی فکر می کرد اما علما ضمن اینکه به همگرایی کشورها توجه داشتند می خواستند مسلمانان را به یک اتحاد در مقابل دشمن خارجی برسانند.

خاستگاه آن را باید در مصر جستجو کرد، به نظر شما اولین علمایی که متوجه وضعیت جوامع اسلامی شدند و بیداری اسلامی را کلید زدند چه کسانی و در چه برهه ای از تاریخ بودند؟

محمدرضا کائینی: در مورد بیداری اسلامی که اشاره کردید باید بگویم این یک اصل کلی است که در این دنیا هیچ فکر و اندیشه ای از بین نمی رود. برخی ممکن است مدتی ریشه های هویتی خود را فراموش کنند اما بعد از ضرباتی که در طول دوره غفلت می خورند به خود برمی گردند. بازگشت به اسلام یک حرکت متوالی است. متأسفانه توجه به دستاوردهای بیگانه هم همپای این مسئله در تاریخ وجود داشته است. چون ما نتوانستیم در دوره ای که در پی بازگشت به خود بودیم الگوی کاملی از آن ارائه دهیم و آن را تثبیت کنیم.

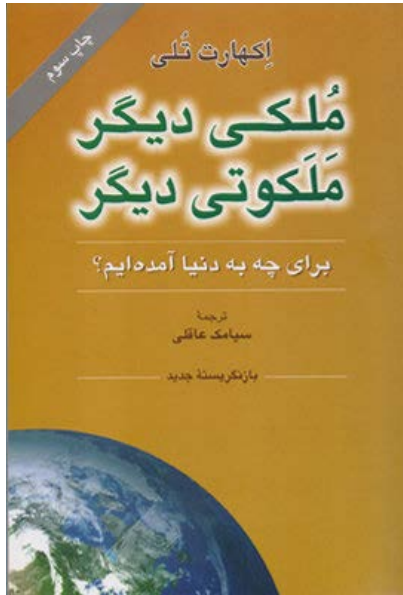
بیداری اسلامی یک حرکت متوالی است که ریشه در تاریخ و ریشه در ذات و فطرت بشر دارد. انسان مختصات هویتی خود را فراموش نمی کند ولی ممکن است مدتی از آن فاصله بگیرد. بسیاری از افرادی که در طول تاریخ معاصر ظهور کردند و اندیشه آفرینند همین سیر را طی کرده بودند. جلال آل احمد بعد از اینکه به حزب توده رفت کتابی نوشت به نام «محمد و آخرالزمان»، که حکم قتل او را دادند. همین آدم بعداً از قتل زند به حرم امام رضا تفسیری متعالی ارائه می داد و آن نماد عشق و وابستگی مردم می دانست. بازگشت به خویش امری بدیهی و طبیعی است.

محمدحسن رجبی: چند عامل سبب بیداری اسلامی شد. دول و ملل مسلمان به تدریج فهمیدند که اواسط قرن نوزدهم اروپایی ها در شکست عثمانی هم عهد شدند. شکست های عثمانی سبب شد که این کشور اقتدار قیل را در جهان نداشته باشد و توطئه های مشترکی علیه آن سامان پیدا می کند. علما و مردم می فهمیدند که عثمانی در جهان، نماد خلافت اسلامی است و مواجه با دشمن مشترکی به نام فرنگی های کافر است. علما متوجه می شوند که گویا یک همدستی و وحدتی بین کشورهای



معرفے کتاب

کتاب «ملکی دیگر ملکوتی دیگر» منتشر شد



کتاب «ملکی دیگر ملکوتی دیگر» با عنوان فرعی برای چه به دنیا آمده ایم، نوشته اکهارت تالی به همت سیامک عاقلی ترجمه و توسط انتشارات نامک منتشر شد. مترجم در پیش گفتار در معرفی کتاب می گوید: کتاب حاضر که با استقبال کم نظیر جهانی روبه رو شده است و نشریه نیویورک تایمز آن را پرفروشترین کتاب سال معرفی کرده است، حادثه ای در عالم نشر کتاب شناخته می شود، چندان که در شمار کتاب های کلاسیک جای گرفته است.

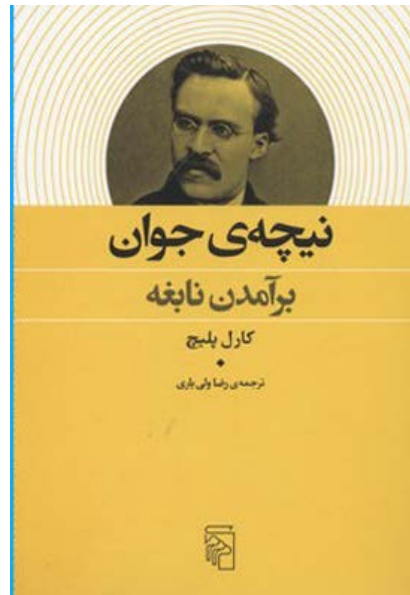
در ادامه آمده است: تالی، نویسنده دیده و این کتاب که در ۲۹ سالگی دستخوش انقلاب درونی و دگرگونی حال شده و به نگاه و واقعیت دیگری رسیده است، در این کتاب سعی می کند ما را در موقعیتی قرار دهد که چشمان ما نیز به حقیقت خود و هستی گشوده شود و از مدار رنجباری که به تعبیر عرفای مسلمان، نفس نامیده می شود، رهایمان سازد و حیات و عمل غیر نفسانی یا عاشقانه را به ما نشان دهد. یا می نویسد: برای این منظور نویسنده در این کتاب ابتدا ذهن کژمدار ما را زیر ذره بین توضیح و توصیف قرار می دهد و سپس به نحوی عملی ما را به ذهن نامشروط حقیقت بین هدایت می کند و سعی می کند کیستی واقعی ما را که به کلی غافل از آن هستیم، به ما باز نماید؛ کیستی که بسیار بزرگتر و مهم تر از چیزی است که هم اکنون به حساب کیستی خود می گذاریم، یعنی هویتی که از خود در حوزه فکر ساخته ایم.

نویسنده در قسمتی از بخش اول کتاب هدف از نگارش آن را چنین توصیف می کند: آیا ما انسان ها برای تحولی در آگاهی، یعنی شکوفایی عمیق درونی ای که به گل نشستن گیاهان با همه زیبایی اش، در مقام مقایسه، شبح بی رنگ و رو از آن به شمار می آید، آمادگی لازم داریم؟ آیا ما آدمیان می توانیم از شر سنگینی و تیرگی ساختارهای ذهن شرطی شده خود رها شویم و همچون بلور و سنگ های قیمتی، به اصطلاح، در برابر نور آگاهی شفاف شویم؟ آیا می توانیم به مقابله با کشش مادی گرای و مادیت برخیزیم و از یکی انگاری خود با صورت که موجب جیس و ماندگاری مان در زندان شخصیتمان می شود فراتر رویم.

در ادامه می خوانید: امکان چنین تحولی از دیرباز پیام اصلی تعالیم خرد انسانی را تشکیل می داده است. پیام آوارانی همچون بودا، مسیح و دیگرانی که تماما بر ما شناخته نیستند، نخستین گل های حیات انسانی و وجود هایی پیشتاز، نادر و ارزشمند بوده اند. هنوز پیدایش گسترده گل در آن زمان ممکن نبوده و پیام آنها به میزان زیادی دچار کژفهمی و تا حد زیادی تحریف شده است. پیام آنها، بی شک، رفتار جز معدودی را تغییر نداده است.

وی در جایی دیگر می گوید: هدف از نگارش این کتاب افزودن بر معلومات و اعتقادات شما و یا متقاعد کردنشان به چیزی تازه نیست، بلکه مقصود از آن، ایجاد تحولی در آگاهی یا، به عبارت دیگر، بیداری شماست. با این توضیح، نمی توان این کتاب را «جالب و خواندنی» به معنای معمول کلمه به شمار آورد، زیرا کتاب جالب و خواندنی کتابی است که خواننده بتواند با آن حفظ فاصله کند، با فکرها و مفاهیم آن بازی کند و به موافقت و مخالفت برخیزد، در حالی که این کتاب درباره خود شماست. این کتاب یا باید حالت آگاهی شما را عوض کند یا آن که فاقد معنا و عبث است. این کتاب تنها موفق به بیدار کردن کسانی می شود که آمادگی آن را داشته باشند. این آمادگی هنوز در همه کس وجود ندارد، اما کم نیستند کسانی که این آمادگی را دارند. این کتاب در ده فصل و در مجموع در ۳۳۸ صفحه و به شمارگان ۵۰۰ نسخه به قیمت ۱۸ هزار تومان توسط نشر نامک منتشر و روانه بازار نشر شد.

کتاب «نیچه جوان، بر آمدن نابغه» منتشر شد



کتاب «نیچه جوان، بر آمدن نابغه» نوشته کارل پلج به همت رضا ولی یاری ترجمه و توسط نشر مرکز در ۲۹۸ صفحه و با شمارگان ۱۸۰۰ نسخه به قیمت ۲۴۲۰۰ تومان منتشر شد. این کتاب مشتمل بر ۹ فصل با عنوانین: تبارشناسی نبوغ، تولد یک نابغه؟ بدون پدر، یادگیری آموختن، دانشجوی نابغه، تقلید از نوابع، نخستین آثار، تلاش برای استقلال و بازتعریف نبوغ است. همچنین یادداشت ها، کتاب شناسی و نمایه را در انتهای کتاب مشاهده می کنید. در تبارشناسی نبوغ به ریشه های شکل گیری شخصیت و دیدگاه های نیچه پرداخته شده است. در این زمینه در ابتدای این فصل و همچنین در پشت جلد کتاب می خوانید:

زمانی که نیچه پسر بچه ای بیش نبود گوته به قهرمان ملی آلمان بدل شده بود. در سال ۱۸۵۰ نبوغ تنها یک قرن قدمت داشت، اما در بین افراد فرهیخته قهرمانان خلاق چون گوته و شیلر، در مقام چهره هایی مورد احترام، جای بلند مرتبگان و پادشاهان را گرفته بودند. مفهوم نبوغ محصول جنبش فکری پیشرو قرن هجدهم، یعنی روشنگری، بود. نویسندگان رادیکال راه را برای انقلاب دموکراتیک باز کرده و در همان حال عرصه را برای ظهور قهرمانان رمانتیک قرن نوزدهم و کیش نبوغ مهیا می کردند. آن ها عموماً خود را به عنوان نمایندگان طبقات متوسط معرفی می کردند، و حتی خودشان را «حزب انسانیت» می نامیدند. اما به زودی این ایده در آن ها پیدا شد که یک جور اشرافیت سالاری فکری به وجود بیاورند. و این به یکی از بنیادهای نظریه نبوغ تبدیل شد.

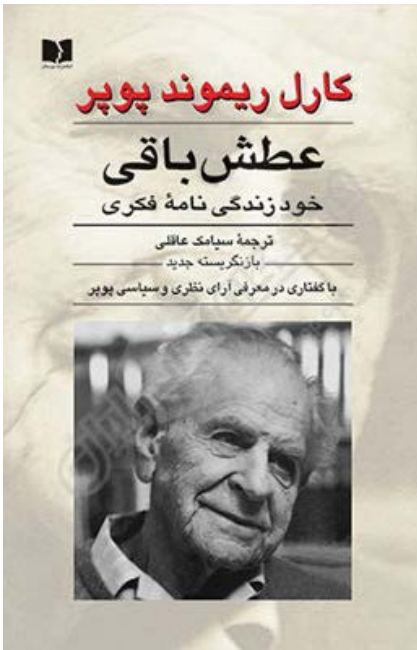
در صفحه ۶۴ کتاب در قسمت یادگیری آموختن آمده است: نیچه از نظم مدرسه فرار می کرد و شخصا سرگرم ادبیات و تصنیف موسیقی شده بود و به ذائقه ادبی نامتعارف اش میدان می داد. او احساس می کرد با شورش شخصی و متمرکز علیه آن همه نظم و انضباط به خرسندی های بزرگتری دست یافته است. و از آنجا که زود بزرگ شده و تودار بود، نظم حاکم بر پفورتنزا باعث پیشرفت آکادمیک او می شد. با این حال می دانست که باید واری آن چه آموزگاران اش می توانند به او بیاموزند پیشرفت کند.

فردریش تیزبین مدرسه مراقبت می کند. در پفورتنزا شروع به خواندن شکسپیر و بایرون و امرسون کرد، و این ها تأثیر عمیقی بر او داشتند، چون از حیث حرفه اش به عنوان یک نویسنده نیز برایش مهم باقی ماندند. ولی ظاهراً او احساس می کرد نیازی نیست درباره این نویسندگان با همشاگردی های اش به بحث بپردازد.

با در قسمتی که به نخستین آثار می پردازد آورده است: واکنرها، شاید ناخواسته داشتند می گفتند که نیچه نه تنها یک نابغه است، بلکه نابغه ای از نوع خاص است: یعنی همان «سقراط اهل شعر» که خود نیچه در زایش تراژدی بدان اشاره کرده بود. او آثار هنرمندانی مثل واگنر (و آیسخولوس) را، که بدون اینکه نتایج ضمنی آفریده های شان وقوف کامل داشته باشند دست به آفرینش می زدند، فهمیده و توضیح داده بود. نیچه اسرار هنر واگنر را برای کوزیما همسر واگنر (و شاید هم خود واگنر) روشن کرده بود. این تعبیر اشتباه نبود، اما از نیروهای حتی عظیم تر بیش و افشارگری حکایت داشت، نیروهایی که حالا ما، با درک بسیار بیشتری، می دانیم استعداد فوق العاده نیچه را تشکیل می دادند. بنابراین توصیف کوزیما از نیچه به برآورد اولیه خود نیچه از تمایز بین نابغه ساده - که نمونه آن در اینجا واگنر است - و نابغه احساساتی، یعنی نیچه، شباهت دارد. اما چنین حرفی در اولین ماه های سال ۱۸۷۱ احتمالاً برای نیچه همچون ستایشی کم فروغ به نظر می رسید، چون نیچه با آن حالت خیره سری اش حالا قطعاً فکر می کرد که سقراط بودن، از هر نوع اش، یعنی نفرین شده بودن.

کتاب «نیچه جوان» با عنوان فرعی بر آمدن نابغه به همت رضا ولی یاری ترجمه و امسال ۱۳۹۵ توسط نشر مرکز با شمارگان ۱۸۰۰ نسخه و به قیمت ۲۴۲۰۰ هزار تومان روانه بازار نشر شد.

کتاب «عطش باقی؛ خودزندگی نامه فکری کارل پوپر» منتشر شد



می شود. به قول بریان مگی نویسنده کتاب پوپر کمتر حوزه ای می توان یافت که مورد روشنگری پوپر قرار نگرفته باشد.

در این مقدمه مترجم آرا پوپر را در سرفصل هایی مانند پوپر و فلسفه، پوپر و عصر روشنگری، پوپر و عقل گرایی انتقادی، پوپر و معرفت شناسی بیان می کند. مثلاً در بیان پوپر و عقل گرایی انتقادی می گوید: اما عقل و عقل گرایی مورد دفاع او عقل و عقل گرایی انتقادی است. او انتقادی را معادل عقلانی می گیرد و کار عقل را نقد می داند و به توان سلبی عقل معتقد است. از این دیدگاه با استدلال می توان تنها بطلان امری را نشان داد و دلیل فقط توان نفی دارد. در تقابل با این، عقل گرایی غیر انتقادی قرار دارد که معتقد است، عقل توان ایجابی هم دارد و با کمک استدلال می توان صدق را ثابت کرد و دلیل توان اثبات هم دارد. از این دیدگاه با استدلال و از طریق اثبات می توان به صدق راه پیدا کرد.

یا درباره پوپر و معرفت شناسی می نویسد: پوپر خود را فیلسوف می خواند و کار فیلسوف را هم پاسخ به سوالاتی می دانست که به نحو علمی و تجربی نمی توان به آنها پاسخ گفت. وی در وهله نخست فیلسوف علم شناخته می شود، اما وی درباره خود می گوید که «علاقه من صرفاً به نظریه معرفت علمی نیست، بلکه به نظریه معرفت به طور کلی است» (حدس ها و ابطال ها ۲۱۶). معرفت شناسی که به مسائل مربوط به نحوه شناخت و کشف جهان هستی مربوط می شود و از قدمتی کهن برخوردار است، بر حول دو سوال عمده در گردش بوده است: ما چگونه به جهان خارج علم پیدا می کنیم و چگونه می توانیم نسبت به علم خود اطمینان کسب کنیم. اما بعد از رنسانس و رواج رویکرد عقلانی سوال اصلی معرفت شناسی عبارت گردید از اینکه ما چگونه می توانیم معارف خود را توجیه عقلانی کنیم؟ یا معرفت عقلانی چگونه به دست

کتاب عطش باقی، خودزندگی نامه فکری کارل پوپر، تابستان امسال به همت مترجم این کتاب سیامک عاقلی و توسط انتشارات دوستان با ویرایش جدید به چاپ سوم رسید.

مترجم در پیش گفتار می نویسد: این کتاب زندگی نامه فکری کارل پوپر، فیلسوف بلند آوازه معاصر است که در آن پوپر ما را با سوانح زندگی و سیر و سلوک عقلانی خود آشنا می کند. پوپر این اثر را به خواهش آرتور شلیپ دبیر مجموعه فلاسفه زنده نوشته بوده و ابتدا با این عنوان فلسفه کارل پوپر در همین مجموعه فلاسفه زنده منتشر شد سپس چندین بار و به صورت مستقل و با عنوان عطش باقی، تجدید چاپ شد. اگر چه پوپر در این اثر ما را با سوانح زندگانی خود آشنا می سازد. اما بیشتر درباره اندیشه ها و آرای خود سخن می گوید؛ در واقع، این اثر مجمل حدیثی مفصل آرای می است که در کتاب های متعددی می توان یافت. لذا مترجم برای استفاده بهتر و بیشتر خوانندگان کتاب؛ خوانندگانی که شاید آشنایی با زمینه و سابقه برخی مباحث و اندیشه های پوپر را نداشته باشند، ضمن تامین پانویشت ها و توضیح برخی نکات در پای برخی صفحات، تصمیم به تهیه مقدمه ای در معرفی آرای پوپر به عنوان پیش درآمدی برای ورود به عالم اندیشه های این متفکر بزرگ نمود و طرح خود را پس از جمع آوری مواد لازم و نوشتن و بازبینی مکرر آن سرانجام در حدود ۵۰ صفحه سامان داد که اکنون در آستانه این ترجمه قرار می گیرد. همانطور که آمد مترجم مقدمه ای بر این کتاب با هدف آشنایی خوانندگان با آرای پوپر نوشته است، در این مقدمه می نویسد: کمتر متفکری را می توان یافت که از حیث کیفیت و حجم کار و نفوذ فکری با وی برابری تواند کرد. آرای او متعدد و متنوع است و طیف گسترده ای از موضوعاتی همچون فلسفه علم، معرفت شناسی، فلسفه اولی، معرفت شناسی اجتماعی، علوم، ریاضیات، سیاست، هنر و... شامل

می آید؟

در ادامه این مقدمه به ترجمه و ویراست جدیدی از کتاب عطش باقی پرداخته شده است. این کتاب توسط انتشارات دوستان در تابستان امسال در ۴۲۸ صفحه و با شمارگان ۱۱۰۰ نسخه با عنوان «عطش باقی: خودزندگی نامه فکری» و به قیمت ۳۳ هزار تومان منتشر شد. لازم به ذکر است این کتاب قبلاً با عنوان های «جستجوی ناتمام» و «جست و جوی همچنان باقی: زندگی نامه فکری و خودنوشت» نیز منتشر شده است.

نگاهی به آرای فلسفی هابرماس درباره نقش دین در حوزه عمومی

از «کلیات» پاره ای از مفاهیم و موضوعات کلیدی را که در سرتاسر کتاب مورد استفاده قرار گرفته توضیح داده است. پس از واریسی رابطه میان دینداری و عقلانیت تفکرات قبلی و بعدی هابرماس درباره نقش دین در حوزه عمومی مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. در واقع این مباحث نشان می دهد که در آثار اولیه هابرماس دین باید جای خود را به فلسفه بدهد اما در آثار اخیرش دین می تواند به زندگی شخصی عمومی معنا ببخشد.

در بخشی از کتاب آمده است: هابرماس بر آن است تا اهمیت دین را در حوزه عمومی به رسمیت بشناسد. او برخلاف مارکس، دین را بخش ضروری و زیربنایی زیست جهان محسوب می کند و اعلام می دارد که ما نمی توانیم زیست جهان را بدون اجزاء و عناصر تشکیل دهنده آن داشته باشیم و یکی از بخش های بنیادی و لاینفک زیست جهان را امور مربوط به دین تشکیل می دهد. لذا، برخورد وی با دین دیگر تقلیل گرایانه و ساده انگارانه نیست بلکه عمیق و جدی است. برخوردی که اجازه می دهد دین، سکولاریسم و پیامد فلسفی آن را به چالش جدی بکشاند. در پرتوی همین تمرکز روی اهمیت دین در زیست جهان است که هابرماس در صدد برآمده تا تصویر بهتری از جامعه برپایه صلح، اتحاد و سعادت بشری ترسیم کند.

کتاب نامبرده در ۲۳۹ صفحه با قیمت ۲۰ هزار تومان توسط انتشارات وایا روانه بازار نشر شده است.

چندی پیش کتابی با عنوان «تحول آرای فلسفی یورگن هابرماس درباره نقش دین در حوزه عمومی» نوشته معصومه بهرام توسط انتشارات وایا منتشر شده است. این کتاب شامل پنج فصل با عناوینی چون کلیات، تعاریف نظری کلیدواژه ها در تفکر هابرماس، تفکرات اولیه هابرماس درباره نقش دین در حوزه عمومی، تفکرات اخیر هابرماس درباره نقش دین در حوزه عمومی و جمع بندی است. در انتهای اثر هم پیوست، نمایه، اصطلاحات و تعبیرات و جداول مربوطه آمده است.

بهرام در این اثر ضمن شرح و توضیح مبانی دیدگاه فلسفی اولیه و بعدی هابرماس درباره دین، مسائلی دیگری چون تحول نگرش او به دین همچون یکی از منابع مشکلات درونی مدرنیته و سپس تلقی او از دین همچون منبع اصلی شوق و انگیزه برای پی ریختن زیست جهان فرهنگی - اجتماعی مطلوب را بررسی کرده است. نادیده گرفته شدن مطالعات متأخر هابرماس درباره نقش، جایگاه و کاربوه دین در دنیای معاصر مایه تأسف است چرا که پروژه متأخر هابرماس فی الواقع کوششی است خلاق و مهم برای گذار به فراسوی فرض های سکولار که وجه بارز بسیاری از مطالعات مدرن در مورد دین است.

نویسنده در سراسر کتاب تأکید کرده است که برای درک عقاید هابرماس در خصوص دین نخست لازم است که با عناصر بنیادی تفکر او آشنا شویم. در نتیجه پس

