



تحول علوم انسانی، مسئله معرفتی است نه سیاسی گفتگو با همایون همتی



■ چرا ابن تیمیه مهم است؟
گزارش تحلیلی

■ ارتباط فلسفه با رشته های علوم پایه
گفتاری از مهدی گلشنی

■ امکان جامعه شناسی بدیل
گفتاری از برونو لاتور

■ دیوانسالاری مادچار بیماری قجری است
گفتگو با مظفر نامدار

■ جریان شناسی گروه های سلفی
گفتگو با محمد جواد خلیلی

■ جایگاه منحصر به فرد هگل در تاریخ فلسفه
میزگردی با حضور بهرامی، اردبیلی و پارسا

فهرست مطالب

مهر مجله اندیشه



شناسنامه مجله

مدیر مسئول: علی عسگری

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

دبیر تحریریه: محمدالیاس قنبری

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

مدیر هنری: محبوبه عزیزی

شماره تماس: ۴۳۰۵۱۳۸۰

پست الکترونیک: religion@mehrnews.com

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

علاقه‌مندان می‌توانند مقالات و مطالب خود را برای مجله اندیشه مهر ارسال کنند

- ۴ هجوم کتابهای ترجمه‌ای انگیزه تولید علوم انسانی اسلامی را می‌کاهد/ مهدی جمشیدی
- ۶ چرا ابن تیمیه مهم است؟/ گزارش تحلیلی اندیشه مهر
- ۷ کارکردهای حسن و قبح از منظر خواجه نصیرالدین طوسی/ عبدالحسین خسروپناه
- ۸ در مقام تأسیس علوم انسانی هستیم/ سید حمید طالب زاده
- ۹ انقلاب اسلامی محصول مستقیم حکمت صدرایی نیست/ حمید پارسانیا
- ۱۰ هر نظام فلسفی قرائت متناسب با خود از علوم انسانی را ارائه می‌دهد/ احمد واعظی
- ۱۱ ارتباط فلسفه با رشته‌های علوم پایه/ مهدی گلشنی
- ۱۵ امکان جامعه‌شناسی بدیل/ برونو لاتور

- ۲۲ دیوانسالاری ما دچار بیماری قجری است/ گفتگو با مظفر نامدار
- ۲۴ جریان‌شناسی گروه‌های سلفی/ گفتگو با محمدجواد خلیلی
- ۲۸ فلسفه اخلاق در تمدن اسلامی هیچ‌گاه ضعیف نبوده است/ گفتگو با رضا ماحوزی
- ۲۹ بحث فلسفه اخلاق در بین متفکران اسلامی به‌طور سامان یافته مطرح نشد/ گفتگو با پریش کوششی
- ۳۰ ایمان، آزادی و عقلانیت: اصلاح سه گانه مثلث ارزشهای تمدن اسلامی/ گفتگو با منصور میراحمدی
- ۳۴ تحول علوم انسانی، مسأله معرفتی است نه سیاسی/ گفتگو با همایون همتی
- ۳۷ هدفم‌ترویج «فلسفه برای همه» است/ گفتگو با یحیی قائدی
- ۳۸ نسبت اخلاق و حقوق در اندیشه غربی/ گفتگو با استاد فلسفه دانشگاه دوک آمریکا

- ۴۰ ما و چهره نازک طبیعت/ حسین فلسفی
- ۴۱ اصول دهگانه اسلام تمدنی در مالزی/ رسول نوروزی
- ۴۳ لزوم تقویت حوزه‌های علمی اهل سنت ایران/ مهدی مسائلی
- ۴۳ آوینی فراموش شده - آوینی مشهور/ مهدی متولیان
- ۴۴ منطقه تمدنی هجری شمسی/ محمدرضا جوادی یگانه
- ۴۵ مسایلی برای تأمل در حلقات پنج‌گانه انقلاب اسلامی تا تمدن اسلامی/ فرزاد جهان‌بین
- ۴۸ علم، فلسفه و ایدئولوژی/ کیوان سلیمانی
- ۴۹ پارادایم اصیل اسلامی برای توسعه/ عباس میرآخور
- ۵۱ آوینی در ظلمت نیهلیسم نور موعود را میدید/ علیرضا سمیعی

جایگاه منحصر به فرد هگل در تاریخ فلسفه؛ بازگشتی برای بازخوانی هگل/ میزگردی با حضور

مهدی بهرامی، محمد مهدی اردبیلی و مهدی پارسا





گزارش

مهدی جمشیدی:

هجوم کتاب‌های ترجمه‌ای انگیزه تولید علوم انسانی اسلامی را می‌کاهد



عرصه عمومی مطرح شد که هویتی جز کج‌فهمی و برداشت‌های معوج و سوگیرانه و غرض‌ورزانه از برنامه علوم انسانی اسلامی نداشت.

جمشیدی با اشاره به روند پیشروی علوم انسانی اسلامی افزود: این واقعیت‌ها نشان می‌دهد که برنامه علوم انسانی اسلامی، ناکام نمانده و گام‌هایی رو به پیش برداشته، و بدنه و عقبه رسمی (دانشگاهی) و غیررسمی یافته است؛ زیرا اگر وضع این گونه نبود، بیش‌فعالی‌های کودکان و بحران‌سازی‌های ساختگی نیروهای سکولار در محافل دانشگاهی و روشنفکری، معنی نداشت.

این پژوهشگر با اشاره به آثار منتشر شده در حوزه علوم انسانی اسلامی ادامه داد: در سال جاری، کتاب «روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی» از حجت‌الاسلام و المسلمین احمدحسین شریفی منتشر شد که ارزشمند و فاخر است و باید آن را از بزرگ‌ترین فعالیت‌هایی شمرد که در سال ۹۵ انجام گرفت.

وی افزود: در این اثر متقن، رویکردهای روش‌شناختی مختلفی، بیان و نقد شده و در نهایت، روش‌هایی پیشنهاد شده است.

جمشیدی در پایان سخنانش گفت: معتقدم دانشجویان علوم انسانی باید در کنار کتاب‌های رسمی و درسی، به مطالعه این اثر نیز بپردازند تا دیدگاه‌های روشی‌شان با معیارهای اسلامی، بازسازی گردد و یک افق روشی متفاوت و متمایز به روی‌شان گشوده شود.

تولید علوم انسانی اسلامی وجود دارد، اضافه کرد: این همه، به سیاست‌های فرهنگی و معرفتی دولت کنونی باز می‌گردد که بنا بر ناسازگاری با علوم انسانی اسلامی نهاده است. روشن است که هجوم سیل آسای کتاب‌های ترجمه‌ای به بازار نشر، به طور غیرمستقیم، انگیزه حرکت در راستای تولید علوم انسانی اسلامی را می‌کاهد و فضا را به نفع جریان معارض، تقویت می‌کند.

این نویسنده ابراز کرد: در این صف‌آرایی، هر چند «کتاب‌های ترجمه‌ای سکولار»، دارای کمیت بیشتری می‌شوند، اما از لحاظ کیفی و دامنه اثرگذاری، چندان نتوانستند «کتاب‌های تولیدی دینی» را در حوز علوم انسانی، به حاشیه کشانده و ذهن‌ها و انگیزه‌ها را از آن منصرف سازند.

جمشیدی اضافه کرد: جریان و نیروهای سکولار در دانشگاه‌ها که به شدت احساس خطر کرده‌اند و توانایی رویارویی نظری ندارند، به «هوچی‌گری» و «غوغاسالاری» رو آورده و می‌کوشند با «بیانیه‌نویسی» و «فضاسازی منفی و تبلیغی»، پیشروی برنامه تولید علوم انسانی اسلامی را با چالش مواجه کنند.

وی اظهار کرد: باید تاسف خورد که اینان به سبب همسویی دولت کنونی، تا حد زیادی نیز موفق شده‌اند که نقش بازدارنده و منفی ایفا نمایند. همچنین باید اضافه کرد که در سال جاری، شبهات و مغالطات مختلفی نیز از سوی فعالان رسانه‌ای جریان دانشگاهی سکولار در

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی گفت: هجوم سیل آسای کتاب‌های ترجمه‌ای به بازار نشر، به طور غیرمستقیم، انگیزه حرکت در راستای تولید علوم انسانی اسلامی را می‌کاهد.

مهدی جمشیدی، عضو هیئت علمی گروه فرهنگ پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی که در حوزه علوم انسانی اسلامی تحقیقاتی انجام داده و کتاب ساختار شکل‌گیری علوم انسانی اسلامی در تمدن اسلامی را در دست چاپ دارد و مقاله‌های متعددی در این زمینه به نگارش درآورده است، درباره روندی که علوم انسانی اسلامی در یک سال گذشته طی کرده است، گفت: در سالی که گذشت، اتفاق بزرگ و تعیین‌کننده‌ای در قلمرو علوم انسانی اسلامی رخ نداد که بتوان گفت دوران جدیدی آغاز شده و تحول عمیقی شکل گرفته است، اما می‌توان به پاره‌ای از رخدادها اشاره کرد که مهم هستند و در روند حرکت، تأثیر نهاده‌اند. همین اتفاقات و رخدادها، هم وضع موجود را تبیین می‌کنند و هم گویای مسیری هستند که طراحی شده است.

وی افزود: جریان «ترجمه علوم انسانی سکولار» در سال گذشته، شدت بیشتری یافت و تعداد بیشتری از کتاب‌های غربی به فارسی برگردانده شدند، و از سوی دیگر، ناشران که در این حوزه کار می‌کردند، فعال‌تر شدند.

عضو هیات علمی گروه فرهنگ پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی با انتقاد از روند فعلی که در

حجت الاسلام جعفری تشریح کرد:

سیطره علوم انسانی غربی؛ اولین مانع تحقق علوم انسانی اسلامی

سازی علوم انسانی اسلامی مربوط به این حوزه است مثلاً رابطه عقل و دین که هم در حوزه معرفت‌شناسی و هم دین‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد، باید بیش از این مورد تأمل قرار گیرد و ما در این عرصه نیازمند به نظریه پردازی عمیق‌تر هستیم. وی تصریح کرد: نظریه‌ای که ما به آن در حوزه نسبت عقل و دین معتقد هستیم، نظریه عقل‌گرایی معتدل است که در آن هم عقل و هم دین هر دو در کنار یکدیگر هستند و منبع تولید معرفت می‌شوند و نگرش صحیح و جامعی را نسبت به انسان و هستی و همه عرصه‌های وجودی رقم می‌زنند که البته ابعاد و چگونگی آن خود جای بحث و گفت‌وگوی جدی دارد. وی تصریح کرد: پاره‌ای از مقاومت‌هایی که در برابر اسلامی‌سازی می‌شود به عدم تبیین و درک صحیح رابطه عقل و دین و رابطه علم و دین باز می‌گردد.

وی با اشاره به فقه‌های مضاف به عنوان سومین خلا مهم در تولید علوم انسانی اسلامی گفت: برای ورود به علم دینی، بخش زیادی از علوم انسانی ما باید با فقه ارتباط برقرار کند. در مقوله‌های مدیریت، اقتصاد و سیاست اگر بخواهیم علم دینی تولید کنیم باید ظرفیت‌های فقه را کاوش کنیم. کارهای درخوری تاکنون در این حوزه صورت نگرفته، اما در یکی دو سال اخیر می‌بینیم موسساتی تخصصی در این راستا شکل گرفته و در این موضوع کارهای آغاز شده که البته باید شتاب بیشتری بگیرد. جعفری افزود: فقهی که در اختیار ما قرار دارد مطلق است اما فقه مضاف در مدارس فقهی، ناظر به مساله‌های علوم انسانی شکل گرفته و ارائه می‌شود. این راهکار برای شکوفا کردن ظرفیت‌های دین در علوم انسانی اسلامی امری کاملاً بایسته است. یعنی مسائل علوم انسانی را در بخش‌های مربوط به نظامات اجتماعی به فقه عرضه کنیم و با اجتهادی پویا بتوانیم پس از مساله‌شناسی فقهی دقیق در آن عرصه، به استنتاج شریعت و در نهایت به نظام‌سازی برسیم.

قائم مقام گروه کلام و فلسفه دین موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) در پاسخ به امکان و ضرورت تحقق تمدن نوین اسلامی گفت: در واقع در این جا ما با دو سوال مواجهیم. اول این که آیا تمدن اسلامی امکان وجود دارد یا خیر؟ و اگر وجود دارد آیا اساساً نیازی به علوم انسانی اسلامی دارد یا ندارد؟ ما دم تا تمدن اسلامی می‌زنیم و بر آن هم اصرار داریم زیرا تمدن نمود بیرونی فرهنگ است و فرهنگ ما هم از عناصر مختلفی تشکیل شده که یکی از آن عناصر دین ماست. پس قطعاً باورها و ارزش‌ها و سیاست‌گذاری‌های دینی ما باید در تمدن اسلامی دخیل باشد و لازمه این کار سیاست‌گذاری‌هایی است که بتوانند در عرصه نظام‌های اجتماعی، فرهنگ دینی را وارد کنند.

جعفری در پایان سخنانش بیان کرد: تمدن نوین اسلامی نیازمند اسلامی‌سازی علوم است اما ما ادعا نمی‌کنیم تمام گزاره‌های علوم انسانی غربی نادرست است. بخشی از گزاره‌های علوم انسانی غربی که با روش تجربی صحیح و عاری از فرهنگ غرب، کسب شده‌اند، صحیح هستند و در منطقه الفراغ ما قرار می‌گیرند و با گزاره‌های دینی منافاتی ندارد اما بسیاری از گزاره‌های علوم انسانی غربی با گزاره‌های دینی ما و یا مبانی آنها منافات داشته و مبتنی بر پیش‌فرض‌های سکولار و اومانیستی و گاهی الحادی است که باید مجدداً بازخوانی شود. با این توصیف، علوم انسانی اسلامی برای فرهنگ اسلامی و تمدن اسلامی کاملاً ضروری است و هیچ تردیدی در آن راه ندارد.



ما بگذارد؟ این افراد چنین باوری را ندارند زیرا همان پارادایم‌های علوم غربی بر آنها حاکم است.

جامعیت و کمال دین در عده‌ای برای اسلامی سازی دینی وجود ندارد

وی با بیان اینکه باور درست نسبت به جامعیت و کمال دین در عده‌ای برای اسلامی‌سازی دینی وجود ندارد، گفت: برخی این اشکال را مطرح می‌کنند که اگر مدعی علم دینی و اسلامی سازی علوم انسانی هستیم، چرا تاکنون کاری انجام نداده‌اید؟ البته باید قبول کرد که ما در این مسیر کند حرکت کردیم و مضاف بر اختلاف در نحوه اسلامی‌سازی در میان صاحب‌نظران، نسبت به تولید مبانی علم دینی و استنتاج علوم انسانی از منابع دینی کم کاری صورت گرفته که این البته به سرخوردگی برخی از اندیشمندان و محققان ما نیز منجر شده که چنین کاری انجام شدنی نیست.

جعفری تصریح کرد: اما گویا خرده‌گیران تصور کرده‌اند که در غرب، فرآیند تولید علوم انسانی یک شبه رخ داده است. در همان جا در مقام تولید این علوم تطورات فکری زیادی صورت گرفته تا نهایتاً به محصول رسیده است و البته آنها خیلی پیشتر از ما دغدغه امتداد اجتماعی فلسفه‌های تجربی خودشان را به منصفه ظهور رساندند و ما دیر به صرافت افتادیم و البته آماده شدن بستر لازم و سازوکار تحقق آن هم که استقرار نظام اسلامی و گذر از حوادث چالش‌برانگیز ابتدای دهه اول انقلاب بوده است، مزید بر علت بوده است.

وی با تشریح راهکارهای رفع موانع تصریح کرد: باید مانع اول که پذیرفتن مرجعیت فکری غرب است با فرهنگ سازی فکری و معرفتی و علمی در عرصه امکان و ضرورت اسلامی سازی، رفع شود. فرهنگ سازی در این مسیر ضروری است زیرا عدم باور به ظرفیت سازی منابع دینی نسبت به علوم انسانی اسلامی با فرهنگ سازی در عرصه خبگان قابل رفع و رجوع می‌باشد.

فرهنگ سازی نمی‌تواند در حد شعار باقی بماند

قائم مقام گروه کلام و فلسفه دین موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) با بیان اینکه فرهنگ سازی نمی‌تواند در حد شعار باقی بماند، گفت: باید ابتدا زمینه‌سازی فلسفی و الهیاتی برای این مقوله انجام گیرد و مبانی فلسفی علوم انسانی اسلامی و سپس فلسفه‌های مضاف به علوم انسانی خاص، به خوبی تبیین شود. در مبانی فلسفی، به جنبه‌های کلامی و الهیاتی کمتر توجه شده که باید بهتر تبیین شوند. درباره مبانی فلسفی علوم انسانی کتاب‌ها و مقاله‌هایی نوشته شده است ولی معتقدم در زمینه کلامی، کار درخوری صورت نگرفته است.

جعفری افزود: مبانی معرفت‌شناختی و الهیاتی در برخی از موارد به هم نزدیک می‌شوند و بخش مهمی از زمینه

حجت الاسلام والمسلمین محمد جعفری قائم مقام گروه کلام و فلسفه دین موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) در پاسخ به پرسش ضرورت اسلامی سازی علوم گفت: ابعاد مختلف دین و شریعت، و مبانی عقلی و نقلی قلمرو دین ما را به این حقیقت می‌رساند که هر آن چه به سعادت ما در دنیا و آخرت مرتبط است باید مورد هدایت الهی قرار گیرد که البته حوزه بسیاری از این امور از حیطه عقل ما هم خارج بوده و عقل به درک کاملی از همه جوانب آنها نمی‌رسد. وی اضافه کرد: لذا باید خصوصاً در عرصه علوم انسانی در کنار دستاوردهای عقل و حس از روش وحیانی نیز در جنبه توصیف و نیز جنبه هنجاری و ارزشی این علوم بهره بگیریم، البته روشنفکران دینی ما هم در قالب انتظار بشر از دین و البته صرفاً با نگاه بیرون دینی به این بحث پرداخته‌اند و بر اساس نگرش نادرست خود نهایتاً به دین حداقلی رسیده‌اند.

قائم مقام گروه کلام و فلسفه دین موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) افزود: این تفکر که ما خودمان بر اساس عقل و آزمون و خطای عرفی و تجربی به مبانی علوم انسانی دست پیدا می‌کنیم پس به دین نیازی نداریم، در صورتیکه در درستی نسبت به ماهیت، ضرورت و ابعاد دین داشته باشیم، نظریه درستی نخواهد بود. زیرا دین قلمرو خود را سعادت دنیا و آخرت معرفی می‌کند و این در آیات قرآن هم به صراحت مطرح شده است. جعفری افزود: مثلاً دین بر اساس آیه ۲۵ سوره حدید دغدغه عدل اجتماعی را دارد. حال سوال این جاست که اجرا و تمهید این هدف، چه سازوکاری دارد؟ آیا باید دست نیاز به اقتصاد سرمایه داری دراز کنیم؟ آیا این روش و تئوری بر اساس مبانی فکری و عقیدتی ما بنا شده و انطباق دارد و می‌تواند سعادت مد نظر دین را به ما ارائه دهد؟ با بررسی این نوع مسائل و نمونه‌های مشابه بسیاری از این قبیل، می‌توان به این نتیجه رسید که اگر دین دغدغه سعادت اجتماعی انسان را دارد قطعاً درباره نظامات اجتماعی هم دغدغه مند است و باید ورود کند.

موانع در مسیر تحقق علوم انسانی اسلامی

جعفری در ادامه با اشاره به موانع موجود در عرصه اسلامی سازی علوم انسانی گفت: اولین مانع، سیطره علوم انسانی غربی و آتوریته‌ای است که این علوم پیدا کرده است. با توجه به استیلایی که غرب در کل جهان در ایده‌ها و تفکرات در دوره استعمار نو (استعمار فکری و فرهنگی و معرفتی)، پیدا کرده، این مقوله به عقیده بنده می‌تواند مهمترین مانع در مسیر تولید علوم انسانی اسلامی شمرده شود.

وی افزود: مرجعیت فکری غرب که تعداد کثیری از اندیشمندان و دانشگاهیان آنها را قبول کرده‌اند، از موانع اصلی اسلامی سازی علوم است. این افراد از ابتدا نسبت به اسلامی سازی موضع گیری می‌کنند زیرا تنفس فکری و تحصیلات این افراد در فضای غربی بوده است. پوزیتیویسم و تجربه‌گرایی و علم زدگی در اثر سیطره علوم انسانی غربی بوجود می‌آید و با توجه به اینکه روش‌های تجربی ملموس تر هستند، برای عده‌ای به عنوان مرجعیت فکری محسوب می‌شود و روش‌ها و پارادایم‌های فکری و محصولات آنها را درست و کارآمد و مطلق می‌انگارند.

جعفری ادامه داد: افرادی که در فضای علمی غربی تنفس می‌کنند هنوز در این اندیشه تردید دارند که آیا دین می‌تواند در عرصه علم ورود کند؟ آیا روش‌های متفاوتی یکی و وحیانی می‌تواند در این عرصه محصولاتی را در اختیار

گزارش تحلیلی اندیشه مهر؛

چرا ابن تیمیه مهم است؟/ میراث نظری ابن تیمیه برای مصلحان دینی

حامد رضایی



چرا مصلحان و بنیانگذاران جریان بیداری اسلامی - مثل محمد عبده، رشیدرضا، حسن البنا و ... همگی متأثر از ابن تیمیه بوده اند؟ در واقع ابن تیمیه چه داشته که این مصلحین را جذب کرده است؟

فهمی که معمولاً از ابن تیمیه در کشور ما وجود دارد، فهمی است بسیط و ناقص. در کشور ما بسیاری اینگونه می پندارند که ابن تیمیه یک آدم بی سواد و روانی بوده که جز دشمنی با تشیع و اهل بیت، هیچ کار دیگری نداشته است! و اگر اهل سنت کمی عقل داشته باشند، به هیچ وجه سراغ اندیشه های منحط و عقب مانده ابن آدم عقده ای نخواهند رفت!

اما نگاهی گذرا به جریانات مختلف و متعدد اهل سنت نشان می دهد که ابن تیمیه نه تنها صرفاً «پدر وهابیت» نیست، که اکثر جریانات اهل سنت هریک از وجهی از وجوه اندیشه ابن تیمیه تأثیر گرفته و برای وی احترام زیادی قائل اند. از میان جریانات به شدت متنوع اهل سنت که با یکدیگر اختلافات زیادی نیز دارند، صرفاً صوفی های دواتشه - و نه همه صوفیان - هستند که ابن تیمیه را قبول ندارند و علناً بر او می تازند.

این یعنی ما با یک شخصیت به شدت پیچیده و ذوابعاد طرف هستیم که با آرای خود توانسته طیف عظیمی از جریانات مختلف فکری را - از روشنفکری متمایل به غرب گرفته تا میلیتاریسم تکفیری داعشی - جهت دهی کند. در جهان اهل سنت کمتر کسی چنین جایگاه تأثیر گذاری دارد. نگارنده هرگز ادعای فهم جامع ابن تیمیه را ندارد. در این نوشته صرفاً به دنبال پاسخ به این سوال هستیم که چرا مصلحان و بنیانگذاران جریان بیداری اسلامی - مثل محمد عبده، رشیدرضا، حسن البنا و ... - همگی متأثر از ابن تیمیه بوده اند؟ در واقع ابن تیمیه چه داشته که این مصلحین را جذب کرده است؟

معضله عقب ماندگی و نسبت آن با معرفت دینی موجود

همه می دانیم که سوال «لماذا تاخرنا؟» (چرا عقب مانده ایم؟) سوال همه متفکران و روشنفکران جهان اسلام در حدود دو قرن اخیر بوده است. سوالی که در مواجهه با تمدن غرب شکل گرفته است. می دانیم که بخش مهمی از متفکران مسلمان مثل محمد عبده، رشید رضا و دیگران در جواب به این سوال گفتند: چون از اسلام اصیل دور شده ایم.

بعد این سوال پیش آمد که چرا از اسلام اصیل دور شده ایم؟ بخش مهمی از مصلحان مسلمان پاسخ دادند که اگر تمام مشکل در معرفت دینی موجود نباشد حداقل بخشی از آن در اینجاست. پرسیده شد که معرفت دینی موجود چه مشکلی دارد؟ جواب داده شد که معرفت دینی موجود تقلیدی، ناکارآمد و مهمتر از همه تحریف شده و غیرواقعی است، چراکه بر اساس تقلید از آرای علمای گذشته - و نه رجوع مستقیم به قرآن و سنت - شکل گرفته است. لذا باید با رجوع مستقیم به قرآن و سنت، اسلام واقعی را مستقیماً از خود قرآن و سنت آموخت نه از کتابهای فقها، متکلمین و فلاسفه.

واقعیت این است که مرام حوزه های علمیه اهل سنت بیشتر بر اساس رجوع به اقوال علما شکل گرفته بود و نه رجوع مستقیم به منابع اصلی دین. (مسئله ای که در بعضی از حوزه های شیعی نیز مرسوم است). مصلحان اهل سنت می دیدند که علما بیش از آن که به قرآن و حدیث استناد کنند به اقوال علمای گذشته ارجاع می دهند. گویی آنان دین خود را نه از قرآن و سنت، که از غزالی و ماوردی و فخر رازی می گیرند!

مصلحان اهل سنت که از ضعف و انحطاط مسلمانان به شدت رنج می بردند و یکی از دلایل اصلی آن را فهم نادرست از دین و انحطاط معرفت دینی موجود می دانستند، دست به یک انقلاب روشی در فهم دین زدند. لبّ کلام این انقلاب چیزی نبود جز لزوم «رجوع مستقیم به منابع اصلی دین» یعنی کتاب و سنت. آنها گفتند که ما دین خود را از قرآن و حدیث می گیریم نه از کتابهای علما، علمای گذشته اجتهاد کردند و ما نیز اجتهاد می کنیم. بر این اساس تمام میراث فقها، متکلمان و فلاسفه مسلمان از قرن دوم هجری به بعد کنار گذاشته شد و مصلحان مسلمان نص قرآن و حدیث را جلوی خود گذاشتند و شروع کردند به اجتهاد از آن. محمد عبده - و شاید بتوان گفت سید جمال الدین اسدآبادی - پیشگام این نهضت بود. اما چه کسی بنیانهای نظری این انقلاب روشی را در اختیار مصلحان اهل سنت قرار می داد؟ پاسخ روشن است: ابن تیمیه.

ابن تیمیه و ایجاد امکانی برای طرح نودر انداختن

ابن تیمیه چند قرن قبل از این اتفاقات، تمام این مباحث را تئوریزه کرده بود و مصلحان اهل سنت بر سر سفره آماده او نشستند. ابن تیمیه اجتهاد را در اهل سنت احیا کرد و گفت هیچ دلیلی برای تقلید از علمای گذشته وجود ندارد. او گفت ما با رجوع مستقیم به منابع اصلی دین به دنبال فهم دین فارغ از پیرایه ها و افزودنی های مسلمانان به آن هستیم. ابن تیمیه گفت ما به جای رجوع به علمای متأخر، مستقیماً به سلف صالح رجوع می کنیم، او گفت ما «سلفی» هستیم. منتقدان معتقدند که ادعای ابن تیمیه مبنی بر اخذ آرای خود از کتاب و سنت دروغی بیش نیست و او در واقع نظرات خود را بر قرآن و سنت تحمیل کرده است. نگارنده با این نقد همدل است ولی مسئله ما در این نوشته نقد محتوای تفکر ابن تیمیه نیست. مسئله راهی است که او در فضای علمی اهل سنت گشود و مسبّب بسیاری از حرکت های تحول خواهانه - مثبت یا منفی - شد.

مصلحان اهل سنت که از ضعف و انحطاط مسلمانان به شدت رنج می بردند و یکی از دلایل اصلی آن را فهم نادرست از دین و انحطاط معرفت دینی موجود می دانستند، دست به یک انقلاب روشی در فهم دین زدند. لبّ کلام این انقلاب چیزی نبود جز لزوم «رجوع مستقیم به منابع اصلی دین» یعنی کتاب و سنت احیای اجتهاد، لزوم رجوع مستقیم به کتاب و سنت، نقد معرفت دینی رسمی و پیراستن اسلام از خرافات و اوهامی که در طول تاریخ بر آن افزوده شده، مفاهیمی بود که برای نخبگان اهل سنت که به دنبال تحول در اوضاع اجتماعی و سیاسی خود بودند، به شدت جذاب بود. آنان به دنبال مبنایی نظری برای رویکردهای تحول خواهانه خود بودند و ابن تیمیه به خوبی این مبنا را در اختیار آنان قرار می داد.

میراث نظری ابن تیمیه و ساختار شکنی که او در ساختار معرفتی اهل سنت ایجاد کرد، علاوه بر مصلحان مسلمان، برای روشنفکران غرب گرای که به دنبال ارائه برداشت هایی نو و متجددانه از اسلام بودند نیز مورد استفاده قرار گرفت. ابن تیمیه

چارچوبهای سنتی فکر دینی در اهل سنت را در هم شکست و این مهم ترین کار او بود. او حصار مذاهب چهار گانه فقهی و مذاهب دو گانه کلامی را فرو ریخت و آنها را از مشروعبیت انداخت. در واقع ابن تیمیه امکانی فراهم کرد برای نوآندیشی دینی و طرحی نو در انداختن. ابن تیمیه به متفکران اهل سنت کمک کرد که حرف های نو بزنند و نظریات بدیع ارائه دهند.

وقتی چارچوب ها شکسته شد، جریانات مختلف و متعارضی از آن بهره خواهند برد تا چارچوبهای مطلوب خود را بر چارچوبهای ویران گذشته بسازند. لذا متأثرین از ابن تیمیه طیف گوناگونی را می سازند که از روشنفکران غرب گرا را دربر می گیرد تا داعشی های تکفیری. راهی که ابن تیمیه می گشاید هم مودودی معتدل و انقلابی را نتیجه می دهد و هم داعش خونریز و تکفیری را.

تأثیر پذیری از وجوه دیگر اندیشه ابن تیمیه

تأثیر پذیری از ابن تیمیه در رویکرد روشی او، ناخود آگاه سبب تأثیر پذیری از محتوای اندیشه او نیز می شد. مضاف بر اینکه به لحاظ محتوایی نیز مسائلی در کتابهای ابن تیمیه مطرح شده بود که برای مصلحان نوآندیش مسلمان بسیار جذاب بود. مثلاً بسیاری از مصلحان، تصوف و رویکردهای انزوا گراییه و دنیا گریز صوفیان را عامل بسیاری از بدبختی های مسلمانان می دانستند. ابن تیمیه نیز به شدت مخالف صوفیان بود و آنان را به دلیل خرافاتی که بر اسلام بار کردند، سرزنش می کرد. مخالفت با تصوف از اشتراکات مهم مصلحان مسلمان و ابن تیمیه بود. اصولاً ابن تیمیه پروژه اصلی خود را پیراستن اسلام از زوائدی که در طول تاریخ بر آن بار شده می دانست و این پروژه برای مصلحان اهل سنت که دغدغه های مشابهی داشتند، بسیار بالارزش قلمداد می شد. «جهاد» و جایگاه بالای آن در منظومه فکر دینی، موضوع دیگری بود که ابن تیمیه به آن پرداخته بود. این موضوع نیز برای مصلحان مسلمان که با استعمار و استبداد غربی مواجه بودند، جذاب بود. هم ابن تیمیه که درگیر بحران حمله مغول بود و هم مصلحان معاصر مسلمان، در واکنش به بحرانی که با آن مواجه بودند دست به اصلاح معرفت دینی و حرکت در مسیر آنچه «بازگشت به اسلام اصیل» می نامیدند، شدند. آنها از این جهت پروژه هایی شبیه به هم داشتند.

محمد عبده در اینکه برای فهم دین باید مستقیماً به قرآن و سنت رجوع کرد و دست به اجتهاد زد، با ابن تیمیه هم راستا بود، اما سوالی که پیش آمد این بود که برداشت از این متون چگونه باید باشد؟ آیا با استفاده از عقل انسانی باید به سراغ فهم این متون رفت یا اینکه باید بر اساس ظاهر آن حکم کرد؟ اینجا بود که راه عبده از ابن تیمیه جدا شد. عبده خواهان عقل گرایی دینی بود، در حالی که ابن تیمیه رویکردی ظاهر گراییه داشت. اما رشیدرضا، شاگرد عبده، از گرایشات ظاهر گراییه ابن تیمیه نیز تأثیر پذیرفت.

امروز رویکردهای عقل گراییه عبده به حاشیه رفته و ظاهر گرایی قدرت بیشتری در جهان اسلام دارد. تأثیر پذیری از ابن تیمیه در مبنای روشی او محدود نماند و رویکردهای معرفت شناختی نص گراییه و ظاهر گراییه او نیز فراگیر شد. نباید از یاد برد که بخش مهمی از دلایل گسترش تفکرات ابن تیمیه - هر چند هم که این تفکرات غلط باشند - ریشه در قوت نظری ذاتی او دارد. دلارهای سعودی که خرج گسترش این آرا می شود نباید ما را فریب بدهد، به گونه ای که توهم کنیم عامل اصلی گسترش این تفکرات دلارهای آل سعود است. بله، این اسکناس ها هم موثرند ولی فقط این پولها موثر نیستند.

گفتاری از حجت الاسلام خسروپناه؛

کارکردهای حسن و قبح از منظر خواجه نصیرالدین طوسی



عبدالحسین خسروپناه در یکی از سخنرانی‌های خود به تشریح حسن و قبح از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی پرداخته است؛ مشروح این سخنرانی در ادامه می‌آید؛ یکی از مباحث و قواعد کلامی بسیار مهم که فیلسوف و حکیم برجسته، جناب خواجه نصیرالدین طوسی به آن پرداخته، بحث حسن و قبح ذاتی است. این معنایش آن نیست که ایشان مُبدع این بحث هستند؛ زیرا قبل از ایشان هم دیگران به این مسأله پرداخته‌اند.

کارکردهای حسن و قبح

خواجه بعد از اینکه حسن و قبح ذاتی و عقلی را اثبات می‌کند، در مباحث متعددی از علم کلام از این قاعده استفاده می‌کند.

کارکردهای حسن و قبح در حوزه خداشناسی

۱. در بحث‌های خداشناسی می‌گوید خداوند قبیح انجام نمیدهد: «لا یفعل القبیح و لا یخل بالواجب»؛ یعنی خدا فعل قبیح انجام نمیدهد؛ به این دلیل که حسن و قبح ذاتی است.

۲. خواجه در بحث هدایت و ضلالت؛ به معنای اشاره به خلاف حق؛ یعنی راه را که نشان دادن هم از این قاعده اساسی بهره میبرد. مثل این که کسی به آدمی که دنبال یک آدرسی می‌گردد، آدرس را اشتباه نشان دهد. مثلاً خداوند در شریعت به جای اینکه طریق بهشت را به ما نشان دهد، راه جهنم را به ما نشان دهد. از نظر خواجه چنین چیزی غیرممکن است؛ زیرا الباس حق به باطل و راه خلاف نشان دادن از سوی خداوند محال است؛ به این دلیل که عقل حکم میکند به قبح این فعل.

۳. آیا خدا کودک را عذاب میکند؟ خواجه پاسخ میدهد خیر: «أنه تعالی لا یعذب الأطفال»؛ به این علت که قبیح است. شاید هیچ قاعده کلامی وجود نداشته باشد که به اندازه حسن و قبح، دارای کارکردهای کلامی متعدد باشد.

۴. حتی همین مسأله تکلیف هم با قاعده حسن و قبح عقلی پاسخ صحیح خود را مییابد. اینکه چرا خداوند تکلیف میدهد و انسانها را مکلف میکند، در گروی فهم صحیح همین قاعده است. خواجه در پاسخ به این بحثی که امروز در نظام حقوق مدرن مطرح است که انسان باید حقدار باشد یا تکلیف محور، می‌گوید «التکلیف حسن لاشتماله لمصلحة لا تحصل بدون».

تکلیف حتماً حسن است؛ چون دارای مصلحت است؛ یعنی اگر گفتیم انسان مکلف است به دلیل اینکه تکلیف عقلاً حسن است؛ یعنی پشتوانه حسن تکلیف، قاعده عقلی است؛ لذا اگر کسی طرفدار عقلانیت خود بنیاد است، نباید حق محوری را بدون تکلیف نتیجه بگیرد. باید تکلیف را هم بپذیرد؛ چرا که تکلیف هم از پشتوانه عقلی برخوردار است؛ همان عقلانیت مستقل.

نمی‌گوییم تکلیف حسن است؛ چون شارع مقدس گفته است: نخیر، تکلیف حسن است؛ به این علت که عقل می‌گوید حسن است.

کارکردهای حسن و قبح در حوزه خداشناسی

۵. خواجه می‌فرماید لطف هم واجب است: «اللطف واجب لتحصیل الغرض به». لطف به این معنا که خداوند به وسیله آن، مکلف را به طاعت نزدیک کند و از معصیت دور کند، واجب است عقلاً. اما نه به این معنا که ما بخواهیم برای خداوند تعیین تکلیف کنیم و بگوییم ای حق تعالی! باید به ما لطف کنی؛ زیرا در این صورت ما می‌شویم

علی فوائده. در تجرید العقائد حدود ده فایده برای بعثت انبیای الهی ذکر شده است.

بعثت حسن است؛ چون حسن و قبح عقلی حکم میکند که حسن است. البته در ادامه وجوب بعثت را هم ذکر میکند. حتی در بحث امامت می‌فرماید: «الامام لطف؛ فیجب نصبه علی الله تعالی تحصیلاً للغرض». نصب امام هم واجب است؛ چون لطف است. لطف هم مصداق حسن و قبح است. بنابر این حسن و قبح عقلی کارکردهای کلامی فراوان و متنوعی دارد.

حسن و قبح عقلی و ضرورت به کارگیری آن در مباحث روز

یکی از مباحث و قواعد کلامی بسیار مهم که خواجه نصیرالدین طوسی به آن پرداخته، بحث حسن و قبح ذاتی است. سؤال این است که آیا میشود از حسن و قبح عقلی که خواجه در کلام استفاده کرده، در فقه و علوم انسانی هم بهره برد؟ منظور من از علوم انسانی در اینجا بیشتر علوم انسانی رفتاری-اجتماعی است. علوم انسانی رفتاری-اجتماعی چند تا کار انجام میدهد:

۱. انسان مطلوب را توصیف میکنند؛ مثلاً در اقتصاد، انسان اقتصادی مطرح میشود. به عنوان نمونه وقتی فردی من نظریه تابع مصرف را بیان میکند، نظریه اش بر اساس همان انسان مطلوب؛ یعنی انسان اقتصادی است. در مدیریت هم انسان سازمانی مطرح است. در همه علوم رفتاری-اجتماعی یک انسان متعارف و مطلوب تعریف می‌شود.

۲. انسان تحقق یافته را هم توصیف میکنند. انسان تحقق یافته همین انسانی است که در جامعه عینیت پیدا کرده و بر اساس آمار و تحقیقات پیمایشی و آزمایشگاهی آن را شناسایی میکنند.

۳. نقد این انسان محقق
۴. تغییر انسان محقق به انسان مطلوب؛ از همین رو بحث باید‌ها و نیاید‌ها و توصیه‌ها در علوم انسانی هم مطرح است.

حال مسأله این است که آیا میتوانیم از حسن و قبح عقلی، در بخش توصیه‌ها؛ یعنی تغییر انسان محقق به انسان مطلوب هم استفاده کنیم؟ یا حتی توصیف انسان مطلوب میتوان در حسن و قبح به ما کمک کند؟ به نظر من میتواند. ما میتوانیم از حسن و قبح در علوم انسانی، در بخش توصیف انسان مطلوب و همچنین در بخش تغییر انسان محقق به انسان مطلوب استفاده کنیم.

مکلف و خداوند می‌شود مکلف. این طور نیست.

اینکه گفته می‌شود «واجب»، مراد واجب «عن الله» است نه واجب «علی الله». نه این که ما واجبی را بر خداوند تحمیل کنیم بلکه منظور این است که کمال خدا، واجب الوجود بودن خدا و حکمت خدا اقتضا میکند که این گونه باشد.

عزای بر خداوند جایز است که بر ما الم و درد و رنج وارد کند؟ خواجه می‌گوید: «بعضی اللهم قبیح و بعضه حسن». بعضی از الم‌ها حسن و نیکو است و برخی دیگر قبیح و ناپسند. در ادامه توضیح میدهد و می‌گوید که در کجاها حسن است و در کدام موارد قبیح. اینکه چرا بعضی از درها و الم‌ها حسن است و بعضی دیگر از آنها قبیح، بر اساس حسن و قبح تبیین میشود.

۷. بحث دیگر کلامی بحث «عوض» است. مسأله این است که اگر یک کسی بلایی سر شخص دیگری بیاورد و او را متضرر کند و تقصیر خودش هم نباشد، در این جا آیا خدا باید عوضش را بدهد، حالا چه در دنیا و چه در آخرت؟ خواجه می‌فرماید بله خداوند باید عوض بدهد اما نه به این معنا که خداوند باید هر چه ما می‌گوییم انجام بدهد، بلکه بر اساس حسن و قبح از خداوند حکیم، جز این انتظار نمیرود.

۸. کارکرد دیگر مسأله حسن و قبح عقلی و ذاتی، در بحث «اصلاح» آشکار می‌شود. سؤال این است که آیا خداوند باید نظام اصلاحی برای ما فراهم کند؟ خواجه می‌فرماید: بله. این پاسخ هم بر اساس حسن و قبح است.

همان طور که مشاهده میکنیم بخش مهمی از مباحث خداشناسی، مخصوصاً در حوزه افعال خدا مبتنی بر حسن و قبح عقلی است. علت عمده ناکامی و ناتوانی اشاعره در این مباحث، عدم اعتقاد به این مبنای اساسی است. بنده در مواضع متعددی دیدهام که فخر رازی ناچار شده حسن و قبح را بپذیرد. حسن و قبح را نپذیرفته اما در مواردی ناچار شده صغری آن را قبول کند!

مثلاً در بحث بعثت انبیاء حتی در نصب امام به همان معنایی که عزیزان اهل سنت قائلند، دلیل عقلی می‌آورد که مبتنی بر حسن و قبح عقلی است اما در عین حال حسن و قبح عقلی را انکار میکند!

کارکردهای حسن و قبح در حوزه پیامبرشناسی

بعد از مباحث خداشناسی، خواجه در حوزه مباحث نبوت‌شناسی هم از این قاعده استفاده میکند: «البیئة حسنة لاشتمالها



سید حمید طالب زاده:

تبیین تاریخ علوم انسانی مدرن/در مقام تأسیس علوم انسانی هستیم

دبیر شورای تحول علوم انسانی گفت: ما در مقام تأسیس علوم انسانی مغایر با آنچه موجود می باشد هستیم. ما باید نسبت خود را با آنچه امروز به عنوان علوم انسانی مطرح است روشن کنیم.

به گزارش خبرنگار مهر، سید حمید طالب زاده در نشست «تأملاتی پیرامون فلسفه و علوم انسانی» که در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم برگزار شد، با موضوع نقش و کارکرد فلسفه در تولید علوم انسانی اسلامی، به ایراد سخنرانی پرداخت.

وی در مقدمه به کلاماتی از ابن سینا اشاره کرد و گفت: ابن سینا می گوید هر علمی از عوارض ذاتیه موضوع خودش بحث می کند و منظور از ذاتی، ذاتی باب برهان است و در مبادی هر علمی چیستی و هستی موضوع شکل می گیرد. یعنی در ابتدا از مفاد هل بسیطه یا هستی موضوع بحث می شود اما در مرحله بعد و برای شکل گیری علم، باید ماهیت موضوع که مفاد مای حقیقه است، محقق شود و مفاد کان ناقصه تدریجاً پدید می آید و عوارض ذاتیه کم کم ایجاد می شود و موضوع حل می شود و علم پیش می رود پس ابتدا بحث از ذاتیات شیء است، که مقدم بر ماهیت شیء هستند. وقتی ماهیت شکل گرفت بحث به لوازم تسری پیدا می کند پس لوازم مؤخر از موضوع و ماهیت است. خواجه در تفسیر کلام ابن سینا می گوید: لوازم عند المقایسات پدید می آید؛ که موضوع را یا با عناصر درونی مقایسه می کنیم و می سنجم، یا با عناصر بیرونی مقایسه می کنیم و می سنجم که در این دو مرحله لوازمی پدید می آید.

وی در تفاوت بین استنتاج لوازم موضوع در علوم نظری و تجربی گفت: در علوم نظری با مقایسات ذهنی احکام و لوازم جدید پدید می آید اما اگر موضوع مورد بحث تجربی باشد مقایسات ذهنی برای تولید احکام و کشف لوازم کافی نیست بلکه کشف لوازم در علوم تجربی

بوسیله مشاهده و تجربه است که با اصل علیت توسعه پیدا می کند. در علوم تجربی ماهیت موضوع بر اثر تجربه و عند المقایسات توسعه پیدا می کند و همین گونه علم پیش می رود و مسیر علم تجربی تا زمان دیوید هیوم این گونه پیش رفت، تا اینکه دیوید هیوم گفت در متن تجربه نمی توان از ضرورت و علیت سخن گفت و فقط ما تعاقب پدیده ها را داریم.

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران در بیان نتیجه نظریه هیوم گفت: به این وسیله بعد از هیوم اصل علیت در علوم تجربی کنار رفت و رشته ضروری میان عوارض ذاتیه و موضوع منقطع شد. با این توصیف ماهیت متزلزل می شود و نمی توانیم بین داده هایی که به ما عرضه می شود تفکیک کنیم و موضوع علم نیز مستهلک می شود و اصلاً نمی دانیم یا چه چیزی سر و کار داریم. مدتی بعد، اولین بار در قرن هجده میلادی این سوال مطرح شد که آیا می توان به شیء یا موضوعی مستقل از اندیشه آگاه شویم؟ جواب این سوال در فلسفه بدیهی بود؛ شناخت یقینی است و موضوع مستقل از اندیشه در عالم خارج منکشف می شد اما با طرح این سوال این نظریه مطرح شد که موضوعی مستقل از اندیشه در عالم منکشف نمی شود و حکم و اندیشه از آن ماست!

وی این اتفاق در باب معرفت را همان انقلاب کپرنیکی دانست و گفت: انقلاب کپرنیکی یعنی ما تنها با موضوعی سروکار داریم که در بطن اندیشه ما ساخته و پرداخته می شود، پس موضوع نحوه فهم ما از خارج است. در این فضای معرفتی جدید تعریف موضوع عبارتند از فعل تکوین و تدوین یک مفهوم سامان یافته در ذهن، یعنی موضوع فعل ذهن است. تولید علم در این دیدگاه این بود که موضوع را به واقعیت عرضه می کنیم.

طالب زاده در تبیین نقش کانت در فضای معرفتی جدید بعد از انقلاب کپرنیکی گفت: کانت متوجه شد

این مفهوم یا شناخت موضوع تدریجاً پدید می آید و گفت موضوع یا ابژه آن چیزی است که ما آن را سامان می دهیم و امروزه ما با پسوند «لوژی» از این واقعیت تعبیر می کنیم که منطلق ذهنی ماست که موضوع را خلق می کند! البته ترجمه مثلاً ژولوزی به زمین شناسی یا بایولوژی به حیات شناسی، ترجمه ای نارسا است؛ چرا که «لوژی» یعنی موضوع در بطن خود منطقی دارد که سوژه آن منطق را به او می دهد و سوژه است که آن را شکل می دهد. در واقع کانت ابژه را تاریخی دانست که به تدریج شکل می گیرد اما سوژه برای کانت روشن نبود و آن را ثابت می انگاشت و تنها ابژه را متحرک می دانست.

دبیر شورای تحول علوم انسانی در تکوین علوم انسانی مدرن گفت: در ابتدای قرن نوزده همه چیز تاریخی شد یعنی سوژه ای که کانت آن را ثابت می انگاشت از حالت سکون خارج شد و مانند ابژه تاریخی شد و علوم انسانی مدرن از این نقطه پدید آمد، یعنی سوژه ای که جهان را شکل می دهد خودش در حال تحول است! در واقع علوم انسانی مدرن می گوید امر انسانی هم باید مفهوم شود، در علوم انسانی باید امر انسانی را مد نظر داشته باشیم و انسان مد نظر نیست. ما در علوم انسانی با امر اقتصادی یا سیاسی مواجه هستیم که اینها تابع تطورات سوژه هستند. ما با یک جهان دائمی در حال تغییر و توسعه مواجه هستیم پس امر انسانی هم دائماً در حال تغییر و توسعه است و سوژه نیز در حال تغییر است.

طالب زاده در پایان این سوال را مطرح کرد و گفت: آیا ما در مقام تأسیس علوم انسانی مغایر با آنچه موجود می باشد هستیم؟ که به نظرم جواب مثبت است! در این صورت ما باید نسبت خود را با آنچه امروز به عنوان علوم انسانی مطرح است روشن کنیم. اگر جواب منفی باشد پس ما در علوم انسانی موجود چه تصرفی می خواهیم داشته باشیم؟!

حمید پارسانیا:

انقلاب اسلامی محصول مستقیم حکمت صدرایی نیست / متافیزیک علوم اجتماعی مدرن



اینکه علوم نیازمند به آن چیزی است که پیشینیان به آن متافیزیک می گفتند، اما آن دیگر متافیزیک و علم نیست، بلکه موضوع خود علم است. یعنی سوژه به ابژه خودش نیازمند می شود و ریشه در دل آن دارد.

پارسانیا ادامه داد: در مقطع دوم به لحاظ واقع یک متافیزیک، هستی شناسی و تفسیر خاصی می آید و در واقع هستی در این مقطع در انسانی ظاهر می شود و به زبانی ظهور می کند که دارد غایب می شود و مورد غفلت قرار می گیرد. این خودش نوعی هستی شناسی است. گریزی از مواجهه با تفسیر از هستی در صورت کلان آن نیست. در این مقطع هستی در افق جهان طبیعت محدود و معرفت به افق حسی محدود می شود. یعنی معرفت های عقلانی و وحیانی و ... انکار می شود و پوزیتیویسم می آید. انسان هم با چنین معرفت و جهانی خود را می شناسد. اوج این رویکرد در نیمه دوم قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم در حلقه وین شکل می گیرد. اینها گزاره های غیرمحسوس را مهمل و بی معنا می دانند. اما علم دارد حقیقت و جهان را با روش تجربی می شناسد. در این مقطع وجود انسان، وجودی طبیعی مثل سایر موجودات طبیعی است. شناخت انسان شناخت رفتارهای انسان است. شناخت اجتماع هم چیزی شبیه فیزیک اجتماعی است. یعنی میان علوم انسانی و علوم طبیعی تفاوتی ایجاد نمی شود.

حجت الاسلام پارسانیا با تاکید بر دولت مستعجل بودن رویکرد پوزیتیویست ها اضافه کرد: جریان دیگری که جریان قبلی را دور می زند، اینطور حس گرا نیست ولی مشکلاتی که حس گرایان از جمله هیوم با آن مواجه شده بودند، آن ها را گرفتار کرد. نقطه عطف این ماجرا کانت است. کانت آن تردیدی که هیوم به حق در مورد معرفت حسی داشت، به همه معرفت های عقلی تعمیم داد. یعنی ما هیچ گزاره عقلی که به حمل شایع ضرورت صدق داشته باشد نداریم. لذا معرفت عقلی پیشینی و ساپزکتیو و خودبنیاد و انسان بنیاد شد. ما از افق خودمان با جهان مواجه می شویم و آن را تنظیم و تنسيق می کنیم. این نخستین رویکردی نیست که به شناخت توجه دارد، اما این رویکرد شناخت را غلطی می بخشد که یک واسطه ای برای مواجهه با عالم است که افزوده ای بر عالم دارد.

وی گفت: از دیدگاه کانت از افق حس با متن واقع مواجه می شویم. ما ذهن خود را بر عالم می اندازیم. اگر دانشی حقیقی به نام متافیزیک وجود داشت که بر سایر علوم سایه بیفکند، حالا این مفاهیم و معانی ماست که دارد بر عالم شناسی سایه می افکند. یعنی متافیزیک تبدیل می شود به معرفت شناسی. در واقع کانت دارد مرگ متافیزیک را اعلام می کند. نه اینکه امروز مُرد، متافیزیک از آغاز مرده ای بیش نبود. آن چیزی که فیلسوفان درباره شناخت جهان می گفتند و در بالا قرار می دادند، مفاهیم ذهنی خودشان بود که در درون آنها غوطه می خوردند، قبل از اینکه قوه فاهمه با عالم واقع حسی ارتباط برقرار کنند. هنوز به افق حس و تجربه نیامده بودند و اسم این مفاهیم را متافیزیک می گذاشتند. لذا از دیدگاه کانت متافیزیک از آغاز چیزی جز معرفت شناسی نبوده است.

پارسانیا در ادامه با اشاره به رویکرد نوکانتی ها به متافیزیک گفت: حادثه ای که بعد از کانت اتفاق افتاد، این است که این ذهن متعالی نسبت به امور متحرک و امور تجربی و ثابت، در نوکانتی ها به صورتی پدیده ای سیال

وی افزود: در آن زمان می شد گفت که همه علوم متافیزیک دارند. اصول موضوعه خود را از علوم دیگر می گیرند، از جمله علمی که ناگزیرند تا اصول موضوعه خود را از آن بگیرند متافیزیک است چرا که اصل وجود موضوع خودشان باید در آنجا بحث می شد. این نسبتی بود که بین متافیزیک با بقیه علوم در چنین تفسیری از علم و عالم و معلوم به رسمیت شناخته می شد. علم یک وصفی بود که انسان با آن عالم را می شناخت، معلوم همه موجودات بودند و علم طریقت داشت و نه موضوعیت. هیچ کس نیز معتقد نبود که ما در ظرف علم بدون واسطه علم داریم جهان را می شناسیم، اما علم واقع و حقیقت را حکایت می کرد. این مبتنی بر یک نوع معرفت شناسی و انسان شناسی بود که معتقد بود انسان می تواند بشناسد. توجه داشتند که در علم هم انسان نقش دارد و هم معرفت انسان و هم معلوم. اما این معرفت حجاب جهان نبود، چراغ جهان بود.

پارسانیا ادامه داد: به لحاظ واقع اینگونه نیست که عالمان در طول تاریخ مدعی باشند که متافیزیک دارند. به جایی می رسم که متافیزیک را مهمل می دانند و یا آن را علم نمی دانند و یا متافیزیک را به حوزه مادن علم و ابژه علم بازمی گردانند. آن را به امری از انسانیات برمی گردانند. به مقطعی می رسم که حوزه ای مستقل از علم برای متافیزیک قائلند و در مقطعی هستیم که علم را مرتبط با چیزی شبیه به متافیزیک که علم نیست، یعنی مرتبط با امری که موضوع علوم انسانی است (یعنی انسانیات) مرتبط می دانند.

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران با اشاره به سیر تاریخی جایگاه متافیزیک افزود: ادعای بنده این است که به لحاظ تاریخی گرفتار یک سیر سیری هستیم که دو طرف دارد که دو سوی یک واژگونی را نشان می دهند. یک مقطعی که متافیزیک علم و ام العلوم است و به یک مقطعی می رسم که اصلا متافیزیک انکار می شود و به دنبال آن به یک مقطعی می رسم که دومرتبه به متافیزیک توجه می شود اما این بار متافیزیک ام العلوم نیست، علم نیست، بلکه اراده است. اراده هم نیست، بلکه محصول اراده انسان است. ما الان در این مقطع هستیم. در این مقطع قائل می شوند به

حمید پارسانیا در نشست تأملاتی پیرامون فلسفه و علوم انسانی که در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی برگزار شد با موضوع «متافیزیک علوم اجتماعی مدرن» به سخنرانی پرداخت.

پارسانیا با اشاره به معنای علم در یونان باستان و جهان اسلام گفت: به لحاظ تاریخی علم در یونان و جهان اسلام علی رغم اختلافاتی که داشتند دارای معنایی عام یعنی فیلاسوفیا بود. این علم بر اساس مدلی از عقلانیت، تصویری از جهان و انسان شکل می گرفت و به تناسب خود و بر اساس موضوع، تقسیم بندی هایی داشت. موضوع به دو بخش تقسیم می شد: موضوع یا با اراده انسان ایجاد می شد و یا مستقل از آن. اگر علم، به موضوعات مستقل از اراده انسان می پرداخت علم یا فلسفه یا حکمت نظری نام می گرفت و اگر به موضوعاتی می پرداخت که با اراده انسان ایجاد می شد علم یا فلسفه یا حکمت عملی نام می گرفت.

عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی ادامه داد: فارابی به حکمت عملی علم انسانی نیز می گوید. حکمت نظری هم اقسامی داشت: با موضوع حرکت و تغییر داشته و به تبع آن ماده داشت و مقدار نیز داشت که به آنها علوم طبیعی می گفتند و یا ماده نداشت و مقدار داشت که علوم ریاضی نام می گرفت. اگر موضوع نه ماده داشت و نه مقدار و به احکام موجود را از آن جهت که موجود است، می پرداخت، فلسفه به معنای خاص نامیده می شد و امروز که حرف از فلسفه می زنیم این معنا به ذهن متبادر می شود. وی با بیان اینکه یکی از اسامی فلسفه متافیزیک بود، گفت: چون فلسفه راجع به موجود با قید طبیعی یا ریاضی بحث نمی کند، فراسوی این قیدهها بحث می کند. لذا ماورای اینهاست و محیط بر اینهاست. لذا حکم متافیزیکی همه موجودات را دربرمی گیرد، چه موجودات ریاضی و چه موجودات طبیعی و چه موجوداتی که با اراده انسانی ایجاد می شوند. اینها از این جهت که موجودند تحت احکام فلسفه به معناس خاص هستند. احکام متافیزیک مرز جزئی ندارد. به همین دلیل به متافیزیک علم کلی هم گفته می شد و به بقیه علوم علم جزئی گفته می شد.

ما و حوزه های علمیه ماست. ما توجه نداریم که «علم» در «حوزه های علمیه» به چه معناست. علم در حوزه علمیه به معنایی که در دبیرستان و دانشگاه به کار می رود نیست. پارسایان ادامه داد: آنچه که علم در وضعیت امروز پیدا می کند ریشه در یک معنایی از فلسفه دارد که این فلسفه خودش هویت علمی ندارد بلکه هویت فرهنگی و تاریخی دارد. لذا در تقسیم بندی امروز فلسفه از سنخ علم نیست، بخشی از علوم انسانی هم نیست. فلسفه از سنخ هنر و شعر است. لذا رشته فلسفه در دانشکده ادبیات و کنار دانشکده هنر گذاشته می شود. فلسفه از سنخ حقوق است یعنی محصول حیات انسانی است. فلسفه اصلا علم نیست. وقتی می گویند فلسفه سیاسی یا فلسفه اجتماعی، آن را بحث هایی می دانند که علم نیست ولی بدان نیاز داریم. وی در پایان افزود: بعضی فلسفه سیاسی را به معنای مدرن می گیرند و بعد در فلسفه اسلامی دنبال آن می گردند. اصلا فلسفه در اینجا به آن معنا نیست. فلسفه اسلامی فقط مبادی فلسفه سیاسی، نه به معنای کنتی بلکه به معنای تاریخی خودمان را ایجاد می کند. بنده در نشستی که در مجمع عالی حکمت بود عرض کردم که انقلاب اسلامی محصول مستقیم حکمت صدرایی نیست، محصول مستقیم فقه است. یعنی حمایت از یک دانش تجویزی به نام فقه می کند که انقلاب از دل آن برمی آید. بعد برخی دوستان اعتراض کردند که قبلا به امر سیاسی توجه داشتی و الان نداری. فلسفه در معنای مدرن به قلمرو انسانیات بازمی گردد نه علوم انسانی، اما در حوزه جهان اسلام یک علم فراسوی همه علوم است و هیچ دانش مربوط به هیچ دانش جزئی مستقیما از فلسفه گرفته نمی شود و هیچ وقت نباید چنین توقعی از فلسفه داشت اما هیچ دانش جزئی از متافیزیک بی نیاز نیست.

که انسان دارد آن را تصویر می کند و انسانی می شود همه علوم را فرامی گیرد. یعنی این نگاه تفسیرمحور نسبت به عالم به پدیده ای به اسم انسان تمام نمی شود. طبیعت هم یکی از آن مفاهیمی است که می آید. آن چیزی که در علوم انسانی امروز موجود است نوعی اذعان به چیزی شبیه متافیزیک است اما متافیزیک نیست. یک چیزی است که اصلا علم نیست، بلکه حوزه فرهنگ است. این ایستمولوژی که نوعی اصالت نسبت به تاریخ داشت امر تاریخی می شود و جای خود را به چیزی نظیر جامعه شناسی معرفت می دهد. جلوتر که می آییم جای خود را به جامعه شناسی فرهنگ می دهد و جلوتر از آن به ارتباطات انسانی می دهد. لذا دانشی به نام ارتباطات امروز نقش متافیزیک پیشین را ایفا می کند. یعنی چطور می شود که این جامعه این تصویر را از عالم دارد، چون ارتباطات انسانی اش اینگونه است. دکتر پارسایا در بخش دیگری از سخنان خود با اشاره به اینکه علوم انسانی، امری مدرن است گفت: در این جهان اصلا علم یک مشترک لفظی شده است. علم انسانی که فارابی می گوید با علم انسانی که امروز گفته می شود معنای مشترک ندارد. فلسفه هم مشترک لفظی شده است. امروز وقتی می گوئیم فلسفه سیاسی یا فلسفه اجتماعی، نه فلسفه به معنای خاص است و نه فلسفه به معنای عام، بلکه فلسفه به معنای کنتی است. فلسفه های مضاف کنونی نه متافیزیک است نه علم، نوعی عقلانیت مقابل علم است که مساله ای تاریخی است که زمانی می گفتند بدان نیاز نداریم ولی الان می گویند بدان نیاز مندیم. ما فلسفه سیاسی به این معنا نداشتیم. ما اصلا علم انسانی به این معنا نداریم. اما فلسفه و علم به معنای دیگری داشته ایم. باید به تفاوت این معانی دقت شود. این مشکل جامعه

دیده شد و تبدیل به امری تاریخی شد. آن چیزی که به اسم متافیزیک منطقا در دایره علوم نقش داشت متعلق به ذهن انسان بود و کانت اعتبار آن را نه از درون عقل نظری که از درون عقل عملی بلکه قوه حکم یعنی اراده انسان می گیرد. لذا به نظر من تولد نیچه را می توانیم در کانت ببینیم. این حاکمیت اراده بر عقل عملی و قوه عماله بر عقل نظری در کانت حضور دارد. این سازه ها و افق ذهنی انسان که دارد با آن جهان را تفسیر می کند، یک شناخت ناب نسبت به حقیقتی که بیرون از ما ایستاده و ما به آن می رسیم، نیست. بلکه چیزی که ما داریم آن را می سازیم. یعنی جهان محصول و تصویر ما از جهان، آنچنان که پوزیتویست ها می گفتند ناب و واقعی نیست. آنچه که در افق حس بیان می کنیم پیچیده شده در یک حوزه نظری است که دیگر اسم این متافیزیک نیست. این یک امر انسانی است و ثابت هم نیست و تاریخی است که با اراده انسان ساخته می شود. لذا شما در رویکرد سوم نوعی حیات مجدد چیزی نظیر متافیزیک را که پوزیتویست ها آن را انکار می کردند، می بینید اما نه با قرائت متافیزیسین ها که آن را حقیقتی عینی می دانستند که انسان به آن می رسید، بلکه چیزی است که انسان با اراده خودش ساخته است. در قرائت متافیزیسین ها انسان برای شناخت جهان باید اراده خود را کنار می گذاشت اما در اینجا انسان با اراده خود آن را ساخته است.

وی افزود: البته بحث های نوکانتی که اینگونه سوژه محور است بعدها در یک فرایندی به مرگ سوژه هم تبدیل می شود. انسان با اراده خود ساختارها و مناسباتی را می سازد که در تفسیر هویت خودش در ارتباط با این مناسبات هم دچار مشکل می شود. هویت سوژه برمیگردد به مجموعه اموری که محصول اراده او در تصویر جهان است. البته این امری

حجت الاسلام احمد واعظی:

هر نظام فلسفی قرائت متناسب با خود از علوم انسانی را ارائه می دهد



رئیس دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم در تبیین محور دوم بحث خود گفت: خود مباحث فلسفی، دانش درجه اول علوم انسانی هستند. علوم انسانی با یک تعریف موسع، همه دانش ها و مطالعات مربوط به انسان و امور انسانی اعم از امور روانی، رفتاری و پدیده های اجتماعی و فرآورده های انسانی (هنر و ادبیات) را شامل می شود که در این تعریف از علوم انسانی، فلسفه فرهنگ یا فلسفه هنر، علوم انسانی به حساب می آید. حتی فلسفه هنر زیر مجموعه علوم انسانی است. بخشی از علوم انسانی عملا از جنس فلسفه است و گونه ای فلسفیدن است. پس علوم انسانی شامل این دسته از مطالعات فلسفی می شود و این بخش از مطالعات فلسفی بیرون از علوم انسانی نیست. فلسفه سیاسی، دانش درجه اول فلسفی است، یعنی فلسفیدن معطوف به حوزه سیاست است و با فلسفه سیاست که دانش درجه دو است فرق دارد.

این نظریه پرداز علوم انسانی اسلامی در محور سوم سخنان خود این سوال را مطرح کرد که از فلسفه چه استفاده ای در تولید علوم انسانی می کنیم؟ آیا سنت فلسفی حکمت متعالیه می تواند قرائتی از علوم انسانی را داشته باشد و در اختیارمان قرار دهد یا خیر؟

وی در پاسخ به این پرسش گفت: بر خلاف سنت های فلسفی پست مدرن که سر سازگاری با احکام توصیه ای و هنجاری ندارند، در سنت فلسفی اسلامی بخشی از تولیدات ما دانش هنجاری است، یعنی گزاره های هنجاری و توصیه ای را در درون سنت فلسفی اسلامی مشاهده می کنیم. مطالعات اجتماعی را می توانیم به سه دسته توصیفی، تبیینی و هنجاری تقسیم کنیم که در مطالعات توصیفی به تبیین وضع موجود می پردازیم و

حجت الاسلام احمد واعظی در نشست «تاملاتی پیرامون فلسفه و علوم انسانی» که در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم برگزار شد، با موضوع نقش و کارکرد فلسفه در تولید علوم انسانی اسلامی، به ایراد سخنرانی پرداخت. وی در آغاز بحث خود گفت: نسبت فلسفه و علوم انسانی را می توانیم در سه محور مورد بررسی قرار دهیم؛ محور اول: فلسفه می تواند نقش هویت بخش و قوام بخش نسبت به علوم انسانی داشته باشد. یعنی فلسفه می تواند قرائتی از علوم انسانی را تولید کند و مبنا برای شکل گرفتن قوام گرفتن نظام دانشی به نام علوم انسانی قرار بگیرد.

وی گفت: سنت های فلسفی متکثر می توانند علوم انسانی متکثری را تولید کنند و هر سنت فلسفی خاص با قرائت خاصی از علوم انسانی قرابت دارد. مثلا در دوران مدرن، فلسفه مدرن با تطوراتی که در عقل مدرن پیدا کرد، علوم انسانی متناسب با خود را تولید کرد.

واعظی گفت: این فضای فلسفی که ما سازنده ابژه هستیم، یک بصیرت خاص تولید می کند که در فضای دانشی جدید از آن تعبیر به علوم انسانی مدرن می شود. همین طور فلسفه های پست مدرن که از جهاتی متفاوت با فلسفه های ماقبل خود هستند، قرائتی دیگر از علوم انسانی دارند که منسجم با مبانی فلسفی خاص خودش است. پس هر نظام فلسفی قرائت متناسب با خود از علوم انسانی را ارائه می دهد.

استاد فلسفه اسلامی در ادامه این سوال را مطرح کرد که آیا حکمت متعالیه توان و ظرفیت تولید علوم انسانی متناسب با خود را دارد یا خیر؟ به عبارتی دیگر آیا حکمت متعالیه می تواند قوام بخش علوم انسانی متناسب با مبانی خود باشد یا خیر؟

در بخش مطالعات تبیینی به دنبال علل و عوامل یک پدیده اجتماعی هستیم و در مطالعات هنجاری، راهکار محتوایی برای خروج از وضع موجود به سوی وضع مطلوب ارائه می کنیم که محتوای مطلوبیت ها با نظام ارزشی ما و با تلقی ما از سعادت مرتبط است که این ها به انسان شناسی ما برمی گردد و این بخش جایی است که فلسفه ایفای نقش می کند. منظور از فلسفه اینجا اتنولوژی صرف نیست بلکه عرض عریضی دارد که یکی از مجاری آن احکام هنجاری فلسفه است. عضو هیات علمی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام در خاتمه متذکر شد: ما باید مراقب باشیم که در تاثیرگذاری محتوایی فلسفه اسلامی بر علوم انسانی دچار ساده انگاری و اغراق نشویم. اینکه بگوئیم علوم انسانی از فلسفه اسلامی خوشه چینی می کند و یک نوع زایش و رابطه تولیدی مستقیم بین فلسفه اسلامی و علوم انسانی اسلامی وجود دارد ساده انگاری است. ما نیازمند به تفلسفی همسو، سازگار و مبتنی بر تلاش های علمی در حکمت متعالیه هستیم.

مهدی گلشنی عنوان کرد؛

چرا فلسفه از محیط های علمی کنار گذاشته شد / ارتباط فلسفه با رشته های علوم پایه



نشست «ضرورت توجه دانشکده های مهندسی و علوم پایه به فلسفه و فلسفه علم» عصر روز گذشته در تالار جابرین حیان دانشکده صنعتی شریف با سخنرانی مهدی گلشنی، مؤسس دانشکده فلسفه علم برگزار شد.

گلشنی در ابتدای سخنانش گفت: یک زمانی فلسفه، مادر همه علوم بود و فیزیک و الیهات، بخشی از آن بودند. بعدها به علت تحولاتی، علوم پایه، فلسفه را به طور کلی کنار گذاشتند ولی امروزه تحولاتی در غرب رخ داده که متأسفانه انعکاس آن در داخل کشور دیده نمی شود. در این رابطه هم دانشکده های مهندسی مقصرند و هم دانشکده های علوم پایه؛ چرا که اگر نگاه ما به غرب است، باید به تحولات آن هم توجه کنیم. انیشتین در سال ۱۹۵۰ سخنرانی انجام داد که در آن گفت «اگر فلسفه را جستجو برای عام ترین دانش بدانیم، او مادر تمام تخصص های علمی خواهد بود». در یکی از دایره المعارف ها هم فلسفه این گونه معرفی شده است؛ فلسفه چارچوبی را فراهم می کند تا انسان راجع به جهان شناخت پیدا کند.

وی افزود: وجود چند مسئله باعث شد تا فلسفه و مباحث هستی شناسانه از محیط های علمی کنار گذاشته شود؛ ۱- ارتباط متافیزیک با دین به این معنا که برخی از علما فکر می کردند متافیزیک همان دین است و به این ترتیب شان دین پایین می آید. ۲- رشد تخصص گرایی ۳- عدم تبحر فلاسفه متأخر به علوم؛ به این معنا که بعد از کانت، فلاسفه خیلی سر و کاری با علوم نداشتند. ۴- توفیق چشمگیر علوم در مقام عمل ۵- رواج مکاتب تجربه گرا ۶- تکبر نظریه کوانتوم، در توضیح مورد ششم لازم است بگویم که «جان لاک» می گفت «فقط چیزهایی که ریشه در حواس دارند، قابل اعتنا است». پس از آن هم «هیوم» مُکر اصل علیت و استقراء شد. پس از آن هم کانت خیلی شیفته هندسه اقلیدس شد. بنابراین همه اینها موجب شد تا متافیزیک دارای شانی نباشد. آگوست کنت پوزیتیویسم را بنا نهاد، پس از آن پوزیتیویسم های منطقی در سال ۱۹۲۰ مطرح کردند که متافیزیک بی معناست. پنج سال بعد یعنی سال ۱۹۲۵ نظریه کوانتوم عرضه شد و اکثر فیزیکدانان کوانتومی به جز تعدادی از استثنائات فلسفه را کنار گذاشتند. استاد دانشگاه صنعتی شریف ادامه داد: پس از مدتی ورق برگشت و معلوم شد که بسیاری از سخنان آن فیزیکدانان استحکام ندارد. مثلاً آنها می گفتند که فقط به چیزهایی که در تجربه ریشه دارد، توجه می کنیم، در حالی که این گونه نبود. همچنین برخی از فیزیکدانان اقرار کردند که فلسفه را در همه کارهایشان به کار گرفته اند؛ مثل اصل احتمال که در سال ۱۹۲۶ مطرح شد و فیزیکدانان متوجه شدند که این اصل، یک تصمیم گیری فلسفی است. بنده چند سال پیش یکی از کتاب هایم را که به زبان انگلیسی منتشر شده، به یک فیزیکدان معروف هدیه دادم. او پس از خواندن کتاب، برای من نوشت «من کتاب شما را خواندم و دریافتم که علم نمی تواند بدون تازه های متافیزیک، وجود داشته باشد». این در حالی است که انیشتین هم در بسیاری از گفته های خود تأکید کرده که تجربه نمی تواند نظریه را قطعی کند. به بیان دیگر داده های تجربی، نظریه ها را قطعی نمی کند. همه اینها به معنی این است که فیزیکدانان متوجه شده اند ستوالاتی در علم و فیزیک وجود دارد که پاسخ آنها از علم به دست نمی آید؛ مثل اینکه چرا علم تجربی موفق است؛ یا اینکه چرا ریاضیات در توصیف جهان موفق است. از همین جا مشخص شد که برای پاسخ بسیاری از سؤال ها، باید از فلسفه کمک گرفت ولی متأسفانه در محیط ما، به این موضوع توجه نمی شود.

چهره ماندگار فیزیک تصریح کرد: ما به چارچوب وسیع تر از علم نیاز داریم؛ چارچوبی که بتواند به همه سؤالات ما پاسخ دهد. انیشتین خیلی زود تشخیص داد که فیزیکدانان برای پایان یافتن دعوایی که امروز زنده شده است،

درد و می تواند بسیاری از مشکلات را حل کند. امروزه رشته های مهندسی جزو محبوب ترین رشته ها به شمار می آید ولی در این رشته ها به خیلی از مسائل انسانی که باید توجه شود، پرداخته نمی شود. به بیان دیگر امروزه علم آنطور که زبان این سینا احساس می شد، احساس نمی شود و تبدیل به یک دکان شده است. این در حالی است که علم، نور و روشنایی است و ما باید با آن کشور را تعالی دهیم. امروزه در جامعه ما عُقد حقارت نسبت به غرب وجود دارد و خلاق شانی ندارد؛ این در حالی است که اگر بخواهیم خودکفا شویم باید اطلاعات کلی داشته باشیم و نه تخصص در یک حوزه. داشتن رویکرد کل نگر باعث می شود نسبت به مسائل انسانی حساس تر باشیم.

گلشنی در پایان تعدادی از پیشنهادات خود را برای عملی شدن راهکارهایش ارائه داد و توضیح داد: فلسفه باید به صورت الزامی در برنامه دانشکده های علوم پایه قرار بگیرد. علاوه بر آن باید حوزه های بین رشته ای بین علوم انسانی و علوم پایه را بیفتد. اگرچه در حال حاضر تعدادی از این رشته ها راه افتاده ولی خیلی عمیق نیست. ضمناً امروزه با گسترش علوم و فناوری امکان ندارد کسی در همه حوزه ها صاحب نظر شود. بنابراین دانش آموزان دانشگاه ها نباید فقط عینک تخصصی به چشم داشته باشند، بلکه باید نوعی نگاه کل نگر به مسائل و موضوعات کنند. ممکن است بسیاری از شما، مسئولان بالادستی و وزارت علوم را مقصر بدانید اما من به جای مقصر دانستن آنها، خود دانشگاه ها را مقصر می دانم؛ به خاطر اینکه نوعی تبدیلی متوجه دانشگاه ها شده است. این در حالی است که خود دانشگاه ها باید به فکر باشند و مطالبات خود را از هیأت علمی دانشگاه ها بخواهند. از سال ۱۳۷۴ که دانشکده فلسفه علم راه افتاد، ما همواره با محرومیت مواجه بوده ایم و حتی برای گرفتن یک اتاق هم در دسر داشته ایم و بارها مسائل و مشکلات خود را مطرح کرده ایم، ولی هیچ گاه گوش شنوایی وجود نداشته است؛ بنابراین خود دانشگاه ها باید بیش از هر جای دیگری به فکر باشند. این جلسه با پرسش و پاسخ میان دانشجویان و گلشنی به پایان رسید.

باید با فلاسفه بحث کنند اما محیط ما هنوز متوجه این ماجرا نشده است. بسیاری از فیزیکدانان در تئوری های خود، از مفروضات متافیزیکی استفاده کردند؛ بدون اینکه متوجه باشند. امروزه برخی از دانشگاه های آمریکا، کانادا و انگلیس بخش فیزیک و فلسفه یا بیولوژیک و فلسفه راه انداخته اند؛ یا مثلاً بعضی از مجلاتی که مطلقاً مباحث فلسفی نداشتند، به آن روی آورده اند. همچنین امروزه تشکلهای جدیدی در حوزه فیزیک و فلسفه و بیولوژی و فلسفه رخ داده است. به عنوان مثال در سال ۲۰۱۱، پنج دانشگاه در آمریکا تشکلی راه انداختند و درباره فیزیک، کیهان شناسی و کوانتوم کار کردند. یک سال بعد دانشگاه کمبریج و آکسفورد تشکلی راه انداخت که در آن درباره فیزیک، ریاضی، کامپیوتر و فلسفه بحث کنند. پس از آن هم سمینارها و همایش های مختلفی در این رابطه برگزار شد. بنابراین مجموعه ای از آنها نشان داد که غرب متوجه اهمیت ارتباط علوم انسانی و فلسفه شده ولی ما هنوز از آن غایبیم. اساتید دانشگاه MIT چندی پیش متوجه شدند که دانشجویانشان در جامعه کارآمد نیستند و لازم است که علوم انسانی را فرا بگیرند و این اتفاق به ندرت رخ می داد. یا مثلاً در سال ۱۹۷۶ انجمن فلسفه و فناوری در آلمان به راه افتاد تا در آن مشخص شود فلسفه چگونه می تواند به فناوری کمک کند.

گلشنی در ادامه سخنانش بخش هایی از گفتارهای بزرگان فیزیک درباره اهمیت فلسفه را قرائت کرد و گفت: لازم است جامعه مهندسی ما کارهایی انجام دهد. درست است که فناوری نقش مؤثری ایفا می کند ولی ملاحظات انسانی هم در آن مطرح است؛ بنابراین لازم است که به مسائل انسانی هم توجه شود. به عنوان مثال یک مهندس برای اداره پرسنل تشخیص مشکلات محیط کار و ارتباط خردمندانه با همکارانش، باید علوم انسانی را یاد بگیرد. لذا باید تغییری در نگرش برنامه های آموزشی مهندسان اتفاق بیفتد، چرا که فلسفه به مهندسان، بینش و نگاه کل نگر می دهد.

بنیانگذار دانشگاه فلسفه علم اضافه کرد: امروزه بیش از هر زمان دیگری خلاء اخلاقی در جامعه احساس می شود؛ از طرفی احساس وظیفه و مسئولیت در جامعه بسیار تضعیف شده است. علوم انسانی مخصوصاً فلسفه، دیدگاه کل نگر

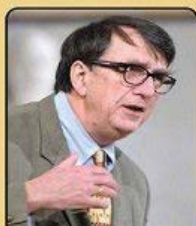
مناظره پارسانیا با فیلسوف فرانسوی

مذهب

ونقش آن در بازسازی علوم اجتماع

گفت و گوی علمی

پروفسور برونو لاتور (فیلسوف و جامعه شناس شهیر فرانسوی)
و حجت الاسلام والمسلمین دکتر حمید پارسانیا



چهارشنبه ۳۰ فروردین ۱۳۹۶
April 19 2017
ساعت ۱۹ تا ۱۶

قم، میدان شهدا، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی



حجت الاسلام حمید پارسانیا

برای اینکه نظراتم را درباره دیدگاه پروفسور لاتور بیان کنم، ابتدا یک گزارش اجمالی از دیدگاه ایشان می دهم و آن را با دیدگاه های متناظر مطرح شده به طور خاص دیدگاه هابرماس، وبر، برگر و ... درباره رابطه دین و علوم اجتماعی و حیات اجتماعی مقایسه می کنم.

آقای لاتور مفهوم nature یا طبیعت را یک اکتور جهان مدرن می داند. یعنی جهان مدرن برداشتی که از طبیعت داشته را با عنوان nature از آن یاد می کند. و این مفهوم از قرن ۱۷ شکل گرفته. از دیدگاه ایشان مفهوم طبیعت و عقیده به این مفهوم - که دین را نیز چیزی از سنخ عقیده می داند - نقش متافیزیک برای علم جهان مدرن ایفا می کند. بنابراین برخلاف آنچه که پوزیتیویست ها فکر می کنند جهان مدرن بدون متافیزیک نیست. آقای لاتور دین را همان عقیده به چیزی می داند و معتقد است جهان مدرن خالی از عقیده به نوعی از متافیزیک نیست. از نظر ایشان عقیده به طبیعت یک ضد دین است که در قالب دین یعنی قالب عقیده ظاهر شده است. گایا حقیقت چیزی است که جهان مدرن از آن به عنوان nature یاد کرده است.

گایا در اساطیر یونانی تجسم شخصیت زمین و یکی از اصلی ترین و کهن ترین خدایان یونان است. خداوندی فوق طبیعی و متعالی نیست، بلکه الهه ای حاضر در زمان است که هم افق با الهیات پوشی وایتهد عمل می کند. مفهوم گایا وقتی به جای طبیعت بیاید، شبکه معنایی علوم بخصوص علوم اجتماعی را در چگونگی مواجهه با زمین دگرگون خواهد کرد. از این طریق مسائل زیست محیطی که به صورت معضل برای جامعه بشری درآمده است حل خواهد شد. این صحبت ایشان من را یاد تاکید آیت الله جوادی که بارها در اعتراض به ادبیات امروز پیشنهاد می کردند انداخت که به جای کلمه «طبیعت» از کلمه «خلقت» استفاده کنیم.

ابتدا مقایسه می کنم بین مواجهه آقای لاتور با دین و متافیزیک و مواجهه برگر، وبر و هوکامر و هابرماس. هابرماس نظریه پست سکولاریزم را مطرح کرده است. او بازگشت دین پس از غلبه سکولاریسم را واقعیتی می داند که جهان مدرن می تواند آن را تحمل کند. ولی دو شرط دارد: اول اینکه دین مرجعیت

در گفتگو ناشی می شود چون به نظر من ما هیچ وقت مدرن نبودیم. مدرنیته نیز به نظر من یک چیز ثابت و منجمد و اجباری نیست. من این بحث را در کتاب «مواجهه با گایا» تا حدودی توانستم توضیح دهم که دلمشغولی های محیط زیستی چگونه می تواند برای ما مسئله ساز شود.

برای من جالب است که ببینم در کنار غرب ملحد، لایتیک و سکولار، جایی از جهان وجود دارد که در برابر این ماده گرایی مقاومت می کند. اینکه گفتیم ما هرگز مدرن نبوده ایم، منظور ما غربی ها بود. ولی آنچه که بحث جدیدی است «گایا» است یعنی شورش این جهانی و زمینی همه علوم و ادیان. مدرنیستون یک سر نوشت محتومی را برای همه در نظر گرفته بود ولی امروز همه چیز تفاوت کرده است. الان ما با مسئله زمین روبرو شده ایم. هیچ کشور، فرهنگ و جامعه مدنی نمی تواند نسبت به این مساله بی تفاوت باشد. چون آنچه که می تواند مبنای ما برای پیشرفت باشد را داریم از دست می دهیم. من علاقه دارم تقابل معنویت و ماده گرایی را در بحث با آقای پارسانیا به سرانجامی برسانم.

من به اینجا آمدم تا از شما سوال بپرسم. من علاقه ای ندارم به بحث متعارف نحوه مقاومت شما در برابر آن نسخه خیلی تقلیل یافته از ماده گرایی غرب بپردازم. می خواهم از موضع سنت خود به من کمک کنید که بتوانم با مباحث زیست محیطی و جهش محیط زیستی کنار بیایم. وقتی از مباحث غیردینی صحبت می کنم منظورم آن چیزی نیست که شما ممکن است از آن متوجه بشوید. منظورم این است که دیگر زمینی وجود ندارد که بخواهیم از آن استفاده کنیم. مثلاً در ایران دیگر آبی وجود ندارد، هیچ هوایی برای تنفس وجود ندارد. وقتی در تهران بودم کوه زیبایی را می دیدم که رو به ما ایستاده بود و ما را قضاوت می کرد و می گفت شما با این وضعیت معماری که ایجاد کردید به هیچ وجه در حد و اندازه من نیستید! من این جا هستم که بپرسم شما با این تفسیر منحصر به فردی که از اسلام دارید، چطور می خواهید به ما اروپایی ها کمک کنید که بر این وضعیت محیط زیستی غلبه کنیم؟

گفتگوی علمی پروفسور برونو لاتور و حجت الاسلام حمید پارسانیا با موضوع «مذهب و نقش آن در بازسازی علوم اجتماعی» برگزار شد. به گزارش خبرنگار مهر، گفتگوی علمی پروفسور برونو لاتور و حمید پارسانیا با موضوع «مذهب و نقش آن در بازسازی علوم اجتماعی» در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم برگزار شد. در ادامه سخنان این دو محقق و پژوهشگر به تفصیل می آید:

پروفسور لاتور

من درباره ارتباط دین و علوم اجتماعی در سنت خود صحبت می کنم. منظورم از سنت خود، سنت غربی نیست. منظور مطالعات STS یا مطالعات اجتماعی تکنولوژی است. سعی می کنم تصویر دیگری از علم ارائه دهم. در یکی از کتابهای کربن که بخش اعظم مطالعات خود را به سنت شما و مذهب کاتولیک اختصاص داده است، ارتباط مادیت و وجودی فراطر از آن مورد بررسی قرار گرفته و من نیز از همان استفاده می کنم تا تقابل مطالعات دینی و علم و عقلانیت را نشان بدهم. در STS ما از همین موضع استفاده کنیم تا نشان دهیم علم چگونه تولید می شود و چگونه مادیت و روحانیت در تقابل با هم قرار می گیرند. چون عقلانیت علم در عمل به منصه ظهور نرسیده و وقتی در مطالعات علمی حرف از عقلانیت می زنیم باید ببینیم که در پژوهش تجربی منظورمان دقیقاً چیست؟

این تعریف از مطالعات اجتماعی علم یا STS به ما اجازه می دهد که درک درستی از علوم اجتماعی به دست بیاوریم. در سنت کلاسیک علوم اجتماعی بحث همیشه بر تقابل جامعه و فرد و نیز جدایی حوزه هایی مثل دین، طبیعت، جامعه، اقتصاد و ... از همدیگر بوده که هر کدام جدا جدا مطالعه می شدند. ولی مطالعه پیوندها - در آن چیزی که من مطالعه می کنم - یعنی اینکه حیات جمعی مشتمل است بر هستی مندا و اتصالاتی که بین آنها وجود دارد. در نتیجه تکنولوژی، اقتصاد، روان شناسی و ... همه اتصالات ما با جهان هستند. در واقع من به جای اینکه از تعریف امر اجتماعی شروع کنم، سراغ پیوند به عنوان اتصال این هستی مندا با همدیگر خواهم رفت. اگر چنین تعریفی از علوم اجتماعی را در نظر بگیریم، در این صورت تصور دیگری از پیوند میان علم، افراد و اشیا به یکدیگر پیدا میکنیم. با این رویکرد دین در این مکتب خیلی اهمیت پیدا می کند چون دقیقاً برقرار کننده ارتباط میان همه ماست و حتی اتصال دهنده با خداوند هم هست. باید ببینیم چه راه هایی برای پیوند وجود دارد و اقسام پیوند را درک کنیم. برای مثال حقوق و فقه یک راه ارتباط افراد با یکدیگر است. فناوری هم راهی برای چنین اتصالاتی هست و نیز علم، منظور من از جامعه، هم مکانی و تلفیق همه چیزها با یکدیگر است که در جای دیگری به آن شیوه های بودن گفته ام.

این شیوه فهم جامعه به مثابه شیوه های مختلف بودن از جمله دین، روانشناسی، سیاست؛ خیلی متفاوت است از آن چیزی است که بنابر سنت مالوف درباره مدرنیته گفته شده است. در واقع مدرنیته شیوه خیلی بدی از اجتماع بوده است. بنابراین من به جای امر اجتماعی از اجتماع استفاده می کنم. وقتی به این جلسه دعوت شدم با خرسندی آن را پذیرفتم چون احساس کردم که جایگزینی ممکن است پیدا بشود برای بحث قدیمی و ملال آور تقابل اسلام روحانی و غرب مادی. این تقابل درواقع از یک سوء تفاهم

موجودات مقید، هیچ امر محدود و مقیدی از احاطه، اشراف و حضور او خارج نیست.

او به اعتبار و به لحاظ فیض و رحمت گسترده خود با همه اشیا همراه و قرین است و در همه آنها حضور دارد. بدون آن که آمیخته و ممزوج با آنها باشد و از همه اشیا فراتر است و بدون آن که دور و منعزل از آنها باشد. در الهیات اسلامی که همه آنچه که آقای لاتور از حضور و همراهی خداوند با مخلوقات این جهان توقع دارد، وجود دارد. بدون آن که خداوند و فیض گسترده او مقید به قید طبیعی، زمانی و یا مکانی شود. او با همه همراه است، به همه رنگ و تعیین می دهد، بدون آن که خود به رنگ، تعیین یا قیدی در آید. و به همین دلیل انسان مسلمان در همه فعالیت های روزانه خود و همه ارتباطاتی که با دیگران و دیگر اشیا دارد، خود را در محضر خداوند و در تعامل با او می بیند. او وقتی که به تجارت و اقتصاد مشغول می شود، اگر ادب محضر الهی را رعایت کند، دوست خداست. مرد هنگامی که برای توسعه زندگی خود تلاش می کند و هنگامی که زن به همسر خود می خندد در راه خدا تلاش می کند.

نکته پنجم اینکه در الهیات اسلامی با آن که هریک از موجودات عالم نظیر گایا موجودی زنده و با ادراک است ولیکن هر کدام از آنها کارگزار و نشانه های خداوند واحدی هستند که رب العالمین است. آن خداوند واحد اصل و حقیقت زمین نیست، بلکه اصل و حقیقت همه موجودات و اکتورهای است که آقای لاتور از آنها یاد کردند و در صورتی که اکتورها و ترجمه هایی که از آنها می شود درست نباشد آنها پاسخ منفی داده و مقاومت خود را از موضع همان ترجمه ارائه می دهند. بنابراین در الهیات اسلامی، مقاومت به آنچه که مدرن ها طبیعت می نامند محدود نمی شود، بلکه در تمام شبکه ای که جهان مدرن را ایجاد کرده است زمینه مقاومت وجود دارد. پروردگار عالمیان تنها از طریق طبیعت نیست که پاسخ منفی خود را به انسان می دهد، بلکه از درون خود انسان نیز پاسخ خود را بیان می کند.

نکته ششم اینکه خداوندگاری که لاتور در عبور از جهان مدرن برمی گزیند و از عقیده به آن سخن می گوید الهه ای است که ایشان را برای پاسخ به مشکلات زیست محیطی امروز از آن یاد می کند. تردیدی نیست که انسان از ناحیه محیط زیست با تهدیدات گسترده ای رویاروست. ولی مشکلات انسان معاصر به این مسئله محدود نمی شود. نظام اجتماعی زیست همانگونه که برگر توجه دارد نیازمند به حوزه ای از معناست که اصل زندگی و مرگ او را توجیه کند. در فرهنگ مدرن مرگ زلزله ای است که همه پیوندهای کنشگران را درهم فرومی ریزد. لذا تداوم کنش ها جز با فراموشی مرگ و یا عبور از آن ممکن نیست. و الهه طبیعت نمی تواند کانون بحران این پدیده را به ساحل آرامش درآورد. الهیات توحیدی اسلام با حفظ خصلت تنزیهی خود به دلیل اینکه هستی را به افق زمین و زمان محدود نمی کند، از خداوندی سخن می گوید که مرگ را دروازه عبور از محدودیت های زمانی و آستانه ورود به سعادت ازل و ابدی می داند. در الهیات پویشی چنین ظرفیتی وجود ندارد چون در هستی شناسی اش جایگاه ثابتی که ازلی و ابدی باشد وجود ندارد. علی «ع» مرگ را یک معرفت جدید می داند و می فرماید انسان چه در شب و چه در روز بمیرد سرمدی و ازلی می شود.

پاسخ پروفیسور لاتور به حجت الاسلام پارسانی

«سواد الهیات اسلامی آقای پارسانی بالاست و من کاتولیک هستم و در این مسائل نوا هستم». من اگر همه متن ایشان را خوانده بودم می توانستم بحثی گسترده داشته باشیم ولی الان فقط درباره یک فصل از کتاب مواجهه با گایا که ارسال کرده بودم صحبت می کنیم.

و با بیانی روشن بر این نکته تاکید می کند که این نوع از عقلانیت ملازم با هستی شناسی و متافیزیک خاص است. در این هستی شناسی طبیعت ماده ای خام و بی جان است که در انتظار تصرف انسان قرار گرفته است. او برخلاف مارکوزه بر این عقیده است که هویت جهان مدرن و ساختارهای سیاسی و اقتصادی مبتنی بر این نوع از عقلانیت است و تغییر در این جهان با تغییر در این عقلانیت و متافیزیک رخ می دهد.

من شش نکته در مقایسه نظریه لاتور با دیگران بیان میکنم. اول اینکه از مقایسه نظریه لاتور با نظریات یاد شده دانسته می شود که ایشان به نقش متافیزیکی مفهوم طبیعت در علم مدرن و شبکه مفهومی آن توجه دارند. ولی از کنار لوازم و پیامدهای معرفت شناختی متافیزیک دینی به سرعت عبور کردند. و به این نکته تصریح نکردند که تغییر متافیزیک مدرن معنای علم و عقلانیت آن را نیز دگرگون می کند. نکته دوم اینکه پذیرش گایا و سخن گفتن از آن به عنوان حقیقتی که طبیعت صرفا ترجمه مدرن از آن است، مستلزم پذیرش نوع و یا دست کم سطحی از معرفت عقلی است که به شناخت حقیقت قائل باشد.

نکته سوم اینکه روی آوردن لاتور به گایا متأثر از سنت تاریخی جهان غرب است که ریشه در الهیات مسیحی - یونانی دارد. گایا الهه ای است که جنبه تشبیهی یا تنزیلی در آن غلبه یافته است. و جهت تنزیه و تعالی در آن از بین رفته است. و این خصوصیت همانطور که کلمه گایا به آن دلالت دارد ریشه در فرهنگ یونانی و ریشه در آمیختگی مسیحیت با آن فرهنگ دارد. در شورای نیقیه اول (۳۲۵ میلادی) دیدگاه



مسیحیانی که ساحت متعالی خداوند را حفظ می کردند از رسمیت خارج شد. و حضور خداوند مسیح بدون تنزیه دیده شد و پدر همان پسر شد. این امر در شورای قسطنطنیه به روح القدس نیز سریان یافت. و هگل این میراث الهیاتی مسیحیان را در فلسفه خود به صورت فلسفه شدن درآورد. یعنی افق متعالی و ثابت هستی را نادیده گرفت. و این تهدید الهیات پویشی را با استفاده از این عقبه بنیان نهاد. و گایای لاتور از این الهیات بهره می برد.

نکته چهارم این است که مفهوم گایا و عقبه مسیحی - یونانی آن با سنت دینی جهان اسلام که تشبیه و تنزیه را با یکدیگر جمع می کند متفاوت است. لاتور الهیات مقابل خود را الهیات تنزیهی می داند و از آن گریزان است. حال آنکه الهیات اسلامی الهیات تنزیهی محض نیست. خداوند در اسلام یک امر متعالی و گسسته از طبیعت و زندگی روزمره انسانی نیست و چون او کمال مطلق است، ضمن تمایز با تمام

ساینس را بپذیرد و دوم اینکه دین مرجعیت عقل عرفی را بپذیرد. در دیدگاه هابرماس که تجویزی است دین تأثیری در علم و عقلانیت مدرن نمی تواند داشته باشد. بلکه با قبول قواعد علم و عقلانیت مدرن، فقط امکان حضور در جهان موجود را پیدا می کند. نظر آقای لاتور این نیست.

برگر نظریه افول سکولاریسم را مطرح می کند. وی پس از مواجهه با بازگشت مجدد دیانت به عرصه حیات و فرهنگ عمومی جامعه بشری که در اواخر قرن بیستم و عمدتاً بعد از انقلاب اسلامی ایران رخ داد، از نظریه قبلی خود عدول کرد. نظر نخست برگر این بود که دین از عرصه سیاست و علم خارج شده و به زودی در پایان قرن بیستم از عرصه فرهنگ عمومی هم خارج می شود. خیزش دینی در کشورهای غربی و غیرغربی او را به این نظریه سوق داد که باورهای دینی لایه عمیقی از نظام معنایی حیات را تأمین می کند و برای آن بدیلی هم نیست. برگر متوجه این مساله هم هست که دین نیازمند به یک عقلانیت متناسب با خود است که عهده دار تبیین و دفاع از حقایق مربوط به آن باشد. او مشکل جوامع مدرن را در این می داند که فاقد عقلانیتی از این نوع است. توصیه او این است که برای تداوم حیات اجتماعی گریزی از ترویج و تبلیغ دین در فرهنگ عمومی نیست، بدون آن که عقلانیتی داشته باشیم که از حقیقت دین دفاع کند. یعنی جهان مدرن چنین عقلانیتی ندارد. در بیان برگر عرصه علم، سیاست و مدیریت فرهنگی جهان مدرن همچنان مستقل سکولار عمل خواهد کرد. و فرهنگ عمومی با روش های خطابی به حیات خود ادامه می دهد.

وبر ویژگی جهان مدرن را علم و عقلانیت ابزاری می داند. در دیدگاه او این نوع از علم و عقلانیت مستقل از ارزشها از جمله ارزشهای دینی است. هر چند که در خدمت اهداف دنیوی و قابل دسترس پدید آمده و رشد می کند. وبر البته از جوامعی یاد می کند که در آنها مدل های دیگری از عقلانیت وجود داشتند که به داوری درباره خداوندگاران متعدد می پرداختند و حق و باطل آن را شناسایی می کردند. از نظر وبر جوامع دینی از آن نوع عقلانیت برخوردار بودند. و جهان مدرن فاقد چنین عقلانیتی است. چنین عقلی به دست کانت از بین رفت. و مردم در این جهان قدرت تمیز علمی نسبت به خداوندگاران متعدد را ندارند. از نظر وبر در این جهان مدرن هر کس از شیطان خود پیروی می کند. او قائل به این هم هست که جهان مدرن اسطوره زدایی کرده است. و این سخن او به این معناست که جهان مدرن فاقد متافیزیک اسطوره ای نیز هست.

هور کایمر نیز علم مدرن را مبتنی بر عقلانیت ابزاری دانسته



دلیل جایگاهی است که جهان مدرن به آن داده است و گر نه همین مقدار هم جایگاه نداشت. نگاه هابرماس و برگر را به دین دیدید. اینها برای حفظ جهان مدرن، برای دین جایگاهی را در نظر می گیرند. به تعبیر مارکس بورژوازی همه چیز را دود می کند و به هوای می فرستد. من تحلیل مارکسیستی را به صورت همه جانبه نمی پذیرم اما می خواهم بگویم که دین در عمل در جهان امروز خیلی کم اثر دارد آن هم به اندازه ای جهان مدرن به آن اجازه می دهد.

دین با صرف نظر از این فرصت عملی که دارد، به لحاظ نظری چه راهکارهایی را می تواند پیشنهاد دهد؟ ما می توانیم از پاپ پیرسیم اگر شما می توانستید عملیات کنید چه رویکردی را نسبت به طبیعت توصیه می کردید؟ این دو امر نسبت به آنچه که در اسلام هست هم به لحاظ نظری قابل تفکیک است. سوال دوم این است که پس چرا عمل نمی کنید؟ پاپ نمی تواند عملیات کند.

اما چرا در اینجا و در ایران عمل نمی شود؟ ممکن است که عوامل اینجا با عواملی که در رم وجود دارد فرق کند. ممکن است که عوامل اجتماعی متفاوت از عوامل اجتماعی واتیکان وجود داشته باشد. ممکن است نوعی اخلاق تربیتی در جامعه ما وجود داشته باشد که به آنچه که می دانند عمل نمی کند.

به نظر من اقتضای نگاه دینی به عالم این است که یک مسلمان به لحاظ اخلاقی و حقوقی موظف به رعایت حقوق محیط زیستی است. هیچ مسلمانی حق ندارد به خاطر منافع اقتصادی یا زندگی دنیوی اش حقوقی که طبیعت دارد را نادیده بینگارد. اما مسلمانان چقدر به این حقوق آشنایند و چه مقدار به آن عمل می کنند و چه مقدار عوامل اجتماعی زمینه تربیت اسلامی و یا رفتار متناسب با او را به آنها اجازه می دهد؟ اینها تحقیقات خود را می طلبد. نیاز هست که شما مدت بیشتری در حوزه مسائل فرهنگی و اجتماعی ما حضور داشته باشید تا عوامل موثر در اینجا را بشناسید. شما از دور نگاهی اجمالی دارید و به سرعت داوری می کنید.

نکته دوم این است که مسئله اصلی ما در مواجهه با طبیعت، خود طبیعت نیست. مشکل اصلی از انسان شروع می شود و در آخر خود را در طبیعت نشان می دهد. مواجهه غلط با طبیعت و ترجمه غلط حقیقت طبیعت به خاطر ترجمه غلطی است که انسان از خود دارد. نقطه بنیادین حل این مسئله در شناخت درست خود شروع می شود. حقیقت طبیعت در حجابی گرفتار است که مربوط به خودش نیست، مربوط به انسان است. تا انسان این حجاب از درون خود بر ندارد، از طبیعت برداشته نخواهد شد.

نتیجه گیری

پروفسور لاتور در پایان این نشست گفت: من از شما تقاضای کمک کردم و می خواستم که شهر رم را به قم یعنی مرکز دو دین بزرگ را به هم متصل کنم. سوال من این بود که آیا می توانم به کشور خود برگردم و بگویم در قم توجهات متفاوت عملی و نظری وجود داشت که می توان آن را در بوم شناسی سیاسی اسلامی سراغ گرفت؟

پارسانیا در پاسخ به پروفسور لاتور گفت: آثار نسبتاً مدونی در این حوزه به زبان فارسی داریم. اگر بخواهد کار جدی تر پیش برود، باید مراکز که در قم هستند با مراکزی که در آنجا هستند همکاری پژوهشی مشترک تعریف کنند. از جمله کارهایی که در حال انجام است دانشنامه محیط زیست است که در جامعه المصطفی در حال انجام است.

محیط زیست قرار خواهند گرفت.

اگر آن چیزی که آقای پارسانیا فرمودند و پاپ گفته است درست باشد، باید اینطور باشد که ایتالیا و ایران بهترین نوع از مدیریت و چشم انداز نسبت به زیست بوم را داشته باشند و نسبت به مخلوقات خداوند بیشترین توجه را داشته باشند. در این صورت ایران را باید در جبهه مقدم محیط زیست ببینیم، سرزمینی سرشار از آب و باغ ها و در یک کلمه بهشت. اگر چنین چیزی درست باشد و در اسلام ارتباط وثیقی میان خداوند و طبیعت وجود داشته باشد، در این حالت باید توجه به مخلوقات خدا در درجه اول اهمیت قرار بگیرد. در حالی که اینطور نیست. در زبان لاتین دین نقطه مقابل بی توجهی و غفلت است. در واقع متضاد است که بگویم وجوه مادی زمین را مورد بی توجهی قرار دادیم. حال آنکه شما مدام این مسئله را به خداوند مرتبط می کنید در حالی که ما داریم از علم، فناوری و ... صحبت می کنیم.

من با همه حرف های آقای پارسانیا موافقم که گفتند دین مسئله ای مربوط به گذشته نیست و ما با استفاده از آن می توانیم علوم اجتماعی را بازسازی کنیم. ولی از شما می پرسم الان معنویت اسلام و مسیحیت چه تاثیری در سیاستگذاری ها دارد؟ ما برای اینکه بتوانیم کوه ها و دریاها را نجات دهیم و مسئله آب و هوا را حل کنیم، چه کمکی می توانیم از معنویت اسلامی بگیریم؟ پان فرانسیس مسئله زیست بوم را به نابرابری سیاسی ارتباط داده است. گایا خدا نیست، طبیعت نیست، گایا یک بار دیگر هستی سیاسی را از نو بوجود آوردن است. همان هستی که روی زمین وجود دارد. گایا سلطه نیست، از آن شکوه و شخصیت برمی آید و ما را وامی دارد که اقدام کنیم. این جمله که خداوند در تمام ذرات وجود دارد، البته چیز زیبایی است ولی نتیجه و برون داد آن چیست؟ منظورم این است که چه تاثیری در سیاستگذاری روزمره ما دارد.

پاسخ حجت الاسلام پارسانیا به پروفسور لاتور

دو نکته در ارتباط با صحبت هایی که آقای پروفسور بیان کردند می گویم. اول درباره راهکار مسیحیت و اسلام درباره محیط زیست. در پاسخ به این مسئله باید بین دو امر تفکیک قائل شویم. شما جایگاه واتیکان را در تدبیر زندگی مردم اروپا می دانید. واتیکان همین مقدار که حضور دارد، به

من نمی خواهم که به همه صحبت های ایشان پاسخ دهم. فقط به آن قسمتی که به سوال من پاسخ دادند می پردازم. قبل از کنفرانس ۲۰۱۵ محیط زیست در پاریس، پاپ فرانسیس کتابی نوشت با عنوان «بیابید ببینیم». این متن بسیار مهمی بود که از منظر مسیحیت ارتباط بین الهیات، سیاست و محیط زیست را نشان می داد. از خلال مذاکرات طولانی که با آقای پارسانیا داشتم متوجه شدم که دو سنت می توانند حرف های زیادی داشته باشند در ارتباط محیط زیست و الهیات و ترکیب این دو. از موضع کاتولیکی میراث خوبی برای مواجهه با مسئله محیط زیست در اختیار داریم. پاپ در کتابی که ذکر کردم این مسئله را در رابطه با نابرابری در دسترسی به قدرت در نقاط مختلف جهان بررسی کرده است.

اگر تا به حال از دیانت مسیحیت برای مواجهه با این وضعیت کمک نگرفته ایم، به همان نسبت از فلسفه اسلامی نیز کمک نگرفتیم. این مسئله خوشحال کننده ای نیست. مسیحیت و اسلام به جهانیان هیچ راه حلی روشنی برای مقابله با بحران محیط زیست نداده اند. تلاش من این است که با گفتن کلیات بحث را ساده سازی نکنم. در اینجا سه گانه جمله ای هست که می گوید شراب جدید را نباید در بطری بریزید چون ممکن است از بین برود. بحث من این است که محیط زیست چقدر می تواند از منظر سیاسی و دینی جایگاه مهمی داشته باشد.

به نظر من دو گانه ایمننس و ترانسندنس نمی تواند برای مواجهه با بحران محیط زیستی مواجهه باشد. چه در سنت شما و چه در سنت من. گایا همه طبیعت نیست، یک لایه خاص از آن است که هم اکوسیستم را می سازد و هم سازمان ما را تشکیل می دهد. شاید بتوان به آن عاملیت گفت، و این را برای حل دو گانه مادی گرای و ترانسندانس مطرح کردم. گایا ایمننت هست ولی در معنایی به غایت متفاوت از معنای ماده در تاریخ فلسفه غرب و شرق.

جناب پارسانیا پرسیدند که آیا در فلسفه علم و معرفت شناسی چگونه مورد استفاده قرار می گیرد؟ من می گویم می شود. گایا چیزی است که اگر دانشمندان آن را در طرح ریزی هایشان مینا قرار دهند با نوع خاصی از سیاست مواجه می شوند و دیگر علم را صرفاً نمایش فکت های عینی در نظر نمی گیرند. اگر دانشمندان گایا را مبنای عمل خود قرار دهند به نوعی در تقابل با دشمنان



برونو لاتور:

نیازمند روش جدید در جامعه‌شناسی هستیم / امکان جامعه‌شناسی بدیل

وی گفت: مخصوصاً این مسئله در نگاه دور‌کیم درباره کل و جامعه وجود دارد. وقتی این جدا شدن اتفاق افتاد مکاتب مختلف به فکر افتادند تا چگونه به این سؤال جعلی پاسخ دهند و میان فرد و جامعه آشتی ایجاد کنند. ما باید محلی کردن یک امر جهانی و جهانی کردن یک امر محلی را دوباره تعریف کنیم. در این جا دیدگاه تارد پیرامون مفهوم مونداهمیت دارد و دیدگاهی متفاوت و منحصر به فرد است.

وی ادامه داد: به عنوان مثال به دنیای دیجیتال توجه کنید. در دنیای اینترنت هر چه فردها را افزایش می‌دهیم داریم شبکه را گسترش می‌دهیم. در این مثال چگونه می‌توان نگاه خرد و کلان را از هم جدا کرد؟ این مثال به فهم مفهوم مونداهمیت کمک می‌کند. یا در مثالی دیگر افرادی را در نظر بگیرید که در یک دانشگاه جمع می‌شوند و با هم مرتبط می‌گردند و دانشگاه‌های مختلف نیز توسط شبکه‌های مختلف با هم ارتباط برقرار می‌کنند. تارد می‌خواست بگوید که اجزای یک کل از خود آن کل بزرگ‌تر هستند و این حرف برخلاف دیدگاه رایج و مرسوم ماست.

پروفسور لاتور گفت: باید رویکرد و روشی جدید در جامعه‌شناسی وارد کنیم که می‌گوید به جای در نظر گرفتن افراد جدا از هم باید هم پوشانی میان آن‌ها را در نظر گرفت. مانند تعاریف مختلف دانشمندان از یک مفهوم که ما می‌آییم به هم پوشانی دیدگاه‌ها و تعاریف آن‌ها توجه می‌کنیم. این یعنی موندولوژی که من مقاله‌ای با این موضوع دارم که در آن به تفصیل به این مسئله پرداخته‌ام. این مسیری است که نمی‌توانم بگویم تا انتهای آن پیشرفته‌ام بلکه در حال پیشبرد آن هستم. در ادامه نشست مسلم صلحی راد به شرح دیدگاه‌های پروفسور برونو لاتور درباره نشست پرداخت و سپس پروفسور لاتور به پرسش‌های دانشجویان پاسخ داد.

پیش از نظریه کنش گر-شبکه (ANT) گفت: مقیاس به قدری در نظریه جامعه‌شناسان اهمیت داشته که آن‌ها بر اساس مقیاس مورد مطالعه خود، مثل مقیاس خرد یا مقیاس کلان، روش و رویکرد خود را از هم دیگر جدا می‌کردند. اما نکته این جاست که این مقیاس را خود این کنش‌گران ساخته‌اند. به همین خاطر در رویکرد کنش گر-شبکه (ANT) مقیاس را به طور کلی کنار می‌گذاریم.

وی افزود: تصور اشتباه این است که مطالعه مسائل اجتماعی در سطوح مختلف مانند زوم کردن دوربین است که مدام می‌تواند به سطح بزرگ و کوچک جا به جا شود. در رویکرد کنش گر-شبکه (ANT) این مسئله حل شده و طبق این رویکرد معتقد هستیم که ما به ابزارها و آزمایشگاه‌های متفاوت نیازمندیم. به بیان دقیق‌تر در رویکرد کنش گر-شبکه (ANT) به جای رفتن از سطحی به سطح دیگر، از شبکه‌ای به شبکه دیگر می‌رویم. در بحث مقیاس به جای تفاوت مقیاس‌ها باید به ارتباط دو جانبه توجه کنیم. به عنوان مثال در مسائل سیاسی اگر می‌گوییم یک فردی دیدگاه جهانی دارد این فرد حتماً باید دیدگاه منطقه‌ای هم داشته باشد. در واقع جهانی شدن مالکیت مقیاس نیست بلکه مالکیت اتصالات و ارتباطات است.

پروفسور لاتور با تأکید بر این که رویکرد من یک رویکرد فردی نیست بلکه یک رویکرد تعاملی است ادامه داد: یک نکته عجیب در نظریه اجتماعی این است که تصور می‌شود که اگر یک چیزی محلی است کوچک است و اگر جهانی است به این معنی است که بزرگ است. در صورتی که ابزار جمع‌آوری داده‌ها را فراموش کرده‌ایم. اشتباه نظریه اجتماعی این جاست که وقتی درباره فرد صحبت می‌کنیم او را از همه اتصالات جدا می‌کنیم و همچنین در نگاه کلان دچار اشتباه مشابهی می‌شود.

نشست امکان جامعه‌شناسی بدیل روز دوشنبه ۲۸ فروردین ماه با حضور برونو لاتور، فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران برگزار شد.

برونو لاتور که با کتاب زندگی آزمایشگاهی مشهور شد در ابتدا با تفکیک دو نوع جامعه‌شناسی اجتماعی که با دور کیم شناخته می‌شود و جامعه‌شناسی پیوند که با دور کیم و گابریل تارد شناخته می‌شود عنوان کرد: جریان اول خود به دو نوع خرد و کلان تقسیم می‌شود. وی افزود: تارد یک سؤال غیر معمول مطرح می‌کند که جامعه چیست؟ و در ادامه به بحث مالکیت دو جانبه اشاره می‌کند که توسط همه انسان‌ها به اشکال مختلف اعمال می‌شود. یک سوء تفاهم در نظریه اجتماعی وجود دارد و آن این است که دو نحله در اروپا وجود دارند که یکی برای مطالعه پدیده‌های اجتماعی از فرد آغاز می‌کند و دیگری از جامعه. حال آن که چیزی که مهم‌تر است آن است که ابزارهای جمع‌آوری داده‌های ما چیست. به عنوان مثال مطالعه پدیده‌های کلان مانند بازار سرمایه و ... با توجه به رویکرد کنش گر-شبکه (Actor-Network Theory) به این صورت است که در این رویکرد ابزارهای جمع‌آوری اطلاعات مهم است.

وی ادامه داد: برای توضیح پدیده‌های کلان مانند سرمایه‌داری می‌توانیم به ابزارهای جمع‌آوری اطلاعات در یک بانک تمرکز کنیم. برای مطالعه هر مسئله در نظریه اجتماعی به چیزهایی نیاز داریم. اول از همه مکان است، سپس جریان جمع‌آوری داده‌ها و بعد از آن ابزارهای سنجش داده‌ها مثل نقش یک کامپیوتر در یک بانک. در مرحله بعد تفسیر این اطلاعات توسط متخصصان را داریم. اما اگر بخواهیم به سطح بالاتر مثل جامعه برویم امکان مطالعه این مسائل را نخواهیم داشت.

لاتور در ادامه با تأکید بر نقش مهم مقیاس در نظریه اجتماعی تا

محمدحسینی

گزارش نشست نشست هم اندیشی و نقد و بررسی کتاب خواجه نظام الملک طوسی و تداوم فرهنگی ایران، نگاهی انتقادی به روایت سید جواد طباطبائی



نشست هم اندیشی و نقد و بررسی کتاب خواجه نظام الملک طوسی و تداوم فرهنگی ایران، نگاهی انتقادی به روایت سید جواد طباطبائی؛ که به همت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با همکاری انجمن جامعه شناسی ایران برگزار شد.

سید جواد طباطبائی به دنبال تأسیس نظریه ای مدرن برای فهم ایران است

داریوش رحمانیان، استاد تاریخ دانشگاه تهران، در ابتدا با اشاره به اینکه باید فرهنگ نقد و گفتگو را در ایران پدید بیاوریم گفت: باید نقدپذیری، نقد گفتن و ادب نقد را پدید بیاوریم و این هم به صورت تدریجی است و تمرین می خواهد. متأسفانه ما در این زمینه بسیار ضعیف هستیم. رحمانیان گفت: من شاگرد دکتر طباطبائی بودم اما به ایشان نقد دارم. در آن زمان که من شاگرد ایشان بودم تنها کتاب ایشان که منتشر شده بود، درآمد فلسفی از اندیشه سیاسی در ایران بود. من از سالهای بسیار طولانی با پروژه دکتر طباطبائی درگیر بودم و هیچ وقت این درگیری قطع نشده است.

استاد تاریخ دانشگاه تهران افزود: دکتر طباطبائی در زمان نوشتن این نسخه ۵۱ سال داشته است و همانطور که می دانید متن ها زندگی دارند و این متن هم برای خودش زندگی و تاریخ جداگانه از مولف دارد و دکتر طباطبائی جزو متفکران صاحب پروژه و برنامه ما است. ما دو گونه متفکر داریم؛ افرادی که دستگاه فکری ندارند، مانند ژیک. اما افرادی که دستگاه فکری دارند، مانند گادامر. آقای طباطبائی در رابطه با پروژه اش آثار متفاوتی نوشته است و نقد از او فقط با نقد یک اثر ممکن نیست، اگر بخواهیم این کتاب را نقد بکنیم باید این کتاب را در رابطه با آثار دیگر ایشان نقدی کنیم چرا که اینها به صورت زنجیره ای به هم پیوسته اند.

وی گفت: مسئله طباطبائی، مسئله ایران است این چیزی است که او را از خیلی ها متفاوت می کند. تمام هدف تاملات او به تعبیر خود ایشان تامل فیلسوفانه درباره مسئله ای به نام ایران است و برای این تامل دنبال تجهیزات نظری، روشی و مفهومی است. اگر تمام آثار ایشان را ببینید می بینید که در ارتباط با پروژه اش می خواهد ابزار بسازد. او متفکری است که هدفش تأسیس نظریه ای مدرن برای فهم ایران، آن هم به شکل تاریخی است. نه ایران معاصر بلکه ایران در کل تاریخش. تمام اثرات دکتر طباطبائی حکایت از یک نوع خلاء، بن بست و کمبود ... دارد. بارها در همین کتاب به وضعیت سست تاریخ نگاری و فلسفه در ایران اشاره می کند و خودش اقرار می کند که من در حد توان خودم دارم تلاش می کنم که نظریه ای را مطرح بکنم، اما بارها اشاره می کند که وضعیت علوم انسانی به گونه ای است که به من اجازه بیشتر نمی دهد.

رحمانیان افزود: بنابراین دکتر طباطبائی به وضعیت علوم انسانی در ایران یک نگاه آسیب شناسانه دارد که بسیار مهم است. در کتاب خواجه نظام الملک دغدغه ایشان این است که مفهوم هایی بسازد که منجر به ایجاد چارچوب نظری برای تدوین یک نظریه عمومی و فراگیر برای تاریخ بشود. تأثیرپذیری او از ذهنیت شرق شناسانه در برخی جاها مشهود است اما وابستگی نیست و اسارت

کوشش کنیم جوهر اندیشه آنها را به ویژه در بُعد اندیشه سیاسی دریابیم. ایشان می گوید تداوم و استمرار هست اما تداوم در زوال است که یک چیز پارادوکسیکال است. اما اگر در درون پارادایم طباطبائی او را نقد کنیم این تناقض، تناقض بامعنایی است. چون توضیح می دهد و اتفاقاً سیاست نامه خواجه را نخستین متنی می داند و بلکه اساسی ترین متنی می داند که این مفهوم تداوم در زوال را نشان می دهد.

رحمانیان تصریح کرد: تاریخ در کشور ما یکی از منحنی ترین رشته های علوم انسانی است. ما در ایران منطق پژوهش درباره متون نداریم. متأسفانه ما در روش ها و چارچوب های متن پژوهشی بسیار ضعیف هستیم. در تحقیقات مربوط به تاریخ اندیشه هم بسیار ضعیف هستیم و می توان گفت اصلاً آن را نداریم. دکتر طباطبائی ادعایش این است که می خواهد تاریخ اندیشه بنویسد، اما آیا ایشان روش و مقدمات این کار را دارد؟ در تاریخ نویسی ما یک ژانر به نام تاریخ فکری داریم که خود تاریخ، موضوع آن است و متأسفانه در ایران آن را نداریم. همانند آنکه تاریخ اجتماعی نداریم. متأسفانه اینها را نداریم بلکه نمی دانیم که نداریم و این ضعف، ضعف طباطبائی نیست، بلکه ضعف عمومی علم و پژوهش در ایران است و مهمتر از همه ما تاریخ مفهومی در ایران نداریم.

استاد تاریخ دانشگاه تهران گفت: ما نسبت به کار گرفتن مفاهیم دقت نمی کنیم و وقتی دقت نکنیم دچار یک مشکل به نام زمان پریشی می شویم، یعنی ناهمزمانی به کار بردن واژه ها. البته من در این تردید ندارم که به یک معنا می شود مفاهیم وحدت ملی، وحدت سرزمینی و ... را در مورد بخش هایی از تاریخ ما و کنشگران آن به کار برد. آگاهی تاریخی ملی در ایران دوره باستان ذیل مفهوم ایران پدید آمده بوده، اما اینکه بگوییم که آرمان خواجه نظام الملک وحدت سرزمین ایران بوده است، به نظرم خیلی قابل مناقشه است. این درست است که خواجه و امثال او دارند در فضایی که زیر تسخیر روایت شکوه مند فردوسی قرار گرفته

در چارچوب ذهنیت های شرق شناسانه در او نمی بینیم. طباطبائی اسیر آن قالب ها و دوگانگی سازی ها نیست. استاد تاریخ دانشگاه تهران ادامه داد: من مفهومی در نقد کاتوزیان مطرح کردم که به نظرم مهم بود، شرق شناسان بومی و شرق شناسان وطنی اصطلاحاتی است که من برای برخی از اندیشمندان ایران به کار می برم. معتقدم که برخی نظریه پردازان ما داریم که اسیر ذهنیت شرق شناختی اند یعنی دوگانه شرق و غرب را به مثابه جوهر، به مثابه هستی و یک کل نگاه می کنند و می پذیرند. یعنی در کشان از شرق و غرب یک درک آنتولوژیک است. یکی از این شرق شناسان بومی ما کاتوزیان است. تاریخ ایران در روایت کاتوزیان یک کل یک تکه است و هیچ تفاوت هایی بین دوره های مختلف دیده نمی شود در صورتی که طباطبائی این گونه نیست. طباطبائی کوشش می کند در درون ایران بیاندیشد. طباطبائی مفهوم استمرار ایران که شرق شناسان به وجود آوردند را وام می گیرد، منتها به صورت نقادانه از آن استفاده می کند.

وی یادآور شد: یکی از مفاهیم دکتر طباطبائی تداوم در ایران است. دکتر طباطبائی به درستی می گوید که شرق شناسان از آنجایی که حوزه مطالعات شان از زبان و ادبیات شکل گرفته است استمرار تاریخ را هم براساس استمرار زبان و ادبیات فارسی روایت می کنند، بعد از آن به کربن می رسد. استمرار و پیوستگی به روایت کربن در حوزه اندیشه فلسفی است نه زبان و ادب فارسی. به سخن دیگر کربن مطالعه شرق شناسان را تکمیل می کند. دکتر طباطبائی نمی گوید که اینها را من نفی می کنم و این را یکی از کشف های خود می داند و معتقد است که استمرار ایران در بُعد اندیشه سیاسی ایران‌شهری مفعول مانده است و من این را از ایشان می پذیرم. این پیام محوری این کتاب و کتابهای دیگر طباطبائی است. اما این سخن به اینجا ختم نمی شود طباطبائی می گوید اگر بخواهیم در راه تدوین نظریه ای برای فهم منطق و تحولات ایران گام برداریم شرطش این است که متون ادب فارسی را در حوزه تبعات ادبی ببریم و

انجام دهد. خواجه نظام به تعبیر ریچارد فرای در آخرین مراحل عصر زرین فرهنگ ایرانی می‌زیست و به تداوم آن مدد رساند.

وی در ادامه گفت: فراموش نکنیم، تاریخ مدرن با تاریخ سوژه آغاز شده است، تاریخ ایران مدرن هم با تاریخ سوژه ایرانی پیوسته و وابسته است. تاریخ «اندیشه سیاسی» یک جایی به تاریخ «اندیشه اجتماعی» تبدیل شده است. اندیشه اجتماعی به امر اجتماعی فکر می‌کند، به سوژه و سوژگی می‌اندیشد، به نتایج و پیامدهای سوژگی می‌اندیشد. در واقع نتیجه و محصول فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی شهریاری بود، اما نتیجه اندیشه اجتماعی و سوژگی، حقوق انسان و آزادی و شهروندی و قانون و برابری و دموکراسی و سیاست مدرن است. اگر این گسست - و پیوست تاریخی اندیشه درست درک نشود، برون رفتی بر وضع کنونی ایران هم متصور نیست.

محمدی افزود: تاریخ شهریاری خیلی وقتها پیش آغاز شده بود و با آن اتفاقات بسیار بزرگی هم رخ داد و امپراطوریه‌ها شکل گرفتند و تا جایی هم پیش آمد، اما آنچه که تازه آغاز شده است تاریخ سوژه است، عصر

سیاسی در ایران» را به ما تدریس می‌کرد این پرسش به صورت مبهم در ذهن ما بود که سخنان طباطبایی اگر اندیشه اجتماعی است پس اندیشه سیاسی چیست؟ و در واقع ایشان به ما اندیشه سیاسی درس می‌داد. وی ادامه داد: خواجه نظام‌الملک در مرحله‌ای از تاریخ ایران واقع شده که قبل از او متفکران بزرگی در ایران مانند خوارزمی، ابونصر فارابی، ابوالحسن عمری نیشابوری، ابن سینا و ... درباره مفهوم ایران زمین سخن گفته بودند. من زمانی که کتاب طباطبایی را مطالعه کردم به پرسش‌هایی رسیدم مانند اینکه نظام‌الملک چقدر توانسته است روایتی دقیق و کامل و صحیح از اندیشه سیاسی ایران (یا ایران‌شهری) ارائه نماید؟ در این میان تفاوت خواجه نظام و ابن خلدون چیست؟ همانطور که پیشتر هم گفتیم ابن خلدون نسبتی با ایران ندارد، اما طباطبایی به این موضوع التفاتی ندارد. این در حالی است که خواجه نظام‌الملک از میان اندیشه، زبان و فکر ایرانی بیرون آمده است.

محمدی با طرح دو سوال دیگر مبنی بر اینکه اهمیت و جدی بودن اندیشه نظام‌الملک چقدر است؟ و چقدر اندیشه سیاسی ایران‌شهری را نمایندگی می‌کند؟ و پیشینیان

زیست می‌کنند. فردوسی یکی از عجایب تاریخ بشریت است، ما باید متأسف باشیم که درست تامل نکردیم که این پدیده چگونه ظهور کرده است و بعد چگونه در تاریخ کار کرده است. اما تردید دارم که بگویم خواجه آرمانش وحدت سرزمینی ایران بوده است. البته طباطبایی این را نمی‌گوید و هدف این کتاب این است که بگوید خواجه نظام‌الملک آگاه شده بود که بازگشت ناممکن است. اینجا یکی از نقدهایی است که من به ایشان دارم. طباطبایی به شدت تاریخ را هگلی می‌بیند. خواجه جزو کسانی است که آگاه به این شده است که جهان دگرگون شده است و بازگشت به اندیشه ایران شهری باستانی که کانونش مفهومی بنام فره ایزدی و شاهی آرمانی است ممکن نیست.

وی گفت: سیاست نامه بیانگر این است که بازگشت به آن آرمان‌شهر ناممکن است. اینجا است که ایشان مفهوم وجدان‌نگون بخت ایرانی را ساخته است و معتقد است که ما باید بر اساس این نظریه منطق تحول ایران را بسازیم و جز این راهی نداریم و عملاً وارد بحث تاریخ اخلاقی شده است. راه برون رفت ما از این وضعیت این است که بر اساس پدیدارشناسی روح هگلی این وضعیت را فهم و علاج کنیم. ایشان در واقع تاریخ را بنا بر مفروضات اندیشه فهم می‌کند و تاسیس یک اندیشه جدید را راه برون رفت از این وضعیت می‌داند و در واقع طباطبایی در اینجا به عنوان یک منجی است و معتقد است که راه را من پیدا کرده‌ام.

رحمانیان در پایان گفت: ادعاهای دکتر طباطبایی من را به یاد افرادی می‌اندازد که به دنبال علت‌العلل برای تاریخ ایران هستند طباطبایی مدعی تبیین تاریخ ایران است، اما حواسش نیست که تک عاملی نمی‌شود تاریخ یک جامعه و منطق تحولات آن را فهم کرد. من معتقدم که ما باید منطق دوره مندی تاریخمان را اصلاح و نو بکنیم و بر اساس تاریخ اجتماعی، اقتصادی و ... آن را دوره بندی کنیم. من دوگانه ایران بعد از اسلام و قبل از اسلام را قبول ندارم و آن را کافی نمی‌دانم. بلکه دوره خاندانی ایران و دوره قبیله‌ای تاریخ ایران را بهتر می‌دانم. پس بنابراین طبق این فرض اعتقاد ندارم که دوره تاریخ باستانی ما یا تاریخ خاندانی ما با ساسانیان تمام می‌شود، بلکه آخر تاریخ باستان، پایان سلجوقیان است و دوره بعدی تاریخ یعنی تاریخ قبیله‌ای ما آغاز می‌شود. آقای طباطبایی به دلیل اینکه هگلی به تاریخ نگاه می‌کند راه را بر خود بسته است هرچند به این دیدگاه نزدیک شده است.

از اندیشه سیاسی تا اندیشه اجتماعی / تاریخ مدرن تاریخ سوژگی است

رحیم محمدی استاد جامعه‌شناسی دانشگاه امام حسین در نشست هم‌اندیشی و نقد و بررسی کتاب خواجه نظام‌الملک طوسی و تداوم فرهنگی ایران، نگاهی انتقادی به روایت سیدجواد طباطبائی، که به همت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و با همکاری انجمن جامعه‌شناسی ایران برگزار شد، سخنرانی را خود با موضوع «از اندیشه سیاسی تا اندیشه اجتماعی» ارائه کرد و گفت: سیدجواد طباطبایی پیش از کتاب «خواجه نظام‌الملک» کتاب «درآمدی فلسفی در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران» را نگاشته و این دو کتاب مکمل یکدیگر هستند.

وی با اشاره به پروژه کاری خود درباره تجدید و مفاهیم کلیدی در آن شامل تحول، استقرار و تجدید جامعه ایرانی افزود: زمانی که سیدجواد طباطبایی کتاب «تاریخ اندیشه



سوژگی است، عصر امر اجتماعی است. یک جایی از تاریخ ایران هم جا برای اندیشه سیاسی تنگ شد و اندیشه اجتماعی ظهور کرد، اندیشه اجتماعی گسست در تاریخ ایران و پدید آمدن «معاصرت و تجدید» بود.

استاد دانشگاه امام حسین تأکید کرد: اما معاصرت چیست؟ معاصرت محدوده‌ای از تاریخ ایران است که سوژه ایرانی پدیدار شد، سوژه ایرانی متولد شد. سوژگی در کانون اندیشه اجتماعی مدرن قرار دارد. سوژگی ما را و می‌دارد به «امر اجتماعی» بیندیشیم و «امر سیاسی» را در ذیل امر اجتماعی درک کنیم. شما را در این خصوص به خواندن (جامعه‌دردمند و دولت ضعیف، نوشته جوتل میگدال) حواله می‌کنم. ما معاصرت را نمی‌شناسیم، ما نمی‌توانیم معاصرت را بیندیشیم، ما نمی‌توانیم تجدید ایرانی را بیندیشیم. معاصرت زیر مفاهیم ایدئولوژی و سیاست مدفون شده است. اندیشیدن به معاصرت حداقل دو نوع امکان می‌طلبد: یکی رها شدن از مفاهیم ایدئولوژی و سیاست است. دیگری مأوس شدن با مفاهیم علوم اجتماعی و معرفت‌ها و فلسفه مدرن است،

و معاصران و پسینیان خواجه نظام‌الملک و تعامل آنها چگونه بوده است؟ گفت: زمانی خواجه نظام‌الملک کتاب سیاست‌نامه را می‌نویسد که در تاریخ ایران سستی و فترت آغاز شده و نگارش این کتاب هم نمی‌تواند کاری را از پیش برده و در نهایت حمله مغولان رخ می‌دهد. بنابراین همزمان با آغاز اندیشیدن خواجه نظام‌الملک به سیرت پادشاهان ایرانی سستی در تاریخ سیاست ایران آغاز شده است.

به گفته وی، نظام‌الملک بین دستگاه فکری خلیفگی و شاه‌آرمانی ایستاده بود. آنگونه که فردوسی از امتزاج سه عنصر ترکی، تازی و ایرانی حرف می‌زند و به بحران در ایران اشاره می‌کند، خواجه نظام‌الملک این سه عنصر را تبیین می‌کند. این در حالی است که چنین موضوعی در تحلیل طباطبایی وجود ندارد. در حالی که فردوسی به جداسازی و بحران فکر می‌کرد خواجه نظام‌الملک به تلفیق و ترکیب می‌اندیشد و این مباحث در تحلیل‌های سیدجواد طباطبایی مغفول است چرا که او بیشتر به دنبال این است که تاریخ‌نویسی در اندیشه سیاسی را



باید این مفاهیم نو را با عقل خویش بیازماییم، علوم اجتماعی و فلسفه مدرن این مفاهیم و این امکانات را در اختیار ما قرار می‌دهند.

وی در ادامه افزود: در کانون اندیشه سیاسی قدیم ایران «شهریاری» قرار داشت. شهریاری کدخدای جهان، شاه شاهان، خدایگان، قبله عالم، نگهبان ملک و دین، مالک الرقاب و ظل الله فی الارض بود. اما وقتی سوژگی در ایران ظهور کرد، وقتی اندیشه‌ی اجتماعی آغاز شد، وقتی معاصرت آغاز شد، شهریاری هم به محاق رفت. با این حال شهریاری به سادگی جای خود را به اندیشه اجتماعی نمی‌سپارد و صحنه را خالی نمی‌کند. انقلاب مشروطه که کردیم، خواستیم شهریاری را مقیده کنیم، محدود و مشروطه کنیم. اما شهریاری بلافاصله در شکل نو و در صورت جدید و اینبار در شکل سلطنت مدرن پهلوی به صحنه باز گشت. دوباره سوژه به شهریاری مدرن هم فشار آورد، انقلابی دیگر پدید آمد، اینبار شهریاری به خانه مقدسی کوچ کرد، در خانه مقدسی آشیان گرفت، کلماتی معصوم و زبانی قدسی یافت و آن خانه مذهب بود، خانه اخلاق بود. شهریاری اینجا چه سرنوشتی پیدا کرده است؟ و چه خواهد شد؟ باید در اینها بیندیشیم؟ ما نتوانسته‌ایم در اکنون خود و در معاصرت بیندیشیم، موانع بسیار جدی است. شهریاری به سهولت از عواطف ما، از خاطره ما، از آگاهی ما، از گفتار ما، از عمل ما و از مناسبات و نهادهای ما کوچ نمی‌کند. بلکه جا عوض می‌کند، شکل عوض می‌کند، اما می‌ماند و با سوژگی و امر اجتماعی و آزادی پیکار می‌کند. اما به هر حال تاریخ شهریاری پایان یافته است و تاریخ سوژگی و تاریخ امر اجتماعی آغاز شده است، و هر روز امر اجتماعی و سوژگی فربه و فتن می‌شوند، و در مقابل امر سیاسی و شهریاری مقاومت می‌کنند.

محمدی یادآورد: ما چرا امروز بی قرار شده‌ایم، چرا آفت خویش را از کف داده ایم، چرا مدام در کار اعتراض و مهاجرت و جنبش و انقلاب ایم؛ اینها همه پیامدهای سوژگی است. سوژگی بی قراری آورده است، سوژگی

«حالتی از بودن انسان» است. وضع بودن انسان در زمانه‌ی مدرن است. مثال ساده ای بزنم تا این «وضع بودن مدرن انسان» اندکی روشن شود.

وی در پایان گفت: هر انسانی در طول عمر خود مراحل از بودن دارد؛ زمانی کودک است، بعد وارد نوجوانی می‌شود، سپس وارد جوانی می‌شود، بعد وارد میانسالی و پیری و کهنسالی می‌شود. انسان در هر یک از این مراحل بودن بیولوژی و حالات و نیازها و خواسته‌ها و آرزوها و آگاهی و افکار و اعمالش عوض می‌شود. شبیه همین عوض شدن انسان در تاریخ هم رخ میدهد، اما اینبار به صورت جمعی رخ میدهد. انسان ۷ هزار سال قبل انسان اسطوره‌ای بود، انسان ۵ هزار سال قبل وضعی دینی پیدا کرد، بعد وضع عقلانی یافت، بعد به مرحله دیگری رسید. سوژگی وضع بودن انسان در تاریخ و در جامعه است. انسان به واسطه‌ی بودن در تاریخ و در جامعه عوض می‌شود و در هر دوری و در هر زمانه‌ای وضع بودن جدیدی پیدا می‌کند. ما «وضع بودن امروزی انسان» در تاریخ و در جامعه را سوژگی می‌نامیم و این سوژگی اقتضات و الزامات و پیامدهای خاص خود را دارد.

مسلمانان، کتاب مدونی درباره تاریخ اندیشه سیاسی ندارند

فرج الله علی قنبری، عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم سیاسی و مدیر همکاریه‌ای علمی - بین المللی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در نشست «هم اندیشی و نقد و بررسی کتاب خواجه نظام الملک طوسی و تداوم فرهنگی ایران، نگاهی انتقادی به روایت سیدجواد طباطبائی» که به همت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با همکاری انجمن جامعه شناسی ایران برگزار شد، با بیان اینکه ما مسلمانان کتاب مدونی درباره تاریخ اندیشه سیاسی نداریم گفت: آنچه که به زبان فارسی در این باره منتشر شده بیشتر آثار اقتباسی از کتاب‌ها و تحقیقات مستشرقین بوده است

کتاب خواجه نظام الملک نیز چیزی جز ترجمان فارسی برداشت‌ها و القاضات شرق شناسان نیست.

وی ادامه داد: یکی از ایرادات اساسی این کتاب عدم وجود مستندات به این مباحث است و به طور مثال مباحثی که در فصل نخست کتاب درباره نظام الملک و یا در فصل دوم درباره اندیشه ایران شهری بیان می‌شود هیچ کدام ارجاعی ندارد. لذا ایده و اندیشه ایرانی شهری که در ایران طرح شده از آن گیب است اما کتاب از نظر

اروش مند و علمی بودن قابل بررسی است. علی قنبری با اشاره به مباحث مطرح شده درباره اندرزنامه نویسی از سوی گیب گفت: این ایران شناس درباره خواجه نظام الملک می‌گوید که هدفش حل کردن دوگانگی میان اسلام و واقعیت سیاسی است. بعدها همیلتون شاگرد وی همین اندیشه را تکرار می‌کند و اساسا بنیانگذار اندیشه ایران شهری، گیب است چرا که او اعتقاد دارد اندرزنامه نویسی ترکیبی از اندیشه زرتشتی و ساسانیان است و جالب است که طباطبائی در کتاب خود به این استنادات ارجاعی نمی‌دهد و از این منظر می‌تواند صداقت علمی او را بررسی کرد.

این استاد دانشگاه افزود: کتاب سیدجواد طباطبائی به سوانح زندگی خواجه نظام، اندیشه ایران شهری، تداوم فرهنگی ایران و ... می‌پردازد اما اگر تبارشناسی اندرزنامه نویسی کنیم سوالات بسیاری برای ما مطرح می‌شود از جمله اینکه آیا می‌توان منبع اندرزنامه نویسی را ایرانیان دانست.

وی ادامه داد: به نظر می‌آید که به کتاب سیاست نامه خواجه نظام الملک پس از مرگ او یادداشت‌های اضافه شده است چرا که فصول این کتاب با یکدیگر هارمونی نداشته و هم‌وزن نیستند. یکی دیگر از مشکلات این کتاب نیز این است که خواجه نظام تمام مسایل منفی تاریخ مانند کشته شدن کندی و حسن صباح را افسانه می‌داند و از همین جا افول اندیشه سیاسی را می‌توان در کار او مشاهده کرد. لذا بحث هایی که در رابطه با افول و زوال اندیشه می‌شود بحث های جدیدی نیستند

ایدئولوژیک - در روایت طباطبایی موج می‌زند. وی با بیان اینکه طباطبایی در جای جای کتاب خود به مفهوم ایران زمین اشاره می‌کند گفت: اصرار طباطبایی به مفهوم ایران زمین این شائبه را به وجود می‌آورد که او در تاریخ‌نگاری خویش از مفاهیم پرزنتیستی - آکنونی - و جهت‌دار - ایدئولوژیک - برای تبیین گذشته استفاده می‌کند.

میری با اشاره به تلقی سیدجواد طباطبایی از مساله تداوم فرهنگی گفت: مساله تداوم فرهنگی مبتنی بر یک قرائت فردانه و ضد پلورالیستی از تاریخ پرفراز و نشیب ایران است. در اینجا این سوال مطرح می‌شود که آیا ما یک تداوم داشتیم یا با تداوم‌ها روبه‌رو هستیم؟ به زبان دیگر آیا مساله ایران با یک دیدگاه فلسفی تحدید می‌گردد یا با دیدگاه‌ها؟ مساله دیگر مفهوم زبان ملی است که طباطبایی اصرار دارد آن را به پیش از مشروطیت و دوران پیشامدرن گسترش دهد این نکته مهم قابل بحث و مناقشه است و ربط وثیقی به خوانش طباطبایی از شاهنامه فردوسی دارد.

عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تاکید کرد: طباطبایی معتقد است تز ولایت فقیه یک پارادوکس ملی است که نه حافظ ملک است و نه پاسدار دین و این رویکرد ماکیاولی را از زبان خواجه نظام‌الملک و در قالب طرح ایران‌شهری بیان می‌کند. در بحث از خواجه نظام‌الملک طباطبایی به شیوه فرمانروایی ایرانیان که مبتنی بر فردیت و تمرکز بوده اشاره می‌کند.

این استاد دانشگاه در ادامه با بیان اینکه طباطبایی در کتاب به نیروهای پایداری فرهنگی ایرانیان اشاره می‌کند اما این مفهوم را به صورت فلسفی و نظری شرح نمی‌دهد گفت: همین موضوع این ابهام را ایجاد می‌کند که چنین مفهوم بس سترگ چرا بدون هیچ پردازشی رها شده است. به زبان دیگر این نیرو از چه جنسی است؟ نژادی است؟ مذهبی است؟ دینی است؟ در این میان نه تنها این نیرو مبهم پرتاب شده بلکه مفهوم پایداری فرهنگی نیز مفهوم‌سازی نشده بلکه ما نمی‌دانیم این مفهوم از چه جنسی است.

عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی در بخش دیگری از سخنانش با اشاره به مفهوم وحدت سرزمینی که از سوی خواجه نظام‌الملک مطرح می‌شود اظهار کرد: آنچه که طباطبایی از آن در کتاب با عنوان وحدت سرزمینی از نگاه خواجه نظام‌الملک یاد می‌کند این سوال را به ذهن متبادر می‌سازد که آیا واقعا خواجه نظام مفهوم ملی را درک می‌کرده یا این مفهوم بر ساخته از دستگاه فکری طباطبایی است که آن را به خواجه تزریق کرده است و اگر پاسخ به این پرسش این باشد که طباطبایی این مفهوم را جعل کرده آن را پرسش بنیادی‌تر مطرح می‌شود و آن این است که اساسا بنیاد تاریخ‌نگاری طباطبایی بر چه مبنایی استوار است به نظر من در این عرصه مفاهیم از جنس پیشامدرن نیستند بلکه از نوع معاصر هستند.

میری همچنین به بازخوانی جدی از دوگانه ایرانی - ترکان در اثر سید جواد طباطبایی اشاره کرد و گفت: طباطبایی در کتابش دوگانه ایرانی ترکان را پردازش نمی‌کند چون در بستر معاصر هر کدام از این مفاهیم بار معنایی متفاوتی از مفاهیم تاریخی خود پیدا کرده‌اند و اصرار طباطبایی از دوگانه‌سازی ترک ایرانی این شائبه را به وجود می‌آورد که ما درباره نژادهای متفاوت سخن می‌گوییم در حالی که این مفاهیم یعنی ترک ایرانی در

بنیان‌های نظری شکل بگیرد در غیر این صورت تاریخ افسانه می‌شود، بنابراین از منظر او اگر فلسفه شکل بگیرد تاریخ‌نویسی هم صورت نخواهد کرد. اندیشه یک نوع عمل است پس تا زمانی که کسی عمل می‌کند نمی‌توان گفت که انحطاط اندیشه است. اما چگونه می‌توانیم اندیشه‌هایمان را بفلسفیم؟ چرا که فلسفه در ایران در محاق فراموشی است.

وی در ادامه گفت: اگر فردی بخواهد تاریخ بنویسد ابتدا باید فلسفه تاریخ بنویسد درواقع یک من تاریخی مان مشخص شود. اما امروز ما این من را نمی‌توانیم در خودمان بخوانیم و به شرطی می‌شود این کار را کرد که ابتدا فلسفه در ما بوجود بیاید.

به گفته مرادی، از همین منظر است که ما تاکنون نتوانسته‌ایم آثاری چون شاهنامه، حافظ و ... را مورد تأمل فلسفی قرار دهیم چرا که باید تلاش ما براین باشد که پروژه خود را براساس «من» بازتعریف کرده و به دنبال طرح مباحث سیاسی از این موضوع نباشیم.



طباطبایی در تاریخ‌نگاری خود از مفاهیم ایدئولوژیک استفاده می‌کند

سید جواد میری در نشست «هم اندیشی و نقد و بررسی کتاب خواجه نظام‌الملک طوسی و تداوم فرهنگی ایران، نگاهی انتقادی به روایت سیدجواد طباطبایی» که به همت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با همکاری انجمن جامعه‌شناسی ایران برگزار شد، ابتدا با اشاره به مقوله قوم در کتاب سید جواد طباطبایی گفت: طباطبایی در ابتدای روایت خویش به روشنی نمی‌گوید که این قوم چه قومی است و آیا مقصود او از این قوم مجموعه اقوام ایرانی هستند که در تحلیل تاریخی ایران مبتنی بر یک هویت فرهنگی در کنار هم قرن‌ها زیسته‌اند و ایران نوین را پی ریخته‌اند یا قوم در زبان طباطبایی معنای دیگری دارد؟

وی افزود: از سوی دیگر آنچه از نگاه طباطبایی قابل تأمل است مفهوم گسست است که او این مفهوم را با ارجاع چیرگی ترکان بارها تکرار می‌کند ولی پارادوکس مفهوم این است که طباطبایی از یک سو در مفهوم‌سازی ادوار گسست ایران چیرگی ترکان را یکی از آن گسست‌ها برمی‌شمارد ولی وحدت ایران را منوط به آن می‌داند و از قضا خواجه نظام‌الملک را نظریه‌پرداز این گسست ناگسستی می‌پندارد به زبان دیگر نشانه‌های ژرف از نوعی تاریخ‌نگاری جهت‌دار و - نمی‌گوییم

و مستشرقین حداقل ۱۰۰ سال قبل از طباطبایی آن را مطرح کرده‌اند.

علی قنبری در پایان یادآور شد: ما نسبت به اندرز نویسی و سیاست نامه نویسی نیازمند یک بازنگری هستیم و الگو گرفتن از سنت خودمان می‌تواند راهگشا باشد. که اگر این بازنگری بشود اندیشه زوال اندیشه‌ای قابل تأمل می‌شود. به نظر من کتاب طباطبایی ترجمه‌ای جز نوشته‌های مستشرقین نیست و در این زمینه اگر ایرادی بگیریم درواقع به مستشرقین است.

دغدغه شکل‌گیری تئوری دولت در کتاب طباطبایی وجود دارد

محمد علی مرادی نیز در ادامه این نشست سخنرانی خود را با عنوان نقد پدیدارشناسانه کتاب خواجه نظام‌الملک و تداوم فرهنگی ایران ارائه کرد و گفت: نقد پدیدارشناسانه به نویسنده کمک می‌کند که مفاهیم پنهان متن را بیشتر شرح دهد. از این منظر ما باید با

پروژه سیدجواد طباطبایی همدلی کنیم تا بتوانیم آنرا ارتقا دهیم این در حالی است که اغلب منتقدان کتاب‌های او با وی همدلی ندارند.

وی ادامه داد: آنگونه که از سوی منتقدین مطرح می‌شود سیدجواد طباطبایی تمام مفاهیمش را از متفکران دیگر اخذ نکرده بلکه تغییراتی در آنها رخ داده تا ایده خود را شرح دهد. در دوره مشروطه تاکنون ایده دولت در ایران شکل نگرفته و دغدغه شکل‌گیری تئوری دولت یکی از مفاهیمی است که در متن کتاب‌های طباطبایی مشاهده می‌شود و او سعی می‌کند ایده ایران‌شهری را در مقابل خلیفه‌گری نشان دهد البته طباطبایی در بستر مباحثی که روشنفکران فرانسوی مانند الجابری مطرح می‌کنند مفاهیمش را بیان طرح می‌کند.

وی در پاسخ به اینکه ریشه‌های تفکر طباطبایی کجاست؟ گفت: آقای طباطبایی در کانتکس فرانسوی بحث می‌کند البته نه خود فرانسویان بلکه اعرابی که در فرانسه کار می‌کنند. مانند محمد آرگون، الجابری و ... اینها اعرابی هستند که در فرانسه شکل گرفته‌اند و مهمترین آدمی که با آن رفرنس می‌دهند آدم بت است.

این نویسنده و پژوهشگر در ادامه با بیان اینکه تاریخ‌نویسی ایرانیان روی هیچ پایه‌ای استوار نیست گفت: طباطبایی معتقد است تاریخ‌نویسی باید براساس



بستر تاریخی خود معانی گوناگونی را استیفا می کرده است.

وی سخنان خود را با طرح پرسش به پایان رساند و یادآور شد: پرسش دیگری که اینجا مطرح می شود این است که اگر نظریه شاهی - آرمانی بنیادی ترین عنصر اندیشه سیاسی ایران شهری است نسبت این بنیادی ترین ایده ایران شهری با ایران معاصر چیست؟ حال که فره کیانی، نسبت ایران تداوم نخواهد داشت؟ آیا این به این معنا است که احیای نظام شاهی - آرمانی تنها راه پیش روی ایران است؟

کتاب طباطبایی بیشتر یک اثر ایدئولوژیک است تا علمی

حسن محدثی استاد دانشگاه آزاد اسلامی در نشست «هم اندیشی و نقد و بررسی کتاب خواجه نظام الملک طوسی و تداوم فرهنگی ایران، نگاهی انتقادی به روایت سیدجواد طباطبائی» که به همت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با همکاری انجمن جامعه شناسی ایران برگزار شد، سخنرانی خود را با عنوان «اندیشه اسطوره ای ایرانی به منزله فرزانی ایرانی» ارائه کرد و گفت: اولین مورد، نحوه نگارش این کتاب است که در مقایسه با کتاب ابن خلدون بسیار بهتر است. انتظار از این کتاب این بود که یک روال منطقی داشته باشد، تقریباً می توان گفت که هیچ یک از این انتظارات برای من برآورده نشد. یعنی مبانی نظری بحث روشن نشده است و رد کتاب مفاهیم کلیدی وجود دارد که مشخص نشده است که خواننده باید تلاش کند تا آنها را در لابه لای متن دریافت کند و نویسنده آنها را مشخص نکرده است. مثلاً مفهوم تداوم فرهنگی یا مفهوم اندیشه سیاسی ایران شهری از این موارد است که در متن آمده است. یا مفهوم نیروی پایداری ایرانی یا مفهوم فرزانی ایرانی که هیچ کدام مشخص نشده اند. سوال این است که این چه اثری است آیا اثری محققانه است؟ یا اثری است که می خواهد بحث ایدئولوژیک بکند.

وی در ادامه گفت: از مفاهیم که بگذریم به مبانی نظری اثر می رسمیم که متأسفانه هیچ بحثی از مبانی نظری نشده است به نظر من آثار ایشان آثاری فرسایشی است یعنی شما باید نیروی بسیاری صرف کنید تا بتوانید بفهمید که با چه اثری مواجه هستید. لاقلاً این دو اثر نشان می دهد که ایشان با روش تحقیق آشنا نیست. بنابراین ما ناچاریم جستجوهای شخصی انجام بدهیم. اما آنچه از مطالعه این دو اثر یافتیم این بود که محور اصلی این بحث تداوم تاریخ ایران و تداوم فرهنگی ایران است. البته اینها با هم متفاوتند و برای ایشان روشن نیست. بنابراین به نظر می رسد موضع نظری که در این کتاب وجود دارد نظریه تداوم فرهنگی ایران است. طبیعتاً چون درباره مبانی نظری بحث نشده است نمی شود گفت چه کسانی به تداوم فرهنگی قائل هستند. محدثی افزود: به نظرم در این اثر نظریه های دیگران عنوان شده و به نام خوشان آنها را نوشته اند. مثلاً نظریات ریچارد فرای در این اثر بسیار به چشم می خورد و نظریه تداوم فرهنگی ایران از نظریات ایشان است که مبانی نظری بحث آقای طباطبایی قرار گرفته است. لاقلاً انتظار می رفت که نویسنده به صاحبان این نظریه اشاره می کرد. این چیزی است که من به آن انتحال نظری می گویم. انتظار دیگر درباره یک کار محققانه این است که به آثار دیگر درباره آن تحقیق

شاه قرار می گرفته است با این وجود باید اذعان داشت که کتاب سیاستنامه اثر بسیار جذابی است هرچند که خواجه نظام نمی تواند الگوی مناسبی برای من باشد. وی افزود: وقتی از نظم اجتماعی سیاسی صحبت می کنیم بر مبنای استوار است. در گذشته نظم اجتماعی مبتنی بر این بود که پادشاه جانشین خدا در روی زمین است و این خاص ایرانیان نیست. در جوامع مختلف یک مبنای تصویری برای نظم اجتماعی قائل هستند در عصر مدرن، مبنای تصویری این است که پیوند قدسی قطع می شود و می گویند که این پیوند را با عقلمان ایجاد می کنیم اما در عصر گذشته، پیوند قدسی و فره ایزدی این را ایجاد می کرد که این ریشه اسطوره ای دارد. یعنی بین وضع موجود و امر متعالی یک پیوندی برقرار می شود بنابراین آن چیزی که طباطبایی به عنوان فرزانی در ایران مطرح می کند در واقع همان بازپرداخت تفکر اسطوره ای است که اختصاصی به ایرانیان نداشته است و این ایده در عصری که تفکر اسطوره ای حاکم بوده ایده مسلط بوده است.

محدثی در ادامه یادآور شد: در این اثر مانند اثرهای دیگر طباطبایی ادعاهای بسیاری مطرح شده است که در حد ادعا باقی مانده اند و ذکر شواهدی برای آنها نیامده است. به نظر من یکی از خصوصیات ایشان مرعوب کنندگی است. در صورتیکه وقتی آثار محققان برجسته را می خوانیم نویسنده بسیار فروتنانه سخن می گوید و به ضعف های خودش اشاره می کند و برای مخاطب اثر رعب برانگیزی نیست. آنچه چیزی که در این اثر حاکم است یعنی تفکر اسطوره ای فره ایزدی در ایران باستان، به یک تفکر افسانه ای تبدیل شده است. طباطبایی این را به عنوان بنیاد اندیشه سیاسی ایرانی در نظر گرفته که خواجه آن را بازخوانی کرده است. در صورتیکه به نظرم روح خواجه از آن بی خبر است و به نظرم اثر طباطبایی یک اثر ایدئولوژیک تا علمی است.

این نویسنده و پژوهشگر در بخش دیگری از سخنانش با بیان اینکه موفقه اندیشه ایرانی در کتاب سیاستنامه دیده نمی شود اظهار کرد: خواجه نظام فقط از شاهان عجم داستان پردازی می کند اما طباطبایی به دنبال این است که از متن سیاستنامه تفسیر دلخواهانه داشته باشد. با این نگاه در کتاب سیاستنامه چیزی از اندیشه ایرانی دیده نمی شود.

اشاره شود. نکته دیگر مهم این است که یک پیش فرض در افکار آقای طباطبایی وجود دارد که به نظرم اندیشه گرایی است. به این معنا که گویی افکار هستند که تاریخ را می سازند و عمل و عملکرد انسان ها تابع اندیشه ها هستند در بخش های مختلف کتاب این اندیشه را می بینیم.

این استاد دانشگاه ادامه داد: ما به عنوان جامعه شناس با این نگاه ایده آلیستی به تاریخ مشکل داریم اگر خیلی به آن تخفیف بدهیم قائل به تعامل بین آنها هستیم. لذا از این منظر نمی توانیم بپذیریم که اندیشه ها روند و کنش انسان ها را تعیین می کنند و با همین نگاه هم ایشان به خواجه نظام الملک پرداخته است. این پیش فرض سبب شده است که ایشان با یک معضل مواجه شود. یعنی با کنش بین عمل و نظریه مواجه شده است. ایشان در جای جای اثرش می گوید که خواجه یک نظریه پرداز بزرگ است و این نظریه راهنمای عمل برای حکومت بوده است که این یک ناهمسازی بوجود می آورد، یعنی عمل و نظر خواجه نظام ناهمساز است.

وی با بیان اینکه اندیشه گرایی در این کتاب سیدجواد طباطبایی محسوس است یادآور شد: گویی از نگاه طباطبایی افکار هستند که تاریخ را می سازند و تاریخ از اندیشه ها پیروی می کند و اندیشه ها، تمدن را می سازند این در حالی است که ما به عنوان یک جامعه شناس اساساً با این نگاه ایده آلیستی به تاریخ مشکل داریم و معتقدیم تعامل دوسویه بین اندیشه و تاریخ وجود دارد و قائل به تعین نسبی اندیشه هستیم. به هر حال طباطبایی با این نگاه به کتاب سیاستنامه خواجه نظام الملک پرداخته است.

محدثی نتیجه این رویکرد طباطبایی را تنش بین عمل و نظریه در متن کتاب دانست و گفت: در بخش های مختلف کتاب بیان می شود که خواجه نظام الملک نظریه پرداز بزرگی است که نظریه های برای حیات نظام سیاسی تدوین کرده در حالی که خود طباطبایی در نهایت در توجیه ناهمسازی بین عمل و نظر خواجه می ماند. وی ادامه داد: طباطبایی می گوید کتاب سیاستنامه وقتی منتشر شده که خواجه نظام الملک دیگر زندگی نمی کرده و حتی ملکشاه هم به قول خود خواجه فرمان الهی را اطاعت کرده و مرده است پس باز با این تناقض جدی روبه رو می شویم که اگر نظریه خواجه نظام مبنای اداره سرزمین بوده باید از قبل در اختیار



گفتگو

یک کارشناس تاریخ در گفتگو با مهر:

دیوانسالاری مادچار بیماری قجری است / دولت سازندگی اشرافیت را پابر جا کرد



تأسیس نظام جمهوری اسلامی ایران، شعار و هدف انقلاب اسلامی بود و حفظ و صیانت آن مستلزم تقویت امتیازات آن و نقد آسیب هایی است که مترتب بر آن است.

دستاوردهای جمهوری اسلامی ایران در این چهار دهه به صورت کاملاً مشهودی، حاصل عملکرد نهادهای انقلابی آن بوده است و به نظر می رسد به همین منوال، نقاط آسیب زار را باید ناشی از عدم تحول ساختاری در نهادها و بازتولید نهادهای گذشته در دوران بعد از انقلاب جستجو نمود.

از این رو بازشناسی آسیب های نظری و عملی معطوف به جمهوری اسلامی در کنار درک نقاط قوت و دستاوردهای آن، امری ضروری است. از جمله این آسیب ها عقب ماندگی نظام دیوانسالاری و همچنین پدید آمدن طبقه نوکیسه ای است که سودای قبضه قدرت و تکثیر ثروت داشته و از این رهگذر تهدیدی برای انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی محسوب می شوند.

در گفتگو با مظفر نامدار، سردبیر فصلنامه ۱۵ خرداد به بررسی آسیب های معطوف به ایجاد طبقه ویژه خوار موسوم به «نومانکلاتورا» و نقد نظام دیوانسالاری حاکم بر دولت های پس از انقلاب اسلامی ایران پرداخته ایم. مظفر نامدار با بیان اینکه بیشترین ضربه به ارکان اعتماد عمومی مردم توسط دیوانسالاری دولتی وارد شده است، دلیل اصلی بازگشت دیوانسالاری عصر پهلوی و قاجاری را ساده انگاری کارگزاران دولتی نسبت به قدرت دیوانسالاری غربی می داند که توسط قاجار و پهلوی پایه ریزی شده است.

متن این گفتگورا در ادامه می خوانید:

|| به نظر می رسد یکی از آفت های که جمهوری اسلامی با آن درگیر است، پیدایش طبقه ای در مسئولین به عنوان طبقه ممتازی است که در سودای قبضه قدرت و تکثیر ثروت، بوده است. به نظر شما روند پیدایش این طبقه به چه نحوی بوده است و چه دلایلی برای پیدایش این طبقه را می توان ذکر کرد؟ زمینه های ظهور و بروز آن چه بوده است؟

فی البداهه باید گفت که منشاء پیدایش و نطفه آغازین این طبقه که ما در ادبیات فارسی از آن بنام «طبقه ویزه خوار» یاد می کنیم و در ادبیات سیاسی به آن دیوانسالاری می گویند؛ بعد از انقلاب اسلامی باید در نگاه دولت سالارانه میرحسین موسوی و نهادینه شدن آن را در دولت سازندگی جستجو کرد. دولت سازندگی، دستگاه اشرافیت جدید را پا برجا نمود و فن فرمانفرمایی را به آنها آموخت و آرام آرام آنها را طبقه مسلط بر دیوانسالاری نظام جمهوری اسلامی ساخت. وظیفه این آموزش به عهده مراکزی چون مرکز تحقیقات استراتژیک بود که در دوره سازندگی پایه ریزی شد و معجونی از تمام دانش آموخته های چپ و راست و لیبرال و سوسیال در آن گردآوری شدند و با هاشمی به مجمع تشخیص مصلحت نظام منتقل گردید.

پیوند این دانش آموخته های «شتر مرغی» با پدرخوانده، چنان ناگسستگی بود که در طول دو دهه گذشته نه این طبقه بدون هاشمی می توانست زنده بماند و نه هاشمی بدون این طبقه فضایی برای اظهار نظرهای ساختارشکنانه در قبال انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی می توانست داشته باشد.

بی تردید به همین دلیل است که مرکز گردهمایی این اشرافیت سیاسی و اقتصادی جدید یعنی مرکز تحقیقات استراتژیک باید همیشه در کنار هاشمی می بود و دست آموخته های تئوریک دولت سازندگی باید در کنار ایشان

متمرکز می شدند.

هنگامی که هاشمی در پست ریاست جمهوری بود این مرکز را در کنار خود در دل ساختار ریاست جمهوری ساماندهی کرد و وقتی به مجمع تشخیص مصلحت نظام رفت این مرکز را به آنجا منتقل کرد و می توان این احتمال را داد که اگر هاشمی مجدداً به هرم قدرت اجرایی در مجلس شورای اسلامی یا هر نهاد دیگری باز می گشت این مرکز را به آنجا منتقل می کرد.

این طبقه جدید که من در مقاله ای در سال ۸۸ بعد از فتنه انتخابات آن را «نومانکلاتورا» نامیدم، می داند که بقای خود را مدیون هاشمی است و از این جهت باید پرده ضخیمی بر اسرار این روابط و ساختار درونی آن بکشد و هر گونه اطلاعاتی درباره این شبکه را به شدت طبقه بندی شده تلقی کند.

فهرست اسامی این شبکه در دیوانسالاری ایران سری است و مردم نمی دانند کی و کجا خود را در مقابل این شبکه می بینند تا برای مقابله با آن تجهیز شوند. این شبکه نه تنها لیست اعضایش را در جریان های چپ و راست و اصلاح طلب و اصول گرا مخفی می کند بلکه کوشش دارد که حتی موجودیت خود را نیز پنهان سازد.

ملت ما هنوز به درستی نمی داند برخلاف ابهاماتی که بعضی از اعضای طبقه نومانکلاتورا و هواداران آنها پرانکننده می سازند علامت مشخصه اساسی این جریان تنها اشرافیت دیوانسالارانه نیست بلکه این جریان ضمن برخورداری کامل از امنیت اقتصادی و سیاسی خود را در اصل وارث انقلابیون نظام جمهوری اسلامی جا زده اند.

ملت ما هنوز به درستی نمی داند برخلاف ابهاماتی که بعضی از اعضای این طبقه و هواداران آنها پرانکننده می سازند، علامت مشخصه اساسی این جریان تنها اشرافیت دیوانسالارانه نیست، بلکه این جریان ضمن برخورداری کامل از امنیت اقتصادی و سیاسی خود را در اصل وارث انقلابیون نظام جمهوری اسلامی جا زده اند.

اینها تنها طبقه متصرف، ماسک دار و رانت خوار به حساب نمی آیند، بلکه در عین حال طبقه مدیران دیوانسالاری ایران نیز هستند که وظیفه خود را اداره کردن و اعمال قدرت

در کشور و مقابله با هر فرد و جریانی می دانند که این موقعیت را مورد تردید و پرسش قرار می دهند.

|| چرا دیوان سالاری عصر پهلوی با انقطاعی ۱۰ ساله در دوره سازندگی دوباره به چرخه مدیریتی کشور بازگشت و ما نتوانستیم دیوان سالاری و دولت سازی متناسب با انقلاب اسلامی پدید آوریم؟ دلایل این تداوم چه بود؟

به نظر من دلیل اصلی بازگشت دیوانسالاری عصر پهلوی و قاجاری در دوره هاشمی، ساده انگاری کارگزاران دولتی منسوب به انقلاب، نسبت به قدرت دیوانسالاری ای بود که غربی ها و غرب پرستان داخلی در دوره قاجاری و پهلوی پایه ریزی کردند.

انقلابیون ایران قدرت این دیوانسالاری را خیلی دست کم گرفتند و گرفتار این توهم شدند که با بعضی از جایجایی های انسانی می توانند این قدرت را به تسخیر خود درآورند.

ولی قدرت دیوانسالاری غربی در نیروهای انسانی آن نیست در ساختار ایدئولوژی، بورکراسی و سازمان آن است. البته در اینجا من نمی خواهم دیوانسالاری را با تمام وجوهش تحلیل کنم اما مکانیسم دیوانسالاری غربی به دلیل ماهیت ایدئولوژی غربی نهفته در درون آن بسیار پیچیده و قدرت باز تولید عجیبی دارد.

مقاومت در مقابل ایده های جایگزین امام در مقابل دیوانسالاری غربی از همان دولت موقت بازارگان آغاز شد شاید به همین دلیل بود که خمینی کبیر از ابتدای انقلاب اسلامی با پایه ریزی نهادهای انقلابی و ترویج فرهنگ نهادی و جهادی به گونه ای می خواست سد محکمی از توان انقلابی و جهادی و ارزشی را در مقابل این دیوانسالاری قرار دهد. متأسفانه مقاومت در مقابل ایده های جایگزین امام در مقابل دیوانسالاری غربی از همان دولت موقت بازارگان آغاز شد.

میر حسین موسوی در دوران نخست وزیری به دلیل نوع باور و اعتقادی که به سیطره دولت در همه امور کشور داشت و شرایط جنگی؛ هسته این دیوانسالاری به ظاهر مغلوب و شکست خورده از انقلاب اسلامی را در درون دولت

زنده نگه داشت و آقای هاشمی با سیاست ها و روش ها و برنامه ریزی های خود مجدداً این ویروس عصر قجری و پهلوی را در ساختار اجرایی کشور فعال نمود.

|| آثار این آفت ها را بر مردم چگونه ارزیابی می کنید؟ آیا این امر منجر به سلب اعتماد مردم نخواهد شد؟ آیا در تاریخ ایران می توان قریبه ای برای این آفت مبنی بر عدم اهمیت به توده های مردم ذکر کرد؟

اتفاقاً در این سه دهه، بیشترین ضربه به ارکان اعتماد عمومی و دست درازی به حقوق اعتقادی و شهروندی مردم توسط دیوانسالاری درون دولت (دولت به مفهوم قوا)، علی الخصوص قوه مجریه و قوه مقننه وارد شد.

سیاهنمایی، تخریب های انتخاباتی، وعده های دروغین، تخریب آمارها، ترویج بد اخلاقی های سیاسی، ترجیح منافع حزبی و فامیلی بر منافع ملی، رشوه و فساد اداری، کم کاری، ارائه آمارهای دروغی، دست درازی به اموال مردم، دریافت های حقوقی غیر قانونی، استفاده شخصی از اموال عمومی، سرگردان کردن مردم در ادارات، و از همه بدتر نپذیرفتن نقاط ضعف و نارسایی ها و مقصر دانستن

که برنامه دولت قبلی بوده و آنها آن دولت را قبول نداشتند به گوشه ای پرتاب کرد اکنون چرا باید اجرای مصوبات این دولت برای دولت بعدی الزام آور باشد؟!

دولت هایی که مصوبات نمایندگان مردم در مجلس را بازچینه تمایلات متناقض و حزبی و جریانی خود می سازند، چه دلیل عقلی به مردم ارائه می دهند که مصوبات آنها که وقت و امکانات و فرصت های مردم را تلف می کند، در دولت بعدی تداوم داشته باشد و دولت بعدی همان بلایی را بر سر مصوبات این دولت نیارد که این دولت بر سر مصوبات دولت قبلی آورد؟

تمام این نمایش ها نشان می دهد که دیوانسالاری ایران هنوز در عصر بی خبری قاجاری و پهلوی به سر می برد و با وجود این که با انقلاب اسلامی تحولات عظیمی در جامعه به وجود آمده است این تحولات حتی گوشه چشمی به دیوانسالاری نشان نداده است.

دیوانسالاری ایران و در راس آن دولت، یک عقب مانده عصر قاجاری است. زیرا نشان داده است که استعداد و شرایط دگرگونی را ندارد و شدیداً در مقابل آن مقاومت می کند و مناسبات دولت و ملت را در سطح مناسبات قاجاری و پهلوی حفظ کرده است.



دیوان سالاری از نظر وظایف سازمانی بیشترین نقش را در بازسازی اعتماد عمومی و یا تخریب این اعتماد را دارد. جهت عملکرد دولت ها در نظام جمهوری اسلامی صرف نظر از نقاط مثبت و منفی نشان می دهد که جهت مناسبی در تقویت اعتماد عمومی نیست و نظام جمهوری اسلامی اگر چاره ای برای این معضل حیاتی نیاندیشد، آسیب های جبران ناپذیری خواهد خورد.

دولتمردان جمهوری اسلامی از دهه هفتاد مانند دولتمردان عصر قاجاری و پهلوی تحت تاثیر این افسانه که ثروت فزاینده، رشد اقتصادی، توسعه و مصرف می تواند جایگزین اعتماد اعتقادی باشد دست به اقداماتی زدند که شرط لازم دوام نظام مردم سالار جمهوری اسلامی را در مخاطره قرار دادند.

انقلاب اسلامی نمونه آرمانی پیوند دو مفهوم اعتماد و اعتقاد در حوزه سیاست بود. موضوعی که توجه بسیاری از پژوهشگران غربی حوزه جنبش های اجتماعی را به خود مشغول کرده بود.

|| با توجه به آفت های ذکر شده آیا این امر انقلاب اسلامی را با چالش کارآمدی مواجه می کند؟

قبل از این که به این سوال جواب دهم در ابتدا باید یاد

آوری کنم که اولاً، روی سخن من با دولتمردان تحت عنوان دیوانسالاری در مقیاس قوای سه گانه است؛ ثانیاً، اگر چه مثال ها از اقدامات دولت فعلی آورده شده ولی خطابات آن به تمامی دولت ها از دهه ۷۰ به بعد بر می گردد. به نظر می رسد تمامی دولت ها کم و بیش در نهادینه کردن بی اعتمادی در جامعه نقش داشته اند.

این مسئله نه از جهت عملکرد دولت ها یا کارآمدی آنها که به نوعی عملکرد و کارآمدی نظام جمهوری اسلامی نیز هست، بلکه از جهت شیوه دفاع از عملکردها، شیوه برنامه ریزی ها و شیوه تبلیغ عملکردهای دولت ها مربوط است. از حق نمی توان گذشت که دولت های نظام جمهوری اسلامی ایران با همه نقاط ضعف و قدرتی که داشته و دارند در مجموع عملکردهایی داشته اند که در شرایطی که ایران بعد از انقلاب اسلامی در آن قرار داشت، نه تنها بخشی بلکه اغلب این عملکردها شبیه معجزه است.

آنچه کارنامه این دولت ها را زیر سوال می برد، بیان این عملکردها برای مردم است. نمره تمامی دولت ها بعد از دهه ۷۰ نمره قابل قبولی نیست و این به معنای ناکارآمدی نظام جمهوری اسلامی نیست. اتفاقاً گله و انتقاد مردم از دولت ها همین است که چرا با شیوه های ناپسند تبلیغی این دستاوردها را نادیده می گیرید و یا کاری می کنند که مردم به جای توجه به این دستاوردها اعتماد عمومی خود را نسبت به نظام از دست دهند.

مهمترین مشکل بیان عملکردها در دولتهای ایران حزبی دیدن، جناحی کردن و شخصی نشان دادن عملکردها و برخورد های سلیقه ای غیر علمی با مفهوم دولت، مفهوم ملت و مفهوم نظام است. دیدگاه دولت مردان ایران از این سه مفهوم شباهت عجیبی با دیدگاه دولتمردان عصر قاجاری و پهلوی دارد.

نگاه دولتمردان عصر قاجاری به حوزه عمومی نگاه شخصی، قبیله ای، خانوادگی و در یک سطح بالاتر نگاه گروهی و جریانی بود. دولتمردان عصر قاجاری و پهلوی همه چیز کشور را با عینک منفعت شخصی می دیدند، سیاست در تعریف دولتمردان قاجاری و پهلوی تعریف قبیله ای داشت. این نگاه بیش از هر چیز به سرمایه اجتماعی و در راس آن اعتماد عمومی خسارت وارد کرد.

به نظر می رسد دولت مردان جمهوری اسلامی گرفتار این بیماری قجری شدند. گفتم نقطه آغازین ابتلا به این بیماری دولت هاشمی و جناح کارگزاران بود. کارگزاران دولت هاشمی این ویروس را وقتی وارد جمهوری اسلامی کردند که تصمیم گرفتند در مقابل تهاجمات تخریبی جناح چپ، به جای دفاع از عملکرد نظام جمهوری اسلامی از شخص هاشمی رفسنجانی و دولت او دفاع کنند.

دفاع افراطی از هاشمی تا بدانجا پیش رفت که بعضی از دولتمردان نه تنها به القابی چون سردار سازندگی، امیر کبیر ایران و امثال آن بسنده نکردند، بلکه سودای مادام العمر کردن ریاست جمهوری وی و کارگزاران او را در سر می پروراندند و این ویروس مخرب از آن تاریخ تا به امروز رشد مضاعف کرد.

اکنون این بیماری قجری در دولتمردان نهادینه شده است و نشان می دهد دیوانسالاری در ایران هنوز تحت تاثیر مناسبات عصر قجری است و رشد و بالندگی آن نسبت به تحولات انقلابی مردم ایران ناچیز است.

دولتمردان ما نسبت به مطالبات مردم، مناسبات جهانی و شیوه های برنامه ریزی و دفاع از برنامه ها و از همه مهمتر دفاع از انقلاب اسلامی در شرایطی هستند که شباهت عجیبی با عصر بی خبری دولتمردان در دوره قاجاری دارد. اثرات تخریبی این بیماری قجری بر اعتماد عمومی که یکی از ارکان جمهوری اسلامی است نیاز به ارزیابی دارد. این ارزیابی از آن جهت برای ما حیاتی است که استراتژی تخریب اعتماد عمومی مردم بیش از هر نقطه ای پایگاه اصلی خود را دیوانسالاری ایران و دولت قرار داده است.

جریان شناسی گروه های سلفی؛

سلفیت مفهومی سیال است /

چگونه جهاد با شیعیان اولویت جریان سلفی شد؟



حامد رضایی

است، تحلیل اسپیریگنس که دارد ناظر بر بحران تحلیل می کند) یک جریانی ادعای خیرالقرن را می کند. بازگشت به عنوان راه حل و عبور از این بحران. مثلاً در دوره احمد ابن حنبل مسئله اعتزال را داریم. با این جریان فکری اعتزال رویارویی می شود و وقتی هم می خواهند بگویند چه کنیم، می گوید خیرالقرن آن بوده است. جریان رقیب، اعتزال را یک جریان دخیل به تمدن و فکر اسلامی می داند و برای مقابله با آن مدل خیرالقرن را پیشنهاد می کند. مذهب کلامی شایع آن دوره اهل حدیث با جریان اعتزال به عنوان یک بحران مواجه شدند و اکنون دیگر از آن جریان خبری در تاریخ اسلام نیست.

باید برگردیم به فهم سلف صالح. یعنی فهم سلف صالح از اسلام و آن دوره به عنوان یک مدل است که در طول دوران هر جا بحران پیش می آید می گوید باید به سلف صالح برگردیم.

حسن البنا در دوره معاصر می گوید: «الاسلام هو الحق». کدام اسلام؟ می گوید فهم سلف صالح از کتاب و سنت هر چه هست باید به آن برگردیم. الان عقب افتاده ایم دچار استبداد داخلی هستیم و دچار استعمار خارجی هستیم. دچار عقب ماندگی هستیم. می گوید راه حل این عقب ماندگی بازگشت به کتاب و سنت است. می آیند بازگشت به کتاب و سنت را تعریف می کنند. از این جهت این ها هم سلفی می شوند.

کمی جلوتر می آییم. بحث ترجمه متون یونانی پیش می آید، باز هم خیلی سریع به آن واکنش داده می شود و باز هم همین عنوان سلفی جلوه دار است. فکر می کنم از میان علما، شاید اوزاعی از قدیمی ترین ها باشد که این واژه را استخدام می کند. فیلسوف سلفی هم ابن تیمیه است. ما کسی را نداریم که به اندازه ابن تیمیه در این مورد حرف زده باشد. واژه سلفیت توسط ابن تیمیه از یک واژه با بار معنایی لغوی تبدیل به یک واژه با بار اصطلاحی شد.

ما در دوره ابن تیمیه حمله مغول را داریم. جامعه اسلامی فوق العاده وامانده شده و از دوره تولید دانشش فاصله گرفته. دچار گرفتاری بیرونی است. مغول ها حمله کرده اند. کتابخانه ها را

سلفیت جریانی یک دست نیست. اختلافات میان سلفی ها آنقدر زیاد است که بعضاً به تکفیر و حتی قتال با یکدیگر نیز می رسد. از طرف دیگر همه سلفی ها اهل خشونت و ترور و انفجار نیستند. بسیاری از آنها اساساً ورود به عرصه سیاست را تجویز نمی کنند و اصلاح عقیدتی را پروژه اصلی خود می دانند. همه سلفی ها تکفیری هم نیستند. تنوع زیاد در داخل جریان سلفیت، جریان شناسی این جریان را ضروری می کند. به همین خاطر سراغ محمدجواد خلیلی، پژوهشگر اندیشه معاصر مسلمین رفتیم تا مروری اجمالی بر جریانات مختلف سلفی داشته باشیم.

لطفاً در ابتدا تعریفی از سلفیت ارائه دهید. منظور از جریانات سلفی دقیقاً چه جریاناتی است؟

بر مفهوم سلفی و سلفیت هم مانند بقیه مفاهیم علوم انسانی یک سیالیت و یک حالت اجمالی حاکم است. مثل مفهوم آزادی که در هر مکتبی که می رویم همه از این واژه استفاده می کنند و هر مکتب فلسفی و سیاسی تعریفی خاص از آن دارد. واژه سلفی در طول تاریخ، از دوره احمدبن حنبل تا امروز، مدام تکرار شده و در هر دوره ای همه گفته اند ما سلفی هستیم. «ما سلف» به لحاظ لفظی یعنی آن چه گذشت. اما به لحاظ اصطلاحی منظور به یک جریان فکری است که باورمند به یک سری اصول است. سنگ بنای سلفیت حدیث «خیرالقرن» است. چون به شما می گوید در تاریخ اسلام یک مدلی وجود دارد که آن مدل به لحاظ زیست اجتماعی سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و دینی الگوی برتر است. در این حدیث از قول پیامبر «ص» گفته می شود که بهترین دوران ها زمان من است و زمان بعد از من و زمان بعد از آن، یعنی زمان پیامبر، زمان صحابه و تابعین.

این حدیث دوره ای در تاریخ اسلام را برجسته و الگو می کند. بعد تاریخ اسلام پیش می رود و با بحران هایی روبرو می شود. در هر دوره ای ناظر بر آن بحران (این روش اسپیریگنسی

|| در حیطه آفت ها و یا چالش های نظری معطوف به انقلاب اسلامی می توان از چه چیزهایی نام برد؟ تقلیدگرایان غربی و تجدیدنظر طلبان داخلی می توانند نوعی چالش نظری برای انقلاب اسلامی محسوب شوند؟ آیا می توان نقشی برای چالش های نظری در به وجود آمدن آفت طبقه نومانکالاتور قابل تصور بود؟

قبل از هر پاسخی باید عرض کنم که چالش های نظری برای انقلاب اسلامی در هر سطحی برخلاف بعضی از دیدگاه ها بسیار مهم و مطلقاً سودمند است. چالش ها اگر واقعاً نظری باشد به ما کمک می کند برای دفاع از ارکان و آرمانها و عملکرد انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی هم عمیق شویم و هم دقیق. این به ما کمک می کند تا دفاع از انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی قاعده مند، روشمند و تئوریک شود.

یکی از ظلم هایی که به انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی شده، همین است که انتقاد از این پدیده مبارک نظری نیست. شاید یکی از امتیازاتی که انقلاب فرانسه و حتی انقلاب روسیه از آن برخوردار شد و ما محروم شدیم این بود که متفکران بزرگی این انقلاب ها را در غرب به چالش های نظری کشاندند و انقلابیون برای دفاع راهی جز مجهز شدن به دانش لازم برای دفاع از انقلاب خود نداشتند. همین چالش های نظری باعث رشد و فراگیر شدن انقلاب فرانسه و روسیه شد.

انقلاب اسلامی از دو جهت از این چالش ها محروم شد:

۱- از جهت شخصیت های علمی بزرگی که به دلیل عدم درک این انقلاب و ماهیت مذهبی آن نتوانستند به میدان چالش های نظری انقلاب وارد شوند و این به خاطر سیطره مطلقه فلسفه سیاسی غرب بر جهان بود که درک نحیف و ضعیفی از مذهب دارد و نتوانسته است ماهیت این انقلاب را بفهمد.

بنابراین چون انقلاب روسیه و انقلاب فرانسه در حیطه تئوری های غربی اتفاق افتاد متفکران بزرگی چون مارکس، هگل، کانت، توکویل، روسو و... به میدان نقد نظری آن آمدند و این باعث رشد این انقلاب ها و فراگیری ایدئولوژی های آن شد.

۲- منتقدان انقلاب فرانسه و حتی روسیه به تمام معنا منتقدان حیطه نظری انقلاب بودند و هیچگاه این انتقادات را به حوزه عمل نیاوردند. یکی از ظلم های بزرگی که به انقلاب اسلامی می شود این است که تمام منتقدان از در قد و قامت مخالفان انقلاب بیش از آن که به دنبال چالش های نظری باشند، به دنبال چالش های عملی هستند. یعنی در قامت سخنگوی رسمی و غیر رسمی جریان های برانداز وارد حوزه عمل می شوند و چالش های آنها بیش از آن که نظری باشد چالش های عملی است.

شاید یکی از دلایل اصلی فعال شدن ویروس دیوانسالاری عصر قجری و پهلوی در جمهوری اسلامی همین مسئله باشد. اگر انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی از منتقدان عاقلی بهره می برد، شاید ما مجدداً گرفتار این بیماری نمی شدیم.

آتش می زنند. اوضاع جهان اسلام به هم ریخته، آن وقت ابن تیمیه فتوای جهاد می دهد. و مبنای تئوریک را بنیان می گذارد و ادعای خیرالقرن را تئوریزه می کند. سلفیت را تئوریزه می کند. هر کسی که بعد از ابن تیمیه آمده سر خوان ابن تیمیه نشست. از حسن البنا، سید جمال، محمد عبده و... شاید به لحاظ شکلی یک جاهایی تفاوت داشته باشند، اما به لحاظ نظری سر سفره گسترده تولیدات ابن تیمیه نشستند.

سلفی جهادی پاسخی به بحران است و راه، تطبیق شرع الله با سلاح است که به لحاظ تئوریک سیر خاص خودش را دارد و پله پله رشد می کند و به خشونت و ترور می رسد. دوره معاصر را نگاه کنید. سلفی جهادی در بطن تحولات حمله روس ها به افغانستان و تحولاتی و اعتراضاتی که دارد در بطن جامعه عربستان شکل می گیرد، ایجاد می شود. یک بحرانی وجود دارد. سلفی جهادی پاسخی به این بحران است و راه، تطبیق شرع الله با سلاح است. که به لحاظ تئوریک سیر خاص خودش را دارد و پله پله رشد می کند و به خشونت و ترور می رسد. به عبارت دیگر جریانی که اطاعت از ولی امر را واجب می داند و هرگونه خروج را حرام می داند طی یک تحولی به خشونت و مبارزه مسلحانه می رسد اما باز هم شما واکنشی بودن سلفیه را می بینید که در قالب یک واکنش به بحران بیرونی شکل می گیرد. این به عنوان یک چارچوب تحلیلی بخش های زیادی از پیدایش سلفیه را می تواند پوشش دهد. هر چند شاید بخش های عقیدتی را مشکل داشته باشد.

یعنی قرار نیست که چارچوب تحلیلی بتواند همه جوانب یک پدیده را توضیح بدهد. به طور طبیعی یک جوانب را می تواند توضیح دهد. و یک جوانبی را وامی نهد.

|| با توجه به این تعریف از سلفیت که فرمودید، الان جریان دیگری در جهان اسلام نداریم که بتوانیم بگوییم سلفی است. همه به این معتقدند. مرز دقیق میان سلفی ها و غیرسلفی ها کجاست؟

من کاملاً این فرمایش را که بسیاری از جریان های سلفی یا جریان های فکری موجود در جهان اسلام به نحوی سلفی هستند، می پذیرم. اما توسعه و تزیین دادن در یک محدوده های مشخصی است. باز هم برای رسیدن به دسته بندی جریان ها باید یک مدلی را بپذیریم.

فرض کنید که می خواهیم در دوره معاصر از این مدل اسپیریگنس استفاده کنیم. بحران موجود در جهان اسلام بی تردید عقب ماندگی است. یعنی سوال «لماذا تاخرنا» منطلق غالب روشنفکران، شیوخ و نظریه پردازان جریان های مختلف است. یک جاهایی این لماذا تاخرنا به سمت بحران هویت می رود و پاسخ پیدا می کند. یک جاهایی عینی تر می آید در بستر جامعه و می خواهد به آن پاسخ دهد. یک جاهایی هم شکل عقیدتی پیدا می کند.

در جواب به سوال لماذا تاخرنا، تیپ های روشنفکری و به طور کلی تیپ های غرب گرا می گویند شما از کاروان بشریت که در غرب به حرکت درآمده بازمانده اید. برای رسیدن به آن باید سرتاپا غربی شوید. بازگشت به آن اتوپیا و جامعه اسلامی آرمانی همه توهمات است. آن دوران برای خودش بوده و الان دنیای دیگری است. جابری، آرکون(جریانی که اکنون به نوموتزلیان شهره است) همه در این دسته قرار می گیرند. پس جریان اول غرب گرا می شود که می گوید به سنت کاری نداشته باش و آن را کنار بگذار. مثلاً در حوزه سیاست علی عبدالرزاق که کتابش «الاسلام و اصول الحکم» است، یکی از پیشگامان این جریان است که برای عبور از عقب ماندگی قائل به تفکیک حوزه دین و سیاست است.

جریانی که در مقابلش قرار دارد، جریان های هستند که سلفی به معنا الاخص هستند. یعنی می گویند دلیل عقب

و الایمانی کلامی و فقهی عمده آنان یکی است. الان در عربستان عمده شیوخ وهابی مثلاً خود آل الشیخ را می شود به عنوان یک سلفی تقلیدی شناسایی کرد.

جریان دیگری از سلفی ها هست به عنوان سلفی های البانی یا سلفیه علمی. رهبر این ها آقای البانی است که به عنوان یک محدث چارچوب نظری هم برای خودش دارد. معتقد است راه اصلاح، شمشیر و قدرت به دست گرفتن نیست. می گوید در ترث ما اشکالاتی وجود دارد. باید تزکیه و پالایشی در نصوص صورت بگیرد. برای همین به رجال خیلی اهمیت می دهد و شروع می کند به تدوین معاجم حدیثی و حدیث شناسی و کلی هم شاگرد تربیت می کند. می گویند اولویت ما این است که ترث را پالایش کنیم، اگر ترث را پالایش شد، دانش در اختیاران قرار می گیرد که می توانید با آن اصلاحات انجام دهید. برای همین جریان سلفی البانی هم با اخوان المسلمین مشکل دارد هم با سروری ها، و هم با جهادی ها. می گوید تمام این ها راه را به خطا رفته اند. چون هنوز تزکیه انجام ندادند و سنت را پالایش نکردند. می گویند هنوز سنت دقیقاً مشخص نیست، آن وقت می خواهی بروی با سنت جامعه را اصلاح کنی؟

از داخل جریان سلفی البانی که در عربستان شکل می گیرد جریان دیگری به نام سروری ها به وجود می آید. سروری ها حاصل ترکیب اخوان المسلمین و سید قطب هستند با جریان سلفی تقلیدی. خودشان می گویند عبای سید قطب را بر دوش محمد بن عبدالوهاب انداخته اند. تصور خودشان از این جریان این است. زمین العابدین بن سرور که چند وقت پیش فوت کرد بنیان گذار این جریان است. او اخوانی بود، به عربستان آمد و تحت تاثیر آموزه های سلفیه سنتی قرار گرفت.

سلفی های سروری قائل به اصلاحات در بیرون هستند. اولویت آن ها پالایش سنت نیست. می گویند ما سنت را داریم منتها با سلاح و ترور مخالف هستند. اینکه سلاح به دست بگیرد علیه ولی الامر را رد می کنند. می گویند با نصیحت و تمرکز بر آموزش باید نسلی از جوانان را تربیت کنید که اگر این ها براساس کتاب و سنت تربیت صحیح شدند خودبخود اصلاحات در بیرون اتفاق می افتد و نظام هم صالح می شود. تمرکز آن ها بر آموزش است.

محمد بن سرور کتابی دارد به نام «جاء دور المجوس» یعنی هنگامه مجوسیان فرارسید. این کتاب در نقد شیعیان نوشته شده. چه زمانی نوشته شده؟ بعد از انقلاب اسلامی. انقلاب شکل می گیرد. یک گروه شیعه قدرت را به دست می گیرند. از آن طرف هم افغانستان اشغال می شود و یک کشور اسلامی با بحران روبه رو می شود. داخل خود عربستان هم الصحوة الاسلامیه یا بیداری اسلامی شکل گرفته. بیداری اسلامی به همه جریان های منتقد وضع موجود می گفتند. به سروری ها، جهادی ها و تمام کسانی که به نحوی به وضع موجود منتقد بودند جریان صحوة می گفتند. این ها هم شکل گرفته. محمد قطب برادر سید قطب هم به عربستان آمده و مشغول تدریس شده. تلفیقی از این آموزه ها ذهنیت محمد بن سرور را شکل می دهد. کتاب را در واقع برای پاسخ دادن به جوانانی می نویسد که می پرسند این چه وضعی است که ما داریم؟ شیعیان صاحب حکومت شدند اما ما صاحب حکومت نشدیم. در واقع این بحرانی که هم به نحوی بحران هویتی است و هم به نحوی بحران سیاسی است شکل گرفته. «و جاء دور المجوس» به نحوی پاسخ گفتن به این بحران است. در وقت خودش هم خیلی موفق است.

اگر بپرسیم ریشه نزاع شیعه و سنی که در منطقه ما جریان دارد کجاست؟ یکی از جاهای مهم کتاب «و جاء دور المجوس» است. یعنی ابتدای شکل گیری این نزاع در حوزه سیاسی و در حوزه فکری. این کتاب قابل بررسی است که آدم ببیند چطور ذهنیت طبقه روشنفکر، تحصیل

ماندگی تاخر از آن مدل است و باید به همان مدل برگردیم. یک خط و راه سومی هم وجود دارد. در این میان کسانی وجود دارند که نه مثل این ها فکر می کنند نه مثل آن ها. می گویند باید یک چیزهایی از تمدن غربی اخذ کرد. از لحاظ هویتی و امثال آن یک چیزهایی را هم باید از سنت اخذ کرد. راه سوم تلفیق بین این دو راه است. بعضی ها اخوان المسلمین و حسن البنا را اینجا دسته بندی می کنند. می گویند درست است که حسن البنا در بحث عقیده فوق العاده سلفی است و قائل به عدم توسل و شرک بودن توسل است. اما همین حسن البنا به نحوی پارلمانتاریسم را می پذیرد. بعضی از مظاهر دنیای مدرن را می پذیرد. بعضی هم می گویند نه، این اخوان همان سلفی گری است.

مثلاً سید جمال را به عنوان یکی از پیشگامان اصلاح به نحوی می شود اینجا قرار داد. اما این مشکل را دارند که در حوزه سیاست قائل به احیای خلافت بودند. کسانی که دغدغه احیای خلافت داشتند و یا منتقدین خود علی عبدالرزاق که کتاب های زیادی در نقد او نوشته شد. این ها به یک نحوی در فضای سوم قرار بگیرند. اما این طور تقسیم بندی خیلی با فارق های بین نیست. این را باید مثل یک طیفی از غرب گرایان رادیکال سکولار تا سلفی های ارتدوکس در نظر بگیریم.

هر کدام از این ها یک جاهایی به سلفیت ارتدوکس نزدیک می شوند. یک جاهایی هم به غربی گرایان. الان حزب النور در مصر تقریباً مسئله پارلمانتاریسم را پذیرفته اما حزبی سلفی است و وارد پارلمان شده. در حالی که غالب احزاب سلفی، سلفی های جهادی، داعش، القاعده، دموکراسی را کفر روشن می دانند. حالا یک حزب سلفی در مصر می گوید اینکه قدر متقنی از احکام شرع را پیاده کنیم از باب اضطراب به ساختارهای دموکراتیک ورود می کنیم.

بعضی این طور می گویند و روش ها و راه حل های دیگری هم درست کرده اند. اما دیدن این طیف های مختلف فکری یا تقسیم بندی های کاملاً جدا از هم ممکن نیست، باید مثل یک طیف آن ها را دید.

|| اگر جریان سلفی معاصر را بخواهید تقسیم بندی کلی کنید چه جریاناتی را لیست می کنید؟

در سلفیه معاصر باید به سراغ جایی که به دنیا آمدند برویم. خاستگاه اصلی سلفیه معاصر عربستان سعودی است. و تحولاتی که در این منطقه در دهه های گذشته اتفاق افتاده است. اگر بخوایم بشماریم، محمد بن عبدالوهاب را به عنوان کسی نام گذاری کنید که ابتدائاً به عنوان یک جریان سلفی و پیرو ابن تیمیه می آید و سرزمین هم در اختیار می گیرد، افکارش را پیاده و اجرایی می کند و در این بستر جنبش وهابیت به دنیا می آید. اینجا سرسلسله شکل گیری بسیاری از جریان های سلفی معاصر است.

مصر هم به اعتبار اینکه همیشه محل تولید دانش اهل سنت است و الا زهر هم آنجا بوده از اهمیت خاصی برخوردار است. بعضی از جریان ها حاصل تلفیق این دو جریان از وهابیت و جریانی که از مصر می آید هستند. در عربستان سعودی بعد از اینکه عربستان شکل می گیرد و محمد بن عبدالوهاب فوت می کند و بعدی ها می آیند، جریان اخوان التوحید حضور دارد. یک سلفیه داریم که شاید بشود اسمش را سلفیه عبدالعزیزی گذارد. که موسس عربستان سعودی نوین است. الان به کسانی که پیروان محمد بن عبدالوهاب هستند به عنوان وهابی شناخته می شوند. یک مدل سلفیه را می شود توضیح داد تحت عنوان سلفیه تقلیدی. سلفیه سنتی به لحاظ کلامی پیرو ابن تیمیه است. به لحاظ فقهی معمولاً حنبلی مسلک است. اما چند مشخصه دارند: مثلاً در مورد نگاهشان به زنان، نگاه به دموکراسی، نگاه به توسعه مظاهر غربی، نگاه به حوزه سیاست و قدرت. اختلافات در این جاها شکل می گیرد



عنوان الگو پذیرفتی، ورود شما از باب اضطراب و موقتی می شود. مگر اینکه جریان هایی سلفیت را فقط به حوزه عقاید ببرند. یعنی بگویند ما در حوزه عقاید و فکرماتان مثلاً حنبلی و سلفی هستیم، اما در حوزه مسائل جدیدمان قائل به نوعی تفکیک در حوزه دین و سیاست هستیم.

جریان های فکری سنی هر جا به قدرت اضافه می شوند رادیکال می شوند. این یک اصل عام است. حتی اخوان المسلمین که به نحوی پارلمانتالیسم را پذیرفته، در مصر یک سال به قدرت می رسد و کاملاً رادیکال می شود. ترکیه تا قبل از اینکه احزاب اسلام گرا به قدرت برسند با ما خیلی مشکل نداشت. بعد از حضور اسلام گرایان در قدرت آنان در خاورمیانه برای ترکیه و منافع تعریف کردند آن هم ناظر به اسلام سیاسی سنی و برخی مسائل احیاء امپراطوری عثمانی که سبب شد در منطقه ضدت و غیرنشان با ما شروع شود. غالب احزاب اسلام گرا در دنیای سنی وقتی به قدرت می رسند، با شیعیان در تعارضند. اصلاً با دنیای جدید مشکل دارند. چون پاسخ سوال حاضر و آماده است. خلافت پاسخ سوال است. می خواهید چه کنید؟ کار جدید می خواهید انجام دهید؟ کار جدید این ها بحث اضطراب و موقتی بودن است.

بنابراین واقعا نمی توانیم بگوییم حزبی گرایش سلفی حساسی داشته باشد بعد رویه قدرت هم برود و الزامات دنیای مدرن را هم قبول کند. به محض اینکه الزامات دنیای مدرن را قبول می کند کاملاً از جریان های سلفی جدا می شود و به سمت جریان هایی می رود که قائل به تفکیک حوزه دین و سیاست هستند. یا اگر هم حضور دارند، مثلاً این جریان هایی که می گویند باید سراغ ادله احکام رفت، یعنی جریان های مقاصدی که این ها هم خیلی کم رفق هستند.

سلفی ها فضای عمومی جهان اسلام را پر کردند. وقتی مجسمه بودا را خراب کردند من رصد می کردم آنقدر در جهان اسلام واکنش های مثبت داده شد که من واقعا تعجب کردم. علتش این است که فضای فکری عمده تا در اختیار جریان سلفی است. عمده مدرسی که در سراسر جهان اسلام دارد تقویت می شود از عربستان است و جریان سلفی سنتی و سلفی وهابی آن را پوشش می دهد. عقل عربی وقتی سلفی باشد، دیگر امکان تلفیق برایش وجود ندارد. تنها جریان هایی که می شود رویشان حساب کرد یکی مقاصدی ها هستند...

|| اخوان مقاصدی نیست؟ ||

اخوانی که تا اینجا راه آمده خیلی راحت دارند در سوریه کنار سلفی ها می جنگند، هنوز جریان بیعت در اخوان هست که قرآن روی شمشیر می گذارند و باید بیعت کنند بر اطاعت از مرشد. وقتی شما برای اطاعت بیعت کردی، چطور تکبر می تواند معنا پیدا کند؟

جریان سلفی جامی هم بر اطاعت از ولی امر تحت هر شرایطی تاکید دارد. این ها در مقابل سروری ها و جهادی ها هستند. حتی این ها می گویند حوزه سیاست را رها کن، اولویتت عقاید باشد. این هم که غیرسیاسی است با دیگری مشکل دارد. یعنی در حوزه پذیرش دیگری و پذیرش تکثر در جامعه آموزه ای ندارد که بتواند تکثر را قبول کند. مثلاً سلفی ها در مصر قرار است کنار قبطی ها کار کنند. مفهوم شهروندی در سلفیت نیست، در آموزه های دنیای جدید است. با این عنوان که هر کسی که باشد خارج از هر اعتقادی، شما باید به عنوان شهروند قبولش کنی. اما در سلفیت تعریفی که از شهروند مشخص می شود ناظر بر عقیده اش است. باید مسلم باشد. قائل به رسالت باشد تا این امتیازات را پیدا کند و پذیرفته شود. همه جریان های سلفی اینطورند و با دیگری مشکل دارند.

که این ها از هم جدا می شوند.

|| این مبارزه با شیعه ذاتاً موضوعیت دارد یا بخاطر این اتهامی است که شیعه دارد یا امریکا همکاری می کند؟ ||

نه، هر کدام از این ها وقتی می خواهند نظریه پردازی کنند ناظر بر بحرانی است که با آن روبرو هستند. در عراق حکومت شیعی بود، ارتشی که با این ها می جنگید شیعی بود. زیر نظر شیعیان بود. در واقع پاسخ به این مسئله ای بود که با آن روبرو بودند. استراتژی شان هم این بود که سوزن سوزن ضربه زدن تا دشمن از پای دربیاید. لازمه زدن ضربات کوچک این بود که شما به بازار حمله کنید. فلان تجمع را بزنید. زائران کربلا را بزنید. برای این استراتژی مجبور بودی به غیرنظامیان حمله کنی. چه چیزی این دشمنی را تعیین می کرد؟ وضع موجود.

بعد از خروج رسمی امریکایی ها در دوران اوپاما امریکایی وجود ندارد که شما به آن حمله کنی. دیگر امریکایی نبود که با آن جهاد کنیم. ناگزیر باید با شیعیان می جنگیدیم. خودبخود این امر واقع به شما تحمیل می کرد که شیعیان دشمن اول اند، دشمن قریب الان شیعیان هستند. بحران سوریه هم این را تشدید کرد. بعدهم حضور نیروهای شیعه حزب الله و گردان ابوالفضل العباس «ع» از عراق و نیروهای ایرانی در کنار بشار اسد این را تشدید کرد.

در اینجا هم جبهه جدیدی که داعش دارد با آن می جنگد و سلفی و جبهه النصرة و بقیه دارند با آن می جنگند، شیعیان هستند و خودبخود نوک پیکان باید از روی امریکایی ها روی شیعیان متمرکز شود. با توجه به اینکه بستر تئوریک آن هم فراهم بود. یعنی با توجه به آموزه هایی که ما داریم، مثل توسل و مطالبی که همیشه به آن متهم بودیم با این عنوان که رافضی ها مشرک هستند و ... بستر تئوریک آن هم در حوزه عقاید بسیار فراهم بود. نیاز به نظریه پردازی جدید نبود. و خیلی سریع این اتفاق افتاد و دشمنی از روی امریکا روی شیعیان چرخید. آن هم به طور کلی در همه جا.

|| آیا در جریانات سلفی جریاناتی داریم که بخواهند به نحوی تلفیقی بین سلفیت با مدرنیته ایجاد کنند؟ ||

چند مشکل وجود دارد. مثلاً در جریان سلفی چند پاشنه آشیل وجود دارد که اگر شما به این ها پاسخ دهید، مسئله تان با عمده مسائل مدرنیته حل می شود. یکی مسائل زنان و مشکلاتی که در حوزه زنان وجود دارد. یکی مشکلات دموکراسی است. مدل سلفی ها خلافت است. شما چطور می خواهید دموکراسی تلفیق کنید؟ اگر هم تلفیقی اتفاق می افتد و کسی که خودش را سلفی می داند، غالباً از باب اضطراب است، از باب موقتی بودن است. می گویند ما فعلاً از طریق دموکراسی وارد حکومت می شویم و تلاش می کنیم که خلافت را درست کنیم. یعنی وقتی شما مبانی سلفیت را پذیرفتی و خلافت را به

کرده و متدین را در تعارض با شیعیان شکل می دهد.

اگر بپرسیم ریشه نزاع شیعه و سنی که در منطقه ما جریان دارد کجاست؟ یکی از جاهای مهم این کتاب است. یعنی ابتدای شکل گیری این نزاع در حوزه سیاسی و در حوزه فکری. این کتاب قابل بررسی است که آدم ببیند چطور ذهنیت طبقه روشنفکر، تحصیل کرده و متدین را در تعارض با شیعیان شکل می دهد.

همین جریان سروری باز هم وقتی یک گام جلو می رود به افغانستان می رود، اولویت هایش تغییر می کند. بسیاری از کسانی که تحت آموزه های البانی و محمدبن سرور بودند برای جهاد به افغانستان می رود. از آن طرف در مصر ایمن الظواهری را داریم که با بن لادن آشنا می شود و با هم هم پیمان می شوند و القاعده را درست می کنند.

از آن طرف یک خطی است که فرض کنید با حسن البنا شروع می شود با سیدقطب ادامه پیدا می کند و به عبدالسلام فرج و کتاب مهم او «الجهاد الفریض الفائیه» می رسد و بعد هم شکری مصطفی. این خطی که تحت تاثیر این هاست به ایمن الظواهری می رسد. ایمن الظواهری اولویت جهاد را به افغانستان می آورد و بین سلفیت تقلیدی و مفاهیم و مبانی نظری جهاد اشتی می دهد. عبدالله عزام هم تئورسین آن است. سلفی جهادی این طور به دنیا می آید، در بستر این بحران. بحرانی که مصری ها پای کار آمدند، برای کمک به افغان العربها.

از آن طرف هم جریان وهابیت تقلیدی عربستان هم دارد با دادن مشروعیت جهاد و فتوی و با گسیل نیرو کمک می کند. و افرادی که آن جا می آیند دیگر اولویتشان تغییر می کند. این جا سلفیه جهادی شکل می گیرد.

نسل اول سلفیان جهادی که اولویت اولشان مبارزه با کفار است که اول شوروری بود و بعد به امریکا تبدیل شد. چون امریکا در جریان جنگ کویت و عراق به شبه جزیره عربستان آمد. از اینجا اولویت ذهنی بن لادن امریکا شد. سلفی جهادی در بحران بعدی که جهان اسلام را در برمی گیرد به عراق می رود و آنجا سنگ بنای داعش گذاشته می شود.

نسل دوم سلفی های جهادی، داعش است که اولویتشان تغییر می کند. اولویت از نبرد با امریکا چرخش پیدا می کند به نبرد با شیعیان. چون شیعیان حکومت را در عراق به دست می گیرند. آنان چنین استدلال می کنند که مجوس یا رافضیان با صلیبی ها هم پیمان شده اند لذا اولویت و عدو قریب اکنون شیعیان هستند.

نسل دوم سلفی های جهادی، داعش است که اولویتشان تغییر می کند. اولویت از نبرد با امریکا چرخش پیدا می کند به نبرد با شیعیان. چون شیعیان حکومت را در عراق به دست می گیرند. آنان چنین استدلال می کنند که مجوس یا رافضیان با صلیبی ها هم پیمان شده اند لذا اولویت و عدو قریب اکنون شیعیان هستند.

اتفاقی که در این سلفی های جهادی می افتد اتفاق خیلی جالبی است. ما در القاعده ابومحمد المقدسی را داریم که نظریه پرداز است. عبدالله عزام را داریم که نظریه پرداز است. این ها نظریه پردازند و برای مجاهدین در میدان مشروعیت درست می کنند و می گویند باید چکار کنیم. زرقاوی در عراق اما با بن لادن مشکل پیدا می کند. چرا؟ بن لادن با حمله به بازارهای شیعیان و کشتن عامه شیعیان مخالف است. حتی ابومحمد مقدسی می گوید جایز نیست عوام شیعه را بکشی. زرقاوی به او می گویند تو آنجا نشسته ای، چه میدانی مجاهد در میدان چه می کشد؟ من مجاهد در میدان هستم که تعیین کننده هستم و اولویت در جهاد را من باید تعیین کنم، نه تو از داخل کتابها. اینجاست

|| اخوان، مشخصاً آقای قرضاوی وارد این فضا می شود که دموکراسی و حقوق زنان را خیلی راحت می پذیرند.

در واقع اخوان را هم باید دیگر طیفی دید. دیگر آن اخوان واحدی که همه در مصر جمع می شدند و همه یک مشکل داشتند وجود ندارد. باید اخوان را هم به شکل طیف دید. اخوان خصوصیت انطباق پذیری ویژه ای دارد چون تشکیلاتی عمل می کند. در داخل هر کشوری الزامات آن کشور را می پذیرد. این پذیرش ریشه در مبانی ندارد. تفاوت باید قابل شد در پذیرش که ریشه در مبانی دارد و پذیرشی که اضطرابی و اجباری است.

بعضی از اخوانی ها اضطرابی پذیرش می کنند. بعضی ها هم بالاخره راه هایی پیدا کرده اند برای پذیرش پارلمانالیسم و دموکراسی و حقوق زن. شما تا به حال از قرضاوی چیزی شنیده اید که حقوق زن و ارث زن با مرد یکی است؟ محال ممکن است که این حرف را آقای قرضاوی بزند.

|| گفته چون این در غرب قانون است شما هم در آنجا قبول کنید.

شما که دارید در آنجا فعالیت می کنید این را بپذیرید. الزاماتی که آنجا است. پذیرش از باب الزامات و از باب اضطراب با پذیرشی که ریشه در مبانی دارد خیلی فرق می کند. یعنی شما راه حل تئوریک نداری به محض آنکه این الزامات از بین رفت شما باز میگردی به وضع قبلی

|| منظورم این است که قرضاوی به عنوان یک سلفی از همان سیره سلف، از شورایش یک دموکراسی بیرون می کشد.

احسنت. از آن نیامده. تفاوت نگاه این است. آقای قرضاوی از مبانی سلفیت دموکراسی بیرون نکشیده چون خودش می داند که شورا با دموکراسی متفاوت است. شورا در اسلام الزام آور نیست. می گوید ولی امر مشورت کند. اما آیا واجب است به حرف مشاورین گوش بدهد؟ نه، خواست گوش می دهد. نخواست گوش نمی دهد. برعکس دموکراسی که منبایش الزام آور است یعنی می گوید الزاماً باید به حرف اکثریت گوش داد. اگر اکثریت قانون را رد کردند باید کنار گذاشت.

|| قرضاوی بر مبنای سیره سلف می گوید شما می توانید با توجه به زمان خیلی احکام را تغییر دهید. مثلاً استناد می کند به کاری که خلیفه دوم کرد.

کلی می گوید. ما این کلی را در شیعه هم می گوئیم. اما در عین، در بیرون، مشکلاتی را که وجود دارد می بینید. یکی بحث حدود است. آیا آقای قرضاوی حاضر است از قصاص دست بردارد؟ حاضر نیست از این حکم دست بردارد. حاضر است بگوید شرعاً دیه زن و مرد یکی است؟ بگوید من ادله را بررسی کردم در اسلام باید دیه زن و مرد یکی باشد؟ فکر نمی کنم به این سمت برود.

یک بار یک هابی را یک جاهایی برای تنفس و حضورشان مجبوراً پذیرفته اند. این نظریه پرداز محسوب نمی شود. اینکه شما قائل به خلافت باشی بعد بگویی چون ما نمی توانیم در این کشور خلافت درست کنیم، می آییم و برای اینکه بخشی از احکام را بتوانیم پیاده کنیم و بتوانیم تلاش کنیم و قدرت داشته باشیم و مدرسه تاسیس کنیم، وارد سیستم پارلمان می شویم و از این سیستم استفاده می کنیم. باید بین این دو تفاوت قائل شد.

|| به لحاظ مبنایی آنچه من از قرضاوی می فهمم این است که امکانش هست که بعضی احکام تغییر کند. خودش مثال می زند که

خلیفه دوم بعضی احکام را تغییر داد. از باب اضطراب نمی گوید. مثلاً در شرایط کنونی مدل مطلوب حکومت خلافت نیست، مدل شورایی و مدنی است.

پس این سازوکار بیعتی که در اخوان وجود دارد برای چیست؟ همه با مرشد بیعت می کنند. شمشیر می گذارند. قرآن می گذارند یک شمع روشن می کنند چراغ ها را خاموش می کنند کسی که می خواهد وارد شود دستش را می گذارد و با مرشد بیعت می کند.

اخوان هم به شکل طیفی در آمده. اما غالب جریان های اسلامی سنی وقتی رو به قدرت حرکت می کنند دموکراتیک نمی شوند. معمولاً راه رادیکال شدن را طی می کنند. تجربه عینی اش هم اخوان المسلمین است در یک سالی که در مصر حکومت کردند. هر چه که مرسی در قدرت ماند به سمت احزاب رادیکال نزدیکتر شد. القاعده ای ها کسانی که سلفی های سنی جهادی زندانی را آزاد کرد، فراری داد از زندان ها. به سمت آن ها نزدیک شد. در سینا این ها را تسلیح کرد.

|| ادعای شما مثال های نقض زیادی دارد. مثلاً آقای اربکان، خود اردوغان، آقای ربانی در افغانستان و ... اینطور نبودند.

این ها هم همین طورند. من که می گویم باید این ها را به صورت طیفی دید.

|| ولی شما می گوید اسلام گرایان سنی که به قدرت می رسند لزوماً رادیکال می شوند.

عرض کردم آرام آرام. آقای اردوغان راه رادیکال شدن را پی نگرفت؟ به محض اینکه تحولات سوریه اتفاق افتاد آمد پشت معارضه ایستاد. به احزاب سلفی و داعش کمک کرد. به افرادی که از القاعده در جبهه النصره در سوریه می گشتند. پول، پاسپورت و سلاح داد.

|| قضیه سیاسی است یا اینکه ریشه در مبانی دارد؟

شما می گوید منافعش در سوریه را دارد پیگیری می کند. اما این ریشه و دلیل دارد که می تواند این کار را به عنوان یک اخوانی توجیه کند. به عنوان یک اخوانی دارد این کار را انجام می دهد. یعنی خود نمونه اردوغان یکی از نمونه های رادیکال شدن است.

مثلاً زن اردوغان حجاب دارد اما آیا به سمت اجباری کردن حجاب در کشور رفت؟ در هر کدام از این ها وقتی می گویم باید طیفی دید، هر کدام در آن کشور در آن ساختار فرهنگی که در آن رشد کردند کاملاً تاثیر و تأثر دارند از ساختار فرهنگی فکری ای که در آن کشور به دنیا آمده اند. لذا باید جریان ها را طیفی دید.

ولی من کلاً با جریان های اسلام سیاسی سنی خیلی همدل نیستم. کارنامه خوبی از خودشان به خصوص در دوران معاصر نشان نداده اند. جریان های اسلام گرای سنی فوق العاده در داخلشان این ظرفیت وجود دارد وقتی به قدرت می رسند و فضا ایجاد می شود، سریع رادیکال می شوند. چون مبنا و گزاره ای برای این پذیرش غیر وجود ندارد. اگر گزاره ای هست این اضطراب است. ضدیت شان با شیعه نیز مزید بر علت است. شما کمتر با احزاب سکولار این گونه مشکلات را دارید. اما احزاب اسلام گرای سنی در حوزه عقیده حرف دارند و موضع دارند و به شدت ظرفیت رادیکال شدن هم وجود دارد. نگاهی به وضع کنونی منطقه و دشمنان و دوستان ما در این چهل ساله سخن مرا تأیید می کند.

|| نزدیکی شان با غرب را چطور تحلیل می کنید؟ خود اخوان با آمریکا روابط خوبی داشت. به اسرائیل سفیر فرستاد. پذیرش غیر

بالاخره قاعده دارد.

بدو حوزه را از هم تفکیک کنیم. یک موقع شما در مورد الزامات حکمرانی صحبت می کنید. من به حکومت رسیدم و می خواهم در حکومت باقی بمانم. باید یک کارهایی را رعایت کنم. این یک بحث است یک بحث هم این است که می خواهی در عین کاری از انجام دهی که ریشه در مبانی نظری ات دارد. باید برای این دو تفاوت قائل شویم. واقعاً اخوان ناظر به مبانی نظری اش به اسرائیل نزدیک بود؟ اگر این طور باشد دچار یک هرج و مرج می شویم و دیگر برای هیچ چیز نمی توانیم هیچ کاری درست کنیم. چون خیلی از کارها غیر قابل توضیح است. چرا با ایران و شیعیان غیرت دارد؟

|| چرا مواضع این ها را در برابر شیعه را ریشه در مبانی آنان می دانید. اما به غرب که می رسم می گوید تاکتیک است؟

نه، پیش فرض من این است که دشمنی این ها با شیعیان خیلی بیشتر از دشمنی با غرب است. این تعارض بستر تاریخی دارد. این تعارض را با غربی ها ندارند. از آن طرف آنجا قدرت هم هست ما این قدرت را نداریم. می گویند اگر با غرب کنار بیایم قدرت آنجاست، ثروت آنجاست. تعیین کنندگی حوزه سیاست در غرب هست. در حالی که شیعیان این را ندارند.

دوما تعارض با شیعیان یک سنت تاریخی در تمام حکومت های سنی بوده، تاریخ اسلام را از آنجا که بنی امیه به قدرت می رسند نگاه کنید تا فروپاشی خلافت که حکومت رسمی سنی است. این را یک خط در نظر بگیرید ببینید کجا این حکومت ها با شیعیان در تعارض نبودند. ۱۵۰ سلسله به قدرت رسیدند تا دوره عثمانی ها. ببینید چند تا از این ۱۵۰ با شیعیان سر سازش داشتند؟

|| ولی در تاریخ معاصر تضاد این ها با غرب که بیشتر از ما بوده است. مشخصاً در مصر،

استعمار فرانسه آمده، استعمار انگلیس و بعد اسرائیل می آید. اصلاً شیعه حضوری نداشته.

چرا این را مثال زدم می خواهم این تعارض را برایتان بگویم، شما گفتید این از کجا دارد می آید؟ گفتیم این غیرت با شیعیان سنت تاریخی دارد. نمودش در این منطقه خیلی هم بیشتر شد. بعد از اینکه ایران یک حکومت شیعی به قدرت رسید خیلی چیزها عوض شد. خیلی رویکردها در دنیای سنی عوض شد. این ریشه تاریخی دارد. اعراب با استعمار جنگ های کمی نکردند. در الجزایر با استعمار جنگیدند به عنوان جنبش های آزادی بخش. وقتی می گوئیم با ما بد هستند به این معنا نیست که با آن ها خونیست.

شاید ده تا مثال نقض هم بشود آورد. ده تا حکومت را از این ۲۱ تا سلسله بیآورم که به دلایلی با شیعیان کاری نداشته اند. این نافی کُش نیست. فتاویشان را هم نگاه کنید.

کلاً ناظر به مفاهیم اسلام سلفی بخواهید حکومت درست کنید چالش های عمده ای پیدا می کند. هر کسی برای بیرون رفت خود از این چالش ها یک فکر چاره ای کرده. چون نخستین در حوزه قدرت آدم را از آرمان گرایی سلفی یا ایدئولوژیک دور می کند. همین که در قدرت می نشینی آرام آرام الزاماتی را می پذیری. مثلاً خود طالبان وقتی به قدرت رسیدند داشتند آرام آرام خیلی چیزها را می پذیرفتند. واقع گرا می شدند و از آن حالت آرمان گرایی خارج می شدند.

داعش هم اگر حکومت دار شود و از اطراف به رسمیت شناخته شود و تثبیت شود - که فعلاً نخواهد شد - آرام آرام خیلی چیزها را خواهد پذیرفت. پذیرش الزامات و فاصله گرفتن از آرمان گرایی خیلی متفاوت است. یعنی باید بین آرمان هایی که ریشه در مبانی نظری دارند با اعمالی که در بیرون ناظر بر عین انجام می شوند باید تفکیک شود.

در گفتگو با مهر مطرح شد؛

فلسفه اخلاق در تمدن اسلامی هیچ گاه ضعیف نبوده است



سعادت و نیک زیستی، از مهم ترین آرمانهای دیرینه بشر از آغاز تا کنون بوده است. آدمیان با تمام تنوع نژادها و گونه های متفاوت فرهنگی، برای تأمین سعادت و نیک زیستی با عوامل تهدید کننده آن در تمام قرون و اعصار دست و پنجه نرم کرده اند. تجربه عینی و تاریخی زندگی انسان، ضرورت رویکرد به تربیت و تهذیب را به عنوان عامل مهم سامان بخش زندگی و تأمین سعادت، بارها به اثبات رسانده است.

به دلیل اهمیت و نقش عمده «اخلاق» در سامان دهی زندگی، اندیشمندان و فیلسوفان همواره در بسط و تبیین مسائل و مفاهیم اخلاقی کوشیده اند. به خصوص در مباحث «فلسفه اخلاق» که در نیم قرن اخیر مورد توجه ویژه عالمان و اندیشمندان قرار گرفته، آراء گوناگونی به چشم می خورد. باید اذعان کرد که در میان اندیشمندان دینی، مباحث «فلسفه اخلاق» در مقایسه با سایر معارف اسلامی، کم تر مورد توجه بوده است. در گفت و گو با رضا ماحوزی، عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری به بررسی جایگاه فلسفه اخلاق در فلسفه اسلامی پرداختیم که در ادامه از نظر می گذرد؛

جایگاه فلسفه اخلاق در فلسفه اسلامی چیست؟

آدمی در ساحات سه گانه فردی، خانوادگی و اجتماعی خود، با سه نوع از قوانین و قواعد رفتاری سروکار دارد. متناسب با این سه ساحت، سه شاخه حکمت عملی شامل اخلاق، مدیریت خانواده و سیاست، عهده دار تعریف و تنظیم قوانین و مقررات مذکور هستند. در فلسفه اسلامی با اذعان به اولویت این سه وجه تقنینی بر هرگونه دانش دیگر، بر اهمیت و ضرورت اهتمام به حکمت عملی در مقابل حکمت نظری تأکید شده است. این تأکید از آن رو است که آدمی در گام نخست، به سامان زندگی انضمامی خود و رفع مشکلات عملی مبتلا به متمایل است و پس از آن اشتغال به دانش های انتزاعی و نظری را پیشه خود می سازد.

با این ملاحظه، فلسفه اخلاق به عنوان یکی از وجوه سه گانه تفکر عملی همواره مورد توجه فیلسوفان بوده است. در فلسفه اسلامی این اهتمام ویژه تر است زیرا علاوه بر خود تفکر فلسفی حرفه ای، دین اسلام به عنوان یکی از منابع معرفتی این فلسفه، مشحون از دستورها و اندرزه های اخلاقی است و لذا فیلسوفان مسلمان، هم در مقام اشتغال حرفه ای به فلسفه و هم در مقام یک مسلمان دیندار به این تعالیم توجه داشته و بازتاب دهنده آن ها در آثار و اندیشه های خود بوده اند. از آنجا که عرضه قوانین عقلانی و در عین حال انضمامی اخلاقی مستلزم مبانی نظری متعددی است که خود فلسفه اخلاق ناتوان از پرداختن به آن ها است، لذا با حفظ اولویت حکمت عملی بر حکمت نظری به لحاظ پیش گفته، مباحث و مبانی حکمت نظری به عنوان مقدمه و مدخل حکمت عملی لحاظ گردیده و تقدیمی معرفتی - هستی شناختی بدست می آورد. با این ملاحظه، ما برای سامان دادن به زندگی عملی و انضمامی خود به حکمت نظری نیاز داریم و لذا بخش قابل توجهی از اهمیت و ضرورت حکمت نظری، در حمایتی است که از حکمت عملی و بطور خاص از فلسفه اخلاق دارد.

آیا قبول دارید که جایگاه فلسفه اخلاق در فلسفه اسلامی ضعیف است؟

فلسفه اخلاق در سرزمین ما لاقدر در تمدن اسلامی هیچ

گاه ضعیف نبوده است. حتی خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری، از محدود شدن حکمت عملی به فلسفه اخلاق و توجه حداقلی به دو باب دیگر حکمت عملی یعنی مدیریت خانواده و سیاست گلایه می کند.

اینکه در دوره هایی حکمت نظری اولی به تقدم تشخیص داده شده و اشتغال به امور نظری و الهیات بالمعنی الاخص بر هر دانش و اشتغال دیگری برتر دانسته شده است به معنای بی توجهی به فلسفه اخلاق نبوده و نیست. در واقع طبق تعریف متافیزیک، دانشی که درباره شریف ترین هستنده ها و موجودات و درباره خود وجود بما هو وجود بحث می کند، شریف ترین دانش ها و پرداختن به آن، از زمره شریف ترین اشتغال ها است.

با همه این احوال، همین نگاه، بازتاب الهیات مذکور در عرصه زندگی را یکی از ضرورت های خود اعلام داشته و در سامان دادن به شقوق سه گانه زندگی انضمامی انسان ها تلاش های بلینی مبذول داشته است. اینکه در برهه هایی از این قاعده کلی تخطی شده است گویای استثناهایی است که البته بی تأثیر هم نبوده است.

آیا کتاب های اخلاقی و نصیحت نامه های مختلفی که در تاریخ ما وجود دارد را نمی توان از زمره آثار مربوط به فلسفه اخلاق به حساب آورد البته با کمی تسامح؟

اندرزنامه ها و نصیحت نامه هایی که توسط بسیاری از متفکران اخلاق تألیف و تدوین شده است، حکایتی دیگر دارد. فلسفه اخلاق، چنانکه از نام آن برمی آید، به مبانی نظری و فلسفی نظریه اخلاق اهتمام دارد. اعمال این مبانی فلسفی در قالب دستورها اخلاقی مشخص و مقررات فردی و عمومی، علمی دیگر را می طلبد که در همین اندرزنامه ها و نصیحت الملوک ها به نمایش درآمده است.

در این چارچوب، این دسته از آثار، وجه عملی و انضمامی همان فلسفه اخلاقی اند که پیشتر در قالب حکمت عملی تبیین گردیده است. به دیگر سخن، نظریه اخلاق در محدوده حکمت عملی، دو سویه نظری و عملی دارد؛ سویه

شما چه راهکاری را برای پیشرفت نظریه اخلاق در کشورمان ارائه می دهید؟

توجه به دو سطح نظریه اخلاق نزد دانشمندان و فیلسوفان اخلاق اسلامی، در زمانه خود الگویی بسیار موفق بوده است. آن الگو در واقع بر حسب توجه آن ها به دو سطح وجودی انسان، یعنی وجود عقلی و وجود حسی وی تنظیم شده بود. واقعیت آن است که آدمی تماماً عقل (روح) نیست چنانکه تماماً جسم هم نیست. این دو، دو رکن همراه هم اند و نباید در تجویز قواعد اخلاقی یکی را به نفع دیگری نادیده گرفت. در چارچوب فلسفه اسلامی، اصول عقلی فلسفه اخلاق - که بدلیل مبانی نسبتاً یکسان، یکی و واحد است - برای یک انسان عقلانی تعریف می شود اما همین نظریه آنگاه که برای انسان انضمامی که در هم بافته ای از عقل و جسم است، قاعده رفتاری تجویز می کند، سعی دارد بر اساس همان مبانی عقلی اما با توجه به شرایط واقعی و انضمامی، دستورها مذکور را اعلام دارد.

در این رویکرد، دستورهای تجویز شده این بار نه توسط فیلسوف در مقام فیلسوف، بلکه توسط خبرگانی که به اصول فلسفی چشم دارند و آن اصول را بر حسب موقعیت های انضمامی قابل اعمال و اجرا می سازند اعلام می گردد. از همین رو است که اندرزنامه ها و نصیحت الملوک ها ضمن داشتن فحوای فلسفی و یا حتی نگاشته شده توسط فیلسوف اخلاق، مشحون از تجویزهای انضمامی است. این الگو می تواند با توجه به تخصصی شده حوزه های اخلاق در دنیای معاصر مورد استفاده قرار گیرد. با این توضیح که بر مبنای اصول فلسفه اخلاقی که مورد اتفاق قاطبه متفکران نحله فلسفی مورد نظر ما است، علوم اخلاق متعددی در حوزه های متفاوت تعریف و تنظیم گردد.

در گفتگو با مهر مطرح شد:

بحث فلسفه اخلاق در بین متفکران اسلامی به طور سامان یافته مطرح نشد

در تاریخ ما وجود دارد آیا اینها را نمی توان جزو مباحث فلسفه اخلاق به حساب آورد البته با کمی تسامح؟!

می توان با رجوع به گذشته آثاری با عنوان «نصیحت نامه» مشاهده کرد از جمله این آثار کتاب «قابوس نامه» یا «نصیحت نامه» اثر عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر بن زیار و یا «نصایح الملوك» اثر امام محمد غزالی است. بلکه بی تردید می توان در لابه لای مضامین این آثار و کتب مشابه رگه های عمیق و مهمی از مبانی فلسفه اخلاق را مشاهده کرد که متأسفانه آن گونه که باید به آنها پرداخته نشده است.

ما انسان های معاصر ایرانی مفتخریم به دو رکن اساسی ایرانی بودن و مسلمان بودن. در هر دو سنت ایرانی و اسلامی مسأله اخلاق از جایگاه بسیار رفیعی برخوردار است، همچنین می توان در کتاب نهج البلاغه امیرالمؤمنین (علی ع) به فقراتی دست یافت که مملو از رگه های اخلاقی می باشد، که از جمله می توان به نامه ها و نصایح امام به فرماندهان و والیان اشاره کرد.

|| شما چه راهکاری را برای پیشرفت این امر ارائه می دهید؟

به نظر می رسد که تاکنون جایگاه فلسفه اخلاق و تفکر اخلاقی آنچنان که شایسته است در سنت ایرانی اسلامی ما تبیین نشده است، شاید بتوان عوامل این امر را چنین خلاصه کرد: نوعی غفلت تاریخی و از خودبیگانگی، تلاش های استثمار برای کمزنگ جلوه دادن میراث اصیل فکری گذشتگان، تلاش های پهلوی اول و دوم در جهت غرب گرایی مفرط و غرب زدگی بسیاری از متفکران و روشنفکران معاصر. لذا می توان به راهکارهایی جهت برون رفت از این واقعه اندیشید:

۱. تلاش برای غرب شناسی به جای غرب زدگی و غرب ستیزی
۲. واکاوی دقیق و تخصصی در جهت یافتن مباحث فلسفه اخلاق در تفکر اسلامی
۳. جمع آوری و تدوین و تنظیم کلیه رساله ها و کتاب های مرتبط با اخلاق در سنت اسلامی
۴. جمع آوری و تدوین موضوعات مرتبط با فلسفه اخلاق از آیات قرآن مجید، نهج البلاغه، احادیث و روایات و آثار فقهاء، اصولیین، متکلمان، عرفا و فیلسوفان اسلامی تهیه یک نقشه راه به طور نظام مند و با ساختاری منطقی از تمامی آموزه های مرتبط با فلسفه اخلاق در تفکر اسلامی
۵. نقد و بررسی مهمترین آثار مربوط به فلسفه اخلاق در غرب و تهیه یک نقشه جامع از بین دیدگاه های متفاوت تدوین یک دایره المعارف کامل و جامع از فلسفه اخلاق در تفکر اسلامی
۶. برگزاری کارگاه های تخصصی و همایش ها با موضوع فلسفه اخلاق در تفکر اسلامی
۷. بررسی تطبیقی فلسفه اخلاق در سنت اسلامی و تفکر غربی
۸. توجه بیشتر به تألیف و تدوین کتب و مقالات مرتبط با فلسفه اخلاق در کشور
۹. توجه بیشتر به اخلاق کاربردی و اخلاق حرفه ای با تمرکز بر آموزه های فلسفه اخلاق در سنت اسلامی



قدما به چشم نمی خورد، بلکه در لابه لای مباحث فلسفی و کلامی مباحث مرتبط به فلسفه اخلاق مثل حُسن و قبح ذاتی و یا علم النفس دیده می شود، چنانچه در سنت اسلامی می توان سه مکتب اخلاقی را با عناوین اخلاق فلسفی، اخلاق کلامی و اخلاق عرفانی شناسایی کرد. اما برخی اندیشمندان معاصر مانند عبدالرحمان بدوی با این استدلال که مسلمین با تکیه به کتاب و سنت دیگر نیازی به مباحث پیچیده فلسفه اخلاق ندارند به طور کلی منکر فلسفه اخلاق در تفکر اسلامی شده اند، اما به نظر می رسد که این رویکرد نادرست باشد. زیرا در خود کتاب و سنت بسیاری از موضوعات فلسفه اخلاق مطرح شده است و از سوی دیگر دین اسلام اساساً دینی سازگار با عقل و تأمل است. بنابراین از نظر اینجانب فلسفه اخلاق در تفکر جهان اسلام جایگاهی ریشه دار و عمیق دارد. به عنوان مثال در علم اصول در مبحث الفاظ و تعارض ادله، در علم کلام مبحث مشهورات و قضایای اخلاقی و حسن و قبح ذاتی و در فلسفه بخشی از حکمت عملی و علم النفس به مباحث اخلاقی اختصاص دارند.

از سوی دیگر کتاب تهذیب الاخلاق اثر گرانسنگ ابن مسکویه (۴۲۱ هـ ق) و نیز کتاب اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی که یکی از مهم ترین رساله های حکمت عملی در دوره اسلامی است از آثار ارزشمند مرتبط با این مباحث می باشد. همچنین ابن سینا نیز علم اخلاق را بررسی وظایف و تکالیف انسان نسبت به خویش می داند، در سنت اسلامی حکمت عملی، علم تهذیب اخلاق را نیز دربر می گیرد. علم تهذیب اخلاق که در آن از خیر و شر و بایدها و نبایدها سخن گفته می شود یکی از سه شاخه حکمت عملی است. بنابراین مباحث اخلاقی در تفکر اسلامی نسبت به فلسفه غرب به وضوح فضل تقدم دارد زیرا نخستین کتاب مختص به فلسفه اخلاق در ۱۹۰۳ کتاب مبانی اخلاق جورج مور بوده است.

|| کتاب های اخلاقی و نصیحت نامه های مختلفی

در میان مسلمانان، مسائل اخلاقی به تبع مسائل کلامی مطرح شده است. عمده ترین مباحث فلسفه اخلاق در بحث عقل عملی و عقل نظری بروز یافته است. برخی معتقدند اختلاف متعلق این دو ادراک فقط به این است که یکی تنها شأن معلوم شدن دارد، ولی شأن متعلق دیگر هم معلوم شدن و هم مورد عمل واقع شدن است. عده ای دیگر نیز معتقدند که اختلاف متعلق اختلافی ماهوی است و یکی ادراکی حقیقی و دیگری ادراکی اعتباری است. فارابی، محقق طوسی، ملاهادی سبزواری و محقق اصفهانی، به نظریه نخست گرایش دارند. نظریه دوم نیز این است که متعلق ادراک این دو متفاوت و تفاوت نیز در کلی و جزئی بودن است. ارسطو، ابن سینا و ملاصدرا به این نظریه متمایل اند. در این میان، نظریه سومی هم وجود دارد که عقل عملی را تنها محرک می شمارد و هیچ گونه ادراکی را به او نسبت نمی دهد. در گفتگو با پریش کوششی، استاد دانشگاه آزاد اسلامی به بررسی جایگاه فلسفه اخلاق در فلسفه اسلامی پرداختیم که اکنون متن آن پیش روی شماست.

|| جایگاه فلسفه اخلاق در فلسفه اسلامی چیست؟ آیا قبول دارید که جایگاه فلسفه اخلاق در فلسفه اسلامی ضعیف است؟

ابتدا باید گفت که فلسفه اخلاق یک رشته جدید و نوپا است که تعاریف گوناگونی از آن ارائه شده است. و هدف فلسفه اخلاق شناخت ملاک های خوبی و بدی افعال است تا انسان ها افعالشان را مبتنی بر آن بسنجند. مسأله اخلاق یکی از مهمترین آموزه های قرآن و دین مبین اسلام است، چرا که تزکیه و تربیت انسان و همان طور که پیامبر اکرم (ص) فرموده است تکمیل مکارم اخلاقی از مهمترین اهداف بعثت ایشان است.

در قرآن مجید در بسیاری از آیات به این مسأله تصریح شده است، اما متأسفانه در بین متفکران اسلامی بحث فلسفه اخلاق کما هو حق به طور سامان یافته مطرح نشده و رساله یا کتابی معنون به این عنوان در میان آثار

منصور میراحمدی تشریح کرد:

ایمان، آزادی و عقلانیت؛ اضلاع سه گانه مثلث ارزش های تمدن اسلامی



موضوع تحول مبنایی در علوم انسانی، شکل گیری و تکامل علوم انسانی اسلامی، یکی از اهداف جدی انقلاب و نظام جمهوری اسلامی به شمار می آید. باید توجه داشت تا زمانی که علوم انسانی سکولار و غربی از دانشگاه ها و محیط های علمی ایران و دنیای اسلام اخراج نگردد و برنامه وسیع و خزنه نفوذ و سلطه گری قدرت های استکباری بر کشورهای اسلامی از طریق علوم انسانی سکولار خنثی نشود، صحبت کردن از پیشرفت حقیقی یا تمدن نوین اسلامی شعاری بیش نیست.

امروزه برای تحقق حداکثری این افق بلند نیازمند عبور از سایه و ظلمتی به نام علوم غربی مدرن بالاخص علوم انسانی هستیم. یکی از مهمترین نظریه های علوم انسانی در دوره معاصر نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی است که می تواند به عنوان بستری برای تولید علوم انسانی اسلامی و تمدن نوین اسلامی است که در گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین منصور میراحمدی، معاون فرهنگی و اجتماعی دانشگاه شهید بهشتی به بررسی این مسئله پرداختیم که اکنون متن آن پیش روی شماست.

|| آقای دکتر! علوم انسانی در ایجاد تمدن چه نقشی دارد؟ ||

تمدن سازی، بی تردید بر شالوده علم و قدرت دانش و کارشناسی استوار است. ساختن تمدن و برافراشتن ستون و پایه های آن قبل از هر چیز، نیازمند طراحی است و طراحی نیز به نوبه خود مستلزم آگاهی و دانش است. آگاهی از نیازمندیها، چگونگی تدارک آنها و در نهایت چگونگی تنظیم و سازماندهی آنها پیش شرط هر گونه طراحی و در نهایت تمدن سازی است. بر این اساس علم و دانش تمدن سازی مهمترین رکن آن محسوب می شود و بدون این دانش، فراهم سازی سازه های مناسب و کنار هم قرار دادن آنها به منظور برپایی تمدن امکان پذیر نمی باشد.

این علم و دانش در واقع نقش مدیریت منابع و امکانات و طراحی و تنظیم الگوی مناسب برای تمدن سازی را ایفا می کند و به همین دلیل خصلتی راهبردی و استراتژیک پیدا می کند. علم و دانش راهبردی و استراتژیک نیز خصلتی بین رشته ای پیدا کرده، از علوم انسانی مختلف بهره می گیرد. در واقع علوم انسانی تأمین کننده آگاهی ها و معرفت های چند بعدی مناسب و سودمند برای تدارک و حمایتی علمی لازم دانش راهبردی و استراتژیک تمدن ساز، تلقی می گردند و از این رو در فرآیند تمدن سازی از اهمیت بنیادین برخوردار هستند.

تمدن سازی دینی نیز بی تردید بر شالوده علم و قدرت دانش و کارشناسی استوار است و از این جهت با دیگر تمدنها مشابهت دارد. از این رو می توان از نیازمندی تمدن سازی دینی به علوم انسانی به منظور تأمین آگاهی ها و معرفت های مورد نیاز دانش راهبردی و استراتژیک خود، سخن گفت، اما چنین سخنی با پرسش بسیار مهمی رو به رو است. دینی بودن این گونه تمدن سازی، ضرورت مرجعیت دین و آموزه های دینی در فرآیند تمدن سازی را نشان می دهد.

|| از نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی در راستای تولید علوم انسانی اسلامی و احیای تمدن اسلامی چه بهره هایی می توان برد؟ البته در ابتدا تعریفی از نظریه ادراکات اعتباری ارائه دهید؟ ||

شکل دادن به صور ادراکی خود میان آن صور با اثر آنها در خارج برقرار می کند. به عبارت دیگر انسان با قوای فعاله خود، صور ادراکی خود را شکل داده و با تحقق خارجی آنها در صدد اثربخشی آنها در خارج است. بنابراین انسان به صور ادراکی خود باید و یا ضرورت را نسبت می دهد و خواستار تحقق و اثربخشی آنها در خارج است.

از نظر علامه طباطبائی مجموعه ادراکات اعتباری که حاصل قوای فعاله از سویی و برقراری نسبت باید و ضرورت میان آنها با خارج از سوی دیگر است، علوم اعتباری را پدید می آورد. از این رو علوم اعتباری حاصل ادراکات اعتباری است.

علامه پس از توضیح کیفیت پیدایش علوم و ادراکات اعتباری، به توضیح کیفیت پیدایش کثرت در این علوم می پردازد. از این رو، ایشان به تقسیم ادراکات اعتباری پرداخته، آنها را به دو دسته قبل و بعد از اجتماع تقسیم می کند، زیرا ساختن علوم اعتباریه، معلول اقتضاء قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان می باشد و پر روشن است که فعالیت این قوا یا پاره ای از آنها را محدود و بسته به اجتماع نمی باشد. مثلاً انسان قوای مدرکه و همچنین جهاز تغذی خود را به کار خواهد انداخت، خواه تنها باشد و خواه در میان هزار نفر. آری، یک دسته از ادراکات اعتباری بی فرض اجتماع صورت پذیر نیست، مانند افکار مربوط به اجتماع ازدواجی و تربیت اطفال و نظایر آنها.

وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و اجتماع، اصل متابعت علم، اعتبار ظن ایمانی و اعتبار چهار اصل استصحاب، احتیاط، برائت و توقف، اعتبارات قبل از اجتماع هستند و اصل ملک، کلام، ریاست و مروت، اعتبار امر و نهی و جزاء و مزد و اعتبارات در مورد تساوی طرفین، اعتبارات بعد از اجتماع هستند که علامه طباطبائی به توضیح آنها پرداخته است. دسته نخست از ادراکات اعتباری برای برطرف کردن نیازهای انسان قبل از اجتماع و دسته دوم از آنها برای برطرف کردن نیازهای انسان پس از ورود به اجتماع توسط قوای فعاله انسان و با اعتبار باید و ضرورت حاصل می گردند.

بحث از کیفیت ارتباط علوم اعتباریه با آثار خارجی، سومین بخش مقاله ادراکات اعتباری است. در این بخش علامه با اشاره به اینکه هر موجودی فعالیتی متناسب با وجود خود و

علامه طباطبائی اگرچه در آثار متعددی همچون رساله اعتباریات و رساله الانسان فی الدنیا اشاراتی به نظریه ادراکات اعتباری دارند، اما به طور مشخص در قالب مقاله ششم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم با عنوان ادراکات اعتباری آورده است. علاوه بر این در تفسیر المیزان ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره می توان فرازهایی از نظریه مذکور را مشاهده کرد. علامه طباطبائی نظریه ادراکات اعتباری خود در مقاله مذکور را در سه بحث، کیفیت پیدایش علم اعتباری از انسان، کیفیت پیدایش کثرت در علوم اعتباریه و کیفیت ارتباط علوم اعتباریه با آثار واقعی و حقیقی یعنی با اعمال خارجی وجود انسان، تنظیم و ارائه نموده است.

در بحث از کیفیت پیدایش علم اعتباری از انسان، مباحث متعددی مطرح شده که مهمترین آنها بحث پیدایش علوم و ادراکات اعتباری است. قدم نخست، تعریف ادراکات اعتباری است که در توضیح آن می نویسد: «ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه اش می باشد، یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید و به ابقاء و زوال و تبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوبه زائل و متبدل شود.»

بدین ترتیب ادراکات اعتباری حاصل احساسات درونی انسان بوده، احساسات درونی نشأت گرفته از نیازهای درونی اوست و در نتیجه می توان هدف ادراکات اعتباری را برطرف ساختن این نیازهای درونی دانست. به گفته وی طبیعت انسانی، اندیشه های اعتباری را برای دریافت و ظهور و بروز خواص و آثار به وجود آورده و از راه آنها به هدف و مقصد طبیعی و تکوینی خود می رسد.

ایشان دو معیار اساسی برای ادراکات اعتباری ذکر می کند: ضابطه کلی در اعتباری بودن یک مفهوم فکری این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت باید را در وی بتوان فرض کرد.

مقصود از قوای فعاله، نیروها و توانایی های درونی انسان است که می تواند صور ادراکی خود را براساس آنها شکل دهد و مقصود از نسبت باید، رابطه ای است که انسان پس از

و در نتیجه ادراکات اعتباری انسان در این حالت متعلق به انسان می شود و نیازهای مذکور را برطرف می سازند. بنابراین با توجه به تعلق ادراکات اعتباری انسان ناظر به نیازمندیهایش، علوم انسانی شاخه ای از علوم اعتباری تلقی می گردد، اما چنانچه به منشأ صدور ادراکات اعتباری توجه کنیم با توجه به اینکه در هر صورت انسان و قوای فعاله او (به ویژه عقل) منشأ صدور این ادراکات می باشند، می توان علوم اعتباری را به تمامه علوم انسانی نامید و به ترادف علوم اعتباری حکم راند. علوم انسانی شاخه ای از علوم اعتباری تلقی می شود.

|| با توجه به این تلقی این سؤال قابل طرح است که در تمدن سازی دینی، علوم انسانی از چه جایگاهی برخوردار می باشند؟

تمدن سازی فرایندی مبتنی بر علم و قدرت دانش و کارشناسی است. مجموعه ای از آگاهی ها و معارف مورد نیاز، دانش راهبردی و استراتژیکی را به دست می دهند که تمدن بر پایه آن بنا می شود. تمدن سازی دینی نیز اگرچه مرجعیت دین را در تمدن سازی به رسمیت می شناسد، به چنین دانش و علمی نیازمند است. این دانش مشتمل بر دو دسته از معارف و آگاهی هاست: معارف و آگاهی هایی که جهت گیری های تدبیری را در اختیار قرار می دهند. دسته اول به منزله روح حاکم بر مجموعه ای از آگاهی هایی است که تدبیر کننده اقدامات و فعالیت های لازم در سطوح مختلف برای نیل به تمدن و تمدن سازی محسوب می شوند. به همین دلیل، تمدن ها بر پایه تدابیر انسانی خاصی بنا می شوند؛ تدابیری که جهت گیری ارزشی خاصی را دنبال می کنند. از این رو، تمدن ها از دو چهره ارزشی و قدرت کارشناسی برخوردار می باشند. هر تمدنی ضمن آنکه برآیند اقدامات و فعالیت های نشأت گرفته از قدرت کارشناسی در حوزه های مختلف زندگی انسانی است، نمایانگر ارزشهای مقبول و مطلوب خاصی نیز می باشد. آنچه که تمدنها را متمایز می سازد، عمدتاً ناظر به این جهت گیری ها و ارزشهاست نه قدرت کارشناسی. به عبارت دیگر هر تمدنی حاصل قدرت کارشناسی انسانها با تکیه بر عقل و خرد جمعی آنان است، اما این قدرت کارشناسی به اهداف و ارزشهای خاصی معطوف می گردد.

|| علوم انسانی چه جایگاهی در فرایند تمدن سازی دینی پیدا می کنند؟ به عبارت دیگر دینی بودن تمدن سازی، به مفهوم پذیرش مرجعیت دین در آن است و پذیرش مرجعیت دین به مفهوم مرجعیت آموزه های آن و مرجعیت آموزه های آن به مفهوم مرجعیت فهم دینی و علم دینی است؛ در این صورت آیا اساساً در فرایند تمدن سازی دینی، نیازی به علم انسانی وجود دارد؟ آیا تمدن سازی دینی نیز همچون دیگر تمدن سازی ها، ناگزیر از استخدام علوم انسانی می باشد؟

تمدن سازی دینی در تدوین دانش راهبردی و استراتژیکی خود، نیازمند دو گونه از معارف و آگاهی هاست (معارف ارزشی و تدبیری) که گونه نخست آن، بی تردید با مراجعه به وحی به دست می آید. وحی مشتمل بر آموزه هایی است که ارزشهای مطلوب تمدن سازی را به مخاطبان خود معرفی کرده، از آنان تحقق آنها را درخواست می کند. بنابراین برای کشف و شناخت ارزشهای مذکور، ناگزیر از مراجعه به وحی می باشیم.

به کارگیری الگوی روشی فهم اجتهادی، مستلزم مراجعه به الفاظ مکتون در متون دینی و کشف مدلول آنها و رسیدن به فهمی معتبر از آموزه هاست. در نتیجه قدم نخست در بکارگیری این روش، شناسایی الفاظی است که دارای بار معنایی لازم و متناسب با موضوع است. بر این اساس

نه عقل نظری که حقایق اشیاء را درک می کند و عقل عملی مقدمات حکمش را از احساسات درونی می گیرد و احساساتی که در انسان در آغاز به طور باقفل وجود دارد، احساسات قوای شهوت و غضب است و قوه ناطقه در او بالقوه است. احساس فطری او را به اختلاف دعوت می کند ... پس بی نیاز از نبوتی الهی که عقل را تأیید نماید، نمی باشد.

بنابراین وجود عقل آدمی اگرچه باعث صدور ادراکات اعتباری از جمله حُسن و قبح می شود و انسان براساس آنها می تواند نیازهای خود را برطرف نماید، اما هیچ گاه وی را بی نیاز از شریعت نمی کند. دین و شریعت با برطرف کردن اختلافات فطری از طریق وضع قوانین، زمینه شکوفایی انسان و نیروی عقلی و توسعه ادراکات اعتباری و در نتیجه علوم اعتباری را برای وی فراهم می سازد. از این رو دین نه تنها توانایی عقل و ادراکات اعتباری و علوم اعتباری را انکار نمی کند، بلکه آنها را تأیید می کند.

بنابراین می توان اعتبار دو منبع عقل و وحی به عنوان منابع معرفت شناختی و ضرورت مدرسانی وحی به عقل جهت شکوفایی و تکامل عقل را مشاهده کرد. از این رو تمدن سازی در جامعه دینی که به مفهوم ابتدائی تمدن بر پایه دین و پذیرش مرجعیت دین در تمدن سازی است، براساس دو منبع معرفت شناختی عقل و وحی بنا می گردد. در واقع در کنار هم قرار دادن آموزه های نظریه ادراکات اعتباری و دیدگاه علامه طباطبائی درباره فلسفه نبوت و دین، مرجعیت دین در تمدن سازی دینی را به مرجعیت عقل و وحی تحلیل می برد و بدین ترتیب دو دسته از علوم و آگاهی زیربنای تمدن سازی دینی قرار می گیرد: علوم اعتباری بر پایه عقل و معارف دینی بر پایه وحی. براساس نظریه علامه طباطبائی، معارف دینی از سویی در جایگاه برتری قرار می گیرند، زیرا مبتنی بر وحی هستند که وحی در جایگاه برتری نسبت به عقل قرار دارد، اما از سویی دیگر معارف دینی با برداشتن اختلافات فطری انسانها، زمینه شکوفایی عقل را فراهم ساخته، انسانها را بکارگیری عقل و تولید صور ادراکی و دانش اعتباری، نیازمندی های خود را برطرف می سازند. این دانش اعتباری که وجوه مختلفی دارد، تأمین کننده آگاهی های مورد نیاز برای ساختن تمدن اسلامی می باشند و به همین دلیل، زیربنای آن تلقی می گردند. بدین ترتیب، علوم و معارف دینی جهت گیری های ارزشی تمدن سازی و علوم اعتباری جهت گیری های دانشی و تدبیری تمدن سازی را فراهم می سازند.

بنابراین می توان با استفاده از این نظریه به مثابه چارچوب نظری، به پرسش اساسی بحث پاسخ داد. چنانچه بتوان علوم انسانی را به مثابه علوم اعتباری و یا حداقل شاخه ای از علوم اعتباری در نظر گرفت، می توان دلیل نیازمندی تمدن سازی دینی به علوم انسانی را براساس چارچوب نظری بحث توضیح داد.

|| بیشتر توضیح می دهید، چگونه؟

علوم اعتباری براساس آنچه گذشت، علومی است که حاصل ادراکات اعتباری انسان و قوای فعاله اوست. بی تردید، متعلق این ادراکات در یک تقسیم بندی کلی می تواند انسان و یا طبیعت باشد. در صورتی که متعلق ادراکات مذکور، انسان باشد، می توان علوم حاصله را علوم اعتباری انسانی نامگذاری نمود و چنانچه متعلق آنها طبیعت باشد، علوم اعتباری طبیعی نامگذاری می شود.

این طبقه بندی ناظر به متعلق ادراکات انسانی است و نشان دهنده دوگانگی نیازهای انسانی نیز می باشد. برخی از نیازهای انسان در زندگی خود از طریق طبیعت تأمین می گردد و در نتیجه ادراکات اعتباری انسان متعلق به طبیعت می شود و نیازهای مذکور را برطرف می سازند، اما برخی دیگر از این نیازها از طریق انسانهای دیگر تأمین می گردد

به نفع هستی و برای بقا خود انجام می دهد، این فعالیت را نشأت گرفته از حرکتی می داند که موجود فعال انجام داده و به غایت حرکت که کمال وی می باشد، نائل شده و هستی خود را تکمیل می نماید.

دقت در این عبارت دو نکته اساسی را در نظریه ادراکات اعتباری آشکار می کند: نخست آنکه اعتباریات از نظر علامه طباطبائی نشأت گرفته از یک حرکت پیوسته و همیشگی موجود زنده و به ویژه انسان است و دوم اینکه چنین فعالیتی معطوف به کمال موجود است و از این طریق هستی آن موجود تکامل می یابد. از این رو انسان پیوسته در حرکت دائمی خود با خلق ادراکات اعتباری، نیازهای خود را برطرف می سازد و از این طریق پیوسته ادراکات اعتباری خود را افزایش می دهد و در نتیجه، هستی خود را تکمیل می نماید. در نتیجه ادراکات اعتباری موجب تکامل روزافزون انسان می شود.

|| علامه طباطبائی از این نظریه چه استفاده هایی برده است؟

یکی از کاربردهای مهمی که این نظریه در آثار علامه طباطبائی داشته است در تفسیر برخی از آیات قرآن کریم درباره دین و فلسفه تشریع آن است. علامه طباطبائی در تفسیر المیزان با استفاده از این نظریه، بحث مبسوطی را ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره ارائه نموده است.

این آیه از نظر علامه طباطبائی بیانگر نکات زیر است:

۱- تعریف دین؛ دین چگونگی رفتار در زندگی دنیوی که مضمن صلاح دنیا در مطابقت با کمال اخروی و حیات دائمی حقیقی نزد خداوند است. پس باید در شریعت قوانینی وجود داشته باشد که به اندازه نیاز، به زندگی دنیوی پرداخته باشد.

۲- دین در اولین ظهورش، اختلاف ناشی از فطرت را برطرف کرده، سپس با تکامل یافتن، اختلاف فطری و غریزی را با هم برطرف می نماید.

۳- دین پیوسته در حال تکامل است تا قوانینش تمامی نیازهای زندگی را شامل گردد، پس هنگامی که شامل شد، ختم گردیده، دینی دیگر تشریع نگردد.

۴- هر شریعتی، کاملتر از شریعت سابق خود است.

۵- سبب بعثت انبیاء و انزال کتاب آسمانی، این است که انسان بر حسب طبع و فطرتش به سوی اختلاف حرکت می کند؛ همان طوری که به سوی اجتماع مدنی نیز حرکت می کند و از آنجا که فطرت او را به سوی اختلافات می برد، نمی تواند اختلاف را برطرف کند. پس خداوند این اختلاف را با نبوت و تشریع برداشته، نوع انسان را به کمال شایستگی اش هدایت می کند.

۶- دینی که خاتم ادیان به رسیدن کمال انسانی حکم می کند؛ حکم قرآن به ختم نبوت و عدم نسخ دین و ثبات شریعت مقتضی این است که کمال فردی و اجتماعی انسان، همان مقداری است که قرآن در بیان و تشریع خودش اعتبار و وضع نموده است.

۷- انبیاء(ع) از خطا مصون هستند.

نکات مذکور به خوبی بیانگر ماهیت دین، جایگاه آن و سبب تشریع آن می باشد. این نکات، ضرورت نیاز انسان به دین و شریعت و تکامل آن را در پرتو نیازهای انسان در دورانهای مختلف تا دوران ظهور اسلام مورد تأکید قرار می دهند.

|| اگر انسان با قوای فعاله خود به ویژه عقل، می تواند از طریق صور ادراکی و اعتباریات نیازهای خود را برطرف نماید، دیگر چه نیازی به نبوت و تشریع دین وجود دارد؟

علامه طباطبائی در پاسخ به چنین پرسشی می نویسند: عقلی که انسان را به حق دعوت می کند و به او امر می کند، عقل عملی است که به حسن و قبح حکم می کند



را به دنبال دارد، در واقع مجموعه‌ای از اعتقادات است و اعتقاد و ایمان از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آنها راه ندارد. به همین دلیل انسان برترین مخلوق خداوند روی زمین است و به سفارش امام علی (ع) مبنی بر بنده دیگری نباش که خداوند تو را آزاد آفریده است، باید خود ارزش وجودی خود را پاس بدارد. تعبیر «وقد جعلک الله حرا» نمایانگر جعل آزادی به عنوان یک ارزش در آفرینش از سوی خداوند است.

عقلانیت، سومین رکن ارزشی جامعه متمدن دینی و تکمیل کننده اضلاع سه گانه آن جامعه به حساب می آید. دین و متون دینی با تأکید بر عقلانیت و شکوفایی آن پس برداشتن موانع و برطرف کردن اختلافات فطری، امکان گزینش مستمر راه ها و شیوه های بهتر را برای اعضای جامعه متمدن فراهم می کنند و بدین ترتیب رکن سوم تمدن را شکل می دهند. مؤمنان آزاد به عنوان اعضای جامعه ایمانی و متمدن دینی با بکارگیری عقل، می تواند با انتخاب و گزینش مستمر راه ها و شیوه های بهتر، نظم اجتماعی آزادانه شکل گرفته خود را تداوم بخشند و پویایی و بالندگی جامعه خود را حفظ نمایند.

از میان سه رکن ارزشی ایمان، آزادی و عقلانیت، رکن سوم زمینه ساز شکل گیری و توسعه علوم انسانی بوده، از این طریق جایگاه این علوم در تمدن سازی دینی آشکار می گردد.

تمدن سازی دینی، در کنار معارف و آگاهی های دینی نیازمند معارف و آگاهی هایی است که جهت گیری تدبیری آن را تعیین می کنند. پذیرش مرجعیت دین در تمدن سازی دینی، مستلزم مراجعه اجتهادی به متون و منابع دینی برای فهم منبع معتبر تدبیر کننده تمدن است.

|| عقل چه جایگاهی در این حوزه دارد؟ ||

از دیدگاه اسلام، عقل یکی از منابع معرفتی معتبر است که انسان با تکیه بر آن، حقایق را می فهمد و براساس آن می تواند به شناخت معتبری از امور مختلف دست یابد. عقل از دیدگاه قرآن، توانایی فهم آموزه های قرآن را برای انسان به ارمغان می آورد. همچنین عقل، امکان فهم آیات و نشانه های الهی در طبیعت را فراهم می کند. با توجه به آیات و روایات متعدد در این مورد، اعتبار عقل در وجود آدمی به عنوان یک منبع شناخت آشکار می گردد. عقل، شناختی به انسان می دهد که در پرتو آن می تواند به حقایق راه پیدا کند و به همین دلیل پس از وحی، بر دیگر منابع معرفتی برتری دارد.

براساس آنچه که در تحلیل مفهومی تمدن بیان گردید، مؤلفه سوم آن، ارتباط تنگاتنگی با عقل برقرار می کند. امکان گزینش راه های برتر برای حفظ و ارتقای نظم اجتماعی به عنوان مؤلفه سوم تمدن، تنها با عقل میسر می باشد و به همین دلیل عقل نقش تدبیر کنندگی تمدن را برعهده دارد. مقصود از تدبیر، تشخیص درستی از نادرستی و در پیش گرفتن درستی در زندگی است. عقل می تواند با چنین تشخیصی، تمدن و نظم اجتماعی آن را تقویت کرده، تداوم بخشد.

وحی ارزشهای معتبر در تمدن سازی را عرضه می کند و عقل بر پایه آنها به تدبیر می پردازد، بر گزینش راه های برتر، تمدن را ساخته، توسعه داده و حفظ می نماید.

براساس نظریه ادراکات اعتباری، انسان با تکیه بر عقل برای رفع نیازهای خود، صوری را ادراک و اعتبار می کند. حاصل این ادراکات شکل گیری علمی است که از آنها به علوم اعتباری تعبیر می شود. علوم اعتباری به اعتبار متعلق اعتبارش به دو دسته انسانی و طبیعی قابل تقسیم می باشد. در نتیجه علوم انسانی شاخه ای از علوم اعتباری است و به همین دلیل، هر جایگاهی که برای علوم اعتباری است و به همین دلیل هر جایگاهی که برای علوم اعتباری بتوان ترسیم کرد، نسبت به زیر مجموعه اش نیز صدق می کند.

|| جایگاه هر کدام از این ارزشها در تمدن اسلامی چگونه تعریف می شود؟ ||

ایمان، نخستین رکن ارزشی تمدن از دیدگاه اسلام است. نخستین ارزش حاکم بر جامعه متمدن از دیدگاه اسلام، ایمان است. به همین دلیل خطابات قرآنی آنگاه که به شکل جمعی و در قالب گروهی به مردم در دوران نزول آیات اشاره دارد، معمولاً به یکی از دو شیوه خطاب عام «یا ایها الناس» و خطاب خاص «یا ایها الذین آمنوا» صورت گرفته است. خطاب عام که در مکه و در قالب آیات مکی صورت گرفته، زمانی است که هنوز جامعه متمدن و با ارزش و یا مطلوب قرآنی شکل نگرفته است و از این رو مردم مورد خطاب قرار می گیرند، اما خطاب خاص که در مدینه و در قالب آیات مدنی صورت گرفته، زمانی است که جامعه متمدن و مطلوب قرآنی به رهبری پیامبر اسلام (ص) تحقق یافته است و از این رو مؤمنان مورد خطاب قرار می گیرند. از نگاه قرآن کریم، جامعه ای که اعضای آن بر پایه ایمان صورت بندی خاصی پیدا نکرده اند، جامعه متمدن و رهانده از جاهلیت نمی باشند و هنگامی می توان جامعه ای را متمدن نامید که بر پایه ایمان، هویت واحدی در آن شکل گیرد. در چنین صورتی است که افراد این جامعه هویت متمایزی می یابند از حقوق و تکالیف خاصی برخوردار می شوند. به همین دلیل آیات مدنی که بیشتر ناظر به قوانین تبیین کننده حقوق و تکالیف هستند و از آنها به آیات الاحکام تعبیر می شود، همگی در مدینه و پس از شکل گیری جامعه مطلوب قرآنی و با خطاب یا ایها الذین آمنوا نازل گردیده اند.

دومین رکن ارزشی جامعه متمدن دینی، آزادی است. عضویت در جامعه ایمانی با آزادی ممکن بوده و ایمان آزادانه درخواست شده است. از دیدگاه اسلام، انسان به گونه ای آفریده شده است که در انتخاب راه آزاد می باشد. قرآن کریم ضمن اشاره به هدایت انسانها به راه سعادت از طریق ایمان به خدا و پذیرش دین، انسان را در انتخاب این راه آزاد معرفی می کند.

به گفته علامه طباطبایی هدایت در این آیه هم هدایت فطری را شامل می شود که مقصود از آن هدایت فطری انسان به سعادت در اثر شناخت خوبی از بدی است و هم هدایت قولی (گفتاری)؛ یعنی هدایت از طریق دعوت انبیاء و فرستادن کتابها و تشریع شرایع الهی. به همین دلیل به رغم اهمیت بسیار زیاد ایمان و دین و سعادت انسان، هیچ گونه اکراهی برای پذیرش دین وجود ندارد.

دین به عنوان مجموعه ای از معارف علمی که عمل وجود

باید ابتدا الفاظی که قابلیت نسبت سنجی با مفهوم تمدن را دارند شناسایی گردیده، به مطالعه آموزه های ناظر به آنها بپردازیم، ارزشهای مطرح شده پیرامون آنها را استخراج نماییم.

تمدن بیانگر وضعیتی است که در آن، جامعه ای از مرحله ای خاص عبور کرده، به مرحله ای دیگر وارد شده است. جامعه متمدن جامعه ای است که در آن نظم خاص حکمفرماست، نظم ای که در دوران قبل وجود نداشته است. جامعه متمدن جامعه ای است که میزانی از رشد و شکوفایی در آن تحقق می یابد و حاصل آن، شکوفایی عرصه های مختلف زندگی انسانها بوده، نوعی رضایت عمومی در میان افراد آن جامعه به چشم می خورد. به همین دلیل و ابتهد در توضیح مفهوم تمدن، بر توانایی حفظ نظم اجتماعی از طریق اقتضای تأکید دارند و می نویسند: تمدن با استفاده از عامل ترغیب و تشویق که ذاتی آن است، به حفظ و نگهداری نظم اجتماعی می پردازد، به گونه ای که خود همواره راه های بهتر و شریف تر را بر میگزیند.

در این تعریف، ترغیب و تشویق ذاتی تمدن دانسته شده و پایه حفظ نظم اجتماعی بر آن نهاده می شود و پیامد آن نیز، امکان مستمر گزینش راه های بهتر برای زندگی تلقی گردیده است. جامعه متمدن، بر این اساس جامعه ای است که اولاً برخوردار از نظم اجتماعی است. ثانیاً توانایی حفظ آن را از طریق ترغیب و تشویق و نه اجبار داراست و ثالثاً همواره در جهت ارتقاء نظم اجتماعی و بهبود زندگی می تواند راه ها و شیوه های بهتری را انتخاب نموده و در پیش گیرد. حال با توجه به این سه مؤلفه مفهومی تمدن، امکان نسبت سنجی آموزه های دینی با مفهوم تمدن امکان پذیر می باشد.

ضرورت این نسبت سنجی از آنجاست که تمدن به معنای خاص آن و به عنوان اصطلاح در متون دینی به کار نرفته، اما با نسبت سنجی مذکور می توان دریافت که مفهوم این اصطلاح قابل استخراج از این متون می باشد. در دین اسلام جامعه متمدن، جامعه ای است که نظم اجتماعی آن بر پایه مفهوم ایمان شکل گرفته، توانایی حفظ این نظم را از طریق اعطای آزادی به اعضای جامعه داشته باشد و با ترغیب به کارگیری عقل، گزینش و در پیش گرفتن راهها و شیوه های بهتر را همواره برای اعضای آن جامعه ممکن سازد. از این رو فهم جامعه متمدن و ویژگی های آن از دیدگاه اسلام، مستلزم فهم جایگاه سه ارزش بنیادین ایمان، آزادی و عقلانیت به مثابه اضلاع سه گانه مثلث ارزشهای تمدن است.

جوامع انسانی هستند مانند عدالت و آزادی. دسته دوم گزاره هایی هستند که ارزشهای دینی مربوط به انسان و جوامع انسانی را در قالب ارزشهای الزامی حقوقی و اخلاقی بیان می کنند مانند وجوب رفتار عادلانه با هموعان و وجوب رعایت کرامت ذاتی و حریت انسانها و ...

هر دو دسته از آیات بیانگر ارزشها هستند، اما دسته دوم این ارزشها را متعلق تکلیف شرعی و الزامهای حقوقی و اخلاقی گردانیده است. بر این اساس مقصود از مرجعیت وحی در ارزشگذاری تمدن بشری، هر دو دسته از ارزشهاست. وحی مشتمل بر هر دو نوع گزاره های ارزشی است و در نتیجه سپردن تدبیر تمدن به عقل به مفهوم برکنار ماندن دین نمی باشد و عقل بشری در چارچوب ارزشگذاری عام وحی (هر دو نوع گزاره های ارزشی)، تدبیر تمدن را انجام می دهد. در نتیجه تفکیک ارزشگذاری وحی از تدبیر عقل به مفهوم پذیرش سکولاریسم نمی باشد.

ثالثا اگرچه براساس تفکیک مذکور تدبیرکنندگی تمدن بشری در دست عقل می باشد و عقل از مرجعیت و اعتبار لازم برای تدبیر تمدن برخوردار می گردد، اما این مرجعیت و اعتبار از ناحیه دین به عقل واگذار شده است. آموزه های مکتون در قرآن و سنت اعتبار عقل را به رسمیت می شناسد که نتیجه آن اعتباربخشی به دین به عقل است. پرواضح است که این گونه اعتباربخشی به عقل سکولار نمی انجامد و در نتیجه سکولاریسم شکل نمی گیرد. مهمترین پیام پذیرش عقلانیت سکولار، بی اعتمادی به وحی و خودبنیاد و خودکفا دانستن عقل است که از آن به عقل محوری تعبیر می شود. به گفته یکی از محققین، عقل محوری به منزله یکی از مبانی سکولاریزم، یعنی عقیده به این که عقل به تنهایی و مستقل از وحی و دین و آموزه های الهی این قدرت و اختیار را دارد که زندگی بشر را تدبیر کند.

با توجه به ملاحظات سه گانه مذکور روشن می شود که تفکیک ارزشگذاری تمدن بشری از سوی وحی و پذیرش مرجعیت و اعتبار عقل در تدبیر تمدن بشری از سوی وحی و پذیرش مرجعیت و اعتبار عقل در تدبیر تمدن بشری از دین به سکولاریسم نمی انجامد. در هم تنیدگی ارزشگذاری و قانون گذاری، تدبیر عقلانی در چارچوب دین و در پرتو ارزشهای دینی در کنار پذیرش اصل مرجعیت دین در تمدن سازی دینی، گزاره هایی هستند که مغایرت با سکولاریسم را نشان می دهد.

نوعی سکولاریسم در تمدن سازی نیست؟ به عبارت دیگر آیا حاصل تفکیک مذکور، سپردن ارزشگذاری به وحی و معارف دینی و قانون گذاری به عقل و معارف عقلی نمی باشد؟

بدیهی است اگر چنین پیامد نظری برای تفکیک مذکور به دست آید، نتیجه آن چیزی جز معطوف ساختن دین و وحی به حوزه ارزشها و در نتیجه واگذاری قانون گذاری و نتیجه جامعه متمدن به عقل نمی باشد. پُر واضح است که این نتیجه حاوی نوعی سکولاریسم و به عبارت دیگر پذیرش سکولار بودن تمدن بشری از دیدگاه اسلام است؛ ایده ای که سکولاریسم را از سطح نظام سیاسی فراتر برده و آن را در سطح تمدن سازی مطرح می نماید.

تفکیک مذکور به سکولاریسم نمی انجامد، اولاً سکولاریسم در اصل نوعی نگرش به جهان تلقی می گردد. در این نگرش سکولاریسم معتقد است که می توان جهان را به طور کامل و تنها با استفاده از خود جهان شناخت. در نتیجه جهان از چنان مرجعیتی برخوردار می گردد که می توان با مراجعه به آن، حتی معنا و ارزش جهان را به دست آورد. پذیرش این نگرش در زندگی، تبعات و پیامدهایی همچون افول دین، هموایی با این دنیا، راهایی جامعه از قید دین، جا به جایی باورها و نهادهای دینی، تقدس زدایی از عالم و حرکت از جامعه ای مقدس به جامعه ای سکولار را به دنبال دارد. در حالی که بر اساس آن چه گذشت، در تمدن سازی دینی مرجعیت دین به رسمیت شناخته می شود.

ثانیا در تمدن سازی دینی مرجعیت وحی در ارزشگذاری به رسمیت شناخته می شود. وحی براساس مباحث مذکور سه رکن ارزشی ایمان، آزادی و عقلانیت را به عنوان ارکان ارزشی تمدن بشری مطرح نموده است. از آنجا که تفکیک ارزشگذاری از قانون گذاری امکان پذیر نمی باشد، پذیرش مرجعیت وحی در ارزشگذاری تمدن تأثیر خود را بر قوانین تدبیر کننده آن نیز خواهد گذاشت.

به عبارت دیگر اگرچه براساس تفکیک مذکور، از نگاه دین، عقل تدبیر کننده تمدن بشری است، اما هیچ گاه عقل براساس این دیدگاه، تدبیری فارغ از ارزشهای دینی نمی تواند انجام دهد. بنابراین تدبیر عقلی در دایره ارزشهای دینی جای می گیرد و در نتیجه ایده سکولاریسم تحقق نمی یابد. به سخنی دیگر گزاره های ارزشی قرآن کریم را به دو دسته می توان تقسیم کرد: دسته نخست گزاره هایی است که صرفاً بیانگر ارزشهای دینی برای انسان در

از این رو همان طوری که علوم اعتباری با تکیه بر ادراکات عقلی به برطرف نمودن نیازهای انسان می پردازد، علوم انسانی نیز هم حاصل ادراکات عقلی انسان است و هم برطرف کننده نیازهای او. بنابراین علوم انسانی همچون علوم اعتباری ضرورت می یابند. به عبارت دیگر در پاسخ به چرایی نیازمندی به علوم انسانی در فرآیند تمدن سازی دینی، می توان پاسخی که نسبت به علوم اعتباری قابل طرح است، درباره علوم انسانی نیز مطرح نمود. همان طوری که ضرورت علوم اعتباری، ضرورتی نشأت گرفته از باطن و قوای فعاله انسان است، ضرورت علوم انسانی نیز این گونه می باشد. علوم انسانی حاصل قوای فعاله انسان است و از این رو ضرورتی تلقی می گردند. توجه به این ضرورت و آنچه که درباره جایگاه عقل و وحی در تمدن سازی از دیدگاه اسلام گذشت، ما را به نتیجه نهایی نزدیک می سازد. علوم انسانی حاصل عقل بشری است که نقش تدبیرکنندگی را در زندگی برعهده دارد و از این رو در چنین جایگاهی قرار می گیرد.

از دیدگاه اسلام وحی ارزشهای مطلوب و جهت گیری های ارزشی تمدن بشری را معین کرده، عقل را قادر می سازد که در پرتو ارزشهای مذکور و در فضای مساعد به دست آمده به تدبیر این تمدن بپردازد. در نتیجه معارف دینی تأمین کننده آگاهی های لازم برای تدبیر آن است. از این رو تمدن سازی نیازمند هر یک از این دو دسته معارف است و بدین ترتیب ایده نیازمندی تمدن سازی دینی به علوم انسانی ثابت می گردد.

به دیگر سخن اگرچه بنا به تعریف در تمدن سازی دینی، مرجعیت دین پذیرفته می شود اما بنا بر آنچه که در مراجعه اجتهادی به آموزه های دین به دست می آید، عقل و در نتیجه علوم انسانی نیز به رسمیت شناخته می شود و تدبیر به عنوان یکی از ارکان اساسی تمدن سازی و محافظت نظم اجتماعی مکتون در تمدن برعهده عقل و علوم انسانی گذاشته می شود. از این رو می توان نیازمندی تمدن سازی دینی به علوم انسانی را به نیازمندی تمدن سازی به تدبیر توضیح داد.

|| تفکیک جایگاه وحی و عقل در تمدن سازی از دیدگاه اسلام و سپردن ارزشگذاری به وحی و تدبیر به عقل، ممکن است این پرسش را مطرح سازد که آیا نتیجه چنین تفکیکی ظهور



همایون همتی در گفتگو با مهر:

تحول علوم انسانی، مسأله معرفتی است نه سیاسی / نقد خود غربیها به این علوم رایان کنیم



همایون همتی، استاد برجسته فلسفه دین است. از مسائل مورد علاقه و تخصص این محقق و نویسنده کشورمان، حوزه های دین پژوهی، عرفان، الهیات و فلسفه است و آثار تألیفی و ترجمه ای او نیز در این چهار مقوله اصلی پراکنده اند. همتی از سال ۱۳۶۰ تاکنون، در کنار تحصیل و تحقیق و تدریس و پذیرش مسئولیتهای مختلف و شرکت در مجامع علمی در ایران و جهان، در فرصتی سی و چند ساله بیش از ۴۰۰ مقاله علمی و نیز ۶۰ اثر پژوهشی اعم از تألیف و ترجمه به زبان های مختلف، به جامعه علمی کشورمان تقدیم کرده است. همایون همتی، استاد مدعو دانشگاه بیلفلد آلمان است و پیشینه رایزنی فرهنگی کشورمان در آلمان را در کارنامه خود دارد. در گفتگویی با این استاد فلسفه به بررسی موضوع علوم انسانی اسلامی پرداختیم که اکنون متن آن پیش روی شماست؛

|| برخی از منتقدین علوم انسانی اسلامی یکی از دلایلی که در انتقادات خود ارائه می کنند، این است که ما مسلمانها در تولید علم دوره جدید سهیم بودیم؛ مبانی علم دوره جدید از اندیشه ها و آثار ابن رشد، ابن سینا و دیگر اندیشمندان مسلمان در رشته های مختلف حتی در علوم تجربی ابن هیثم، خوارزمی، ابوریحان و ... گرفته شده است، به صورت خلاصه اینکه چندان باور ندارند علوم انسانی غربی برای جامعه اسلامی ما تهدید محسوب می شود و مضراتی را برای ما به ارمغان آورده است. نظر شما در این مورد چیست، با توجه به اینکه شما چندین سال در خارج از کشور تحصیل کردید، تدریس کردید، حضور و فعالیت علمی داشتید و با علم جدید و اندیشمندان معاصر آشنا و حتی دوست هستید. به همین خاطر به نظرم بیشتر از دیگران با این فضا آشنا هستید. علوم انسانی غربی چه معایبی را برای جامعه «اسلامی» می تواند به بار بیاورد و تا حدودی ما دست به گریبان این مشکلات و معضلات هم هستیم؟

به نظرم علی رغم همه مصاحبه ها و مقاله هایی که تاکنون در این زمینه دیده ام و کارهایی که صورت گرفته و تحقیق هایی که انجام شده، هنوز خود صورت مسئله «علوم انسانی اسلامی» به صورت درست و کامل فهم نشده است و جا دارد که در آغاز درباره خود صورت مسئله قدری صحبت کنیم و آن را بگوییم.

این نکته که تمدن جدید غرب، وامدار مسلمین است واقعیتی است که بسیاری از محققان غربی امروز بدان اذعان دارند. ولی اینکه علوم انسانی جدید هیچ مشکلی یا تهدیدی برای دینداری یا تفکر دینی ندارند، ساده لوحی و سطحی انگاری است و سخن مستدل و قابل دفاعی نیست. البته پاسخ سؤال شما را در ادامه بیان می کنم اما لازم است قبل از آن به چند نکته به طور گذرا و شتابان اشاره کنم.

در فرمایشات مقام معظم رهبری که مرشد و سران دار این نظام هستند، دیده ام که چند بار به تعبیر «تحول در علوم انسانی» اشاره فرموده اند. سخنرانی آیت الله املی لاریجانی رئیس قوه قضائیه را که علاوه بر شأن اجرایی، عالم و متفکری صاحب نظر هم هستند در دانشگاه مازندران خوانده ام. ایشان نیز بحث «تحول در علوم انسانی» و «بازنگری از منظر دین» را مطرح کرده بودند.

لذا فکر می کنم لازم نیست حتماً تغییر اسلامی سازی علوم انسانی یا علوم انسانی اسلامی در این مورد به کار رود که حساسیت و مقاومت ایجاد کند. شاید بخشی از بدفهمی کارشناسان و اساتید از خود این تعبیر ناشی شود، ولی مقام معظم رهبری با هوشمندی و فطانتی که دارند، تعبیر «تحول

در علوم انسانی» را هم به کار برده اند که کاملاً دقیق و رسا است و مقاومتی را هم بر نمی انگیزد و البته پیدا است که در یک کشور اسلامی و جامعه دینی، روح این تحول مثل همه تحولات دیگر باید اسلامی باشد یعنی در راستای باورها و ارزش های اسلامی. اما این نه به معنای انحصارطلبی است و نه نفی تکثر و تعدد آراء و دیدگاه ها و نه محکوم کردن دیگر اندیشه ها یا سرکوب و عدم آزادی بیان در جامعه. باید این سخن را درست فهمید. در هر جامعه ای تحولات فرهنگی، هنری و دانشگاهی به طور عادی و طبیعی منبعث از فرهنگ حاکم و غالب آن جامعه است و در کشور ما فرهنگ غالب و همگانی، فرهنگ اسلامی است و این یک واقعیت (fact) است.

من هم در این گفتگو می خواهم در مورد این تعبیر صحبت کنم، البته معلوم است که تحول در علوم انسانی در کشور ما باید مسبوق و مستند به فرهنگ اسلامی و دینی ما باشد. ما در یک کشور، جامعه و نظام دینی زندگی می کنیم، مطمئناً اگر بخواهد تحولی در علوم انسانی یا هر چیز دیگری صورت گیرد باید مطابق با آرمانها و اندیشه های اسلامی باشد. این مسأله بدیهی است اما نباید طوری سخن بگوییم که بی جهت ایجاد مقاومت های ناخواسته کنیم.

افرادی که عناد دارند و غرض ورز هستند که حسابشان جداسازی برخی از دوستان و همفکران هستند که مسأله برایشان قابل هضم نیست که اسلامی کردن به چه معناست و منظور ما از این تعبیر و این کار چیست، بنابراین بدفهمی هایی برایشان ایجاد می شود. فکر می کنند که منظور ما این است که مثلاً دانشگاه ها تعطیل شود و یا مثلاً حوزه بیاید جای دانشگاه را بگیرد و یا دانشگاهی ها بروند حوزه تحصیل کنند و ... اینگونه برداشت های ناصواب و دور از واقع پیش می آید که البته ضعف اطلاع رسانی متولیان این برنامه هم هست. سمپاشی های دشمنانه هم در این زمینه بی تأثیر نبوده است ولی خود تعبیر هم به نوعی است که القای بدفهمی می کند.

اما در باب علوم انسانی که بیشتر تمایل دارم در این مورد تعبیر «تحول علوم انسانی» را به کار برم، شما به نکته خوبی در سؤال اشاره کردید که اول باید ببینیم که علوم

انسانی موجود چه اشکالی دارد؟ اصلاً آیا اشکال دارد یا ندارد؟ این علوم انسانی برای بعضی ها کیمه آمالی است، شیء مقدسی است که به قول عوام اصلاً نمی توان به او گفت که بالای چشمش ابروست. و رای هرگونه کاستی و اشکال و حتی فوق نقد است.

گویی نسبت به آن تعبد دارند! اگر کسی این گونه به علوم انسانی نگاه کند، جای هیچ بحث و انتقاد و تحولی نمی ماند، چون اصلاً معتقد است هیچ گونه کمبود و کاستی ای در میان نیست و همه چیز مطلوب و ایده آل و در حد نصاب است. از سوی دیگر، بعضی در علوم انسانی هیچ حسنی نمی بینند و آن را مثل شیء نجسی تلقی می کنند و حتی نوعی مزاحم دست و پاگیر تلقی می کنند و هر آنچه غربی است و از آنجا آمده بد و نامطلوب و ناخواستی و دورریختنی است.

هر دو این تلقی ها ناصواب و مردود و غیرقابل دفاع اند و ما امروز در جامعه خودمان هر دو جریان و هر دو تلقی را داریم که یکی از کارهای مهم و ضروری نقد علمی دقیق این برداشت ها و دیدگاه ها است. باید توجه داشت در این بحث ما از منظر انقلاب اسلامی و آموزه های اسلامی به موضوع نظر می کنیم و سخن می گوئیم. ما مسلمان هستیم و از دیدگاه انقلاب اسلامی داریم به موضوع نگاه می کنیم و در مورد لوازم و مقتضیات آن بحث و گفتگو می کنیم.

ما از دید نیازهای نظام اسلامی و فرهنگ اسلامی که در آن فرهنگ می اندیشیم و به آن باور داریم، به علوم انسانی مدرن نگاه می کنیم و در این نگاه در این علوم کاستی ها بلکه زبان هایی را متوجه کشور و تفکر دینی و اسلامی می بینیم که باید عالمانه و صبورانه، به دور از هیجان و احساسات آن را بیان کنیم دیگران هم البته حق دارند نظراتشان را به دور از تعصبات بی جا و تابوهای سیاسی به نحو معقول و مستدل بیان کنند.

البته ما باید همچنین این نکته را نیز بگوییم که ما به تحول در دین شناسی مان و نیز شیوه های تبلیغ دینی مان و تحول در ساختار آموزشی حوزه های علمیه نیازمندیم و اساساً باید در نحوه معرفی مان از دین هم تجدید نظرهایی بکنیم و فقط به تحول در علوم انسانی نیندیشیم و بسنده نکنیم

|| به بحث معایب علوم انسانی مدرن برگردیم، در این مورد صحبت می کردید! ||

هم ساختار و محتوا یعنی برخی تئوری ها و دیدگاه ها وهم متدلوژی و هم پاره ای پیش فرض های موجود و نیز جهان بینی حاکم بر این علوم، نیز نحوه آموزش آنها، مدرسان عمده آنها، متون مورد استفاده همه این ابعاد دارای اشکال ها و معایبی هستند که اکنون مجال تشریح تفصیلی آنها نیست و تنها به بعضی از معایب اشاراتی می کنم. ما خاستگاه و نحوه تدوین علوم انسانی جدید در مغرب زمین را مورد سؤال قرار می دهیم.

پاره ای تئوری های ورشکسته، تئوری های غیرمنطقی، فاقد استدلال کافی، فاقد نیروی اقناع کنندگی در این علوم هنوز هست، آمارهای کهنه، تحقیقات کهنه و تاریخ گذشته که از بس کهنه شده که دیگر حتی در خود غرب آنها را تدریس نمی کنند در جامعه شناسی، روان شناسی و اقتصاد هنر، مدیریت و ... اما ما اینجا داریم هنوز آنها را به دانشجویان تدریس می کنیم یا اینکه مثلاً بعضی تئوری ها در خاستگاه خودش رد شده است یا حداقل، محققان بعدی ده ها نقد بر آن وارد کرده اند مانند تئوری دور کیم، تئوری فروید، مانند تئوری تالکوت پارسونز، راسل، و فلسفه های گوناگون.

ولی شما می بینید هیچ کدام از نقدهای جدید خود غریبان در این موارد تدریس نمی شود و در کتاب های درسی ذکری از آنها نمی شود و جریان یکسویه جهت دار انتقال بعضی اطلاعات خاص به دانشجویان ادامه دارد و همچنان پاره ای اطلاعات و تئوری ها هم در کتاب های درسی و هم در شیوه تدریس خیلی از استادان کتمان می شوند و به دانشجو کمترین اطلاعی در مورد آن دیدگاه ها ارائه نمی شود البته مثل همه جا استثنائات اندکی هم وجود دارند که استثناء هستند. مطالب نادرست، اطلاعات غلط، غیروار آمد و کهنه، فاقد استدلال و خطالود و نیز تعارض با مبانی دینداری، اخلاق و معنویت در این علوم کم نیست. مطالب سست و غیر قابل دفاع، ایدئولوژیک که با عرف و اخلاق جامعه تناسبی ندارد و مهم تر از همه نادرست و غیر علمی است و مردود و مخدوش است یعنی به لحاظ علمی رد شده است اینها از معایب مهم این علوم است. مسئله را نباید سیاسی دید باید به شیوه معرفتی با موضوع تحول این علوم مواجه شد. نه بحث منحرف ساختن اذهان جامعه مطرح است و نه مسئله کنار نهادن دگراندیشان و نه سوپاپ رژیم. حداقل برای امثال بنده هیچ یک از این امور کمترین دخلی در طرح این بحث ندارند و فقط نگاه علمی و آکادمیک محض و مقایسه ها و اطلاعات علمی جدید مرا به این دیدگاه رسانده است که یک تحول اساسی و تصحیح در این علوم به شدت لازم است. خلاصه در جامعه ما روشنفکر یا استاد و متفکر محدوداندیش، غفلت زده و کم سواد ما نمی خواهیم به کسی توهین کنیم، اما اینها مناسب ترین واژه هایی است که انتخاب می کنیم هنوز با افتخار و سربلندی و نوعی تفاخر دارد این تئوری ها را تدریس می کند و خبر ندارد این تئوری ها در مغرب زمین و جایی که به وجود آمده چه سرنوشتی پیدا کرده و به چه فلاکتی دچار شده و چه نقدهایی بر آن وارد شده و تار و پودش را از هم گسته اند.

لذا این دو اشکالی که من عرض کردم بر علوم انسانی مدرن وارد است. بر همه آنها وارد است، حتی به طور مصادق می توانم بگویم بر کدام تئوری در کدام رشته. در مدیریت، در جامعه شناسی، فرهنگ شناسی، هنر، فلسفه، اقتصاد نیز اینگونه است. باید این واقعیت ها را با شجاعت و عالمانه و به دور از جنجال و هیاهو تحلیل کرد و به فکر چاره و راه درمان بود.

اشکال سوم آمیختگی این علوم با نوعی ایدئولوژی و پاره ای تعصبات ایدئولوژیک و حتی نژادی و قومی است. مثلاً آن چیزی که در اصطلاح «داروینیسیم اجتماعی» گفته می شود که بعضی تئوری های علوم اجتماعی جدید کاملاً نژادپرستی و قومیت گرایی در آن هست و به اصطلاح جهت دار و ایدئولوژیک اند و بی طرفی و عینیت (objectivity) در آنها جایی ندارند اشکال سوم آمیختگی این علوم با نوعی ایدئولوژی و پاره

شد که ما عقب ماندیم و به این روز افتادیم. او می گوید علت عقب ماندگی ما دین نیست، علت پیشرفت آنها هم کنار زدن دین نیست! تلاش و انضباط و وجدان کار و تحقیق و سخت کوشی علت توسعه یافتگی غرب است و علت عقب ماندگی ما خواب آلودگی، تخذیر، غفلت و تفرقه و استعمارزدگی است. سید جمال حرف بلندی می زند که در مورد بحث ما هم کارساز است.

البته ممکن است بعضی موضوع گیری های سیاسی، اجتماعی و معرفتی در جامعه و فرهنگی درست نباشد و ما آن را نفی نمی کنیم، حتی اگر بدانیم در مسیحیت قرون وسطا چه گذشت، بیش از ۱۰ هزار دانشمند را سوزاندند یا زنده دفن کردند یا در دریا ریختند. این موضوع در تاریخ تمدن نوشته ویل دورانت و دیگر کتاب های تاریخ تمدن و تاریخ غرب و اروپا و حتی کتاب های تاریخ قرون وسطا آمده است.

ما امروز به روشنفکران دوران «جنبش روشنگری» حق می دهیم که بگویند ما چنین دینی را نمی خواهیم؛ دینی که عقل ستیز و آزادی کش و ضد ترقی و استقلال است و مثلاً آموزه هایش قابل دفاع عقلانی نیست و با بعضی خرافات آمیخته یا تفلث مورد ادعایش مشکل دارد و قابل فهم و اثبات نیست. البته در پراتنز بگویم در الهیات مسیحی معاصر هفت - هشت راه حل برای توجیه آن ارائه کرده اند که هیچ کدام اقناع کننده نیست.

اما دینی که مبتنی بر تنزیه و تعالی خداوند و توحید ناب و صرف است و عرفان لطیف و دل انگیزی دارد که با حکمت و استدلال آمیخته است با مسیحیت ورشکسته و اشرافیت زده و ضد علم قرون وسطا قابل مقایسه نیست و نمی توان بر هر دو حکم واحدی راند، به خصوص در تشیع که مذهبی است که ائمه (ع) آن همگی منادی و مشوق علم و فراوانی بوده اند. چند هزار شاگرد در دانشگاه امام صادق (ع) تربیت شدند.

مناظرات و خطبه های امام رضا (ع) هنوز در کتابهای روایی و تفسیری و رجالی ما متجلی و طنین انداز است. مناجات های عارفانه امیرالمؤمنین (ع) خطبه های عمیق و معرفت زای حضرت در نهج البلاغه را هم که سرشار از عقلانیت و حکمت و معرفت اند نباید فراموش کنیم. مناظرات علمی امامان شیعه (ع)، شاگردپروری و معرفت آموزی آنها سرمشق جاوید بشریت است و غرور انگیز و افتخار آمیز است.

این دین اصلاً دین علم، عقلانیت و معرفت است. نمی توان همان رستهایی را که روشنفکران غرب در مقابل دین آن ورشکسته گرفتند در مقابل دین اسلام گرفت و ادای آنها را درآورد. این در متن تعالیم اسلام است که تشویق به علم آموزی و معرفت اندوزی در همه عمر کرده است. «طُوبَى الْعِلْمِ وَلَوْ بِالْفَتَنِ»، اینکه گفته شده «افضل العبادة، التفكير: تفکر برترین عبادت است» در هیچ دین و فرهنگی چنین سفارش هایی وجود ندارد که برترین عبادت را تفکر بدانند.

بنده معلم ادیان هستم، همه ادیان را تدریس کرده ام و می کنم، بدون تعصب عرض می کنم این مقدار عقلانیت و فرهنگ پروری که در دین اسلام به خصوص در قرائت شیعی آن و سیره عملی امامان ما (ع) وجود دارد و در مذهب شیعه و سیره عملی اهل بیت (ع) هست در هیچ یک از ادیان جهان پیدا نمی کنید.

لذا دوستداری علم و خرد و دانایی و اندیشه ورزی در متن این دین هست، اما خاستگاه علوم انسانی در جوامع غربی و در «عصر روشنگری» بوده است که خاستگاهی کاملاً الحادی و دین ستیزانه بوده است و طبیعی است که این علوم صیغه آن خاستگاه را داشته باشند. اینها خاستگاه الحادی داشتند یعنی از زمانی که علوم انسانی مدرن پیدا شد در خاستگاه و بستر الحادی شکل گرفته است و بدون شک از آن فضا تأثیر پذیرفته اند و البته این هرگز بدان معنا نیست که ما به علوم انسانی نیازی نداریم یا این علوم هیچ حُسن و کمال و مزیتی ندارند، سخن در لزوم تحول، تصحیح، تعدیل و تکمیل اینها است نه حذف و الغاء.

در آن زمینه ها هم مشکلاتی داریم و نیاز به تحول در آموزه ها، روش ها، متون آموزشی و... داریم. از این واقعیت نباید غفلت کرد.

|| آیا این کاستی ها بر خاسته از خود علم است؟ ||

حقیقت علم در بحث های فلسفی و عرفانی، عین استکشاف، ظهور و انکشاف است، عین نور و کشف آشکارگی است، به آدمی بصیرت می دهد و به آگاهی او می افزاید. در روایات ما هست که، «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ» علم مورد نظر این حدیث البته علم معنویت و دین و آخرت است، ولی ما قبول داریم هر چیزی که علم باشد نورانیت دارد و به آگاهی می افزاید و بصیرت می دهد و این امری ذومراتب و مشکک است و دارای درجات گوناگونی است.

علم جدید بر مقدمات و پیش فرضهایی مبتنی است، علاوه بر اینکه نتایج و پیامدهایی را دارد که اقتضاء ماهیت این علم و جزء ساختار این علم است، در علوم انسانی مدرن نوعی «جهان بینی» را به نام علم به ما تحمیل می کنند

اما سخن این است که در روزگار ما بعضی چیزهای دیگر با علم جدید آمیخته شده است. به خصوص در علوم انسانی مدرن نوعی «جهان بینی» را به نام علم به ما تحمیل می کنند. اگر هرمنوتیکی بخواهیم نگاه کنیم علم جدید بر مقدمات و پیش فرضهایی مبتنی است، علاوه بر اینکه نتایج و پیامدهایی را دارد که اقتضاء ماهیت این علم و جزء ساختار این علم است.

یعنی ساختار این علم، اقتضای این ماهیت را دارد و این پیش فرض ها و مبادی و باورهای نهفته و آشکار در علم جدید در مواردی با ارزشها، هنجارها، باورهای اسلامی و دینی ما ناسازگار است. پس ما از این سکو پرش می کنیم، سکو پر تاب و پرش ما اینجا است.

ما از نگاه انقلاب اسلامی و فرهنگ اسلامی به مسأله نگاه می کنیم هم نگاه فلسفی و هم البته نگاه اخلاقی و معنوی داریم و با این دو نگاه در این علوم، کاستی ها و کمبودها و زیانها و پیامدهایی می بینیم که ما را به تأمل جدی وادار می دارد. مسئله را نباید سیاسی کرد باید معرفتی دید و به فهم درست مشکل توجه داشت.

علاوه بر اینها خاستگاه علوم انسانی مدرن، «جنبش روشنگری» (Aufklärung/The Enlightenment) است، یعنی خاستگاه تمام این علوم انسانی و اجتماعی جدید به قرن هفده و هجده در غرب به نام «عصر روشنگری» برمی گردد، که مقطعی حساس و سرنوشت ساز در سیر تاریخ تحول جوامع غربی بوده است. در آن عصر روشنفکران اروپایی به حق، در مقابل کشیشان بی سواد و اشرافیت زده و تجمّل پرست و روشنفکر ستیز و علم ستیز ایستادند.

آنها از دادگاه نقیشتی عقاید و سخت گیری های بی جهت ارباب دین و کلیسا سر خورده شده بودند، کسانی مثل دیدرو، منتسکیو، ژان ژاک روسو، دالامیر، ولتر که مشهور به «صحاب دائرالمعارف» یا «فلسوفان» هستند در مقابل دین ورشکسته، زندگی ستیز، خردستیز، روشنفکر ستیز و علم ستیزی مثل مسیحیت ورشکسته قرون وسطا ایستادند، چون به جان آمده بودند از مضایقی که روحانیان نادان و دنیاپرست و مقام طلب برای روشنفکران به وجود می آوردند و مزاحم علم و تحقیقات آنها می شدند.

متأسفانه امروز در کشور ما برخی از روشنفکران وطنی می خواهند این رُستها را در مقابل دینی بگیرند که سرشار از عقلانیت، علم پروری، فرهنگ آفرینی و... دینی است که در بستر خود در طول تاریخ یکی از بزرگترین و باشکوه ترین تمدن ها را ایجاد کرده است. مسلماً این اعتقاد و اقدام از بن خطاست! روبرویی روشنفکران غرب در مقابل مسیحیت تحریف شده درست بود، اما ایستادن روشنفکران وطنی در مقابل دین اسلام سراپا اشتباه است.

سید جمال الدین اسدآبادی جمله ای دارد که بسیار زیباست، ایشان می گوید: دین مرده ای دست مردم زنده و با پشت کاری افتاد، پیشرفت کردند و تمدنی آفریدند اما دین زنده ای دست یک عده مسلمان بی حال و تنبل افتاد و نتیجه این

چگونه باشد؟

برای نقد علوم انسانی فعلاً به خاطر مقاومت ها و روحیه خودباختگی غالب بر محیط های علمی می توانیم بیشتر از نقدهای خود غربی ها استفاده کنیم که دیگر مقاومتی وجود نداشته باشد ما باید ایجاد تحول در علوم انسانی را به صورت تدریجی بینیم نه دفعی. یک فرایند تدریجی که نیاز به صبر و شکیبایی دارد و نباید شتابزده و نسنجیده وارد آن شد فاز اول باید «نقد علوم انسانی موجود» باشد و برای این نقد هم فعلاً به خاطر مقاومت ها و روحیه خودباختگی غالب بر محیط های علمی می توانیم بیشتر از نقدهای خود غربی ها استفاده کنیم که دیگر مقاومتی وجود نداشته باشد.

در مراحل بعدی می توانیم بیشتر از حرف های خودمان استفاده کنیم یعنی هر چه در این فاز بیشتر می رویم می توانیم کمتر از نقدهای غربی استفاده کنیم و بیشتر حرفهای خودمان را بزنیم. از اول هم نه این که حرفهای خودمان را نزنیم باید آرمانها و باورهای خودمان را به شکل علمی و جذاب و قابل قبول بیان کنیم.

متأسفانه الان ما در هر دو زمینه ضعف و کاستی داریم و داشته ایم و البته فعلاً نیروی علمی کارآمد، مؤمن و دلسوز کافی هم نداریم و بنده فعلاً جایی را سراغ ندارم که به فکر تربیت نیرو برای این کار باشد. اینجا و آنجا تک ستاره‌هایی وجود دارند که به فکر این موضوع باشند و یا خودشان از روی احساس مسئولیت و از سر تعهد و آگاهی و ایمان در این زمینه کار کنند ولی به شکل نهادینه شده و فراگیر که متولی رسمی خاصی داشته باشد که به شکل مطلوب در این مورد فعال شده و برنامه ریزی کند چنین چیزی فعلاً در میان نیست. الان اراده ها در این زمینه شخصی و فردی است. البته دیده ام گاهی کنفرانسی، یا مصاحبه ای هم انجام می شود. اینها اصلاً کافی نیست.

|| خودباختگی در بین اندیشمندان ما بسیار زیاد است و همین امر باعث می شود که جوانها جذب پیشرفت های علمی و تکنولوژیک غرب نشوند و علوم انسانی غربی را بیشتر بیسندند برای این که بتوانیم علاقه جامعه به علوم انسانی اسلامی را بیشتر کنیم چه اقداماتی می توانیم انجام دهیم؟

البته دستاوردهای علمی و تمدنی جوامع و کشورهای غربی و رشد تکنولوژیک حیرت انگیز آنها قابل انکار نیست. ما نیز گام های خوبی در بعضی حوزه های علمی جدید برداشته ایم که کافی نیست.

این نکته را نیز به صراحت بگویم که ایجاد تحول در علوم انسانی نیاز به دانشمندان جامع، ژرف اندیش، صبور و با شهامت و پخته ای دارد که عمری را به تحقیق و اندیشه ورزی اشتغال داشته اند و شرایط بسیار سختی دارد. زبان دانی، سواد کافی، تجربه کافی، تسلط به حوزه مورد نظر، آشنایی با جریان های فکری و فرهنگی جهان و... ده ها شرط دیگر کار هر بچه مکتبی ابدخووان و دانشجوی مبتدی یا طلبه جوان مقدمات خوان یا نوپایان عرصه فرهنگ نیست و ما اکنون در این زمینه نیروی کافی آماده نداریم. به خصوص کسانی که در پی تحول علوم انسانی جدید هستند باید به رشته هایی مثل تاریخ علم، فلسفه علم، جامعه شناسی علم و نیز اپیستمولوژی، تسلط کامل داشته باشند.

خودباختگی و تقلید از غربیان نیز دلایل و عوامل و ریشه های خاصی دارد و شرایط موجود جامعه ما مشکلاتی که خودمان داریم در پیدایش این وضعیت تأثیر به سزایی دارد.

دیدگاه های مترقی رهبری در مورد علم برای یک مملکت افتخار است. در هر کشوری اگر رهبرش شعارهای علمی بدهد او را در اوج علم و فرهیختگی می نشانند اما در اینجا این شعارها را مقام معظم رهبری می دهند و بعد که به سطح اجرایی می رسد از خاصیت می افتد، کم رنگ می شود و فاقد کارایی شده یا تبدیل به چیز دیگری می شود که اصلاً خلاف خواسته و مقصود ایشان است. به قول شاعر: این سالکان نگر که چه با پیر می کنند!

غلبه نگرش پوزیتیویستی بر علوم جدید از اوقات مهمی است که نیاز به یک تحول بنیادین دارد و این زبانباری و تهدیدزایی این نگرش برای تفکر دینی انکارپذیر نیست این مواردی که عرض شد بعضی از اشکالات مهم علوم انسانی مدرن است. غلبه نگرش پوزیتیویستی بر علوم جدید از اوقات مهمی است که نیاز به یک تحول بنیادین دارد و زبانباری و تهدیدزایی این نگرش برای تفکر دینی انکارپذیر نیست. پدیده سیاتیسیم نیز محصول چنین نگرشی است. این نگرش از زمان آگوست کنت، دین را در ردیف جادو و خرافات می داند و هیچ ارزش و اعتبار و حیثیتی برای معرفت دینی گزاره های دینی قائل نیست. متأسفانه هنوز هم علوم در سیطره این نگرش انحصارطلبانه و خطرناک و غیر علمی اسیراند و این یکی از مشکلات جدی علوم جدید است.

آری، متأسفانه هنوز هم فلسفه پوزیتیویسم (کلاسیک، نوین، نئوپوزیتیویسم) جهان بینی حاکم بر علوم و از آن جمله علوم انسانی مدرن و علوم اجتماعی جدید است.

ما فکر می کنیم که ادیان می توانند در تدوین، غنابخشی و تصحیح علوم انسانی مدرن سهم مؤثری داشته باشند و تحولی در این علوم ایجاد کنند و این بسیار شعار خوبی است، اما در حال حاضر عده و غده کافی برای این حرکت در جامعه نداریم و بسیاری از دانشگاهیان ما هم در مقابل این بحث مقاومت می کنند. اطلاع رسانی روزآمد و کارآمد جذاب هم در این زمینه وجود ندارد یا بسیار اندک است. بحث هم سیاسی شده و به اصطلاح تا حدودی سوخته است به طوری که بعضی اندیشمندان بزرگ ترجیح می دهند اصلاً وارد این جریان نشوند و از اظهار نظر امتناع می کنند.

به علاوه ما امروز با یک جریان روشنفکری لاتیک گسترده مواجه هستیم که دغدغه این مسایل را ندارد و به قول جوان ها بی خیال این حرف ها است و از آن طرف هنوز نیروهای کارآمد و توانمندی در دانشگاهها و حوزه هایمان تربیت نشده است. بله نیروهای داریم که فرزندان امام (ره) و انقلاب هستند ولی هنوز تجربه کافی ندارند و استادهای آینده ما هستند و در شرف تکوین هستند و هنوز باید بخوانند و تجربه بیاموزند. نزدیک نیم قرن طول می کشد که استاد کاملی تربیت شود، استاد با استانداردهای جهانی و جامع، نه مدرس ۲ واحد درس عمومی بدون پشتوانه تحقیقی و کار علمی ثمربخش. ما امروز فراتر از اسلامی سازی علوم نیاز فوری تر و با اهمیت تری داریم که نقد کارشناسانه و متخصصانه علوم انسانی است. باید در کنار هر تئوری و هر بحثی نشان دهیم که در خود غرب اینها چه پایگاه و وضعیتی دارند، مقبول اند یا کهنه شده اند و همچنین باید نقدهای خود غربی ها به این علوم را بیان کنیم، ترجمه کنیم و نشر دهیم و وارد جریان تدریس و آموزش و متون درسی کنیم. این کار بسیار ضروری و فوریتی شدید دارد و مقدم بر تأسیس علوم انسانی اسلامی هم هست، یعنی باید ابتدا از این نقطه آغاز کرد.

|| منظور شما مشخصاً از ایجاد تحول در علوم انسانی چیست؟

این علوم در دو بُعد هم معرفت شناسی و گزاره های این علوم و هم از حیث روش شناسی باید تصحیح شوند. بُعد پیامدها هم بسیار مهم است یعنی تأثیری که این دیدگاه ها و تئوری ها و اطلاعات بر جامعه می گذارند ساختار برخی از این علوم اخلاق ستیز و معنویت ستیز است و جامعه را از اخلاق و معنویت دور می کند؛ در این زمینه باید آسیب شناسی جدی علمی صورت پذیرد این موضوع دیگر در خود ساختار علوم نیست بلکه مربوط به پیامدهای آن است که ما را به کجا می برد.

چه نوع اخلاق، رفتار، سبک زندگی، جهان بینی و فضای فکری، روابط، ارزش ها و هنجارها را در جامعه پدید می آورد و مروج چه باورها و ارزش هایی است. این نگرانی و دغدغه ای کاملاً به جا و قابل فهم است و نباید از کنار آن گذشت.

|| مراحل ایجاد تحول در علوم انسانی باید

ای تعصبات ایدئولوژیک و حتی نژادی و قومی است. مثلاً آن چیزی که در اصطلاح «اروینیسم اجتماعی» گفته می شود که بعضی تئوری های علوم اجتماعی جدید، کاملاً نژادپرستی و قومیت گرایی در آن هست و به اصطلاح جهت دار و ایدئولوژیک اند و بی طرفی و عینیت (objectivity) در آنها جایی ندارند. برای دفع توهّم عرض می کنم که کسی ننهدار بنده با غرب آشنا نیستیم یا تحصیلات کافی نداشته ام یا با زبان های خارجی آشنایی ندارم و روی اغراض سیاسی یا مثلاً عقده مندی و بی خبری این سخن ها را می گویم، من از ۱۷ سالگی با هزینه پدرم در آمریکا تحصیل کردم. جاذبه های غرب را دیده ام و در معتبرترین دانشگاه های غربی تحصیل کرده ام و پرفسورهای غربی را هم دیده ام و در اروپا هم زندگی کرده ام و درس داده ام. در دانشگاه های آلمان، در دانشگاه ساینپنزی ایتالیا تدریس کرده ام و در دانشگاه بیرمنگهام انگلیس درس داده ام و با بسیاری از پرفسورها و فلاسفه امروزی دوست هستم.

در آلمان که بومد روزانه با دو یا سه پروفیسور آلمانی دیدار و بحث داشتم. در غرب زیسته ام و از کسانی نیستم که تا دبی و استانبول هم نرفته اند و درباره غرب داوری می کنند! ناآشنا، نادیده و خودباخته نیستم و تحصیلات حوزوی را هم از هم از روی علاقه انجام داده ام و ۱۴ سال درس حوزه خوانده ام و تا مرحله اجتهاد درس خوانده ام. بسیاری از مسئولان کشور، فرماندهان سپاه، نمایندگان مجلس و وزرا دانشجویان من بوده اند و در حال حاضر هم غیر از دانشجویان دانشگاه های کشور، در دانشگاه دفاع ملی برای فرماندهان ارشد نیروهای نظامی ارتش، سپاه و نیروی انتظامی و برخی روحانیان صاحب منصب تدریس دارم. این ها را می گویم تا کسانی که مصاحبه مرا می خوانند خیالشان راحت باشد که غرب را دیده ام و بر بیش از ۴ زبان مسلط هستم و از طرف دیگر تحصیلات حوزوی دارم.

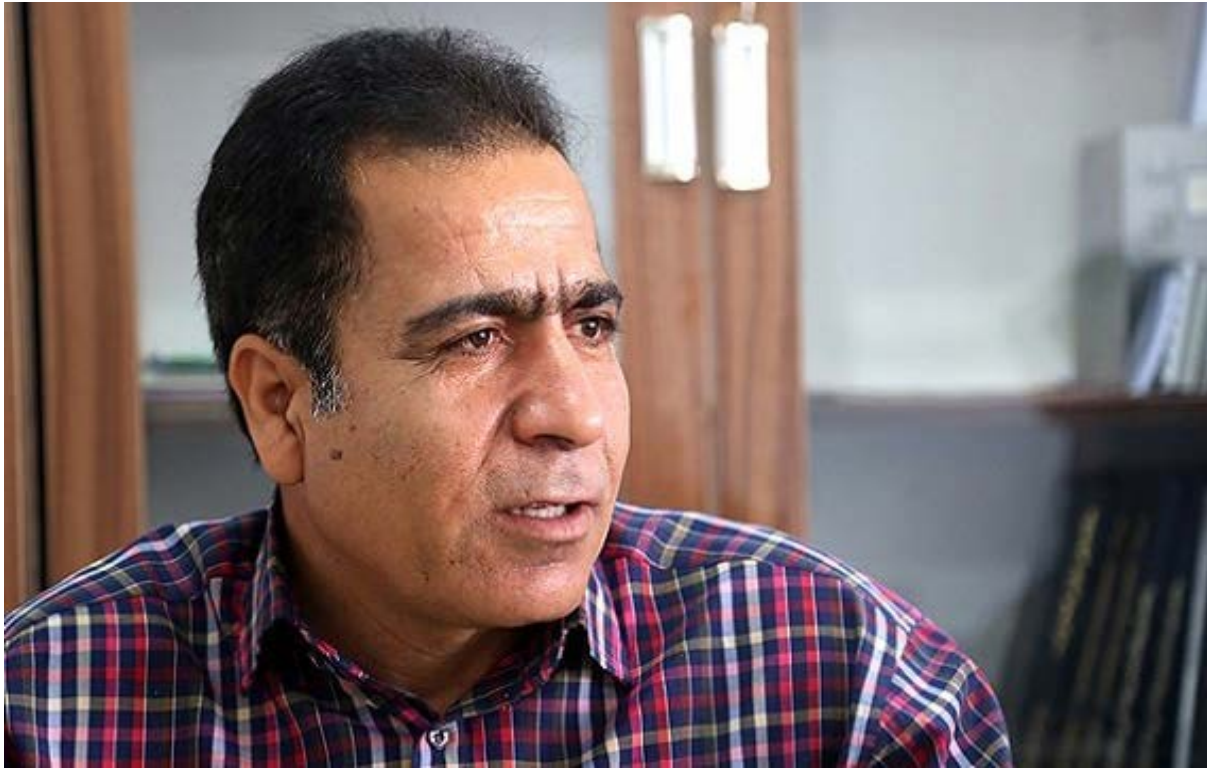
برعکس بسیاری از اندیشمندان دانشگاهی که حتی آشنایی اولیه هم با علوم حوزوی ندارند و سنت و اسلام را نمی شناسند و طبیعی است که زمانی که نام اسلام بیاید می هراسند و از اسلام تنها زدنی و اختلاس چند مدیر یا عملکرد غلط و متناقض چند مدیر اجرایی را در ذهن دارند، و به همه چیز بدبینانه نظر می کنند. به هر تقدیر، برخی از کاستی ها و پیامدهای زیان بار علوم انسانی مدرن اینهاست.

نحوه آموزش، مدرسان و نیز متون درسی این رشته ها سرشار از خطا و کاستی است. در عین حال که ما به اصل این علوم کاملاً نیاز داریم و مسئله تحول اصلاً به معنای حذف یا تعطیل این رشته ها نیست، برعکس، باید به نحوی مناسب با نیازهای جامعه مان آنها را متحول یا بومی سازی کنیم که در این زمینه هم یعنی بومی سازی علوم تلقی های نادرست در جامعه ما وجود دارد و خود این تعبیر هم نیاز به تبیین و تشریح دقیق دارد که اینجا جایش نیست. یکی دیگر از کاستی ها و پیامدهای زیان بار علوم انسانی مدرن «محدودیت های روش شناختی» و متدولوژیک آنها است. در حال حاضر علوم انسانی، تجربی (Empirical) شده است. ما امروز در جهان «علوم انسانی تجربی» هم داریم برخلاف روش های گذشته که به طور عمده انتزاعی بودند. خود این «تجربی شدن» البته برخی محدودیت ها را بر این علوم تحمیل می کند و در میان فیلسوفان علم و معرفت شناسان، منتقدان و مخالفانی هم دارد. در گذشته فلسفه پوزیتیویسم بر علوم حاکم بود. پوزیتیویسم کلاسیک آگوست کنت.

ما معتقدیم کمبود و محدودیت در علوم انسانی ضربه ای محکم به بشریت می زند و اینها نوعی بازگشت داشته اند به پوزیتیویسم یعنی این اعتقاد که «تنها دانش معتبر و معرفت معتبر، تجربه است و تنها معرفت مقبول و مطلوب، معرفت تجربی است.» ادیان وحیانی البته این دیدگاه انحصارطلبانه و محدودنگرانه را قبول ندارند و معتقدند ابعادی ساختارهایی فراتر از ماده هستند و معرفت بشر ابعادی فراتر از معرفت تجربی و حسی دارد و بر معرفت تجوی و حسی نیز ده ها اشکال وارد می شود. که در اپیستمولوژی جدید و نیز رشته فلسفه علم مطرح شده اند.

یحیی قائدی در گفتگو با مهر:

مشکلات ما زائیده عدم تفکر است / هدفم ترویج «فلسفه برای همه» است



یک سری آموزش‌ها ببینند و به دانشگاه بروند و آموخته‌هایشان در زندگی‌شان هیچ نمود و نفوذی نداشته باشد. در واقع فلسفه برای کودکان در تقابل با این شیوه آموزشی است و می‌گوید که ما باید به گونه‌ای عمل کنیم که این عقلانیت در زندگی روزمره افراد، اعم از کودک یا بزرگسال، جاری شود. برنامه‌ای که ما در این همایش داریم هم این است که عملاً این را نشان بدهیم. به همین خاطر ترجیح من بیشتر این بود که کارگاه بگذاریم، تا اینکه سخنرانی داشته باشیم. چرا که ما می‌توانیم حرف خوب بزنیم، اما زمانی که می‌خواهیم عمل بکنیم باز هم حرف می‌زنیم. چگونه عقل و عقلانیت را باید به کودکان منتقل کرد؟ با سخنرانی، با کتاب درسی و... نمی‌شود. بلکه این کار با مشارکت دادن کودکان در پژوهش‌های علمی، اجتماعی، اخلاقی و فلسفی به صورت عملی و زنده و از طریق گفتگو و مهارت‌های استدلالی و گوش دادن و... ممکن است. امیدوارم در بخشی که به من مربوط است بتوانم بخشی از کار را انجام بدهم.

|| آقای دکتر برنامه تان برای اجرایی کردن این مسئله چیست؟ ||

من از بیست سال گذشته تا کنون کارهای وسیعی را انجام داده‌ام که هنوز هم ادامه دارد. در این زمینه مقالات و کتاب‌هایی را با کمک انتشارات مرآت منتشر کرده‌ام. به زودی هم دوجلد کتاب‌های کارگاهی که یکی از آنها در ارتباط با آثار مولوی است، را با یاری برخی از همکاران منتشر خواهیم کرد. اما برنامه دیگری هم که داریم، این است که برای طول دوران مدرسه ۶، ۷ کتاب را تا شهریور آماده بکنیم، که بخشی از آنها آماده

کافی از توانایی‌های عقلانی‌شان استفاده نمی‌کنند. مرادم از اینجا از عقل و عقلانیت و عقل ورزی، تامل کردن یا فکر کردن است و به اصطلاح تصمیم نگرفتن با اولین و دم دستی‌ترین گزینه است. همانطور که می‌دانید مردم، غالباً اگر با یک سوال یا مسئله‌ای مواجه بشوند، اولین پاسخ را آخرین پاسخ می‌گیرند و جالب است که براساس همان عمل می‌کنند و وقتی می‌فهمند که اشتباه است، دوباره اولین پاسخ بعدی را می‌گیرند و می‌روند و به همین شیوه آزمون و خطا می‌کنند. این شیوه، خسارت زیادی به جامعه، روابط اجتماعی، اقتصاد زندگانی روزمره و... می‌زند. معتقدم که بیش از آنچه که تصور می‌کنیم عقل باید در زندگی روزمره مردمان جاری و ساری بشود و گرنه این آموزش‌هایی که ما به صورت رسمی و غیر رسمی می‌دهیم کارایی نخواهد داشت.

|| حوزه تخصصی شما فلسفه برای کودکان است. با توجه به اینکه فلسفه برای کودکان در پی ایجاد پرسش در ذهن کودکان است، چه نقشی می‌تواند در پرورش عقلانیت در زندگی روزمره داشته باشد؟ ||

اگر می‌خواهیم که عقل، عقلانیت، تفکر و به تبع آن مهارت‌های عقلانی در زندگانی معمولاً و روزمره جاری و ساری بشود، باید آن را آموزش بدهیم. چرا که افراد در دوران کودکی مهارت‌های عقلی و استدلالی را آموزش ندیده‌اند و با آن زندگانی نکرده‌اند. ادعای اساسی فلسفه برای کودکان، آموزش مهارت‌های عقلانی و فکری است، به نحوی که در زندگانی مردمان جاری و ساری شود و گرنه قرار نیست مانند مدرسی که داریم بچه‌ها

جایگاه عقل در زندگی روزمره موضوعی است که قرار است در همایشی با همین عنوان در ۲۸، ۲۹ و ۳۰ فروردین برگزار شود. در این همایش که متشکل از چندین کارگروه است، اندیشمندان در تلاش‌اند به تبیین جایگاه عقل در زندگی روزمره بپردازند. یکی از این کارگروه‌ها، کارگروه فلسفه برای کودکان است و دبیری این کارگروه با یحیی قائدی، عضو هیات علمی دانشگاه خوارزمی است. وی در سال‌های متعددی فعالیت‌های زیادی برای تعمیق و تعمیم فلسفه برای کودکان در ایران انجام داده است.

قائدی معتقد است، فلسفه و تعقل را باید به همگان تسری داد، چرا که بخش زیادی از مسائل و مشکلات پیرامون ما زائیده عدم تعقل در زندگی است. متن گفتگو با این استاد دانشگاه را در ادامه می‌خوانید؛

|| اساساً نسبت عقل و زندگی روزمره چیست؟ ||

به دو شیوه می‌توان به این سوال پرداخت؛ ابتدا اینکه اساساً جایگاه عقل در زندگی روزمره چیست و دیگر اینکه ما در زندگی روزمره تا چه اندازه‌ای از این واژه و اصطلاحات و ضرب‌المثل‌های مربوطه استفاده می‌کنیم و چقدر عقل را به کار می‌بریم؟ من معتقدم که هرچقدر که مردم معمولی و عادی بتوانند در زندگی معمولی و روزمره‌شان عقل، عقلانیت و حساس‌گری بیشتری به کار گیرند و به عبارتی تفکر کنند، احتمال اینکه ما زندگانی اجتماعی و فردی بهتری را داشته باشیم، بیشتر می‌شود. من بسیاری از اتفاقات زندگی روزمره را به این سبب می‌دانم که مردم به اندازه

شده و برخی ها هم در حال آماده شدن است. اما کارهای دیگر، تربیت مربی فلسفه برای کودکان است که اگر سرانگشتی حساب کنید، حدود ۵۰۰ نفر را در دوره های کوتاه مدت و بلند مدت خودم شرکت داده و آنها را آموزش داده ام و در سراسر کشور مشغول فعالیت اند و این امر با محوریت دانشگاه خوارزمی انجام شده است. کار دیگری که با تلاش های چندین ساله ما به سرانجام رسید، راه اندازی کارشناسی ارشد این رشته بود که احتمالاً از سال ۹۷ دانشجو می گیریم تا بتوانند در آینده در سطح جامعه کار کنند.

فارغ از بحث فلسفه برای کودکان، ایده تازه من فلسفه برای همه است که در سطح بین المللی هم آن را مطرح کرده ام تا فلسفه ورزی که مراد از آن همان عقلانیت و استدلال و تفکر است در کل جامعه رشد کند. مثلاً همین اتفاقات نوروز مانند تصادفات و... را اگر در نظر بگیرد، بخش عمده ای از آن را معتمد که ناشی از ضعف مهارت های فکری است. این تصادفات به هرچه مربوط باشند، همه ناشی از ضعف فکری است. واقعاً ما نیازمند یک جامعه متفکرتری هستیم که بخشی از آن به تربیت و آموزش و پرورش برمی گردد.

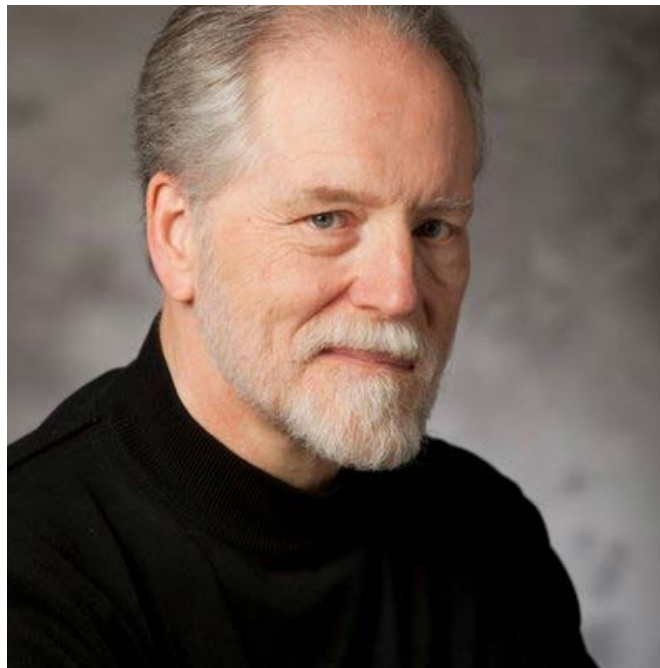
|| در پایان اگر نکته ای دارید بفرمایید.

من معتقدم خیلی بیش از اینها به تفکر نیازمندیم. لازم است که در همین جا از دوستان و دست اندرکاران به ویژه آقای پژمان گلچین و دیگر دوستان تشکر کنم. اما خیلی بیشتر از اینها کار لازم است تا مردم را قانع کنیم که شکل دیگری از زندگانی کردن و عمل کردن هم وجود دارد. مردم ما همه زندگانی خوب و راحت و ایده آل می خواهند، اما برای آن نمی خواهند که کاری بکنند. ما باید بتوانیم مردم، سیاستمداران و مسئولین را قانع بکنیم. چرا که مسئولین به خاطر مشغله زیاد، شاید در الویت بندی شان کمتر به «تفکر» اهمیت بدهند. مثلاً می گویند که حالا پولی داریم بهتر است، شکمی را سیر کنیم به جای اینکه فکری را بارور کنیم. در صورتی که به نظرم، ما باید برای افکار مردمان مان کاری کنیم تا کمتر این مشکلات را داشته باشیم. چه بسا مشکلات اقتصادی مان هم حل بشود. به عنوان مثال وقتی که ما مصرف سوختمان بیشتر از چین است، معلوم است که مشکل ما صرفاً اقتصادی نیست، بلکه مشکل ما فکری است. در سایر موارد هم

اینگونه است. اگر شما به شاخص ها توجه کنید این را می بینید. خب به هر حال ما چگونه مردمی هستیم؟ چرا ما فکر نمی کنیم که می توانیم صرفه جویی بکنیم؟ به نظرم اینها تفکر می خواهد. به نظرم مشکل ما با در اختیار قرار دادن امکانات حل نمی شود. من باور ندارم که اگر ما جاده های عالی مانند کشورهای توسعه یافته داشته باشیم، مشکلمان حل می شود. هرچند بخشی از کار جاده است، اما بخشی از کار هم تفکر مردم است. به هر حال بسیاری از کارهای عادی در زندگی روزمره داریم که می توانیم نکنیم، اما می کنیم. مثالی که همیشه می زنم این است؛ من همیشه از کرج به تهران می آیم در اتوبان می بینم که اکثر ماشین ها تک سرنشین هستند و همه هم شاکی هستند و به زمین و زمان بد و بیراه می گویند که این چه وضعی است. اما نمی پرسند که در این وضعیت من چقدر نقش دارم؟ چرا من با وسیله نقلیه عمومی نیامده ام و... همه را مقصر می داند، به جز خودش را. به نظرم این نیاز به تفکر و مهارت های فکری و البته زیرمهارت های فکری دارد که زمان طولانی برای آموزش نیاز دارد.

استاد فلسفه دانشگاه دوک آمریکا در گفتگو با مهر:

هر امر حقوقی لزوماً اخلاقی نیست / نسبت اخلاق و حقوق در اندیشه غربی



در تاریخ اندیشه در خصوص ارتباط میان اخلاق و حقوق، سه مرحله قابل تصور است؛ در مرحله اول بین اخلاق و حقوق هیچ تفاوتی وجود نداشت؛ هم اخلاق وجود داشت و هم حقوق و مردم به هر دو عمل می کردند. پیشتر، یعنی پیش از آنکه دولت ها تشکیل شوند، در جوامع قدیم، عادات و رسوم اجتماعی بود که مردم را اداره می کرد.

مرحله دوم به قرن هجدهم و شکل گیری و نضج گیری نهضت های آزادیخواهی اشاره دارد و در این دوره به رابطه اخلاق و حقوق با دیدی تجدیدنظرگرایانه نگریسته شد. بر این اساس آزادیخواهان، خواستار محدود شدن قلمرو سیطره دولت ها در امور داخلی افراد شدند. جنگ های اول و دوم جهانی این نکته را ثابت کردند که هر چه در راه دموکراسی و آزادی خواهی و حکومت مردم تلاش شود، باز هم نمی توان ظلم را از بین برد، زیرا دموکراسی نیز نقایص خود را دارد؛ از جمله اینکه برخی اوقات خود دموکراسی به حکومت اکثریت بر اقلیت

محدود می شود، بنابراین باید اصولی وجود داشته باشد که برای دموکراسی هم محدودیت ایجاد کند؛ قواعد حقوق بشر در نتیجه همین نهضت شکل گرفت. هنگامی که سعی شد ارتباط حقوق و اخلاق با هم حفظ شود، لزوم تدوین حقوق بشر نیز شکل گرفت و رعایت آن اجباری شد.

پروفسور «مایکل آلن گلسپی» فیلسوف مطرح معاصر و استاد فلسفه و علوم سیاسی دانشگاه دوک آمریکا که نام وی در میان ۲۰ فیلسوف مطرح آمریکایی در قرن بیستم آمده است در خصوص نسبت حقوق و اخلاق

میان آنها باید توجه داشت که اخلاق و حقوق در بسیاری از زمینه ها با یکدیگر همپوشانی دارند. ولی لزوماً هر امری حقوقی، اخلاقی نیست.

برنده جایزه لئو اشتراس تصریح کرد: در واقع اصول حقوقی تماماً اخلاقی نیستند. در واقع قوانینی وجود دارند که ناعادلانه هستند. بسیاری از این قوانین ناعادلانه غیر اخلاقی هستند و سایر امور حقوقی و قوانین فاقد اصول اخلاقی هستند و در دایره اخلاقیات نمی گنجند.

وی افزود: در واقع برخی قوانین و اصول حقوقی از جنبه اخلاقی قابل بررسی نیستند و نمی توان در مورد آنها قضاوت اخلاقی داشت.

مؤلف «بنیان تاریخ» تصریح کرد: این قوانین برای نظم اجتماعی ایجاد می شوند و باعث می شوند حریم افراد در زمینه های مختلف حفظ شوند. برخی از آنها لزوماً در دایره قضاوت های اخلاقی قرار نمی گیرند و صرفاً برای تنظیم رفتار افراد جامعه وضع شدند.

گلسپی در ادامه تأکید کرد: اما برخی قوانین نیز علاوه بر اینکه برای تنظیم روابط اجتماعی ایجاد شده اند اما می توانند مورد قضاوت اخلاقی قرار گیرند. برای نمونه قوانینی که در خصوص قتل و تجاوز به افراد وضع می شوند جنبه های اخلاقی نیز دارند.

وی در پایان یادآور شد: برخی اصول اخلاقی نیز وجود دارند که نمی توان آنها را به صورت قوانین در آورد. برای نمونه تحقیر کردن یک فرد در یک جمع امری اخلاقی نیست اما در مورد آن قوانین حقوقی خاصی نیز وجود ندارد و از جنبه حقوقی چیزی را متوجه فرد تحقیر کننده نمی کند اما امری کاملاً غیر اخلاقی است.

به خبرنگار مهر گفت: در اندیشه غربی در یک تفسیر اخلاق دایره گسترده تری را در مقایسه با حقوق در بر می گیرد. به عبارت دیگر در خصوص نسبت اخلاق و حقوق در اندیشه غربی تفسیر عام این است که دایره اخلاق گسترده است و حقوق دایره کوچکتری را در مقایسه با اخلاقیات در بر می گیرد.

وی افزود: اما اخلاق و حقوق دارای زمینه های مشترک و همپوشانی هایی هم با یکدیگر دارند. مؤلف «نیپلیسم بعد از نیچه» در ادامه تأکید کرد: نکته ای که در مورد نسبت اخلاق و حقوق در اندیشه غربی گفته شد یک قانون نانوشته است. در مورد تعارض



یادداشت

یادداشتی از حسین فلسفی؛

ماو چهره نازک طبیعت / به ندای طبیعت گوش کن



MEHR NEWSAGENCY
Photo: Mohsen Rezaei

حسین فلسفی استاد فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم آباد در یادداشتی به تبیین چگونگی رفتار ما با طبیعت می پردازد.

چند ماهیگیر به برکه‌ای می‌رسند پر از ماهی‌های ریزودرشت و تا آژشان می‌کشند ماهی می‌گیرند و پس از آن در کنار برکه دمی می‌آسایند و در این اندیشه فرو می‌روند که سالی دیگر بیایند و بیشتر ماهی بگیرند و ناگاه می‌بینند که بر فراز درختان کنار برکه، چندین و چند مرغ ماهی‌خوار لانه کرده و گاه و بسی گاه از ماهی‌های برکه نوش جان می‌کنند. اندیشه‌ای نابخردانه در ذهن ماهیگیران گذر کرد که «برای ماهی بیشتر بیایید مرغان ماهی‌خوار را بکشیم!» و چنین کردند و سال دیگر برای گرفتن ماهی به برکه رفتند و با شگفتی دیدند که ماهی در آن نیست و پس از پرس‌وجو دریافتند که میان ماهی و ماهی‌خوار پیوندی است ناگسستگی؛ پیوندی که طبیعت آن را ساز کرده است تا «گل و خار و گنج و مار و غم و شادی به هم باشند» اما بدبختانه آدمی آن را نمی‌بیند و نمی‌داند و با نابودی طبیعت تیشه بر ریشه خود می‌زند و بر شاخ ایستاده و بن می‌برد. طبیعت آن دستگاه بزرگ و ارجمندی است که آفریدگار دانا چنانش آفریده است که پیوسته در کار شکوفایی خود است و دمی از شکافندگی بازمی‌ماند و آنگاه که گمان می‌رود چنین نیست نیز چنان است و اگر بگذاریم خود می‌داند چه باید بکند.

طبیعت دانشی دارد بسیار برتر از دانش آدمی؛ دانش طبیعت دست‌اندرکار و بسی دادوییداد پراکسیس و سودمند و بسی گمراهی است و این ماییم که گوش شنوا و چشم بینا و دانش راستین نداریم.

به گفته مولوی:

جمله‌ی ذرات عالم در جهان

ما سمیعیم و بصیر و باهشیم

چون شما سوی جمادی می‌روید

از جمادی در جهان جان روید

فاش تسبیح جمادات آیدت

با تو می‌گویند روزان و شبان

باشما نامحرمان ما خامشیم

محرم جان جمادات کی شوید

غلغل اجزای عالم بشنوید

وسوسه تأویل‌هان‌زبایدت

در برابر، آدمی نیز کسی است که خودشکوکا است و می‌تواند در شکوفایی چیزهای دیگر دستی داشته باشد و اگر به دانش طبیعی خود پایبند باشد، طبیعت را می‌یابد و می‌فهمد ولی چنین نیست.

تا پیش از سده هفدهم میلادی طبیعت و آدمی یار و غم‌خوار هم بوده و در کنار هم زیست می‌کرده‌اند و از زندگی خویش شادمان و خرسند بوده‌اند. آدمی پیوندی ناگسستگی با سراسر جهان‌ها داشت؛ آدم چنین شناخته می‌شد: «جسم روینده حساس اندیشمند» که با جسم بودنش با همه بی‌جانان پیوندی داشت و با رویندگی اش با همه گیاهان و با حساس بودنش با همه جانداران و با اندیشه مندی با همه فرشتگان او نیز هموندی بود که بی دیگران هموندان زنگی نمی‌توانست کردن.

ناگاه در همین روزگار بود که دکارت فرانسوی گفت آدم همان اندیشه است و طبیعت همان کشش در سه راستا و این با آن هیچ پیوندی ندارد و آن دو سراسر در برابر هم‌اند و آدمی برای آسایش روزگار خود باید تا می‌تواند در طبیعت دست ببرد و بهره ببرد و این نگاه به طبیعت چون آدرخش جهان را گرفت و ماندگار شد و طبیعت شد ابزار در دست آدم.

این نگاه در اندیشه‌های ویرزان، در برنامه سیاستمداران، برنامه ریزان و... و تک‌تک مردم فرهیخته و نافر هیخته ریشه دوانیده است و چنین می‌نماید که درمانی و پایانی نیز ندارد و هر کس به طریقی دل طبیعت را می‌شکند و از چنین دل شکستگی سرخوش است؛ دانشگاه‌ها ساخته شد تا در آن فن جنگ با طبیعت آموزش داده شود و افزون بر این جنگ‌ها، آتش‌سوزی‌ها، کاربری‌های گوناگون و... همه و همه گویای آن‌اند که باید طبیعت را دگرگون کنیم و بهره ببریم.

در این کار و زار گاهی از گوشه و کنار جهان سازمانی و نهادهای در پشتیبانی از طبیعت ساخته می‌شود و بر طبیعت مویه‌ای می‌خوانند که همه آن‌ها باز برای بهره‌مندی از طبیعت است نه نگهداری از آن.

طبیعت نیز بیکار ننشسته و گاهی نه سر از خرسندی که از سر ناچاری خشم خود را بیرون می‌ریزد و گوش زد می‌کند که ای آدم آژمند سخن مرا گوش کن و برای رسیدن به آرزوی‌های بی‌پایان دست نایافتنی‌ات و نیز برای گریز از نگرانی‌هایت از آینده مرا تازیانانه نزن که شکیبایی نیز مرزی دارد و آستانه‌ای.

طبیعت گوشزد کرده و می‌کند که آژارم دهید نتیجه آژارتان را می‌بیند؛ نتیجه‌هایی مانند فشارخون، تبلی، قند خون، زندانی در لانه‌هایی بنام خانه، ترس از طبیعت، گذرانیدن روزگار در ترافیک، آلودگی هوا، افسردگی، الکی خوش بودن، بی‌آبی، خشکی، گرما، خوراک‌های سرطانی، گرفتاری در بیمارستان‌ها و... و اگر همچنان فریاد بلند طبیعت را ناشنیده انگاریم، باید چشم‌به‌راه زمین‌لرزه‌های کوبنده و خشک‌سالی‌هایی باشیم که عشق را نیز فراموش کنیم. خواننده گرمای طبیعت ستیز، یکبار و تنها یکبار بین بر طبیعت چه گذشته و چه می‌گذرد و تنها یکبار گوش کن که طبیعت چه می‌گوید و نیندیش اگر نینیم و نشنوم چه خواهد شد.

رسول نوروزی فیروز *

اصول دهگانه اسلام تمدنی در مالزی



تحولات نیمه دوم قرن بیستم در کشورهای اسلامی نشان داد که الگوی دولت - ملت مدرن غربی در این کشورها کامیاب نبوده و از این رو بود که احیای دین و بازگشت به ارزش‌های اسلامی مطرح شد. بنابراین به جرأت می‌توان گفت که رابطه دین و سیاست، و نقش دین در پیشرفت، از جمله موضوعاتی است که در چند دهه اخیر تبدیل به پرسشی کلیدی در فهم بسیاری از تحولات این کشورها شده است.

اگرچه انقلاب اسلامی ایران توانست دین را به‌عنوان متغیری مهم در جهان مدرن معرفی نماید؛ با این وجود بسیاری از کشورهای اسلامی خیزشی آرام و تدریجی به سمت پیشرفت همراه با دین‌گرایی را در دستور کار خود قرار داده‌اند. مالزی، از جمله این نمونه‌هاست که گام در فرایند توسعه نهاده و طی چند دهه اخیر پیشرفت قابل توجهی را تجربه کرده است.

این پیشرفت چنان مشهود بود که انور ابراهیم، به اتکاء به آن اظهار کرد که کشورهای جنوب شرق آسیا نشان دادند که نظریه ماکس وبر، در باب ناتوانی جهان اسلام در پیمودن مسیر ترقی نادرست است؛ زیرا براساس نظریه وبر از آنجایی که ارزش‌های پروتستانی در اسلام وجود ندارد؛ لذا نباید انتظار توسعه و پیشرفت از کشورهای اسلامی براساس اندیشه‌های اسلامی داشت. با این وجود اگرچه نمی‌توان متغیر دین را علت تامه در توسعه مالزی دانست؛ اما بایستی اظهار داشت که چنانچه که شواهد نشان می‌دهد، زمینه اسلامی این کشور و تلاش‌های اندیشمندان و رهبران مسلمان آن نقشی غیرقابل انکار در ایجاد توسعه در این کشور پس از رسیدن به استقلال ایفا کرده است.

در این نوشتار به رویکردهای موجود در باب رابطه دین و سیاست در مالزی و نیز نقش دین در ایجاد همزیستی مسالمت‌آمیز و نیز چگونگی بهره‌گیری رهبران مالزی از دین

به عنوان متغیری در ایجاد پیشرفت اشاره می‌شود:

۱- رابطه دین و سیاست: تعامل دین و سیاست در مالزی در دوره معاصر در چند مرحله قابل مشاهده است: نخست مرحله استعمارستیزی: در این مرحله اسلام به مثابه ابزاری در کنار سایر ابزارها برای خروج استعمارگران انگلیسی به کار گرفته شد. مالایی‌ها از ظرفیت ظلم‌ستیزی و استعمارستیزی اسلام در مبارزه با انگلیسی‌ها به خوبی بهره بردند. مرحله دوم مرحله جامعه سازی است که پس از خروج استعمارگران به‌عنوان عامل وحدت‌بخش و هویت‌ساز برای مسلمانان در برابر سایر قومیت‌ها به کار گرفته شد. مرحله سوم مرحله نهادسازی است: در این مرحله تلاش شد از درون معارف اسلامی، نهادهایی را برای مدیریت جامعه تأسیس کنند. با این وجود امروزه در مورد رابطه دین و سیاست در مالزی دو تحلیل وجود دارد: یکی اینکه اقبال به دین در حوزه سیاسی مالزی نوعی استراتژی است برای اینکه مسلمانان بتوانند اقتدار سیاسی خود را بر سایر اقوام ادامه دهند؛ و دیگری اینکه در مالزی دین، نه مثابه یک ابزار بلکه به عنوان اصلی در عرصه سیاسی حضور دارد اما این حضور با اتکاء به قرائتی میانه‌رو از اسلام می‌باشد و همین امر است که شبهه استراتژی استفاده از دین را در پی دارد. برای روشن تر شدن این مسأله لازم است به معرفی دو جریان اسلامی در مالزی پردازیم: جریان نخست، حزب اسلامی مالزی (PAS) است که در صدد ایجاد حکومت دولتی اسلامی است که شریعت اسلامی را در این کشور اجرا کند و از این طریق به جامعه‌ای اسلامی دست یابد. به دیگر بیان از جمله کاربدهای اصلی دولت را اجرای احکام و حدود الهی در جامعه می‌داند. پس از وقوع انقلاب اسلامی در ایران این جریان، ایران را الگوی عملی خود در تشکیل حکومت اسلامی قرار داد و لذا گرایش‌های اسلامی در این حزب افزایش یافت. این رویکرد تاکنون نتوانسته به

حاکمیت مطلق و حداکثری در نظام سیاسی دست یابد. جریان دوم، که می‌توان از آن به جریان اسلامی میانه‌رو یاد کرد، توسط سازمان ملی متحد مالای (امنو) پیگیری می‌شود که با اتکاء به ناسیونالیسم در جهت وحدت‌بخشی حرکت می‌کند و دین‌گرایی افراطی را سبب تفرقه در جامعه چند قومیتی - دینی مالزی می‌داند. به اسلام نگاه‌های حداکثری ندارد و صرفاً به تعامل دین و دولت توجه کرده و مفاهیم دینی را در قالب آموزش در سطح اجتماعی جستجو کرده و دست‌یابی به جامعه‌ای دینی را از لایه‌های زیرین جامعه با مدد گرفتن از تساهل و تسامح پیگیری می‌کند (اسلام اجتماعی). این جریان در جستجوی توسعه و پیشرفت سازگار با اسلام است و قرائتی میانه‌رو از اسلام ارائه می‌دهد. چنانچه از نام این حزب هم بر می‌آید این حزب با سایر قومیت‌ها نظیر هندوها و چینی‌ها نیز ائتلاف کرده و برای رسیدن به مالزی واحد و عاری از هرگونه تنش قومیتی تلاش می‌کند. امنو، رویکرد حزب اسلامی را، در کشوری که جمعیت مسلمانان آن فقط کمی بیش از نصف جمعیت آن است، برای مالزی فاجعه‌آمیز می‌داند.

با روی کار آمدن «ماهاتیر محمد»، که از او به عنوان پدر مالزی مدرن یاد می‌شود، قرائت اسلام میانه‌رو از گسترش قابل توجهی برخوردار شد. او در نوشته‌ها، و سخنرانی‌ها خود همواره به تساهل و تسامح بین‌الادیانی و بین‌الماذهب و سایر شاخصه‌های مربوط به این قرائت همواره اشاره کرده و پیشرفت جهان اسلام را در گرو عبور از تنش‌های موجود قومیتی و مذهبی می‌دانست. از سویی دیگر مسأله تعامل دین و دولت هم در مرحله نظریه‌پردازی صورت گرفته و هم در مرحله عمل. به دیگر بیان گفتمان سیاسی اسلامی در مالزی از ویژگی عملگرایانه بالایی برخوردار است و هنگامی که در باب جامعه اسلامی به نظریه‌پردازی می‌پردازد در محیط عملیاتی نیز آن را اجرا می‌کند تا در

فرایند اجرا نظریه‌های ارائه شده جرح و تعدیل شوند. به عنوان نمونه می‌توان به بانکداری اسلامی، شرکت‌های بیمه اسلامی، نهادهای آموزشی اسلامی، تأسیس مساجد مجلل و مراکز اسلامی، برگزاری مسابقات بین‌المللی قرآن کریم، اختصاص رسانه‌ها و شبکه‌هایی برای ترویج دین اسلام و ... اشاره کرد.

۲- دین و همزیستی متقابل: مالزی پس از دستیابی به استقلال در سال ۱۹۵۷م، برای آغاز دورانی جدید با چالش‌هایی مواجه بود. از جمله این چالش‌ها حضور نژادها و مذاهب مختلف در مالزی بود: مالایی‌های مسلمان (۶۰ درصد)، بودایی‌ها (۱۹ درصد) و هندوها (۶ درصد)، بقیه جمعیت هم شامل سایر نژادها و مذاهب است، لذا با توجه به این ترکیب جمعیتی طبیعی بود که نخستین دغدغه اصلی حاکمان مالزی، دستیابی به وحدت ملی و پیشگیری از تنش‌های قومی باشد و این امر اهمیت تلاش رهبران مالزی برای دستیابی به هویت ملی را برجسته می‌نماید که همین هویت منسجم عبور از تنش‌های داخلی و حرکت به سمت پیشرفت را موجب گردید. مسلمانان مالزی اگرچه از جمعیت بیشتری نسبت به پیروان سایر ادیان برخوردارند اما با پذیرش آزادی سایر ادیان و مذاهب به ارتقای سطح همبستگی اجتماعی در مالزی کمک شایان توجهی کردند. این روند از دوران ماهاتیر محمد با جدیت پیگیری شد و در دوره عبدالله احمد بدوای نیز در قالب طرح اسلام حضاری، که یکی از اصول آن حمایت از اقلیت‌ها و زنان است، استمرار یافت و نشان داد که اسلام مالایی از ظرفیتی برخوردار است که می‌تواند به سازواری با پیروان سایر ادیان و مذاهب برسد و مشکلاتی که امروزه در برابر بسیاری از کشورهای اسلامی و یا کشوری نظیر میانمار قرار دارد در مالزی به حداقل ممکن برسد و در قالب رقابت‌های دموکراتیک جلوه‌گر شود. لازم به ذکر است که در این زمینه ضعف‌هایی نیز در سیستم سیاسی حکومت مالزی وجود دارد؛ زیرا این تساهل و مدارا شامل مسیحیان، شیعیان و یا سلفی‌ها نمی‌شود. با این وجود حل بحران قومیتی در کشور مالزی مسأله‌ای قابل تقدیر است. در هر صورت فرایند دولت - ملت سازی براساس هویت ملی در طی دوره‌های مختلف از استقلال مالزی پیگیری شد و قطع اوج و عطف آن مربوط به دوره ماهاتیر محمد است و تاکنون نیز استمرار یافته است.

بنابراین نظام سیاسی مالزی در خلال دهه‌های گذشته توانست با پذیرش کثرت‌گرایی معضل رابطه دین و سیاست و جامعه را حل نموده و از این رهگذر با بکارگیری همه نژادها و قومیت‌ها و مذاهب به نظامی سیاسی متشکل از احزاب سیاسی که نماینده قومیت‌های خود بودند دست یافت که به جبهه ملی موسوم شد. بنابراین از جمله تعاملات

مهم دین و سیاست که نقش قابل توجهی در توسعه مالزی ایفا کردند، مسأله تساهل و تسامح بین‌الادیانی بود که رهبران مالزی با اتکا به احکام اسلامی به آن توجه نمودند و توانستند از بسیاری از چالش‌های پیش رو عبور نمایند. ۳- دین و مدرنیته غربی: اساسا کشورهای جهان سوم در مواجهه با مدرنیته غربی سه رویکرد عمده را اقتباس کرده‌اند: رد مدرنیته، پذیرش تمام و کمال آن، و نهایتاً هم رویکرد تلفیقی و استفاده گزینشی. در مالزی رویکرد سوم اتخاذ شده با این تفاوت که نخبگان مالزی به انگیزه گذار از غرب، به مطالعات اسلامی روی آورده‌اند و از این رو اسلام و دین برای مالایی‌ها از اصالت بیشتری نسبت به مدرنیته برخوردار است و مالایی‌ها ترجیح می‌دهند که غرب را به نفع اسلام مصادره نمایند. در مالزی، همانند بسیاری از کشورهای جهان سوم، هر سه رویکرد حضور دارد؛ اما رقابت اصلی میان حزب اسلامی مالزی (پاس) و جبهه ملی (آمنو) می‌باشد. اسلام‌گرایان مالزی در ابتدا به شدت مخالف غرب و دستاوردهای آن بودند؛ اما در دو دهه اخیر در ایستارهای خود تعدیل ایجاد کرده و به جبهه ملی نزدیک‌تر شدند.

بدین ترتیب می‌توان گفت که رهبران مالزی در مواجهه با مدرنیته غربی رویکرد تلفیقی و بهره‌گیری گزینشی را انتخاب کردند و تلاش کردند ضمن بهره‌گیری از صنعت و تکنولوژی غربی، ارزش‌های اسلامی و سنتی خود را نیز حفظ نمایند و تبدیل به جامعه اسلامی مدرن شوند. در این زمینه تلاش‌های ماهاتیر محمد و تغییر نوع نگاه مسلمانان مالزی نسبت به مدرنیته نقشی کلیدی ایفا کرد. وی می‌گفت: اگر آسیایی‌ها بتوانند از تجربه‌های صنعتی غرب استفاده نمایند و در عین حال ارزش‌های خود را حفظ نمایند قادر به ساختن بزرگ‌ترین تمدن در طول تاریخ خواهند شد. پس از ماهاتیر محمد، عبدالله احمد بدوای با طرح اسلام حضاری در حقیقت در جستجوی نوعی مدرنیته اسلامی برآمد که در بخش بعد بدان پرداخته می‌شود.

۴- دین و پیشرفت: مهم‌ترین عاملی که سبب توسعه مالزی گردید توجه کامل مالزی به برنامه‌ریزی برای آینده‌اش است، که به مثابه سکوی پرتابی برای رساندن مالزی به موفقیت و پیشرفت و جایگاه کنونی‌اش عمل کرد. در این میان استفاده از مبانی دینی در تنظیم این برنامه‌ها از اهمیت خاصی برخوردار است. این امر به برنامه‌های مطرح شده مقبولیتی خاص می‌دهد که فرایند اجرای آن را تسهیل می‌کند. نخستین گام حرکت به سمت پیشرفت توسط «تون عبدالرزاق» دومین نخست‌وزیر مالزی برداشته شد. وی طرحی را برای پیشرفت مالزی ارائه کرد که نقطه کانونی آن تمرکز بر آموزش تشکیل می‌داد. آموزش در نگاه عبدالرزاق، ابزاری برای رسیدن به وحدت و توسعه

اقتصادی در نظر گرفته می‌شد. سیاست توسعه عبدالرزاق براساس مفاهیم اسلامی پایه‌گذاری شده بود و لذا رشد اسلام‌گرایی در این دوره از شدت بیشتری برخوردار شد. این برنامه توسط رهبران بعدی مالزی پیگیری شد. «ماهاتیر محمد» نخست‌وزیر بعدی، چشم‌انداز ۲۰۲۰ را در استمرار طرح عبدالرزاق ارائه کرد. پس از ماهاتیر نیز «عبدالله احمد بدوای»، با پیروی از برنامه نخست‌وزیران پیشین، به منظور ایجاد «جامعه مالزیایی تمدن و باشکوه»، طرحی جامع با عنوان «اسلام حضاری» [۱] (اسلام تمدنی) را تدوین کرد که در بیانیه جبهه ملی برای دهمین انتخابات عمومی در ماه مارس ۲۰۰۴م ایراد شد. این طرح اگرچه از سوی جبهه ملی (آمنو) ارائه می‌شد؛ اما مشابه شعاری بود که حزب اسلام‌گرای pas (توسعه سازگار با اسلام) از دهه ۱۹۹۰م به بعد سرلوحه کار خود قرار داد. در حقیقت اسلام حضاری را می‌توان تقریب دو حزب رقیب در مالزی دانست. اسلام حضاری مبتنی بر عناصری از اسلام است که می‌تواند افراد را متدین و قوی سازد و منجر به موفقیت شود و از ۱۰ اصل زیر برخوردار است: ۱. ایمان و تقوای الهی، ۲. حکومت عادل و قابل اعتماد، ۳. قابلیت دفاع از مالزی، ۴. حمایت از حقوق اقلیت‌ها و زنان، ۵. همبستگی فرهنگی و اخلاقی، ۶. مردمی آزاد و مستقل، ۷. ارجحیت دانش [۲]، ۸. توسعه متوازن و فراگیر اقتصادی، ۹. حفظ محیط زیست، ۱۰. کیفیت خوب زندگی.

در حقیقت اسلام حضاری (تمدنی) مانیفستی است که در تلاش است میان سنت و تجدد ارتباطی وثیق برقرار سازد تا کشور مالزی در کنار حفظ هویت ملی خود، به کشوری مدرن و پیشرفته تبدیل گردد. بسیاری از مفاهیم مدرن، در این طرح تبیینی دینی می‌یابند و تعامل و توسعه و خدمت آن به سیاست به وضوح هویدااست و چنانچه از اصول دهگانه برمی‌آید، اصالت در مالزی به همبستگی ملی داده شده و به تمامی اعضای جامعه مالزی اعم از مسلمانان، هندوها و چینی‌ها توجه شده است. در این طرح بنیان‌های تمامی این اصول دهگانه از دین اسلام و از منابع اولیه و ثانویه و نیز کتب مطرح اسلامی استخراج شده‌است و برای هر یک از این اصول از قرآن کریم، سیره پیامبر اکرم (ص) و صحابه و خلفا و... مستندات را ارائه می‌کنند تا نشان دهند که اسلام دینی کاملاً اجتماعی است و برای دستیابی به پیشرفت از پتانسیل کافی برخوردار است و لذا نیازی به مراجعه به مدرنیته در بنیان‌های نظری وجود ندارد، اگرچه ممکن است در حوزه صنعت و تکنولوژی به غرب مراجعه شود و اسلام نیز این کار منع نکرده است.

به عنوان مثال در بحث کیفیت خوب زندگی به آیاتی از قرآن کریم نظیر «و لقد کرما بنی آدم و...» امر به تعاون، استخلاف فی الارض و نیز مفاهیمی همچون «التیسر»، «رفع الحرج»، و یا سیره پیامبر اکرم (ص) در ایجاد عدالت اجتماعی استناد می‌کنند. همچنین در مباحث اقتصادی مالایی‌ها با رد اقتصاد سرمایه‌داری غربی و نیز اقتصاد سیویالیستی، اقتصاد اسلامی را در دستور کار خود قرار داده‌اند و در بخش‌های مختلفی نظیر بانکداری اسلامی، مالیه اسلامی و... فعال نموده‌اند. از این رو می‌توان مشاهده کرد که تغییراتی جدی در فضای ادراکی مسلمانان مالایی نسبت به جهان پیرامونی و ساخت به جامعه پیشرفته به وجود آورده است.

اسلام حضاری نشان می‌دهد که مالزیایی در صدد دستیابی به تمدن اسلامی بومی هستند که برآمده از گفت‌وگو مالایو می‌باشد و همین امر وجه تمایز آن با تمدن غربی است، یعنی تمدنی ترکیب یافته از فرهنگ مالایو و دین اسلام. این رویکرد از این رو اقتباس شده که مالایی‌ها بتوانند با حفظ هویت ملی خود، در هویت غرب جذب نشده و بتوانند از آن استفاده لازم را ببرند و می‌توان به طور نسبی گفت که در چند دهه گذشته در دستیابی به اهداف خود کامیاب بوده‌اند.

*عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی



مهدی متولیان:

آوینی فراموش شده - آوینی مشهور



همه ساله همزمان با ۲۰ فروردین همه رسانه ها پر می شود با یاد و خاطره شهید سید مرتضی آوینی و البته که زنده نگه داشتن یاد شهید آن هم شهید صاحب اندیشه و هنر بسیار ارجمند است اما این گونه یاد سید مرتضی چندان راضی کننده نیست هر کدام از رسانه ها و اهالی رسانه و حتی دوستان و یاران شهید که قصد یاد ایشان را می کنند انگار از نگاه شخصی خود به آن دریای معرفت می نگرند و دریا که اندازه آینه شکسته وجود خود تصویر از او می بینند، انگار کسی لنز تلر بر چشم ها بسته، انگار زاویه دیدها را کسی عامدانه تنگ کرده است، چرا همه دوست دارند از یک مستند ساز و راوی با صدای مخملی حرف بزنند؟ چرا همه وقتی که ایشان زنده بود با او دوست صمیمی بوده اند؟ چرا همه آوینی مستند ساز را دوست دارند و از همه بدتر چرا روشنفکر نما جماعت به چنین

پدیده ای علاقه مند شده اند؟ هر سال باید از خودم بپرسم که اینکه شهید قبل از انقلاب چه شلواوری می پوشیده یا احيانان کدام سلامتی می رفته برای اصلاح مواهیش چه اهمیتی دارد؟

مگر نه این است که آنچه از نویسنده باقی می ماند نوشته هایش است و بس؟ پس چرا نوشته هایش کناری گذاشته شده و خاطره هایش از زبان اطرافیان صادق و ناصداق اصالت پیدا کرده است؟ چرا یکی از همین شبکه های محترم از محتوای کتاب های منتقدانه اش برای برنامه سازی استفاده نمی کند، چرا «حلزون های خانه به دوش» نقد نمی شود چرا به «توسعه و مبانی تمدن غرب» پرداخته نمی شود؟ به نظر می رسد پای یک برنامه ریزی دقیق در میان است، کسی یا کسانی می خواهند که نگاه ما به شهید آوینی سطحی باشد.

این برنامه ریزی دقیق کار چه کسی یا کسانی است؟ اصلا چرا باید کسی این گونه بخواهد؟ علی التحقیق این نیروی برنامه ریز چیزی فراتر از فرد یا افراد است یک «کل هوشمند» به نام مدرنیته، اندیشه ای منسجم، خود بسنده و سستی ندهنده با تقیض و تقیضان خودش، مدرنیته هر جا که ببیند اندیشه ای به میان آمده تا بنیانش را به چالش به کشد قصد حذف او می کند اینجا هم این خاصیت دنیای مدرن است که انسان ها را تک بعدی و تک ساحتی بار می آورد، همین انسان های تک ساحتی هستند که وقتی با وجود مبارک سید شهیدان اهل قلم مواجه می شوند ناگزیر در همان مرحله مشاهده ساحتی از وی را انتخاب می کنند، بشر امروزی نمی تواند متفکری چند وجهی که در هر وجه خودش صاحب رای است ببیند چه برسد به اینکه ببیند و به یاد بسپارد و سالها بعد شهادتش در باب این و جوه مختلف سخن فرسایی کند، پس هر فردی به قدر فهم و دریافت خودش و متناسب با ساحت وجودی خودش آن وجود چند ساحتی را می بیند و در بابش حرف می زند و باورش دارد.

روشنفکر عقب افتاده وطنی تمام دغدغه اش از شناخت یک متفکر ظواهر و تیپ و لباسش است برای همین می گردد و می گردد تا پیدا کند مرتضی آوینی کجا شلوار لی پوشیده یا کدام کافه رفته یا اینکه بین رفقایش با چه اسمی صدايش می کردند. برای روشنفکر عقب افتاده وطنی آنقدر که مدل عینک آوینی مهم است کتابهایش مهم نیست و از بس این موجود بی خاصیت بی غیرت و تعصب است که نمی بیند که وجود جاری مرتضی آوینی تا ابد ندادی تنفر از روشنفکر مابان وطنی و تحقیر و تمسخر آنان دارد هر موجودی به جز روشنفکر وطنی در این مقام باشد که کسی اینگونه دشمنش باشد حتی بعد مرگش و حتی برای مطامع گروهی و فردی اش نمی تواند نام او را به زبان بیاورد چرا که نیروی غیرت بشر قدرتمند تر از انتخاب و اختیار اوست اما روشنفکر وطنی طی روندی مشمژ کننده می خواهد شهید آوینی را چهره ای روشنفکر مانند خودش ببیند و به تصویر بکشد.

طرف دیگر ماجرا بچه مسلمان های احساساتی هستند که تمام تصورشان از آوینی صدای زیبای محزون است که از بسیجی و جهاد و شهادت حرف می زند جهاد و شهادت گرچه پایان راه شهید آوینی بود اما همه وی نبود برای رسیدن به نقطه کمالی که شهادت تو را از زندگی عادی برپایه آوینی مسیری را طی کرد که از جهادی در حوزه اندیشه و تعالی فکری می گذشت، جهادی که وضع موجود و غفلت عصر حاضر را به کناری می نهاد و انقلاب اسلامی را در وجه فکری آن رقم می زد انقلابی درونی از نوع انقلاب خمینی (ره) لکن این تک ساحتی هر چند از نوع عشق به شهادت باشد باز از نتایج زیستن در هوای عصر حاضر است و چنان است افرادی که وجوه دیگر آن اندیشمند با کرامت را برگرفته و باقی را وانهادند.

این روزها باید کمی متضانه تر درباره شهیدی که وجه اندیشمند بودنش در حوزه های مختلف تفکر، هنر، مدیریت فرهنگی، رسانه و... مهمترین وجه اش است حرف بزنیم، به جای رفتن به سراغ خاطرات و مسائل شخصی زندگی اش آثار ارزشمندش را باز بخوانیم. نوشته هایی که مورد پی مهری قرار گرفته اند از پستو بیرون بکشیم، نسبتش را با همانهایی که الان سنگش را به سینه می زند ببینیم، نسبتش را با حقیقت انقلاب اسلامی ببینیم و آنگاه تاثیرش را در اتمسفر فکری جامعه بسنجیم.

این روزها بیاییم به جای اظهار لجه در باب آن شهید در خلوت خودمان با خواندن «انفطار صورت» و «امام و حیات باطنی انسان» سالگردش را گرامی بداریم و برای حرف زدن در باب نویسنده بزرگی که بزرگتر از گنجایش ادعاهای ماست کمی صبر و تامل به خرج دهیم.



یادداشتی از مهدی مسائلی:

لزوم تقویت حوزه های علمیه اهل سنت ایران

بعضی از شیعیان تقویت حوزه های علمیه اهل سنت را در ایران یک تهدید برای مذهب شیعه به حساب می آورند؛ زیرا فکر می کنند افزایش تعداد مبلغان دینی اهل سنت منجر به تقویت جایگاه مذهبی آنها در برابر شیعه می شود. این در حالیست که قلمرو تبلیغی این روحانیون محدود به جامعه ای مذهبی اهل سنت است و تبلیغ دین در بعد کلی بر عهده این افراد نیز هست.

پس اگر این گروه نتوانند به وظیفه تبلیغی خویش عمل کنند جامعه اهل سنت کشور ایران به سمت بی دینی سوق داده خواهد شد.

به دیگر سخن تضعیف حوزه های علمیه اهل سنت در کشور جایگاه مذهبی شیعه را تقویت نمی کند بلکه بی دینی و لایبالی گری را در کشور بیشتر خواهد نمود و اهل سنت کشور را از تعالیم دینی دور می دارد.

بنده در سفری که چندی پیش به همراه دوستان به استان گلستان و به خصوص شهر گنبد کاووس داشتم، فاصله گرفتن مردم از اندیشه های دینی را مشاهده کردم. شاید قسمتی از این معضل، همچون سایر نقاط کشور، ناشی از تعداد کم مبلغان دینی نسبت به جمعیت فراوان شهرها و روستاها باشد.

همه می دانیم که حوزه های علمیه شیعه بیشتر با تکیه بر سهم امام و وجوه شرعی مردم اداره می شوند. اما در سایر کشورهای اسلامی حوزه های علمیه و دانشگاه های دینی اهل سنت معمولاً توسط دولت ها و حکومت ها تامین مالی می شوند. از این جهت باید توجه مسئولین جمهوری اسلامی ایران به مسائل مالی حوزه های علمیه اهل سنت حتی بیش از حوزه های علمیه شیعه باشد.

البته در سال های اخیر مقام معظم رهبری با نگاه هوشیارانه خویش اقداماتی را در جهت کمک به حوزه های علمیه اهل سنت انجام داده اند اما این اقدامات در برابر نیازهای فراوان تبلیغات دینی در مناطق سنی نشین اندک است و افراد در جایگاه مسئولیتی دیگر نیز باید به این امر مهم توجه شود.

متأسفانه بعضی هنگامی که سخن از کمک به حوزه حوزه های علمیه اهل سنت می شود تنها از نفوذ فتنه گران خارجی و وهابیت در این حوزه ها سخن می گویند. این افراد کافست خود را در جایگاه یک مبلغان دینی اهل سنت قرار دهند آیا با وجود محدودیت های مالی، کمک های دیگران را در راستای تبلیغ دین نخواهند پذیرفت. آیا شیعیان سایر کشورهای اسلامی به علت محدودیت ها و تنگناهای مالی، به کمک جمهوری اسلامی چشم داشت ندارند؟! حقیقت اینکه اگر با اقلیت مذهبی اهل سنت کشور اصولی و صادقانه رفتار کنیم، هیچگاه نباید ترس از مدیریت کشورهای خارجی بر آنها داشته باشیم بلکه به وسیله آنها می توانیم خارج از کشور را مدیریت کنیم. اهل سنت کشور ایران ظرفیتی است که با آن می توان به نقی نسبت ناروای فرقه گرایانه به جمهوری اسلامی پرداخت و حقیقت شعار اسلامی بودن انقلاب اسلامی را نمایان ساخت. می توان اهل سنت کشور را همانند بسیاری از اعصار تاریخی مرجع علمی جهان اسلام قرار داد. به جای ترس از اینکه اهل سنت کشور ما به حوزه ها و یا دانشگاه های مذهبی پاکستان و کشورهای دیگر روند و تحت تاثیر وهابیت قرار گیرند، می توان طلاب سنی مذهب جهان اسلام را در کشور جمهوری اسلامی روحیه اعتدال و استکبارستیزی آموخت. لازمه این امر وجود حوزه ها و دانشگاه های قوی اهل سنت در کشور است.

یادداشت محمدرضا جواد یگانه؛

منطقه تمدنی هجری شمسی



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 ۱۹۳۰، 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 ۳ 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 شرق و شمال شرق خود گسترش دهند.

مهم ترین مساله در بازیابی آن تمدن درخشان گذشته، بازیابی 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

تقویمی مذهبی است و نه تقویم اجرایی و کاربردی، 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 زبینه 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.

را حول محور خود گرد آورد (و ایده نوعمانی را تحقق بخشد) و این تهدیدی است که ما از آن غافل هستیم و فرصتی 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، تأکید بر عناصر مشترک، شیوه مناسبی است. مشخص است که این عناصر نمی تواند 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، تأکید 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 شفیع 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،

یادداشتی از فرزاد جهان بین؛

مسایلی برای کامل در حلقات پنج گانه انقلاب اسلامی تا تمدن اسلامی



متن زیر یادداشتی از فرزاد جهان بین است که در ادامه می خوانید؛

در مورد دولت اسلامی تعاریف مختلفی وجود دارد. یک تعریف این است که صرفاً دولتی که در جغرافیای مسلمین تشکیل شود را دولت اسلامی می دانند. تعریف دوم دولتی است که حافظ و مجری شریعت و آموزه های اسلامی در جامعه است. به عبارتی با توجه به شرط اجرا یا عدم اجرای شریعت دولت ها را به اسلامی و غیراسلامی تقسیم می کنیم. تعریف سوم این است که دولت اسلامی دولتی است که فرمانروایان آن شرایط و اختیارات خاصی دارند که در نصوص دینی ارائه شده است؛ همانند شرط اجتهاد، عدالت که در اندیشه های شیعه است یا قریشی بودن که در تفکرات اهل سنت است. در تعریف چهارم دولت اسلامی دولتی است که نه تنها ارزش های حاکم بر زندگی سیاسی و شرایط فرمانروایان را از جانب دین تعیین می کند، بلکه شیوه استقرار حاکم در راس هرم دولت و به طور کلی ساختار نظامی-سیاسی و روش ها را در جامعه بر اساس دین بیان می شود.

به نظر می رسد تعریفی که رهبری از دولت اسلامی دارند نیز همین تعریف چهارم است. یعنی اولاً مشروعیت حاکمان بستگی به صلاحیت هایی است که باید داشته باشند و اینها از جانب خدای متعال تعیین شده است. این یک رکن مشروعیت است. رکن دیگر مشروعیت هم اقبال مردمی است.

قانون اساسی ما هم تعریف چهارم را تأیید می کند. منظور ما از دولت در اینجا به معنای حاکمیت است، نه به معنای قوه مجریه.

دولت اسلامی یعنی روش و منش دولت مردان اسلامی باشد، یعنی هم استقرار حاکم در آن جایگاهی که هست منوط به یکسری ویژگی ها است و هم مناسبات این حاکم با مردم در سطوح مختلف بر اساس اسلام است و هم فرایندها، روش ها و ... باید مبتنی بر اسلام باشد.

در دولت اسلامی یکسری ارکان وجود دارد که غیر قابل تغییر است اما در داخل این ارکان، متناسب با شرایط زمانه به صورت مستمر اعتبار می کنیم. مثلاً در خصوص تعداد قوا در حکومت قطعی وجود ندارد. البته گفته است ولی فقیه در راس باشد؛ «من کان من الفقهاء صائناً لنفسه...» اشاره شده که فقیه باید این ویژگی ها را داشته باشد. منتها وقتی سراغ سطوح پایین تر می رویم مثلاً می بینید سه قوه یا چهار قوه یا ۵ قوه لازم دارید. اینها جزو اصول نیست و قطعاً قابل تغییر است.

اصول چیست؟ مثلاً یکی اینکه در مناسبات حاکم با مردم، حاکم نمی تواند رفتار استبدادی با مردم داشته باشد و خودش را بر مردم تحمیل کند. نوع رابطه حاکم با مردم یک رابطه الهی و مبتنی بر عاطفه و محبت است، نه مبتنی بر زور و اجبار. لذا پیامبر (ص) فرمودند اگر کسی در جمعی رهبری کند در حالی که مردم نسبت به او کراهت دارند او طرد شده است.

اصل بعدی این است که تمام مناسباتی که تعریف می کنید باید بر اساس دین باشد. به همین خاطر است که وقتی رهبری شاخص های دولت را تعیین می کند اولین موردی که به آن اشاره می کند، شاخص اعتقادی و اخلاقی است. می گویند باید بر منابع اسلامی تکیه شود. شاید افراد تلقی های مختلفی داشته باشند اما باید روی این منابع تکیه شود. یعنی منبع اصلی ما برای فهم و استنباط و تحقق فرایندها باید دین باشد. اینها همان اصولی است

که ثابت است.

عدالت هم یک اصل است. یکی از شاخص هایی هم که رهبری مطرح می کند بحث عدالت است. پیشرفت بدون عدالت را طبق این اصول نمی توان پذیرفت. علم منهای اخلاق، سیاست منهای معنویت را نمی توان پذیرفت. ایشان در ابتدا این را مطرح می کنند که تمدن اسلامی بر چهار رکن استوار است که عبارتند از دین، علم، اخلاق و عقلانیت. ما در همین چارچوب یک زمان نخست وزیر داشتیم و دیدیم که این مدل جواب نمی دهد، پس نخست وزیری را حذف کردیم و اختیارات رئیس جمهور را افزایش دادیم. شورای عالی قضائی کارآمد نبود، آن را حذف کردیم و رئیس قوه قضائیه در راس قرار گرفت. و در همین خصوص در اصلاحیه قانون اساسی تقریباً هر چه شورا بود حذف شد. قانون اساسی در اصل ۱۷۶ ذکر می کند که در این اصول نمی توان تجدید نظر کرد و تجدیدنظر در این اصول به معنای شکستن پارادایم محسوب می شود و به عبارتی گفتمان را از بین می برد. این اصول چیست؟ اصل چهارم قانون اساسی که همه چیز را مبتنی بر اسلام می داند، یا مثلاً اصول مربوط به بحث ولایت فقیه و یا اداره کشور از طریق مشارکت عمومی. اما در قانون اساسی قید نشده که ما باید به این نتیجه برسیم مدل ریاستی مناسب است یا باید تبدیل به پارلمانی شود. وضعیتی که الان وجود دارد نیمه ریاستی و نیمه پارلمانی است. بخشی از اشکالاتی که داریم محصول همین وضعیت است.

به عنوان نمونه آقای لاریجانی یا آقای احمدی نژادی پیدا می شوند و از آنجا که طبعشان به گونه ای است که جایگاهی که در آن هستند را خیلی رشد دهند، مثلاً اگر شورای عالی امنیت ملی را قبل از آقای لاریجانی با بعد از ایشان مقایسه کنید، می بینید آقای لاریجانی کلی آنجا را توسعه داده است. شاید افراد دیگر هم رویکرد ایشان را داشته باشند. لذا بخشی از این مشکلات بخاطر مسائل شخصی نیست؛ بلکه به این دلیل است که اختیارات شفاف نیست و دستگاه ها با هم اصطکاک پیدا می کنند. یا مثلاً شما به عنوان دولت دخل و خرج خود را حساب و کتاب کردید و لایحه بودجه را تحویل مجلس می دهید

اما مجلس ۷۰-۶۰ درصد از لایحه بودجه را تغییر می دهد و به شما اعلام می کند که آن را اجرا کنید! به همین خاطر است که بعضاً این مصوبات انجام نمی شود! از طرف دیگر هم مجلس حق خود می داند که نسبت به این لایحه نظر بدهد.

در دوره دولت اسلامی به دو چیز نیاز داریم. فاعل و عامل. فاعل ناظر به نیروی انسانی تراز است که بار اصلی بر دوش اوست. همراه با این مساله نیازمند عامل هستیم. بحث علوم انسانی اسلامی و الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت از همین رو دارای اهمیتند.

آنچه برای جمهوری اسلامی حیاتی است، تولید فکر و نظریه است. به تعبیر رهبری نگاه اجتهادی و عالمانه به عرصه های گوناگون از علوم انسانی تا نظام تعلیم و تربیت رسمی، از اقتصاد و بانکداری تا رسانه های مدرن و هنر سینما، از لوازم مهم دولت سازی اسلامی است. انقلاب اسلامی به مثابه جدولی است که خانه های خالی زیادی دارد و این خانه های خالی باید دانه دانه پر شود.

ما چون در موضع منتقد هستیم، راحت اظهار نظر می کنیم اما نمی توانیم پیش بینی کنیم که اگر خودمان در مسند قرار بگیریم واقعاً چه تئوری و نظریه ای برای اداره امور داریم! رهبری نظریه پردازی در همه جریان های یک ملت و کشور را مسئله مهمی می دانند. اگر علمای دینی این کار را نکنند نظریه های غیردینی جایگزین می شود چرا که هیچ نظام و مجموعه ای نمی تواند در خلا مدیریت کند.

مگر می شود به دولت بگوئید که حرکت نکنید تا من تولید نظریه کنم؟ کشور هم که در خلا نمی تواند اداره شود، هیچ مجموعه ای در خلا نمی تواند مدیریت کند. اما اگر نظریه مادی شد در آن صورت مدیران هم بر همین اساس تربیت می شوند و آن وقت این مدیر در راس اقتصاد و سیاست و امنیت و... قرار می گیرد. پس مهم ترین کاری که ما باید انجام دهیم تولید فکر و نظریه است. یعنی در کنار این که حاکمیت به وظایف ذاتی خود عمل می کند یک عده ای باید در این زمینه ها فعال باشند و در عرصه اقتصاد و سیاست و... تولید فکر و نظریه کنند. یکی از مسایل مهم در همین جا مطرح می گردد و آن مفهوم شناسی علم دینی و

مناسبات آن با علوم انسانی غربی است.

دومین نکته بعد از تولید فکر، کاربست الگو در عرصه زندگی است، یعنی این فکر عینیت پیدا کند و امتداد اجتماعی بیابد. نکته اینجا است که یکباره نمی‌توانیم بگوییم من ایده دارم و با این ایده می‌خواهم کشور را اداره کنم؟ روشنفکران در مشروطه حجم عظیمی عقبه تئوریک از بلژیک و فرانسه داشتند، اما علمای ما هنوز در حال تولید بودند و تجربه حکومتی نداشتند. اما از طرفی در دوران مشروطه تلاش‌های مهمی شد و یکی از خیانت‌هایی که روشنفکران غربی کردند این بود که این حرکت را در نطفه خفه کردند. درحالی‌که الگوی بومی داشت از آن تولید می‌شد. از عدالت‌خانه خامی که در مهاجرت صغری داریم به مجلسی که در مهاجرت کبری در قم مطرح می‌شود می‌رسیم. اینها زمین تا آسمان با هم فرق می‌کند. اینجا ساختار و نهاد پیشنهاد کردند و مبتنی بر فهم دین بود. متأسفانه اجازه ندادند اینها رشد کنند. به هر حال غرب نظریه آماده‌ای داشت و روی میز گذاشت لذا برای همین آن تیمی که قرار شد قانون اساسی را بنویسند یکی از ویژگی‌هایش این بود که زبان بلد باشد. چون می‌خواست ترجمه کند.

مسئله این است که وقتی شما ایده‌ای می‌دهید این ایده باید آرام‌آرام و به طور طبیعی رشد کند. برخی از ماها احساس می‌کنیم که اگر اجازه بدهند ما می‌توانیم کشور را اداره کنیم و بقیه نمی‌توانند. رهبری درباره جهاد سازندگی می‌گویند که این کار ابتدا از خود جوانان شروع شد، جوانان دانشجو و دانش‌آموز آمدند و این کار را کردند.

در سال ۷۹ گزارش این حرکت زیبا و پرشکوه به ما رسید و منجر به تشکیل بسیج سازندگی شد. این موضوع دقیقاً همانند جهاد سازندگی در اوایل انقلاب است.

می‌گویند آنجا هم ابتدا جوانان شروع کردند و خودشان در روستاها مشغول خدمتگذاری شدند. امام بزرگوار با فرمان بسیج سازندگی اینها را تشویق کرد. به عبارتی این الگویی که دارید یک جایی انجام می‌شود و کاربست خرد پیدا می‌کند، بعد اگر جا افتاد علی‌رغم دشمنی‌ها آرام آرام خود جای خود را باز می‌کند.

به نظر من کسانی که دغدغه‌مند هستند نباید اولویت‌ها را گم کنند. به تعبیر رهبری مسئله ما فقط انتخابات نشود؛ انتخابات هم مهم است اما از آن مهم‌تر تولید فکر و نظریه هست. رهبری اذعان داشتند که امام به بنده فرمودند که بالاخره جنگ به سرانجام می‌رساند، حواس‌ها به دانشگاه‌ها باشد. جنگ که تمام شد چه کسانی رفتند مسئولیت گرفتند؟ دغدغه مندان به جبهه رفته بودند و کسانی که به خارج از کشور رفته بودند و درس خواندند، وقتی برگشتند مسئول شدند. نمی‌خواهم بگویم جبهه نمی‌رفتند، ولی باید حواسمان باشد که یک عده‌ای باید در این حوزه‌ها وارد شوند. مثلاً فرض کنید اگر کشور ما را با خاک یکسان کردند، فردا که دوباره ساختیم چه کسانی می‌خواهند مسئولیت بگیرند؟ یا چه تئوری می‌خواهیم جامعه را اداره کنید؟

هر پارادایم زمانی حاکم می‌شود که بتواند پارادایم قبلی را شکست دهد. اولاً باید نشان داد که تفکر توسعه غربی حتی در مهد خود نیز نتوانسته جامعه خود را به صورت موفق اداره کند و علی‌رغم برخی دستاوردها ناکامی‌هایی زیادی ایجاد کرده است. اما از طرف دیگر هم چه حرفی برای گفتن داریم؟

نمونه آن انتخابات ریاست جمهوری سال ۹۲ است. ما گاهی مردم را بخاطر انتخابشان متهم می‌کنیم؛ مردم چه گناهی دارند؟ مردم اتفاقاً درست رای می‌دهند. بر اساس ارزیابی اولیه شورای نگهبان، مردم تشخیص نهایی می‌دهند و رای می‌دهند. وقتی مثلاً آقای حداد عادل می‌گوید ما

حاضر هستیم گرسنه بمانیم ولی عزت داشته باشیم، مردم می‌گویند پس چرا دولت تاسیس می‌کنید؟ به نظر شما این حرف معقول‌تر است یا این حرف آقای روحانی که گفت من کاری می‌کنم ساترفیوژها هم بچرخد و چرخ اقتصاد هم بچرخد؟ چرا مردم باید به عزت منهای معیشت رأی بدهند؟ یعنی بعد از این همه سال تجربه مدیریتی، حرف شما این است که من عزت را حفظ می‌کنم ولی در مورد معیشت فعلاً نمی‌توانم کاری انجام بدهم؟

مشکل اساسی جامعه ما درحاضر سیاست‌زدگی است؛ یعنی هر مسئله و موضوع از منظر سیاسی تحلیل می‌شود و این روند اجازه نمی‌دهد که گفت‌وگو شکل بگیرد. ما نیاز داریم که یک جریانی پیگیر همین مسئله باشد تا گفت‌وگو شکل گیرد و حرف زده شود.

نمی‌توان گفت من کامل حق دارم، شما می‌بینید که خیلی مواقع اصلاح‌طلبان و اصولگرایان به هم نزدیک می‌شوند. گفت‌وگو یعنی همین! الان چه کار می‌توان کرد که هم رشد اقتصادی بالا برود و هم تورم پائین باشد؟ چرا جمهوری اسلامی نتوانسته است؟ مگر می‌شود یکی را فدای دیگری کرد؟ رشد بالا و تورم بالا داشت. کنترل تورم پدر رشد را درآورده است. چه کار باید کرد؟ چگونه می‌توان هم زن شان اجتماعی داشته باشد و هم خانواده، بالنده باشد. به نظر جای این مباحث در دانشگاه و حوزه علمیه است که واقعا روی این بحث تمرکز کنند. دانشگاه و حوزه باید به جایگاه اصلی خود بازگردند. امام فرمودند متشا سعادت و شقاوت یک ملت دانشگاه است. رهبری گفتند دانشگاه موتور محرکه است. تا دانشگاه و حوزه اصلاح نشود و تا بازنگردند به کارهایی که وظیفه دارند انجام دهند، جامعه ما اصلاح نمی‌شود.

بالاخره این دولت‌مرد از حوزه و دانشگاه بیرون می‌آید، از کوچه و بازار که نمی‌آید. اگر مناسبات را در دانشگاه و حوزه اصلاح کنیم سرریز این اقدام در جهت دولت اسلامی خواهد بود، ولو با یک فاصله زمانی هم باشد.

«الناس علی دین ملوکهم»، ملوک فقط پادشاه نیست، به تعبیر رهبری «ملوک» شامل نخبگان جامعه می‌شود. سرریز فکری نخبگان است که به جامعه می‌آید. لذا جمع‌بندی بنده این است چیزی که در این میان می‌تواند به ما کمک کند اصلاح دانشگاه و حوزه است.

شگفتا، آیا خلافت با رفاقت و خویشی هم می‌شود؟ چنانچه در تبیین مرحله دولت اسلامی بیان شد دو موضوع دولت‌مرد تراز و نیز نرم افزار اداره کشور، اصلی‌ترین موضوعات این مرحله است. در ارتباط با دولت‌مرد تراز به موضوع عدالت در گزینش سیاسی اشاره می‌شود. آنچه در گزینش سیاسی مدنظر است آنکه:

الف- فرآیند سازمانی به جای گزینش شخصی :

آیا گزینشها، جذب و به کارگیریها در یک فرآیند سازمانی صورت می‌گیرد و یا آنکه بر اساس شناختها و روابط شخصی است؟

علی (ع) در این خصوص می‌فرماید:

در کار کارگزارانت بنگر و پس از آزمایش به کارشان برگمار ، نه به سبب دوستی با آنها ، و بی مشورت دیگران به کارشان مگمار ، زیرا به رأی خود کار کردن و از دیگران مشورت نخواستن ، گونه‌ای از ستم و خیانت است . کارگزاران شایسته را در میان گروهی بجوی که اهل تجربت و حیا هستند و از خاندانهای صالح ، آنها که در اسلام سابقه‌ای دیرین دارند .

پیامبر خدا نیز(ص) در این خصوص فرموده‌اند: «هر کس از میان گروهی یکی را به کار بگمارد؛ در حالی که فردی بهتر از او که بیشتر مورد پسند خداست در میان آنان وجود داشته باشد، به خدا، پیامبر و مومنان خیانت کرده است» (میزان

الحکمه، ج ۱۰، ص ۷۴۱)

ب- ویژگیهای اکتسابی به جای ویژگیهای انتسابی:

آیا در گزینشها، ویژگیهای اکتسابی مدنظر است و یا ویژگیهای انتسابی و خاستگاه طبقاتی؟

علی (ع) در این خصوص می‌فرماید:

«لا تقبلن فی استعمال عمالک و امرائک الا شفاعه الکفایه و الامانه» .

در به کار گماشتن عامل و کارگزار، هیچ توصیه‌ای را مپذیر و تنها لیاقت و امانت‌داری را مدنظر داشته باش.

ویژگیهای لازم جهت احراز مناصب حکومتی .

۱- باور به گفتمان خودی:

کسی که در مسند مسئولیت در نظام اسلامی قرار می‌گیرد می‌باید تعلق خاطر فکری و قلبی کامل به گفتمان خودی داشته باشد و هم از حیث نظری و هم از حیث قلبی و نیز رفتاری وابستگی به رقیب دشمن نداشته باشد. علی(ع) در بیانی زیبا در این خصوص به مالک می‌نویسند:

بدترین وزیران تو ، وزیری است که وزیر بدکاران پیش از تو بوده است و شریک گناهان ایشان . مبدا که ایشان همراز و همدمد تو شوند ، زیرا یاور گناهکاران و مددکار ستم پیشگان بوده‌اند . در حالی که ، تو می‌توانی بهترین جانشین را برایشان بیابی از کسانی که در رأی و اندیشه و کاردانی همانند ایشان باشند ولی بار گناهی چون بار گناه آنان بر دوش ندارند ، از کسانی که ستمگری را در ستمش و بزهکاری را در بزهش یاری نکرده باشند ، رنج ایشان بر تو کمتر است و یاریشان بهتر و مهربانیشان بیشتر و دوستیشان با غیر تو کمتر است . ایشان را در خلوت و جلوت به دوستی برگزین (نامه ۵۳)

۲- علم و دانش در خصوص حوزه مسئولیت

در حدیثی بسیار مهم از امام صادق(ع) نقل شده است که فرموده‌اند: «از نظر من فرق نمی‌کند که کار را به خائن واگذار کنم یا به ناشی و نا وارد.» (تحف العقول، ص ۳۶۷).

۳- تجربه کاری:

علی(ع) در نامه به مالک اشتر با تأکید بر لزوم تجربه مندی در امور می‌فرماید:

افراد با تجربه را به عنوان کارگزار انتخاب نما(نهج البلاغه، نامه ۵۳)

و نیز فرمودند:

«رای و اندیشه پیر مرد را در جنگ و هر کاری از صلابت و دلوری جوان بیشتر دوست دارم» (حکمت ۸۳)

۴- سعه صدر:

آله الراسه سعه الصدر (نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۱۷۶).

۵- شجاعت:

باید که برگزیده‌ترین وزیران تو کسانی باشند که سخن حق بر زبان آرند ، هر چند ، حق تلخ باشد و در کارهایی که خداوند بر دوستانش نمی‌پسندد کمتر تو را یاری کنند ، هر چند ، که این سخنان و کارها تو را ناخوش آید .(نامه ۵۳)

ویژگیهای لازم جهت احراز مناصب حکومتی .

۶- داشتن پشتکار و دوری از تنبلی:

امیرالمومنین علی(ع) چنین سفارش کرده‌اند:

لا تتکل فی امورک علی کسلان(میزان الحکمه، ج ۸، ص



شهرها و برقراری نظم و قانون است.

۱۰- حسن تدبیر:

حسن تدبیر معیاری ضروری برای زمامداران و مدیران می باشد. هیچ مدیریتی نمی تواند بدون تدبیر درست راه به جایی ببرد و هر جا که نابسامانی و تباهی مشاهده می شود باید در جستجوی نوعی بی تدبیری در آنجا برآمد و اساسا از مهمترین عوامل فروپاشی سازمان ها و دولت ها سوء تدبیر است. به بیان امیرالمومنین (ع): «چهار چیز دلیل برگشت (روزگار و اوضاع و احوال دولت ها و حکومت هاست)، بدی تدبیر و زشتی تبذیر و کمی عبرت گرفتن و بسیاری مغرور شدن»

۱۱- سعه صدر:

مدیر اسلامی باید بداند که در مصدر امور با فراز و نشیب های گوناگونی مواجه بوده و برای دستیابی به اهداف، سختی های فراوان در پیش دارد و اگر حوصله، بردباری و بلندهمتی را سلاح خود نسازد در اثر فشارهای جانبی و پیشامدهای ناگوار حرکات غیرمترقبه ای از خود نشان می دهد که بعضا اعتبار مدیریت و مسئولیت او را زیر سؤال می برد. سعه صدر آنقدر مهم است که حضرت علی (ع) آن را ابزار حکومت می دانند:

أَلَا الرَّاسَةُ سَعَةُ الصَّدْرِ (نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۱۷۶).

۱۲- قاطعیت:

اگر رهبران دینی در مقابل مشکلات، سرزنشها و جوسازی ها تسلیم شده احساس ترس می کردند؛ هیچگاه در ایفای رسالت عظیم خویش موفق نمی شدند. حضرت درخصوص قاطعیت خود فرمود:

به جان خویشم سوگند، که در پیکار و سرکوبی آنها که با حق ستیز کنند و درماندن گمراهی همچنان پای بشارند، کم ترین نرمش و سازش نخواهم داشت. پس، ای بندگان خدای پرهیزگار باشید و از خدای به خدای پناه برید. (خطبه ۲۴)

نه یک امر مستحبی و فضیلت بلکه یک واجب است. به نظر حقیر این سخنان به این معنا نیست که نمی توان از میان طبقه متمول، به انتخاب دولتمرد دست زد اما بی شک در مقام تصدی مسئولیت، فرد مسئول باید سطح زندگی خود را با زندگی طبقه پایین جامعه هماهنگ کند و به نظرم این یکی از شروط پذیرش مسئولیت باید باشد.

۸- فروتنی در مقابل مردم

همچنین در عهدنامه شان به محمدبن ابی بکر، زمانی که وی را به ولایت مصر منصوب کرد در این خصوص به عنوان یک دستور نوشتند:

فَاخْفِضْ لَهُمْ جَنَاحَكَ وَ أَلِنْ لَهُمْ جَانِبَكَ وَ أَسْطِ لَهُمْ وَجْهَكَ (همان، نامه ۲۷) با ایشان فروتن باش و نرمخوی و گشاده رو.

گویند هنگامی که از صفین باز گردید و وارد کوفه شد بر شبامیان گذشت، صدای گریه زنانشان را بر کشتگان نبرد صفین شنید. در این حال، حرب بن شریب شبامی، که از بزرگان قوم خود بود، به سوی او آمد. امام به او فرمود: چنانکه می شنوم زنان شما بر شما چیره شده اند. چرا آنان را از ناله و زاری نهی نمی کنید؟

حرب همراه او به راه افتاد. علی (ع) سواره بود و او پیاده. پس به او فرمود:

باز گرد، پیاده رفتن چون تویی در رکاب چون منی موجب فریب والی و مذلت و خواری مؤمنان شود.

...إِزْجَعْ فَإِنَّ مَشْيَ مِثْلِكَ مَعَ مُثْلِي فِتْنَةٌ لِلْوَالِي وَ مَذَلَّةٌ لِلْمُؤْمِنِ (نهج البلاغه، کلمات قصار، ۳۲۲)

لازم به ذکر است که حاکم می باید در مقابل مردم فروتن باشد و نه در مقابل دشمنان.

۹- مشورت

علی (ع) در عهدنامه خویش به مالک اشتر در این خصوص به ایشان می فرماید: با دانشمندان فراوان گفتگو کن و با حکیمان فراوان بحث کن که مایه آبادانی و اصلاح

(۳۹۳)

«در کارهای خود بر افراد سست و تنبل تکیه مکن»

ایشان در نامه ۶۱ ضمن توبیخ کمیل بن زیاد که فرماندار منطقه «هیت» بود به خاطر سستی در انجام وظایف محوله به وی نوشتند:

«به کمیل پسر زیاد نغمی به سبب وانهادن مسوولیت خود در برابر دشمن و پرداختن به تاراج قریسا اما بعد، بی گمان این روش که مرد ماموریت و مسوولیت خویش را تباه کند و درگیر کاری دیگر شود که مسوولیت آن را ندارد، سند ناتوانی به شمار آید و بیان گر اندیشه ای ویرانگر باشد. اقدام تو به تاراج قریسا و وانهادن مرزهایی که مسوولیتش را به تو سپرده بودیم، در حالی که برای دفاع از آن نقاط و راندن دشمن، در آن جا نیرویی نبود، جز پراکندگی اندیشه نباشد. مسلم است که تو با این کار دشمنان را پلی شده ای که تاراج دوستانات را فرصت یابند، با شانه هایی ناستوار و پیرامونی بی شکوه، بی آن که رخنه ای مرزی را فروبندی یا شوکت دشمن را در هم بشکنی، نه نیاز شهروندان را برآورده ای و نه انتظار فرمانده خویش را پاسخی در خور داده ای».

۷- ساده زیستی:

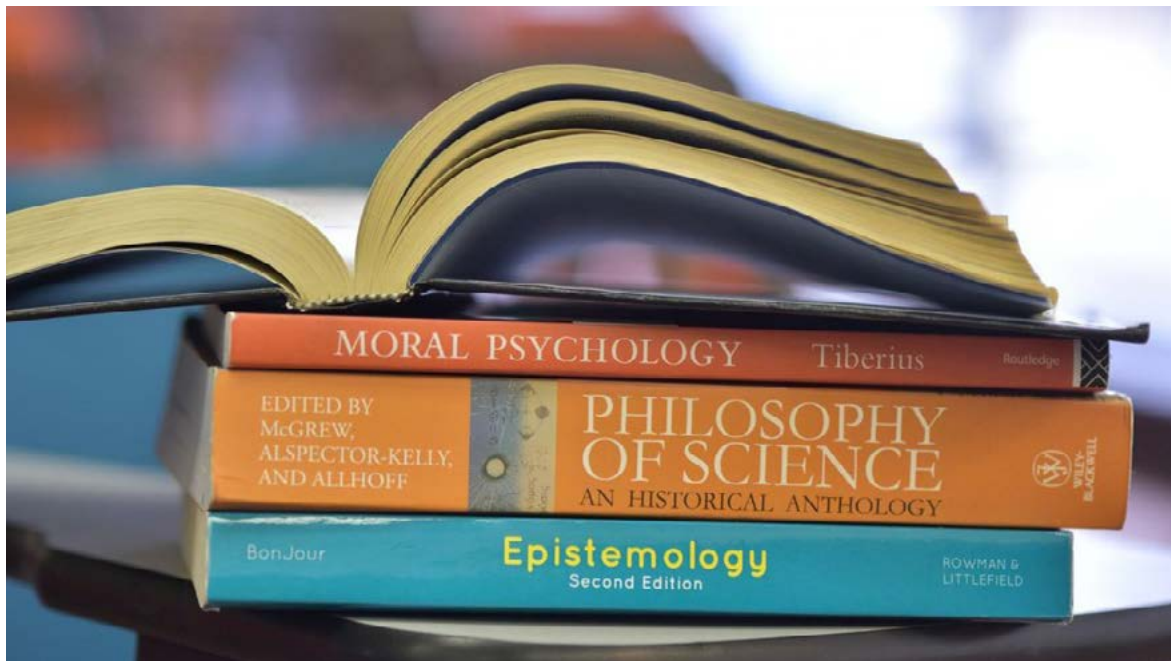
علی (ع) فرمود: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ عَلَيَّ أَيْمَةَ الْعَدْلِ أَنْ يَقْدُرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعْفَةِ النَّاسِ كَيْلًا يَتَّبِعَ بِالْفَقِيرِ فَقْرَهُ. خداوند بر پیشوایان دادگر مقرر فرموده که خود را در معیشت با مردم تنگست برابر دارند تا بینوایی را رنج بینوایی به هیجان نیاورد و موجب هلاکتش گردد.

در عبارت دیگری نیز می فرمایند: لکن یجب علی ائمه الحق ان يتعدوا انفسهم من ضعف الناس لئلا يطغى الفقير فقره»

بر امامان حق لازم است در طعام مانند مردمان عاجز و ضعیف باشند تا فقر باعث طغیان فقراء نشود، - هر وقت فقر به آنها فشار آورد بگویند: بر ما چه باک سفره امیرالمومنین نیز مانند ماست. از این عبارات به وضوح به دست می آید که ساده زیستی

کیوان سلیمانی:

علم، فلسفه و ایدئولوژی / فلسفه نباشد نه علم داریم و نه ایدئولوژی



تلقی مشهوری وجود دارد مبنی بر این که علم و فلسفه نمی توانند با یکدیگر نسبت داشته باشند از آن جایی که علم نام انگار بوده و فلسفه ذات انگار است. اساس فلسفه سخن از ماهیت موجودات است در حالی که اساس پژوهش علمی سخن از ذات نیست و اساس علم با ذات موجودات کاری ندارد و صرفاً به ساحت پدیداری موجودات نظر دارد و ...

اما این تلقی تا چه حد بلحاظ تاریخی قابل استناد می باشد؟ البته که حوزه ی فلسفه و قلمرو پژوهشی علم جدید را نباید با یکدیگر خلط کنیم ولی تفاوت این دو دال بر تخالفشان نیست. بلکه این دو لازم و ملزوم یکدیگرند بدین معنا که علم فلسفه نیست ولی در زمین فلسفه بوجود آمده است و براساس همین مبنا رشد می یابد. بنیادهای علم جدید تماماً فلسفی است و بیکن و گالیله و دکارت هر سه فیلسوفانی بودند که بنیاد علم جدید را با تفکر فلسفی خود بنا نهاده اند. در ادوار دیگر هم فلسفه نه فقط در برابر علم بوده نبوده بلکه دو مقام فیلسوف و عالم در وجود یک شخص جمع می شده است. افلاطون و ارسطو علاوه بر مباحث فلسفی به مباحث ریاضی و طبیعیات نیز توجه داشته اند.

در دوره ی اسلامی نیز فلسفه و علم همراه یکدیگر بوده اند. کسی مانند محمدبن زکریای رازی، فیلسوف، پزشک و کیمیایی بزرگ بود. این سینا نیز که نام کتاب طب خود را قانون و کتاب فلسفی اش را شفا گذاشت می خواست بگوید که اصل و اساس علم، فلسفه است. در دو هزار و پانصد سال اخیر هر کجا فلسفه وجود داشته نه تنها زمینه ی پژوهش علمی محدود نگردیده است بلکه رونق و افول تمدن ها با رونق و افول فلسفه ملازم بوده است. ایدئولوژی نیز با علم و فلسفه نسبت دارد. اما اشتباهی که در اینجا ممکن است بوجود آید، اشتباه در تلقی از ایدئولوژی بواسطه ی یکی دانستن آن با علم می باشد. علم و ایدئولوژی یکی نیستند. نه علم از دل ایدئولوژی بر می آید و نه ایدئولوژی از دل علم. اما نمی توان نسبت میان این دو را انکار کرد زیرا بسیاری از ایدئولوژی ها خود را مستند به تئوری های علمی کرده اند و بسیاری از مداخلات ایدئولوژیک بر روند رشد علم تأثیر گذار بوده است. بنابراین این دو چون دو رودی هستند که سرچشمه شان از فلسفه می باشد.

و اما نسبت ما با علم به چه شکل است و این نسبت تا چه حد در ارتباط با فلسفه ی جدید می باشد. در برخورد با علم جدید ما اسیر دو نوع ایدئولوژی شدیم. نوع شماره ی یک- توهم فهم علم جدید در فضای دانشگاهی بود. این که علم جدید خصلتی جهان شمول داشته است و ما می توانیم بدون توجه به بنیادهای فلسفی این علوم به اخذ آن ها اقدام کرده و در جهت رشدشان گام ها برداریم و به خیال خام خود این گونه، علم تمدن چندین هزار ساله ی همیشه سرافراز ایرانی را در حوزه ی علم نیز برافراشته کنیم و از عقب ماندگی و توسعه نیافتگی به توسعه برسیم. در واقع آرمان توسعه (به معنی نازل کلمه) همچون حجابی برای فهم عمیق مان از علم جدید شد و نه تنها علم جدید را در مبنای آن ندیدیم بلکه زبان به نکوهش و تمسخر کسانی گشودیم که دنبال فهم عمیق از علم و مواجهه ای فلسفی و تمدنی با آن بوده اند.

علمی را که همچون کالایی وارداتی وارد شده بود را با حفظ فرمت بسته بندی شده ی آن حفظ کردیم طوری که از خود دور کنیم پوزیتیویست تر، از ویر فارغ از ارزش تر، از مارکس مارکسیست تر و از ... تر شدیم. این ایدئولوژی که می توان آن را علم زندگی نامید یکی از موانع اصلی تحول در فضای علمی در راستای حل شکاف موجود میان دانشگاه و جامعه و فرهنگ بوده است. تلقی ای که هنوز در سطح دانشگاه های کشور موجود است و هر نوع تفکر فلسفی پیرامون علم را مرادف فلسفه بافی دانسته و طالبان این نوع تفکر را ارجاع به بخش فلسفه واقع در دانشکده ی ادبیات می دهد! در حالی که در دانشگاه های اروپایی و آمریکایی دانشجویی که فلسفه نداند بی سواد تلقی می شود نحوه ی برخورد ما با فلسفه ی جدید و نسبت آن با علم جدید در دانشگاه هایمان بدین شکل بوده است و اگر بازنگری جدی در این روند انجام نشود حاصل این علم ناهمی تشدید شکاف میان علم جدید و جامعه و تشدید ناهمی از علم خواهد بود! نوع شماره ی دو- برخوردی صرفاً سیاسی با مقوله ی تفکر و علم جدید می باشد. این تصور که ظهور و رشد علم جدید را صرفاً ناشی از سیاست گذاری ها و برنامه ریزی های آگاهانه و متعمدانه افرادی شروع با اهدافی شوم بدانیم که در

راستای ایجاد علم جدید اقدام کرده اند و یا این که علم جدید را بدون مناقشه در علم بودنش نقد کنیم و راه حل خروج از بحران بی نسبتی علم و فرهنگ و جامعه مان را صرفاً در سیاست گذاری در عرصه ی علم اسلامی بدانیم این نیز ناشی از عدم توجه به عمق فلسفی علم جدید می باشد. علم همچون نهالی است که در بستر شرایط فکری و شرایط سیاسی، اجتماعی و ... که در نسبت با این تفکر شکل گرفته، شکل می پذیرد و همچون پروژه ای نیست که بتوان آن را بواسطه ی اراده ی سیاستمداران مدیریت نمود. سیاست گذاری در عرصه ی علم بدون وجود پشتوانه ی فلسفی و نظری امکان پذیر نبوده و نه تنها ما را به علم نمی رساند بلکه از آن فرسنگ ها دورتر کرده و ما را بازپچه ی دست های کور قدرت می نماید.

این دو نوع ایدئولوژی عامل اصلی رکود و سکون فضای علمی می باشد. اما این ها به معنی بی نسبتی علم با سیاست نخواهد بود. علم بدون حمایت مادی بوجود نمی آید. همان طور که علم زمانی که وارد شد (در کنار کالاهای دیگر) با دستان قدرت وارد ایران شد. تاسیس دانشگاه های این مرز و بوم همه محصول دستان قدرت بود. محصول سیاست گذاری سیاست گذاران بود! هر گونه تغییر در فضای علمی کشور در راستای رسیدن به فهم عمیق تر علم نیز با توجه به ضرورت وجود روشمندی متمایز علمی، نیازمند حمایت سیاسی است همان طور که برتری مکاتب جامعه شناختی کار کردی و چند دهه بی توجهی به نظریات مارکس را به وضوح می توان در نسبت با نظام های سیاسی کشورهای حامی این نوع نگاه دید.

اما حمایت سیاسی با اطاعت کور کورانیه ی علم از سیاست و قدرت یکی نخواهد بود و برعکس چیزی که معمولاً در ادبیات علاقه مندان به حفظ قرائت علم منهای فلسفه دیده می شود. در نهایت باید گفت هر چند علم مبتنی بر ایدئولوژی سیاسی نیست اما این دو با یکدیگر نسبت دارند اما نکته ی اصلی اینست که علم و ایدئولوژی هر دو از آیشخور فلسفه سیراب می گردند و تا فلسفه ای نباشد که مبنای علوم را بوجود آورد نه علمی خواهد بود و نه ایدئولوژی ای...



یادداشتی از عباس میر آخور:

پارادایم اصیل اسلامی برای توسعه

از طرف دیگر قالب عملیاتی این قواعد را مفصل‌بندی می‌کند. فراچارچوب قواعد انتزاعی تغییرناپذیر که شرایط لازم برای حصول به مجموعه مشخصی از اهداف را شکل می‌دهند، مشخص می‌سازد.

مدل آرمانی شرح می‌دهد چگونه این قواعد انتزاعی به دست موجود انسانی که فقط و تنها دریافت‌کننده مستقیم فراچارچوب بود در جامعه انسانی عملیاتی شدند. مدل آرمانی طرح اولیه فراچارچوب است و قواعد تغییرناپذیرش مجموعه‌ای از قواعد ثابت درباره عوامل موقت یا فضایی - را شامل می‌شود. عملیاتی کردن فراچارچوب و مدل آرمانی در یک فضا یا زمان مشخص، مدل اسلامی را شکل می‌دهد. فراچارچوب، قوانین عام جهان‌شمول این قواعد رفتاری را مشخص می‌سازد. مدل آرمانی که بر مبنای تجربه زندگی پیامبر(ص) بنا شده است قواعد عام و خاص رفتار را مشخص می‌سازد و جامعه انسانی مبتنی بر قواعد تغییرناپذیر فراچارچوب را شکل می‌دهد. مدل آرمانی دربردارنده قواعدی است که در همه زمان‌ها و مکان‌ها کاربرد دارند.

برای مثال فراچارچوب پرداخت زکات یا مالیات را وضع می‌کند اما میزان آن را مشخص نمی‌کند؛ در حالی که مدل آرمانی میزان ۲/۵ درصد به صورت سالیانه را مشخص می‌سازد. این قاعده جهان‌شمول مدل آرمانی است. همچنین قواعدی در مدل آرمانی وجود دارد که خاص زمان و مکان هستند و نیاز به جرح و تعدیل دارند. بر این اساس در حالی که روح یک قاعده حفظ می‌شود، مطابق با شیوه عملی زمان و مکان هستند و نیاز به جرح و تعدیل دارند. بر این اساس در حالی که روح یک قاعده حفظ می‌شود، مطابق با شیوه عملی زمان و مکان کاربردی می‌گردد. برای مثال پیامبر(ص) حکم کرد که دلالان و تاجران نمی‌توانند کاروان‌هایی که

یک آیه از قرآن است که در آن خالق جهان شرایط لازم و کافی برای توسعه جامع جوامع انسانی را مشخص می‌سازد. در آیه ۹۶ سوره اعراف آمده اگر افراد جامعه مطیع قوانین الهی باشند و تقوا در پیش گیرند جامعه انسانی مکانیسم درونی [۱] برای توسعه کامل چه به شکل فردی و چه جمعی خواهد یافت. [۲] امروزه نظریه‌های توسعه، قواعد عملی ای را در جوامع به عنوان ساختار نهادی مورد توجه قرار می‌دهند که مسیر پیشرفت اقتصادی و اجتماعی را پی‌ریزی می‌کنند.

تکامل مفهوم توسعه در غرب کامل‌ترین شکل در اندیشه کنونی توسعه را به دست آورده است که شاخصی برای مفهوم توسعه از نظرگاه اسلام فراهم می‌سازد. ما با ارائه چارچوب بنیادین دیدگاه اسلام درباره توسط انسانی آغاز می‌کنیم و در ادامه دیدگاه قرآن در خصوص توسعه و شرایط لازم برای پیشرفت انسان به شکل فردی و گروهی را شرح می‌دهیم. این دیدگاه‌ها آنچه را ما فراچارچوب نامیده ایم وصف می‌کنند. به این معنا که این اهداف مشخص مفصل‌بندی شد با انطباق و پای‌بندی به قواعد نهادی رفتار و ویژگی‌های قهرآمیز آن، که در قرآن مشخص شده است حاصل خواهد شد. همچنین به گفتار و سنت پیامبر(ص) کسی که ساختار نهادی مشخص شده در قرآن را در مدینه اجرا کرد، ارجاع داده خواهد شد. ما این چارچوب را مدل آرمانی نام‌گذاری کرده‌ایم. این قالب ارجاع‌نهایی برای اجرای فراچارچوب است و اصولا کاربرد و اجرای فراچارچوب به وسیله موجود انسانی صورت می‌پذیرد؛ کسی که معنا، جوهر و اهداف آن را به خوبی درک کرده است. یک جنبه مهم مدل آرمانی این است که شرایط توسعه مشخص شده در قرآن را عملیاتی و تا حدی بومی ساخت. فراچارچوب قواعد(نهاده‌ها) را که تا حدی انتزاعی هستند مشخص می‌سازد. مدل آرمانی

اکثر مردم بین دین اسلام و موضوعات اساسی توسعه اقتصادی و اجتماعی ارتباطی را مشاهده نمی‌کنند و اگر هم ببینند اغلب آن را مانع، حتی نیروی انحطاطی در پیشرفت جوامع مسلمان در نظر می‌گیرند. در دهه‌های گذشته تلاش‌های دانشمندان مسلمان جامعه‌شناس و اقتصاددان برای توسعه رشته منسجم «اقتصاد اسلامی» فراتر از تعاریف در جهان آکادمیک نرفته است و صرف نظر از استثناء ساختن مشروط بانکداری اسلامی تأثیر جدی بر سیاست‌گذاران و عموم مردم بر جای نگذاشته است. اخیراً مسلمانان به دنبال پارادایم اصیل اسلامی برای توسعه جوامع خود بوده‌اند. جست‌وجوی پرشور آنها بیشتر از اقدامات چند دهه اخیر نیست و هنوز در آغاز راه است. این نوشتار هم تلاشی اندک در رسیدن به این هدف است. تاکنون بین تصویر انسان به صورت کلی در قرآن و توسعه اجتماعی و نتایج حاصله جوامع مسلمان نقصان علمی فاحشی دیده می‌شود. ما تلاش می‌کنیم بصیرت قرآنی‌ای را به تصویر کشیم که از آن با نام فراچارچوب یاد می‌کنیم.

با تجربه جامعه ابتدایی سازماندهی شده توسط پیامبر(ص) - کامل‌ترین دریافت‌کننده انسانی تصویر جای گرفته در فراچارچوب - و انسانی که اهداف قرآن برای بشریت را به خوبی فهم نمود ما مدل آرمانی را شناسایی می‌کنیم. در جایی که فراچارچوب برای کل بشر به طور مطلق و همه زمان‌ها و مکان‌ها قابلیت به کار بستن دارد، مدل آرمانی یک طرح اولیه عملیاتی شده است که شرایط واقعی و شیوه تجربی جوامع خاصی را تشریح می‌سازد. هر مسیر توسعه دنبال شده‌ای در هر کجا و به نام اسلام باید جوهره این مدل آرمانی را دربرداشته باشد. به اضافه اینکه فراچارچوب و مدل آرمانی، پارادایم اسلامی را نمایندگی می‌کنند. به عبارت این نوشتار کوتاه تلاش ناچیز برای فهم

مواد غذایی برای بازار می آورند در خارج از شهر ملاقات و مال التجاره‌شان را خریداری کنند. کاروان‌ها مجبور بودند قبل از ورود کالاهایشان برای ورود به بازار اجازه بگیرند. این قاعده مشخصاً مشمول زمان و مکان ارجاع می‌گردد. همچنین با این وجود قاعده جهان شمول عدم مداخله در عرضه به همه مشارکت‌کنندگان بازار اجازه می‌دهد دسترس و فرصت آزادانه برای کسب کالا داشته باشند. مفهوم توسعه در این فراچارچوب سه بُعد دارد: توسعه نفس فرد که رشد نام دارد، توسعه فیزیکی زمین که استعمار نامیده شده و توسعه انسان به صورت دسته جمعی که هر دو مورد فوق را در بر می‌گیرد. مفهوم نخست، توسعه فرآیند پویای رشد انسان به سوی کمال را مشخص می‌سازد. مفهوم دوم بر بهره‌وری از منابع طبیعی برای توسعه زمین دلالت دارد که نیازهای مادی افراد و تمام بشر را فراهم می‌سازد. مفهوم سوم اشاره به پیشرفت انسان به شکل گروهی به سوی وحدت و هم‌گرایی کامل دارد. فراچارچوب شرایطی را که ذیل آن انسان می‌تواند به پیشرفت برسد تعیین می‌کند. پیش در آمد سه تعریف فوق، این اعتقاد است که خداوند منان شیوه و ابزارهایی برای تسهیل دستیابی به هر سه بعد توسعه را فراهم ساخته است.

تصویر توسعه در اسلام

همان طور که آمد، تصویر توسعه در اسلام سه بعد دارد: توسعه نفس، توسعه فیزیکی - مادی و توسعه جامعه. این توسعه‌ها در اصل و دقیقاً در یک نقطه یعنی جایی که پیشرفت در تمام ابعاد سه‌گانه برای دستیابی

شده است. مکانیسم بیرونی از طریق قاعده امر به معروف و نهی از منکر عمل می‌کند. ولایت انسان‌ها نسبت به یکدیگر بخشی از پرستش خالق است و هر انسانی مسئول است که تبعیت سایر افراد از قواعد را تضمین نماید. این امر همچنین وظیفه دولت و ارکانش است که پیروی از قواعد را الزامی سازند. ساختار حکومت‌داری متصور شده در قرآن نیاز به شفافیت و پاسخ‌گویی کامل توسط دولت و مشارکت کامل در امور جامعه توسط تمام اعضای جامعه دارد.

قرآن در برخی آیات سوره اعراف و نقطه اوج آن آیه ۹۶ این سوره، شرط لازم و کافی برای تحقق منظور خود از توسعه را بیان می‌کند. برای انجام این کار مثال‌هایی از جوامع شکست خورده در این راه ذکر می‌کند. تمرکز قرآن در این خصوص بر پنج جامعه شناخته شده به واسطه پیامبرشان، یعنی حضرت نوح(ع)، حضرت هود(ع)، حضرت صالح(ع)، حضرت لوط(ع) و حضرت شعیب(ع) است. (آیات ۵۹ تا ۹۳ سوره اعراف) در هر مورد قرآن توصیه می‌دهد که چگونه پس از اینکه هر فرستاده قومش را به سوی خالق بزرگ فرامی‌خواند و آنها را توصیه به پیروی از قواعد تعیین شده، خودداری از ظلم و تجاوز، پرهیز از استثمار اقتصادی، اجتماعی و سیاسی می‌نمود، اکثریت آن قوم مکرر خواسته پیامبر خود را رد می‌کردند. این مثال‌ها انتخاب شدند تا نشان دهند چگونه ناکامی جامعه در همراهی کردن با قواعد تعیین شده نابودی خود آنها را موجب می‌شود. در هر مورد پشتکار فرستاده در ترغیب



به تبعیت از قواعد - نظیر رفتار یا سایر انسان‌ها براساس انصاف، عدالت و احترام، عدم ظلم به ضغفا، وفاداری به پیمان‌ها و قول‌ها، اجتناب از انباشت ثروت و رفتار مغایر شأن و منزلت انسان، تبعیض قائل نشدن در برابر دیگر انسان‌ها به هر دلیل با مخالفت شدید مردم مواجه شد.

مؤلفه‌های اصلی توسعه در اسلام

همان طور که بحث شد مؤلفه‌های اصلی توسعه در اسلام عبارتند از: ۱- تعالی نفس فرد ۲- توسعه فیزیکی زمین و منابع طبیعی‌اش ۳- توسعه جمعی انسان‌ها. این مؤلفه‌ها سیستم قواعد اصلی اطاعت را شکل می‌دهند که در آن پیشرفت در سه بعد به هم مرتبط توسعه تضمین می‌شود. در اصل دستورهای بر جای مانده از پیامبر(ص) همچنین توضیحات و تفسیرهایش از قواعد تعیین شده در قرآن به اندازه خود قرآن موثق هستند.

قواعد مشخص شده در فراچارچوب و مدل آرمانی‌طوری ارائه شده اند که انسان‌ها بتوانند فردی و دسته جمعی به پتانسیل کامل خود دست پیدا کنند. این در عمل به معنای استفاده از

به توسعه همان گونه که در اسلام توضیح داده شده مورد نیاز است، به یکدیگر مرتبط می‌گردند. در اسلام چهار جزء ثابت در سایر دیدگاه‌های توسعه یعنی امنیت، عقلانیت، نقش دولت و بازار به شکل متفاوتی مورد توجه قرار گرفته است. در اسلام تمام ابعاد سه‌گانه توسعه مسئولیت‌سنجینی برای افراد و جامعه در نظر گرفتند و هر دو آنها را مسئول فقدان توسعه می‌دانند. توسعه متوازن به عنوان پیشرفت متوازن در همه ابعاد سه‌گانه تعریف شد. پیشرفتی متوازن تلقی می‌شود که توأم با عدالت، هم در بعد کلی‌اش (عدل) و هم در بعد بین فردی‌اش (قسط) باشد. هدف چنین توسعه متوازی کسب پیشرفت در مسیر کمال همه انسان‌ها از راه تبعیت از قواعد تعیین شده از سوی خداوند است. الزام به پیروی از قواعد تعیین شده با مکانیسم درونی و بیرونی انجام می‌شود. مکانیسم درونی به وسیله حدی از آگاهی نسبت به خالق که در باطن هر انسانی وجود دارد، تعیین می‌شود. در این جا هر تصمیم یا عملی با آگاهی کامل از حضور تام خداوند در همه جا انجام می‌شود؛ چیزی که در قرآن تعبیر به تقوا

نعمت‌های خداوند در جهت پتانسیل کامل خود برای پیشرفت به سوی امکان کامل انسان است. این نعمت‌ها به خاطر عشق (ولایت) خداوند به انسان‌ها (به دلیل اینکه انسان اشرف مخلوقات است و روح خدا در او دمیده شده) در تجلی ربوبیت‌اش به انسان‌ها داده شد. بنابراین فرآیند توسعه نفس نیاز به پاک‌سازی نفس دارد که با خودآگاهی - نخستین نشانه این که شخص حیاتی مستقل بدون خالقش ندارد - شروع می‌شود. این آگاهی فرآیند پویایی را آغاز می‌کند که در آن خداوند به شخص قدرت می‌دهد تا از نعمت روح، فطرت، عقل و آزادی انتخاب به عنوان ابزارهایی استفاده کند که به او در مسیر کمال کمک می‌کند.

پیشرفت دلالت بر ارتقای بیشتر معرفت به یگانگی خالق و مخلوقاتش دارد. برای مثال میزان حساسیتی که فرد به احساس درد و تحمل رنجی که دیگران می‌کشند، نشان می‌دهد شاخص پیشرفت، تطهیر نفس اوست. همه قواعد رفتاری توصیه شده وحدت توع بشر و اعتقادات آنها را ارتقا می‌بخشد. ایمان - درجه پائین‌تری از شک - و احساس قوی‌تر آرامش مادی و معنوی و امنیت در جوار خالق، پی‌آمد این پیشرفت است. این فرآیند متقابل و تدریجی تطهیر نفس، اعتماد فرد را از طریق ایجاد مشوق‌های زندگی‌ای از استرس، ترس و غم تقویت می‌کند و حیات طویه شناخته می‌شود. چنین زندگی ناشی از کردار درست و عادلانه است که موانع مسیر کمال فرد و همچنین سایر انسان‌ها را رفع می‌کند. در این خصوص قرآن وعده می‌دهد «هر کس از مرد یا زن عمل شایسته انجام دهد و با ایمان باشد قطعا او را به حیاتی پاک زنده خواهیم داشت و به چنین کسانی بر پایه بهترین کاری که انجام می‌دهند پاداش خواهیم داد.» (نحل/۹۷)

به علاوه نعمت‌های غیرمادی انسان به واسطه خداوند اعطا شد تا از منابع طبیعی - مادی به عنوان کارگزاری امین استفاده نماید. هرچه نفس پاک‌تر شود، جهت‌گیری‌اش به سوی خالق استفاده بیشتر می‌شود و بیشتر از این نعمت‌ها طبیعی و غیرمادی برای سود رساندن به سایر انسان‌ها و ما بقی موجودات استفاده می‌کند. هرچه مسئولیت کارگزار امین بودن بهتر انجام شود، خدا محور بودن افراد شدت یابد، و معرفت آن‌ها به ولایت بیشتر گردد ولایت با سایر انسان‌ها و ما بقی موجودات تقویت می‌شود. دقیقاً همان طور که خداوند ولی مؤمنان است مؤمنان ولی دیگر انسان‌ها و ما بقی موجودات می‌شوند. همان گونه که تطهیر نفس به شکلی فعال و تعاملی تقویت می‌شود، نفس «مشعل درونی» را برمی‌افزود که همان حساسیت بیشتر به پیروی از قواعد با تقواست که خود ترس از ناراضی‌تی ولی، خالق، عاشق و مالک معنا می‌دهد.

این مشعل درونی هنگامی که پیشرفت تطهیر نفس و تبعیت از قواعد شدت می‌گیرد بیشتر می‌سوزد. برای کمک به این فرآیند خداوند دو مکانیسم فراهم آورده است: یکی برای قبل از وقوع و دیگری برای پس از وقوع عمل. اولی دعا، سپاسگزاری از خداوند برای کمک در رفتار انسان مطابق با قواعد تعیین شده است. دومی بازگشت به خداوند در عمل توبه به خاطر سرپیچی از قواعد تعیین شده یا عمل گناه است.

ترجمه: علی باقری دولت‌آبادی

[۱] Automatic pilot

[۲] ترجمه آیه مورد اشاره: «اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً بر کانتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم ولی تکذیب کردند، پس به کیفر دست آوردشان گریبان آنان را گرفتیم.»

یادداشت علیرضا سمیعی:

آوینی در ظلمت نیهلیسم نور موعود را می‌دید / تکنولوژی از منظر آوینی



احمد فردید و از آنجا به هایدگر نسبت می‌دهد. نظر و عمل آوینی به تنهایی ثابت می‌کند که بحث از فتنه تکنیک چنان که می‌گویند خام‌اندیشانه نیست. آوینی گفته بود «تکنولوژی، فرهنگ شی‌ءات یافته است» اما خودش پشت میز تدوین نشست. کنایه از اینکه هر چند ابزارها واجد تاریخ و فرهنگ و احوالی هستند ولی این بدان معنا نیست که نجس و غیر قابل نفوذاند. هایدگر نیز در مقالاتش خواسته بود به تکنیک و حوالتی که می‌آورد فکر کنیم و هیچ‌جا از دست کشیدن از زندگی جدید که تکنولوژیک است دم نزده. به نظر آوینی توبه، انسان طاغی را به راه می‌آورد و انسانی که در راه باشد چه بسا تکنولوژی را نیز توبه دهد. صراحت او در مورد آنچه بدان «ولایت انسان بر تکنیک» می‌گفت قابل توجه است. مستندهای آوینی از لحاظ ساخت و پرداخت قابل قبول هستند و از قضا سخنی دارند که گفت و گویی الهی است. اگر چنین نبود ما چطور می‌توانستیم امروز بعد از آن همه زد و خورد با حکومت بعثی در جنگ هشت ساله دوباره به نجف برویم و در کنار برادران عراقی تا کربلا پیاده روی کنیم. تصویرهایی که با دوربینهای معمولی، مستند جنگ ساختند راه اربعین را هموار کرد. حالا دیگر می‌توان رسوخ در تکنیک را با همین ملاحظه به راحتی دید.

توجه به نیست‌انگاری و تکنولوژی که از نشانه‌های آن است در نظر و عمل آوینی به نحوی واریسی شده که طلیعه موعود دارد. انسان با آنچه می‌سازد خود و آینده‌اش را بنا می‌کند. آنچه می‌سازیم آینده‌ای را به بار می‌آورد و جهاد در عراق علیه سلفی‌گری خونریز آینده‌ایست که می‌توانستیم طلیعه‌اش را در مجموعه روایت فتح ببینیم. قلم آوینی به راه‌های مختلفی رفت ولی چیزی که حالا بعد از چند سال بیشتر به چشم می‌آید و می‌تواند ره‌آموز آینده باشد این است که علم باید سیاسی و در عمل باشد و سیاست و عمل نیز باید علمی و حکمی باشند. هر راهی جز این بنای فساد و تباهی را خواهد گذاشت.

اندازه‌ای که توفیق یابد، الهام بخش نظر و عمل آینده است.

شهید آوینی در دانشگاه هنر با متفکران غربی آشنا شده بود و بعد از انقلاب به شهادت محمد رجبی، عربی آموخت تا متون اسلامی را فریاد آورد و جانی هنرمند داشت. نثر ساده، سوزان و شوریده‌اش از ایمانی صاف خبر می‌داد؛ اما ایمانش به تکرار اوزاد و سیر در ادوار گذشته محدود نشد بلکه درد زمانه نیست‌انگاری چون سبو بر دوش می‌کشید. توجه به نیست‌انگاری که وجدان عمیق‌ترین مردان عصر جدید را می‌آزرد دمساز رجایی بود که آوینی با انقلاب اسلامی آن را می‌پشید. او در ظلمت نیهلیسم نور موعود را می‌دید. ولی دلخوشی به وعده، عین مهمل نشستن نیست. بلکه دست کم به نزد وی کمر همت بستن بود. فرهاد، که چند سالی همسایه آوینی بوده تعریف کرده که شب‌ها صدای قرائت و عبادت او را از پنجره می‌شنیدم. کسی که شب تهجد دارد و روز مجله در می‌آورد، مستند می‌سازد و نریشن می‌گوید، جهاد اکبر و جهاد اصغر را به هم آمیخته است. ممکن است نظر و عمل در کتاب‌های حکمت نظری و حکمت عملی دو گانه باشند ولی در ساحت ایمان یگانه می‌شوند. زیرا مومن حساب صوم و صلات را از کار و بار جدا نمی‌کند.

آوینی در باب ژورنالیسم، سینما و تکنولوژی چیز نوشته و در هر مورد وارد عمل شده است. شاید گزین گویه‌های او به ساختار فلسفی منسجمی منجر نشد اما لحن الهام بخش‌اش مناسب دوران گذری است که در آن به سر می‌بریم. قضاوت‌های او برای ما راهگشا است و هنوز می‌تواند از اشتباهاتی که امکان دارد در آن بغلطیم بازماند. مثلاً مقالات انفطار صورت که در آن، میان نقاشی و گرافیک داوری کرده و گرافیک را بیشتر مناسب دوره انقلابی ما دانسته، جریان فعالی را در همین رشته به راه انداخت و هنوز الهام بخش است.

تصور خامی وجود دارد که دشمنی با تکنولوژی را به سید

آوینی وقتی قلم به دست گرفت که هویت سه پاره ما گرم در هم جوشیدن در امر سیاسی بود. ایران‌اندیشی در ایستگاه دانشگاه تهران آرام گرفته بود، رجعت به مآثر اسلامی در بازنگری به فلسفه و کلام و فقه شدت داشت و رفته رفته نقد غرب را در آینه منتقدان غربی مدرنیته ترجمه می‌کردیم. اما این همه در دفتر متخصصینی که سر در تتبع آثار داشتند جداجدا مانده بودند. این چند پارگی هر چند ظاهراً در تاریخ ما رخ داده اما از سر تصادفات تاریخی نیست. بلکه به بحران بنیادینی باز می‌گردد که دوگانگی نظر و عمل به بار می‌آورد. به همین علت ما اغلب حساب عمل و نظر را سوا می‌کردیم. یعنی علوم اسلامی را در کتاب‌ها روی طاقچه نگه می‌داشتیم و در وقت عمل، نهادهای متجدد و برنامه‌های توسعه آمریکایی را به کار می‌انداختیم و حتی در بازنگری به تاریخ خویش راه شرق‌شناسی را می‌رفتیم. اما در همین کار هم چندان توفیق نداشتیم و طرح و نظریه‌های غربی هم تبدیل به روال‌های عملی نمی‌شد.

جدایی نظر و عمل از مسائل اصلی فلسفه است ارسطو که متافیزیک را از یک سو و شعر و اخلاق و سیاست را از سوی دیگر بررسید جدایی آنها را اعتباری می‌دانست. در تاریخ فلسفه اسلامی دو عنوان حکمت نظری و حکمت عملی جدا ماندند. متفکران بزرگ تاریخ اعم اسلامی یا غربی پیوسته در تب و تاب نشان دادن نسبت این دو بودند. در دوره معاصر مثلاً آدرنو و همکارانش با کتاب دیالکتیک روشننگری نگران این هستند که زندگی اجتماعی و سیاسی از روشننگری‌های علمی در دانشگاه جدا بیافتد. آنها فکر می‌کنند زندگی روزمره با اسطوره‌هایی نظیر مصرف و ناسیونالیسم افراطی پیش می‌رود و دانشمندان در انزوای برج عاج نظری فاسد می‌شوند. حتی جنگ دوم را از نتایج همین دوگانگی می‌دانند. لذا شکاف نظر و عمل از انتزائیات فلسفی نیست و نمی‌تواند یک بار برای همیشه آن را طی مقاله یا رساله‌ای حل و فصل کرد. این جدایی اصلاً از مسائل اساسی زندگی است و اگر کسی بتواند جامع هر دو جانب باشد به



میزگرد

طی میزگردی در مهر عنوان شد:

جایگاه منحصر به فرد هگل در تاریخ فلسفه / بازگشتی برای بازخوانی هگل



انتشار کتاب «شناخت هگل گرای» نوشته رابرت سینربرینک، توسط انتشارات لاهیتا بهانه ای شد که در میزگردی با حضور مهدی بهرامی (مترجم کتاب)، محمد مهدی اردبیلی (ویراستار کتاب) و مهدی پارسا خانقاه، عضو هیات علمی دانشگاه علامه طباطبائی به بررسی این کتاب و همچنین جایگاه هگل در تاریخ فلسفه بپردازیم.

در بخشی از این میزگرد که به نقد و بررسی خوانش های اندیشمندان چون هایدگر و پوپر از هگل پرداخته می شود، اردبیلی مدعی است که نقدهای پوپر، شونپهاور و هیدگر به هگل بی راه بوده و اساساً مانع تنها باید روش پوپر را نقد کنیم، بلکه باید نقاب پلورالیسم را از چهره او برداریم تا فاشیسم او هویدا شود. مهدی پارسا نیز با بیان اینکه کار پوپر فلسفه است با این دیدگاه مخالفت می کند.

|| جناب بهرامی شما به عنوان مترجم اثر (شناخت هگل گرای) به اختصار کتاب را معرفی بفرمایید تا در ادامه بحث را با سایر حاضرین به پیش ببریم.

بهرامی: اساس این کتاب بر پایه ایده «هگل گرای» Hegelianism شکل گرفته است که می توانیم آن را به منزله سلسله ای از واکنش های پیچیده به فلسفه هگل فهمیده و درک کنیم. کتاب قصد دارد در آمدی بر تاریخ و میراث اندیشه هگلی، به ویژه در بستر و زمینه فلسفه اروپایی قاره ای و نیز در چارچوب فلسفه اجتماعی و سیاسی معاصر ارائه کند.

تجزه محوری کتاب قالب بخشیدن به اکتونیت فلسفی و گشودن امکانات آتی اندیشه است، بدین معنا که اندیشه هگل، اندیشه ای پویا، چالش برانگیز و الهام بخش است که ما را وامی دارد تا به نحوی مفهومی به تاریخ، جامعه و سیاست اندیشیده و مسیر «آینده» را ترسیم کنیم. این «آینده» همانا ناندیشیده اندیشه هگلی است که در عین حال که مرئی نیست، اما همچنین کاملاً هم نامرئی نیست و ایده آلیسم نظری وی به کمال و تمامیت خود نرسیده است و این «آینده» ذات اکنون است.

کتاب «شناخت هگل گرای» قصد دارد در آمدی بر تاریخ و میراث اندیشه هگلی، به ویژه در بستر و زمینه فلسفه اروپایی قاره ای و نیز در چارچوب فلسفه اجتماعی و سیاسی معاصر ارائه کند. کتاب از سه بخش اصلی و هشت فصل تشکیل می شود. بخش اول تحت عنوان «ماجرای هگل گرای» با در آمدی مختصر به عناصر اصلی ایده آلیسم هگل و معرفی آن با تکیه بر سه کتاب مهم وی یعنی پدیدارشناسی روح، علم منطق و عناصر فلسفه حق آغاز می شود. نویسنده این عناصر را به منزله واکنشی انتقادی نسبت به فلسفه کانت ارائه کرده و سپس به تشریح جنبش های فلسفی گوناگونی می پردازد که با درگیری مداوم، خواه ایجابی خواه انتقادی، ملهم از پروژه فلسفی هگل بوده اند.

از پیروان صریح فلسفه یعنی هگلیان «چپ» و «راست» تا آن دسته از جنبش های مستقل یعنی اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم - کیرکگور و مارکس - به منزله قطب های متضاد اندیشه هگل مورد بررسی قرار می گیرند. تا فراموش نکردم باید اشاره کنم که در این بخش به طور مختصر اشاراتی به مکتب «ایده آلیسم بریتانیایی» نیز می شود، چهره هایی چون مک تگارت، گرین، برادلی و بوزانکت که در آکسفورد و کمبریج با ایده آلیسم هگلی سروکله می زدند و مورا از شاگردان برجسته آنها بودند.

سارتر نسبت به شرح هگل از ربط و نسبت با دیگری، از آن خودسازی مضامین هگلی از سوی دوبووار و ارزیابی مرلوپونتی از رابطه میان هگل و اگزیستانسیالیسم همراه با کوشش وی برای دگرگون ساختن دیالکتیک هگلی به نوعی حاد-دیالکتیک کثرت گرایانه.

فصل سوم این بخش بر دو متفکر پساستارگرای برجسته متمرکز است، یعنی دلوز و مواجهه انتقادی اش با دیالکتیک هگلی و دگرگونی مفهومی آن و دریدا و واسازی ملهم از هیدگر وی از متافیزیک که دیالکتیک هگلی برای این واسازی از یک سو ملاک و منبع ذاتی محسوب شده و از سوی دیگر هدف اصلی نقد و حمله آن است. کتاب در بخش نتیجه گیری با طرح و پیشنهاد امکان نوعی آوفهوبونگ (Aufhebung) نسبی یا محدود میان هگل گرای آلمانی و هگل گرای فرانسوی پایان می یابد.

پارسا: فکر می کنم که هگل مانند بسیاری از فلاسفه کلاسیک، فیلسوفی است که هنوز قوای درونش بالفعل نشده یا مصرف نشده است. من معتقدم که فلسفه همیشه بر یک بنیان دیگری بنا وقتی که فلسفه ای «به ته نرسیده»، نمی توانیم بگوئیم که آن فلسفه چیست، یا اینکه بخواهیم به آن هویتی نسبت بدهیم. هگل هنوز فیلسوفی است که به شدت توان بالقوه فلسفیدن را دارد. بنابراین نکته این است که علاوه بر حجم خیلی عظیمی که در این کتاب به آنها اشاره شده است، فکر می کنم هنوز هم هگل می تواند فلسفه تولید کند. اما نتیجه این نکته این است که وقتی که فلسفه ای «به ته نرسیده»، نمی توانیم بگوئیم که آن فلسفه چیست، یا اینکه بخواهیم به آن هویتی نسبت بدهیم.

دلوز می گوید: یک فستیوال در نقطه آغاز وقتی که تولید می شود یک فستیوال نیست و فقط یک رویداد است، اما زمانی که هر سال تکرار می شود، تبدیل به فستیوال می شود و هرچه تاریخ بیشتری از آن بگذرد هویت مستحکم تری پیدا می کند. در واقع می خواهیم بگوئیم تا یک تفکر تمام نشده و به طور کامل مصرف نشده ما

دو بخش بعدی هگل گرای آلمانی و فرانسوی نام دارند که مشخصاً معطوف به هگل گرای قرن بیستم است. در بخش هگل گرای آلمانی بیشتر به سنت مارکسیسم هگلی و نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت پرداخته می شود که البته یک استثنا هم در این میان وجود دارد و آن مواجهه هیدگر با هگل است که از بخش های بسیار جذاب کتاب است. فصل اول این بخش به لوکاچ و هیدگر اختصاص یافته است.

اندیشه هگل، اندیشه ای پویا، چالش برانگیز و الهام بخش است که ما را وامی دارد تا به نحوی مفهومی به تاریخ، جامعه و سیاست اندیشیده و مسیر «آینده» را ترسیم کنیم. نقد لوکاچ نسبت به هگل و مدرنیته با محوریت دو کتاب هگل جوان و تاریخ و آگاهی طبقاتی مورد بررسی قرار می گیرد. مواجهه هیدگر با هگل نیز با نقد هیدگر نسبت به زمان و روح آغاز شده و با خوانش هیدگر از پدیدارشناسی، خودآگاهی و مفهوم تجربه نزد هگل ادامه می یابد. فصل دوم این بخش به آدورنو و هور کهایمر می پردازد. بحث اصلی چگونگی از آن خودسازی مفاهیم هگلی و دگرگون ساختن همین مفاهیم با نقد رادیکال خاص خودشان است. کتاب های دیالکتیک روشننگری و دیالکتیک منفی بررسی می شوند.

فصل آخر این بخش به هابرماس و اکسل هونت اختصاص دارد که بر رهیافت هایشان نسبت به نقد مدرنیته، توجه ملهم از هگل شان به نظریه بیناسوبژکتیو (intersubjectivity) و تأکید مجددشان بر مفهوم به رسمیت شناسی متقابل (mutual recognition) به منزله ویژگی اساسی هویت اجتماعی متمرکز می شود. بخش پایانی به هگل گرای فرانسوی می پردازد. فصل اول این بخش به هگلیان فرانسوی مشهور، کسانی چون ژان وال، الکساندر کویره، ژان هیپولیت و الکساندر کوژو اختصاص دارد که ضمن تفاسیر بسیار بدیع از مضامین و مفاهیم هگلی، تأثیر به سزایی بر نسل بعدی متفکران فرانسوی داشتند. فصل دوم این بخش بر سه لحظه مهم در فلسفه فرانسوی قرن بیستم متمرکز است، یعنی نقد

هگل است.

|| همانطور که آقای بهرامی در ابتدا اشاره کرد این کتاب نوعی تاریخ فلسفه را از هگل به بعد آموزش می‌دهد. آیا برداشت من درست است؟

هگل یک جایگاه منحصر به فردی در تاریخ فلسفه دارد، هم اوج اندیشه مدرن است و هم اینکه بستری را برای پست‌مدرن‌ها فراهم می‌کند، بهرامی: هم بله هم خیر. بله، از این حیث که کتاب معرفی جنبشی فلسفی به نام هگل‌گرایی است که از نیمه دوم قرن نوزدهم آغاز و تا همین دوران معاصر ادامه دارد. خیر، از این حیث که کتاب بیشتر نوعی تأمل فلسفی و یک جور سرک کشیدن، سروکله زدن و زور رفتن با مفاهیم و مضامین هگلی و نحوه مواجهه فیلسوفان و متفکران مختلف با این مفاهیم است. البته می‌توانیم هگل‌گرایی را منحصر به این دوران خاص ندانسته و از آغاز مدرنیته یعنی از دکارت و با ism‌هایی که پیش از هگل‌گرایی (Hegelianism) نیز وجود دارند آن را بررسی کنیم.

به عنوان مثال عقل‌گرایی (Rationalism)، تجربه‌گرایی (Empiricism)، رومانتیسم (Romanticism)، ایده‌آلیسم (Idealism) - کانت، فیخته و شلینگ - که ربط و نسبت مستقیم و غیرمستقیم با هگل‌گرایی دارند.

پارسا: ابتدا درباره این نکته آخر یعنی ism‌ها باید بگویم که هر کدام از اینها یک مفهوم فلسفی هستند، به این معنا که کمک می‌کنند که ما بتوانیم بعضی چیزها را با هم ببینیم. من فکر می‌کنم که بعضی از این مفاهیم خوب اند یعنی خوب کار می‌کنند و بعضی خوب کار نمی‌کنند. مثلاً پست‌مدرنیسم مفهوم خوبی نیست و من از آن استفاده نمی‌کنم. چرا که جریان‌هایی را در کنار هم قرار می‌دهد که نمی‌فهمم چرا باید کنار هم باشند.

من دوست ندارم که دریدا و دلوز را پست‌مدرن بنامم، چرا که فکر می‌کنم اینها در یک نسبت زیبا و پویایی با فلسفه کلاسیک قرار دارند. اینکه این فلسفه و متون آنها را صرفاً عکس‌العملی در مقابل مدرنیسم در نظر بگیریم، فروکاستن آنهاست. اما در عوض فکر می‌کنم، مفهوم عقل‌گرایی یا واقع‌گرایی مفاهیم خوبی هستند و خوب کار می‌کنند.

بهرامی: اینکه می‌فرمائید که پست‌مدرنیسم خوب کار نمی‌کند، آیا در همه بسترها خوب کار نمی‌کند؟

پارسا: نه به نظر من در تاریخ هنر یا در جامعه‌شناسی ... فرق می‌کند، منظوری مشخصاً در فلسفه است. اجازه دهید در یک معنای تحلیلی به این فکر کنیم که فیلسوف بودن به چه معناست؟ یعنی تولید یک فلسفه به چه معناست؟ همانطور که می‌دانیم فلسفه، سنت و تاریخ خودش را دارد و افراد و متونی هستند که این سنت را ایجاد کرده‌اند. به نظرم فیلسوف کسی است که به پیچیده‌ترین شکل ممکن هر چه که در این سنت وجود دارد را به هم مرتبط می‌کند. به این معنا من با سخن دکتر اردبیلی موافقم که گفتند که هگل، خود فلسفه است.

به این معنا که هگل بین فلسفه‌هایی که وجود دارد ارتباط برقرار می‌کند و این مستلزم این است که این فلسفه‌ها را بخوانید و خواندن یک فلسفه یعنی از یک نقطه به نقطه دیگر حرکت کردن. این حرکت می‌تواند ادامه پیدا کند و وقتی که این کل بزرگ و بزرگتر می‌شود یک فلسفه شکل می‌گیرد. به این معنا که من حالا اتصالی بین مفاهیم و ایده‌هایی در ذهنم وجود دارد که شکل مشخصی دارد؛

زمانه‌اش این امر هم سلیقه‌ای نیست که مثلاً من از هگل خوشم بیاید و روی هگل تأکید کنم و دیگری مثلاً روی شوپنهاور، بلکه شما می‌توانید به روشنی سایه هگل را بر کل فلسفه معاصر مشاهده کنید. این سایه در مقاطعی خودش را به منزله نوعی ادای دین نشان می‌دهد، برخی اوقات به منزله نوعی دشمن، اما به هر حال حضور دارد.

در حدود ۲۰۰ سال گذشته هر کدام از متفکران بزرگ، برای اینکه نشان دهند که صاحب سبک و مولد ایده‌اند، باید پیش از هر چیز تکلیفشان را با هگل روشن کنند، خوب روشن است که اولین مواجهات هم برای هویت‌یابی سلبی است، گویی شما در سن بلوغ برای اینکه بگویید مستقل هستید، رودرروی پدرتان بایستید.

رابطه فلسفه معاصر، از سنت تحلیلی گرفته تا پست مدرن، از پدیدارشناسی گرفته تا جریانات چپ، با هگل از این سنخ مواجهه با پدر است، حال چه خود را در قالب ارادت به پدر نشان دهد، چه در قالب انتقاد از پدر، چه حتی در قالب پدر کشی اینگونه است.

خلاصه اینکه، بازخوانی کل سنت فلسفی معاصر در پرتو نسبتش با هگل، سه دستاورد دارد؛ یکی اینکه ما مکاتب فلسفی معاصر را ژرف‌تر خواهیم شناخت. یعنی آن را نه در پرتو تعابیر ظاهری،



بلکه از مبنا مورد ارزیابی قرار خواهیم داد. دوم اینکه، ما می‌توانیم با فلسفه غربی به مثابه یک کل مواجه شویم. کل‌گرایی با کلی‌گویی فرق دارد. به تعبیر هگل در پیشگفتار پدیدارشناسی روح «امر حقیقی، کل است». ثمره این مواجهه هم این است که آن شکافی که بین مدرنیته و پست‌مدرنیته وجود دارد را درک خواهیم کرد که از کجا مدرنیته به پست‌مدرنیته می‌رسد. باز هم میانجی این شکاف کیست؟ به نظر من خود هگل آن دقیقه‌ای است که به ما نشان می‌دهد که هم شکاف هست و هم شکاف نیست. هگل خودش هم پیوند دهنده اندیشه مدرن و پست‌مدرن است و هم خود شکاف میان این دو است. البته شاید باید فرصتی شود تا من توضیح دهم که چرا از اصطلاح «پست مدرن» استفاده می‌کنم.

به هر حال، من همه اینها را نسخه‌های به روز شده هگل می‌دانم. صحبت‌های دکتر پارسا را نیز من به این صورت می‌فهمم که اگر متفکری در نقد هگل هم صحبت بکند خودش به این معنا ادامه سنت هگلی به شمار می‌رود، یعنی حتی در رادیکال‌ترین حالت هم آنتی‌تزی در مقابل

باید تعاریف مان را درباره آن باز نگه داریم. فکر می‌کنم که فلسفه هگل تا زمانی که ما هنوز فلسفه‌های هگلی داریم در حال ایجاد است.

نکته دیگر توجه به نقدهایی است که بر هگل در سنت پساساختارگرایی فرانسوی مطرح شده است. ما باید نگرشی ایجابی به آنها داشته باشیم، یعنی نقدها را هم تفسیر هگل و افزودن بر هگل به حساب بیاوریم. مثلاً اگر به رویکرد دلوز نسبت به هگل توجه کنید، ملاحظه خواهید کرد که در خیلی جاها هگل را نقد می‌کند. جاهایی که هگل را نقد می‌کند، در واقع چهره‌ای از هگل می‌سازد و در فاصله‌گیری از آن چهره شروع می‌کند به ایجاد کردن یک تفکر فلسفی و می‌خواهد از آن فاصله بگیرد. ممکن است که یک هگلی وفادار بگوید که این هگل نیست و این تصویری که از هگل می‌سازد فروکاهنده است. نظرم این است که فلسفه‌ای که از نقد آن چهره از هگل تولید می‌شود را هم هگل در نظر بگیریم.

اردبیلی: به نظرم با بیانات دکتر پارسا ما در همین ابتدا از خود هسته مرکزی بحث شروع کردیم. ایده اصلی‌ای که در این کتاب مطرح شده «محویت» هگل است. یعنی اینکه هگل یک جایگاه منحصر به فردی در تاریخ فلسفه دارد، یعنی هم اوج اندیشه مدرن است و هم اینکه بستری را برای پست‌مدرن‌ها فراهم می‌کند. نویسنده

کتاب هم اشاره کرده است که هگل هنوز پتانسیل‌های بسیاری برای همه ما دارد که باید آنها را بشناسیم. بخشی هم شاید به خاطر سبک نوشتار هگل است که یک نوع ابهام پیامبرگونه در نوشتارش وجود دارد که باعث می‌شود کتابش بارها و از جوانب مختلف خوانده شوند و زنده بمانند. نکته مهم دیگر این است که با توجه به تعبیر خود هگل در مقدمه فلسفه حق، می‌توان گفت که خود هگل نیز چیزی نیست جز «فلسفه» در زمانه‌اش. به نظرم امروز اگر همچنان پژوهش‌های فلسفه هگل را در فلسفه پسا هگلی می‌شنویم به خاطر این است که این خود فلسفه است که سخن می‌گوید. با هگل در فلسفه اتفاقی افتاد که نورش همچنان بر اندیشه می‌تابد و چشم همه را خیره می‌کند. پس من کل اندیشه پسا هگلی را بر اساس همین نور، همین انقلاب هگلی می‌خوانم و هگل را نخ تسبیحی می‌دانم که تمام جریانات پسا هگلی را، حتی آنها که به هگل فحش می‌دهند را کنار یکدیگر نگه می‌دارد. به تعبیر خود هگل در مقدمه فلسفه حق، می‌توان گفت که خود هگل نیز چیزی نیست جز «فلسفه» در



من با این شکل می‌توانم به یک مفهوم تازه نگاه کنم که مثلاً نگاهم به آن، با دوسال گذشته متفاوت است.

بنابراین هر فیلسوفی باید هگلی باشد. به این معنا که اگر یک فیلسوف بگوید که من کاری با این بخش از تاریخ فلسفه ندارم، این فیلسوف صرفاً خودش را در فیلسوف بودن محدود کرده است. در فلسفه ما نمی‌توانیم انتخاب کنیم چرا که چیزی از پیش وجود ندارد، بلکه من اتصال‌هایی برقرار می‌کنم و بعد به تدریج چیزی ایجاد می‌شود.

برای خواندن یک فلسفه باید آن فلسفه در خودش پتانسیل‌هایی داشته باشد. به این معنا همه مسائل فلسفی یک مسئله هستند و به همدیگر مرتبط‌اند تا جایی که یک سنت فلسفی را شکل می‌دهند و هیچ مسئله فلسفی‌ای نیست که با سایرین بی‌ارتباط باشد. چرا که هیچ ذاتی از پیش وجود ندارد که بخواهد تعیین کند که من به کجا بروم.

به این صورت فیلسوف بودن یعنی اسپینوزایی بودن، هگلی بودن و غیره، یعنی با همه چیز سرکار داشتن، اما با یک صدا. یعنی همه چیز که کثیر و متکثر است را با یک صدا بخوانیم. به همین دلیل به نظرم در آینده جای خیلی عجیبی نمی‌خواهیم برویم یا اینکه فلسفه خیلی متفاوتی نمی‌خواهیم تولید کنیم. درواقع ما پایان یا آغاز چیزی هم نیستیم بلکه فلسفه، یک کلیت است که دارد شکل می‌گیرد و جریان پیدا می‌کند و فیلسوف جدید فیلسوفی است که بیشتر می‌خواند و فیلسوف‌های بیشتری را وارد سیستم می‌کند.

مثلاً می‌بینید که افلاطون، ارسطو و... در کانت حضور دارند و در هگل همین‌طور. به همین خاطر من اینها را فیلسوف کلاسیک می‌دانم. به نظرم شاید دکتر اردبیلی با هگل به مثابه یک ذات ثابت برخورد می‌کند که جایی ایستاده و چیزی گفته و مابقی صرفاً واکنشی هستند نسبت به آن. اصلاً ما چیزی به نام خود هگل یا خود کانت نداریم، بلکه اتصالات و ارتباطات مهم است.

اردبیلی: اینکه ما نظر یک فیلسوف یا شارح را درباره هگل نقد کنیم، به این معنا که هگل حقیقی را معرفی نمی‌کند یک خطر دارد که شما اشاره کردید. یعنی این خطر را دارد که گویی ما یک هگل قطعی متقنی داریم و حقیقتش هم نزد ماست و حالا فالانی این هگل را تحریف کرده است. اما نکته بسیار مهم این است که نباید از آن طرف بام افتاد. اتفاقاً برخی اوقات باید ایستاد و نقد کرد. پوپر در جامعه باز و دشمنانش تلاش نمی‌کند که امکاناتی را در هگل بیابد و شکوفا کند، بلکه او صراحتاً می‌خواهد هگل را خفه کند، او می‌خواهد امکانات هگل و حتی افلاطون را مسدود کند زیرا برخی از این تفاسیر، آشکارا تحریف هستند.

مثلاً شما نقدهای پوپر درباره هگل را بخوانید؛ پوپر در جامعه باز و دشمنانش تلاش نمی‌کند که امکاناتی را در هگل بیابد و شکوفا کند، بلکه او صراحتاً می‌خواهد هگل را خفه کند، او می‌خواهد امکانات هگل و حتی افلاطون را مسدود کند.

اینجا ما نمی‌توانیم ژست پلورالیستی بگیریم و دست روی دست بگذاریم و بگوییم «به هر حال تفسیر پوپر هم یک تفسیر است»، بلکه باید هم پوپر را از حیث روشنی نقد کرد و هم نشان داد که پشت نقاب پلورالیستی او چه نوع فاشیستی خوابیده است. من نگرانم که این رویکردهای پلورالیستی‌ای که الان هم باب شده‌اند و برآمده از همدستی لیبرالیسم، پست‌مدرنیسم و هرمنوتیک هستند، به بهانه عدم حذف صداها، مختلف، عملاً خود نقد را هم ناممکن کنند. برای مثال، چرا در این مملکت مثلاً در بخش قابل توجهی از جامعه علمی تا اسم هگل را می‌آورید، یا متهم می‌شوید به استبدادگرایی، یا متهم می‌شوید به خرافه‌پرستی؟

برخی زمان‌ها یک نوع فریب است و رسالت ما آشکار ساختن این فریب‌هاست. به هر حال من هم معتقدم که چیزی به اسم «خود هگل» یا «ذات هگل» وجود ندارد و ما با هگل‌ها طرف هستیم، اما این نباید ما را به نوعی پلورالیسم محض سوق دهد که فرقی بین هگل و غیرهگل باقی نماند.

مثالی که من معمولاً می‌زنم این است که شما فرض کنید روی این دیوار سایه یک حیوان چهارپا افتاده است. شاید من بگویم این حیوان بز است، شما بگویید گاو است، آقای بهرامی هم بگوید اسب است. شاید بتوانیم بر سر جزئیات و اختلافاتمان بحث کنیم و ادله بیاوریم. اما اگر یک نفر پرید وسط و گفت این اصلاً یک نهنگ است، یا مثلاً درخت است، ما چکار می‌توانیم بکنیم؟ منطلق شما می‌گوید ما نمی‌توانیم آن را رد کنیم، چون آن هم یک نظر است. من نگرانی‌ام این است که الان این نهنگ‌ها و درخت‌ها را دارند به خورد من و شما می‌دهند. رسالت ما، البته بدون دچار شدن به جزآنندیشی، دفاع از حقیقت است، با تیکه بر نص. پارسا: البته اگر خلاقیت خیلی زیاد باشد، همان درخت هم ممکن است.

اردبیلی: من دقیقاً اسم همین بی‌معیاری را پست‌مدرنیسم می‌گذارم.

پارسا: من اسمش را هنر می‌گذارم و همیشه هم وجود داشته، شما اگر به متن افلاطون و سقراط هم نگاه کنید، می‌بینید که خیلی چیزها را خیلی خیلی دور می‌بینند. من فلسفه را با صدق و کذب و... فرو نمی‌کاهم.

اردبیلی: چرا مرا به چیزی متهم می‌کنید که نیستیم؟ قطعاً با هگل که نمی‌شود فلسفه را به صدق و کذب فروکاست.

نگرانم که این رویکردهای پلورالیستی‌ای که الان هم باب شده‌اند و برآمده از همدستی لیبرالیسم، پست‌مدرنیسم و هرمنوتیک هستند، به بهانه عدم حذف صداها، مختلف، عملاً خود نقد را هم ناممکن کنند.

پارسا: الان دارید این کار را می‌کنید. می‌گوئید که چه چیزی درباره هگل درست است و چه چیزی غلط است. می‌گویم که شما معیاری ندارید که با آن معیار بگوئید که چه چیزی خود هگل است و چه چیزی نیست. دلوز می‌گوید که دیالکتیک هگل و سقراط یک چیز است.

پارسا: عیبی ندارد اگر شما در نقد یک رویکرد بگوئید که فلان ادعا غلط است، اما به نظرم این کار، فلسفه نیست. یعنی مثلاً شما بگوئید که پوپر حرفش درباره هگل غلط است و مثلاً فلان صفحه را ندیده است، به این شکل می‌توانید بگوئید که این غلط است، اما این کار، فلسفه نیست. هرچند من معتقدم که کار پوپر کار فلسفی هست به این معنا که انسداد هگل نیست.

اردبیلی: باید دید که بحث از چه منظری مطرح می‌شود. منظورم این نیست که پوپر چیزی درباره هگل می‌گوید و ما برویم چیزی بیاوریم و... بلکه نگاه من فراتر از این مسائل است و می‌خواهم بگویم که هگلی اگر نگاه کنیم قطعاً خود پوپر هم بخشی از فلسفه است، اما آیا خود نقد ما بخشی از فلسفه نیست؟ نقد ما نه برای محدود کردن فضا و بستن دهان‌ها، بلکه برای حراست از خود فلسفه. در این راستا قطعاً باید همه را، حتی خود هگل را، هم نقد کرد. اما یک زمانی هست که خود نقد باعث گشایش هگل می‌شود. به این معنا از آن نقدها استقبال می‌شود. اما در نیمه دوم قرن ۱۹ اتفاق عجیبی می‌افتد: بخش بسیاری از فیلسوفان این دوره وقتی از هگل حرف می‌زنند، چه در دفاع و چه در نقد او، به یک معنا از هگل حرف نمی‌زنند، بلکه از هگلیان جوان حرف می‌زنند.

پارسا: یعنی در اینجا به نوعی، خلط شده؟ باید پوپر را از حیث روشنی نقد کرد و نشان داد که پشت نقاب پلورالیستی او چه نوع فاشیستی خوابیده است

اردبیلی: می‌خواهم بگویم که بازگشت به هگل به نوعی بازگشت به بازخوانی هگل است نه خود هگل. یعنی بازخوانی و احیای امکاناتی که در هگل، به غلط و با ساده‌انگاری و تحریف، مسدود نشان داده شده است. شاید جالب باشد که بگویم به نظر من چیزی به نام نفرین هگل وجود دارد. از قضا تمام کسانی که به شدیدترین شکل ممکن زده‌گلی بودند، در انتها یا خودشان یا فلسفه‌شان یا وراثشان هگلی می‌شوند.

مثلاً تحلیلی‌ها یا پوزیتیویست‌ها که در ابتدا موضعی زده‌گلی اتخاذ کردند، در انتها مثلاً به واسطه افرادی مانند کواین و... به هگل گرایش پیدا کردند و اصلاً امروز سنت هگل‌گرایی تحلیلی داریم. یا مثلاً نگاه پدیدارشناسی هوسرلی که قویاً زده‌گلی بود در هوسرل متاخر آشکارا به پروژه هگل نزدیک می‌شود. می‌خواهم بگویم که خیلی از نقدهایی که وجود دارد در

بی معنایی؟

پارسا: من معتقدم که فلسفه کشف نیست بلکه خلق است.

اردبیلی: مسئله این است که درست است که ما خود هگل نداریم. اما این به این معنا نیست که هیچ معیاری نداریم. اینکه من برداشت‌های متعدد درباره چیزی را محدود بکنم، به این معنا نیست که هر چیزی که دلمان خواست درباره آن بگوئیم، حرفی که شما می‌زنید مانند این است که بگویم من به این می‌زم می‌گویم آب. من معتقدم اگر ما حداقل یک لنگرگاه را حفظ نکنیم، خود «فهم» و «تقد» ناممکن می‌شود. این محافظت از ذات هگل نیست، بلکه محافظت از امکانات بشری است که داریم از دست می‌دهیم و این از دست رفتن امکانات، به معنا فقیرتر شدن امکانات بشر است.

ما باید از گشودگی بشریت دفاع کنیم. وقتی که می‌خواهیم درباره چیزی صحبت کنیم، (هرچند معتقدم که هر فهمی تحریف است) اما به این معنا نیست که هیچ معیاری برای این خلق وجود نداشته باشد، چرا که اگر معیار نباشد، اصلاً فهمی نخواهیم داشت، البته خود همین معیار را باید نقد کرد، اما باز هم با خود همین معیار؛ این یکی از مهمترین درس‌هایی است که از هگل آموخته‌ایم. همان درس‌هایی که قرائت‌های امثال پوپر، با ارائه تصویری کاریکاتوری از هگل، سعی در نابود کردنش دارند.

پارسا: شما معتقدید که باید یک تکیه‌گاهی داشته باشیم؟

اردبیلی: نه تنها باید داشته باشیم، بلکه واقعاً هم تکیه‌گاه داریم. من نمی‌گویم که مثلاً من طرفدار معیارم و شما نیستید، بلکه می‌گویم شما هم معیارها و مبانی‌ای دارید، همه دارند، خود پوپر، خود پست‌مدرن‌ها، حتی خود متفکران ضدمتافیزیکی و ضدمعیار، همه معیار دارید، فقط شما به آن اذعان نمی‌کنید.

پارسا: پس اجازه بدهید که من بگویم که آن چیزی که هست چیست؟ هر چند که شما نگفتید. من هم معتقدم که می‌توانیم که معیارهای گذری و مقطعی داشته باشیم. قطعاً در این زمینه‌ها چیزی درست و چیزی غلط است. اما باید توجه کرد که در یک حوزه چنین است و ما می‌توانیم حوزه‌ها را عوض کنیم. شما نمی‌توانید یکی از این حوزه‌ها را تثبیت کنید و بگوئید که حقیقت فقط این است. شما می‌خواهید از یک حوزه محافظت کنید در صورتی که من معتقدم که باید بین حوزه‌ها حرکت کرد. باید آدم بداند که حوزه‌ها متکثر است. اما فلسفه‌ای غنی خواهد بود که بتواند بین این حوزه‌ها حرکت کند و اگر شما در یک حوزه باقی بمانید و ... به نظرم فلسفه خودتان را محدود کردید.

بهرامی: نشان دادن بدفهمی‌هایی که درباره فلسفه هگل وجود دارد را فلسفیدن نمی‌دانید؟!

پارسا: به طور محلی می‌توانیم این کار را بکنیم. مثلاً بگوئیم که اگر از این منظر نگاه کنیم این حرف شما غلط است، اما نمی‌توانید این را مطلق کنید و به طور مطلق بگوئید که حرف پوپر غلط است. این به هیچ وجه درست نیست.

|| چه طور می‌توانیم به خودمان اجازه بدهیم که بگوئیم قرائت‌های خواننده شده از هگل

محض (کلیت؛ ۲) وساطت به واسطه ابژه میل (جزئیت؛ ۳) حرکت به رسمیت‌شناسی میان سوژه‌های خودآگاه (فردیت انضمامی). درحالی‌که هیدگر مُنبت نخست (خودهمانی انتزاعی «من» در مقام «من» = «من»)، و مُنبت دوم (جزئیت خودآگاهی در مقام میل) را شرح می‌دهد، اما وی درباره مُنبت سوم (فردیت انضمامی‌ای که به واسطه به رسمیت‌شناسی بیناسوژکتیو مفصل‌بندی شده است) شرحی به دست نمی‌دهد.

بدین معنا، تفسیر هیدگر از هگل، به جای ورود به عقل نظرورزان در سطح نوعی تأمل انتزاعی باقی می‌ماند، یعنی درک خودآگاهی بر حسب نوعی فرمالیسم انتزاعی. بنابراین هیدگر در برداشتی ناقص از خودآگاهی باقی می‌ماند که در یکی کردن هر سه مُنبت کلیت، جزئیت و مُنبت تعیین‌کننده سوم، یعنی فردیت، که به واسطه به رسمیت‌شناسی بیناسوژکتیو حاصل شده، ناکام است. پارسا: یعنی هیدگر این را ندیده است؟ چه چیزی را می‌خواهید نجات بدهید؟

بهرامی: نمی‌دانم، شاید ندیده است و شاید هم نخواست که ببیند.



پارسا: افراد دیگری هم هستند که آن را برجسته کرده‌اند. اما این جریان فلسفی تأکید بر خوانش هیدگری کرده است. اما من نمی‌فهمم که مشکل کجاست؟ شما می‌خواهید بگوئید که این غلط است، یا هیدگر هگل را غلط فهمیده است؟ که من به خودم اصلاً اینگونه اجازه‌ای نمی‌دهم. اصلاً چه اهمیتی دارد؟ من هیچ وقت درباره هیچکس اینگونه نمی‌گویم که چگونه دیگری را فهمیده. هر کسی که فهمیده، خوب فهمیده، چون کاری که انجام می‌شود و اثرگذار است پس درست است. خوانش هیدگری کار کرده و تولید کرده است. به همین دلیل من این را نمی‌فهمم که شما از چه چیزی می‌خواهید دفاع کنید. شما می‌فرمائید که «خود هگل» وجود ندارد، اگر وجود ندارد پس از چه چیزی می‌خواهید محافظت کنید؟ بهرامی: اتفاقاً نشان دادن تناقض درونی خوانش هیدگر بدون پوشیدن عبای محافظه‌کاری خودش نوعی نجات و محافظت است.

اردبیلی: آقای دکتر پارسا شما می‌خواهید با نفی هرگونه نقد از چه چیزی محافظت کنید؟ از خلاء یا از

اردبیلی: این یا ناشی از بدفهمی دلوز است، یا ناشی از غرض‌ورزی‌اش در کتاب نیچه و فلسفه. نه نیچه آن کتاب نیچه است و نه هگلی که نقد می‌کند، هگل است. بهرامی: از قضا نکته کنایی و طعنه آمیز در مورد قرائت پساساختارگرایان فرانسوی این است که هگل را بنابر تفسیر هگلیان پیر می‌خوانند و پس از آن تمام توان خود را صرف ارائه هگل‌گرایی‌ای جوان اما بدون هگل می‌کنند. پارسا: بله محتمل است که دلوز به شما پاسخ بدهد که دیالکتیک هگلی همان دیالکتیکی سقراطی است. من اینها را یکی می‌گیرم.

اردبیلی: به نظرم بحث به جای خوبی رسید. نگرانی من دقیقاً همین مواضع است که آن را بلای دوران ما می‌دانم. یعنی ما از ترس اینکه مبدا دچار جزم‌گرایی عقل‌گرایانه بشویم که می‌خواهد برای هر چیزی صدق و کذب تعیین کند، به وضعیتی افتاده‌ایم که اگر فردی بیاید و حرف پرتی هم به هگل بگوید شما می‌گوئید این آزادی بیان است.

پارسا: بخوام گوش می‌دهم بخوام گوش نمی‌دهم. چه مشکلی دارد؟

اردبیلی: «تقد» موضع دارد، شما باید از یک موضع بیان نقد کنید.

پارسا: من ربط این را نمی‌فهمم.

بهرامی: من برمی‌گردم به یکی از این بدفهمی‌ها و بحث هیدگر درباره خودآگاهی نزد هگل که پساخیدگری‌ها، اکزستانسیالیست‌ها و پساساختارگراها در آن غوطه ورنده.

پارسا: یعنی شما معتقدید که این‌ها اشتباه کرده‌اند؟ تفسیر هیدگر از هگل، به جای ورود به عقل نظرورزان در سطح نوعی تأمل انتزاعی باقی می‌ماند، یعنی درک خودآگاهی بر حسب نوعی فرمالیسم انتزاعی بهرامی: دقیقاً و تحقیقاً بله. تفسیر دکارتی-فیشته‌ای هیدگر از هگل درباره موضوع خودآگاهی، در شرح مُنبت فردیت انضمامی در مفهوم خودآگاهی ناکام می‌ماند. هگل در پدیدارشناسی مفهوم خودآگاهی را به نحوی تعریف می‌کند که دربردارنده سه مُنبت ذاتی است: ۱) «من» تمایزنیافته

پارسا: چرا فردی باید فریب بدهد؟ البته نمی‌توانید بگوئید مجموعه‌ای از داده‌ها است چون داده‌ها خودشان تفسیر اند.

اردبیلی: اما باید بخش‌های مختلف داده‌ها با هم انسجام داشته باشند وگرنه اصلاً فرق هگل و کانت و شلینگ و نیچه چیست؟ با این تفسیر شما هیچ مرزی وجود ندارد. پارسا: شما در اینجا نگران چه هستید؟ نگران اصالت هستید؟ اگر این به قول شما فریب باشد، به چه کسی آسیب می‌رساند؟ در فلسفه، بودن فریب به چه کسی آسیب وارد می‌کند و چرا بد است؟ من اعتقاد ندارم که در فلسفه فریب وجود دارد، معتقدم که اگر کسی به عنوان فیلسوف در فلسفه دروغ بگوید، اما اثرگذار باشد و چیزی تولید کند، هیچ اشکالی ندارد. اما در زندگی اجتماعی به دروغ اعتقاد ندارم، چون در این زندگی اجتماعی می‌خواهم مشارکت داشته باشم و امنیت آن را می‌خواهم اما در فلسفه متفاوت است و ما مشکلی با دروغ نداریم.

بهرامی: به هیچ عنوان نمی‌توان ابهام و فریب را هم‌ارز انگاشت. این ابهام کوششی است در راستای مفصل‌بندی پیچیدگی تجربه مدرن با زبانی که به نحوی نظروزرانه در جست‌وجوی تقلید از ابژه‌های خویش است، یعنی خواست دکارتی وضوح‌گفتن فلسفی‌ای را رد می‌کند که بر پایه ریاضیات و علوم دقیقه مدل‌سازی شده بود.

پارسا: خود هگل فریبکار بزرگی است. تک تک فیلسوف‌هایی را که هگل خوانده بررسی کنید و ببینید که هگل آنها را چگونه خوانده است. مثلاً نقد هگل به کانت را بررسی کنید. قطعاً یک کانتی خواهد گفت که هگل کانت را بد فهمیده است. من معتقدم که فلسفه اینگونه کار می‌کند. وقتی طالبس می‌گوید همه چیز آب است، به این معنی نیست که روی میز اتاقش شیرجه می‌زند، بلکه دارد یک بازی می‌کند و در این بازی یک فریبی هست. اما نکته‌ای که در این گفته هست این است که دو نوع فریب داریم، یکی، فریب آگاهانه و دیگری، فریب ناآگاهانه، یعنی اگر فلسفه باشد یک فریب آگاهانه است. یعنی اینکه ناشی از قصور فیلسوف نیست، بلکه فیلسوف بالذات فریبکار است و درواقع فریب هنرمنانه است. درصورتیکه خطا را ذات بشر می‌دانم و هر کسی می‌تواند اشتباه کند.

اردبیلی: مسئله بر سر این است که اولاً شیوه مواجهه‌ای که شما مطرح کردید اجازه نمی‌دهد که بین هیچ شکلی از فریب تمایز قائل شد. چون شما از این عبارت پراگماتیستی خطرناک استفاده می‌کنید که: «دارد کار می‌کند». فاشنیسم هم شاید کار کند. هیتلر هم زمانی کار می‌کرد. ثانیاً، فرضاً من حرف شما را بپذیرم، با توجه به آن موضعی که دارید و می‌گوئید که هیچ کذبی وجود ندارد و همیشه حقیقت است، اصلاً من نمی‌دانم که چرا با من بحث می‌کنید؟ الان تمام حرف‌های من را هم باید با این استدلال خودتان بپذیرید. خود نقد شما بر حرف‌های من، مغایر موضع شما بر نقد است؟ حرف‌های من آیا «کار نمی‌کند»؟

پارسا: من در انتها تنها این را می‌گویم که من هم به نوعی انسجام درونی اعتقاد دارم، اما آن را به نوعی انسجام درونی محلی می‌دانم.

اردبیلی: آقای دکتر پارسا، من حرف شما و مواضعتان را کاملاً می‌فهمم. نقد من بیشتر و ژرف‌تر معطوف به وضعیت اندیشه در این زمانه است. من شما را نمایندهٔ زمانهٔ خودمان می‌دانم. تمام تلاشم البته نقد همین زمانهٔ سست‌مدرن و نسبی‌گراست که زمانهٔ سرگردانی و گم‌گشتگی انسان است.



نکرده‌اید. بلکه صرفاً یک خوانش دیگر از متن را در مقابل خوانشی دیگر قرار داده‌اید. به سادگی می‌توان فهمید که کدام کار بیشتری انجام داده است.

اردبیلی: اجازه دهید مثالی از هستی و زمان بزنم. وقتی هیدگر از رویکرد هگل دربارهٔ زمان سخن می‌گوید، چیزی می‌گوید که اصلاً به هگل ارتباطی ندارد. هیدگر در اینجا به خیال خودش هگل را نقد می‌کند و بعد موضعی بر ضد هگل می‌گیرد که از قضا هگلی است. او هگل را در جایی نقد می‌کند، که هگل آنجا ناپستاده است. هیدگر حتی وقتی به هگل ارجاع هم می‌دهد، به همانجایی ارجاع می‌دهد که هگل دارد یک رویکردی را نقد می‌کند، موضع مورد انتقاد هگل را به عنوان موضع خود هگل جا می‌زند.

بحث بر سر فهم من یا تفسیر من نیست، بحث خیلی روشن است. الان فرصتش نیست، من این بحث را مفصلاً در مقاله‌ام با عنوان «هگل، هیدگر و مسئلهٔ زمان» به تفصیل توضیح داده‌ام که در اینترنت هم قابل دسترسی است. به هر حال مسئله اصلی این است که ما وقتی یک فیلسوف را می‌خوانیم باید برداشتمان یک نوع انسجام داشته باشد. این انسجام لزوماً جزمی نیست.

پارسا: هیدگر که در درون خودش منسجم است.

اردبیلی: حتی اگر در درون خود منسجم است، چون بخشش با هگل در ارتباط است، باید با متن هگل هم نسبتی برقرار کنید.

پارسا: چیزهایی را که رد کردید الان به آنها برگشتید. اما من می‌گویم این چیزی که شما می‌گویید خود هگل، یک خوانش رسمی از هگل است که در درونش یقین حسی جایگاهی دارد و کار هیدگر با آن خوانش رسمی از هگل در تضاد است. این ادعای شما حرف من را نقض نمی‌کند، چرا که من این خوانش رسمی را هم یک حوزه در نظر می‌گیرم که البته چون خیلی اسم هگل در کنار آن آمده، شما به آن خوانش رسمی نمی‌گویید، بلکه می‌گویید «خود هگل». اگر هم این معیار باشد باید بدانیم که تنها یک حوزه است و نه اصل ماجرا. حالا شما معتقدید که باید یک معیار باشد و اگر شما این را به عنوان معیار می‌خواهید در نظر بگیرید، من به شما هگلی محافظه‌کار می‌گویم. هر کسی حق دارد که موضعش را عوض کند و جوری دیگر بیان‌دیشد و هیچ کدام از اینها بی‌معناری نیست.

اردبیلی: اما مسئله فریب چه می‌شود؟ هگل مجموعه‌ای از داده‌ها است.

غلط است؟ چگونه شما می‌گویید که اندیشه هگل تنها یک روایت است که می‌توان به آن تکیه کرد؟

اردبیلی: ما در اینجا دچار بحث بسیار جدی یعنی پرسش دوران‌مان هستیم. وقتی که ما می‌گوئیم که باید فلان تفسیر را نقد کرد، شما می‌خواهید من را به آن موضعی ببرید که گویی دارم از ذاتی به نام «خود هگل» ثابت حرف می‌زنم، درصورتی که اصلاً این موضع من نیست. همچنین من ادعا نمی‌کنم که هر کسی که می‌آید از هگل صحبت می‌کند، باید فقط از موضع من به هگل بنگرد، بلکه هر کسی می‌تواند از موضع خودش درباره هگل صحبت بکند که با موضع من متفاوت یا حتی مخالف باشد. چرا در بخش قابل توجهی از جامعه علمی کشور ما تا اسم هگل را می‌آورید، یا متهم می‌شوید به استبدادگرایی، یا متهم می‌شوید به خرافه‌پرستی؟

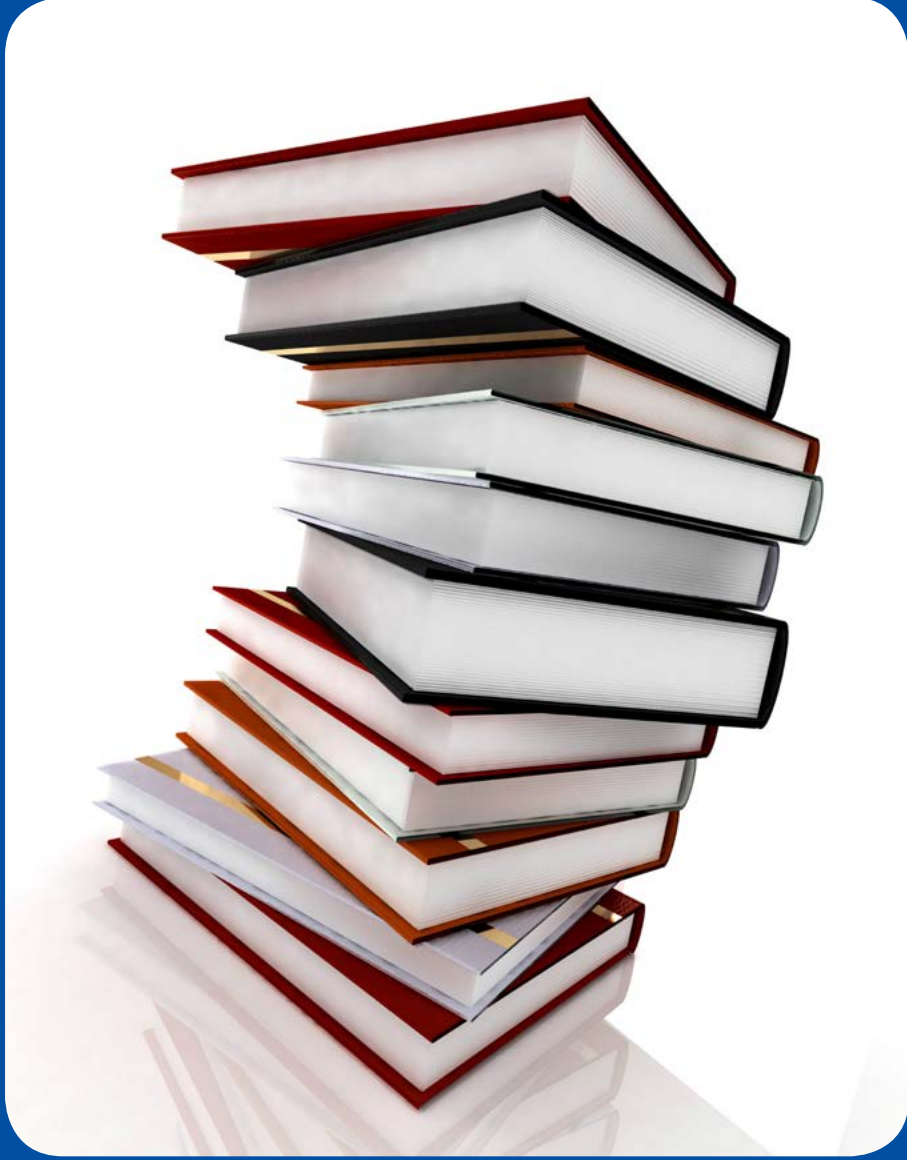
نکته اینجاست که هر کسی که از هگل حرف می‌زند باید نشان بدهد که با چه ادله‌ای دارد حرف می‌زند، مثلاً ارجاع به کلیت اندیشهٔ هگلی بر اساس پدیدارشناسی روح یا دایره المعارف یا حتی عناصر فلسفهٔ حق یک چیز است، ارجاع به چند درسگفتار یا مهمات شویته‌هاور در راستای تسویه حساب شخصی و روانی‌اش با هگل چیز دیگری است. باز هم می‌گویم که من نگرانی شما را درک می‌کنم که می‌آید چهار جرم‌اندیشی بشویم، اما نگرانی من از طرف دیگر این است که ما این بی‌معیاری را تا کجا می‌خواهیم پیش ببریم؟ یعنی هر کسی می‌تواند یک جمله‌ای از یک کتاب را بخواند و بگوید که این کتاب یعنی این یک جمله؛ من هم حامی‌گشایش در تفسیر و فهم هستم، اما اگر این گشایش از حد بگذرد، دیگر گشایش نیست، بلکه پارگی است که از قضا به انسداد تفکر می‌رسد.

پارسا: می‌تواند تاثیر داشته باشد یا نداشته باشد. ما درباره فلسفه موضعی از پیش تعیین شده نداریم. شما معتقدید که نقد باید یک موضعی داشته باشد، آیا این موضع باید یک موضع ثابت و پایداری باشد یا می‌تواند تغییر کند؟

اردبیلی: ما نمی‌توانیم فقط از یک موضع یک کتاب را بخوانیم. هر کسی می‌تواند از موضع خاص خودش یک کتاب را بخواند. اما مشکل در این است که آیا هر کسی در هر جایی می‌تواند حرف بزند؟ می‌گویم که درست است که ما معیار جزمی نداریم اینکه ما به متن هگل مراجعه کنیم راه حل است، هر چند خود این متن را هم نباید جزمی کرد. اما می‌خواهم بگویم که ما باید یک معیاری داشته باشیم که هر حرف مقتی را نزنیم.

حال سوال این است که آن معیار چیست؟ معیاری که به نظرم می‌رسد تلاش برای نزدیک شدن به نوعی انسجام عقلانی میان هر دو طرف است، یعنی مجموعه‌ای از گزاره‌های مورد فهم من و متون هگل که همدیگر را تعدیل می‌کنند. یعنی وقتی ما درباره هگل صحبت می‌کنیم باید حرف‌هایمان هم با خودشان و هم با متن هگل مرتبط باشند. مثلاً وقتی که هیدگر درباره هگل صحبت می‌کند و برخی اوقات چیزی می‌گوید که اصلاً با منطق حاکم بر فلسفه هگل ارتباط ندارد.

پارسا: شما برای فهم و کشف این منطق، به چه معیاری رجوع می‌کنید؟ اگر به متن رجوع می‌کنید که باید با فلسفه هیدگر وارد گفتگو شوید. شما شاید به اشتباه فکر کنید که اصل مطلب یا منطق هگلی را پیدا کرده‌اید، درصورتی که من می‌گویم نه؛ شما هنوز این کار را



معرفے کتاب

اثر شیخ حسین انصاریان؛

کتاب «اسلام دین آسان» منتشر شد

کتاب «اسلام دین آسان» از مجموعه سیری در معارف اسلامی شیخ حسین انصاریان منتشر شد.

در این مجموعه گرانقدر، تلاش شده است با تکیه بر پژوهش و ویرایشی روشمند و دقیق، ساختار هنرمندانه مباحث و سبک و سیاق استاد در ارائه سخن از بین نرود، تا ضمن نشر فرهنگ انسان ساز آل الله شیوه منحصر به فرد معظم له در تبیین معارف دینی نیز حفظ شده و به مشتاقان ارائه گردد.

در این اثر به مسئله سهولت دین آسان و موارد و حوزه های متعدد آن اشاره شده است. این پژوهش به دنبال آن است که مناسبت میان سهولت و بی تفاوتی را به تصویر بکشد و با بیان موارد متعدد سهولت، ادعای سست صعوبت دین اسلام را غیرموجه نشان دهد. مخاطبین با مطالعه این اثر، ضمن تسک به دینداری به سهولت دین اسلام نیز

اذعان خواهند نمود. این مجلد چهلمین اثر از این مجموعه سترگ و دربردارنده دو بخش در مورد سهولت و بی تفاوتی می باشد و علاوه بر دربرداشتن متن سخنرانی که لاجرم سبک و سیاق متن را نیز نوشتاری می سازد از فواید زیر خالی نیست:

- عنوان بندی مناسب و تفکیک مطالب و موضوعات.

- استخراج مصادر آیات و روایات و ارائه مطالب متنوع دیگر در پی نوشت.

- ذکر نام مستقل برای هر بحث.

- مجموعه متنوع فهرست ها و...

- علاقه مندان برای تهیه این اثر می توانند از راه های زیر اقدام نمایند:

مراجعه به فروشگاه مرکز نشر دارالعرفان واقع در قم، خیابان صفائیه، کوچه ممتاز-تماس با شماره ۰۹۱۹۶۵۲۲۰۲۴



به قلم احمد رضا معتمدی؛

جستارهایی در فلسفه هنر منتشر شد



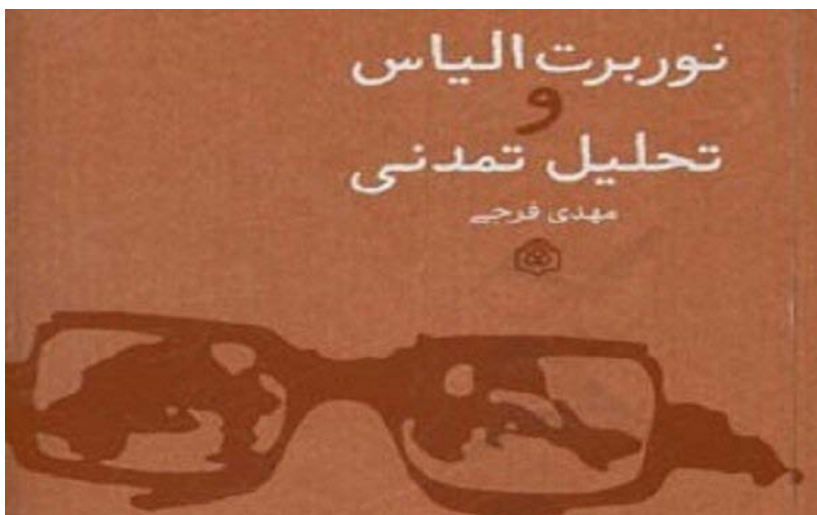
بررسی مقایسه‌ای و تطبیقی همراه با نقد و واکاوی در آراء فیلسوفان هنر از افلاطون تا هگل و سنت‌گرایان، و یا تأثیر آراء فیلسوفان برجسته مکتب شرق چون شانکار، بر هنر معاصر چون سینما در سلسله مقالات کتاب، حاوی دیدگاه‌هایی بدیع و نوآندیشانه در ساحت فلسفه هنر است.

رضا داوری اردکانی در یادداشتی درباره این مقالات، آن را نتیجه پژوهش و تدریس سالیان متمادی فلسفه هنر، تجربه تولید اثر هنری و انس با زبان تلقی می‌کند.

به نقل از پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، فصول مختلف کتاب پیش از این در مقالات علمی-پژوهشی کشور به چاپ رسیده و مکرر مورد ارجاع پژوهشگران فلسفه و هنر قرار گرفته است.

احمد رضا معتمدی از بنیانگذاران مباحث فلسفه هنر در مباحث دانشگاهی و آکادمیک است و خود تجربه هنری را با آثار فاخر فلسفی در حوزه سینما به جان آزموده است.

کتاب «نوربرت الیاس و تحلیل تمدنی» منتشر شد



هدف کتاب «نوربرت الیاس و تحلیل تمدنی»، مرور آن بخش از آثار و آرای نوربرت الیاس، یکی از شخصیت‌های مطرح و کمتر شناخته‌شده جامعه‌شناسی تاریخی، است که بر تحلیل تمدنی تمرکز دارد. آثاری که یا مقدمه و زمینه‌ساز ایده تحلیل تمدنی الیاس یعنی فرایند تمدن شدن، بوده یا در تکمیل و ادامه تحلیل تمدنی بوده است. برای رسیدن به این هدف، نویسنده تلاش کرده است نوربرت الیاس را در بستر جریان کلی تحلیل تمدنی در جامعه‌شناسی مکان‌یابی کرده و جایگاه او را در مقایسه با آرای اسلاف او که بر شکل‌گیری ایده تحلیل تمدنی الیاس تأثیر داشته‌اند و اخلاف او که هم متأثر از او بوده‌اند و هم بر آرای بعدی او تأثیر گذاشته‌اند، ترسیم کند.

مؤلف در فصل نخست، چگونگی تولد مفهوم تمدن را در قرن هجدهم در دو سنت آلمانی و فرانسوی-انگلیسی و تفاوت معنایی این مفهوم را در این دو زمینه سیاسی-اجتماعی متفاوت نشان داده است.

فصل دوم به بررسی نسبت نوربرت الیاس با متفکرانی که بیشترین تأثیر را بر شکل‌گیری ایده تحلیل تمدنی الیاس داشته‌اند، پرداخته است.

فصل سوم، دو کتاب «جامعه افراد» و «جامعه دیراری» الیاس بررسی شده است. این دو کتاب را می‌توان چارچوب نظری و مفهومی کتاب «فرایند تمدن شدن» دانست.

فصل چهارم، به کتاب اصلی الیاس درباره تحلیل تمدنی یعنی «فرایند تمدن شدن» پرداخته است. این فصل، تلخیصی است از ایده محوری الیاس در دو مجلد فرایند تمدن شدن. در این دو مجلد الیاس تلاش می‌کند تا تحولات تمدنی را در انضمامی‌ترین نمودهای آن در زندگی

فارغ از مناقشاتی که وجود دارد، تحلیل تمدنی را می‌توان تأملی نظام‌مند دانست که در ادامه تحلیل‌های پراکنده و تلویحی درباره تمدن‌ها مطرح شده است. یکی از مهم‌ترین پیامدهای بسط رویکرد تحلیل تمدنی و پذیرش نگرش چند-تمدنی از تاریخ جهان، می‌تواند این باشد که به مرکززدایی از رویکرد اروپا-محور در تحلیل تمدن‌ها منجر شود.

روزمرو و صورت‌بندی دولت مدرن نشان دهد. در فصل پنجم به بررسی انتقادهایی که نسلی از جامعه‌شناسان تاریخی و علاقه‌مندان به تحلیل تمدنی به الیاس داشته‌اند، می‌پردازد؛ انتقاداتی که منجر به شکل‌گیری گفت‌وگویی در تحلیل تمدنی و حتی توسعه آرای الیاس شد.

کتاب مجموعه مقالات «خویشکاوای ایرانیان در دوران مدرن» منتشر شد

خویشکاوای ایرانیان
در دوران مدرن

تقی آزاد ارمکی در مقاله خود با عنوان «بدخوانی ادبیات اجتماعی ایران»، جمالزاده را متفکر متعلق به بخشی از جهان مدرن ایرانی و نه همه آن، می‌داند و کتاب «خلفیات ما ایرانیان» را مثل «غربزدگی» جلال آل احمد، مصداق بدخوانی از ادبیات اجتماعی ایران می‌داند. به نظر آزاد ارمکی، این متون بدفهمی‌هایی در خصوص جهان ایرانی، جهان شرق و جهان اسلام تولید کرده است.

نصرت‌الله پورمحمدی املشی در مقاله خود «خویشکاوای ایرانیان از منظر تاریخ» را بررسی می‌کند و بخشی از مسائل تحقیقات در ایران را حاصل بی‌توجهی به تاریخ و متون ادبی ایران می‌داند. ایشان هنر جمالزاده را طرح موضوعات بریده بریده دیگران در قالب یک کتاب و جمع‌آوری مطالب در بازه زمانی طولانی می‌داند و نقش شرایط تاریخی و جغرافیایی در شکل‌دهی به خصلت‌های ایرانیان را واکاوی می‌کند.

سیدحسین مجتهدی در مقاله «نگاهی انتقادی به برخی آثار در خصوص خویشکاوای ایرانیان از منظر روان‌پژوهی» با رویکردی انتقادی به بحث درباره کاستی‌های نظری و

«خویشکاوای ایرانیان در دوران مدرن» حاوی مقالاتی از مقصود فراستخواه، محمدرضا جوادی یگانه، سعیده زادقناد، آرمین امیر، تقی آزاد ارمکی، نصرالله پورمحمدی املشی و سیدحسین مجتهدی می‌باشد.

مقصود فراستخواه در تبیین مقاله خود با عنوان «تأمل در چند شاخص در مطالعات جهانی مربوط به صفات ملت‌ها» ضمن برشمردن نارسایی‌های ژانر خلقیات ایرانی بر لزوم طرح‌ریزی برنامه‌های پژوهشی مدون برای این حوزه تأکید می‌کند و با برشمردن نمونه‌هایی از مطالعات بین‌المللی این حوزه، تلاش می‌کند فاصله این مطالعات را با مطالعات انجام‌شده در ایران نشان دهد.

محمدرضا جوادی یگانه و سعیده زادقناد در مقاله مشترک خود با عنوان «چند فرضیه درباره علل استقبال ایرانیان از کتاب حاجی بابای اصفهانی اثر جیمز موریه» به تبیین حوزه نفوذ و اثرگذاری متن، و نحوه مواجهه مخاطبان ایرانی با این اثر می‌پردازند و در نهایت شش فرضیه را به‌مثابه دلایل احتمالی پذیرش این اثر در جامعه ایران مطرح می‌کنند.

آرمین امیر با اطلاق صفت خَلَف صاحب اقتدار جمالزاده به محمود سریع‌القلم در مقاله خود تلاش می‌کند تأثیرپذیری سریع‌القلم از جمالزاده را هم در پروژه ذهنی‌شان و هم در ارجاعات او به جمالزاده نشان دهد. او در این نوشتار نشان می‌دهد پژوهش میدانی سریع‌القلم درباره فرهنگ سیاسی ایرانیان از نظر اعتبار مخدوش، و نوعی خلقیات‌نویسی است نه پژوهش معتبر میدانی.

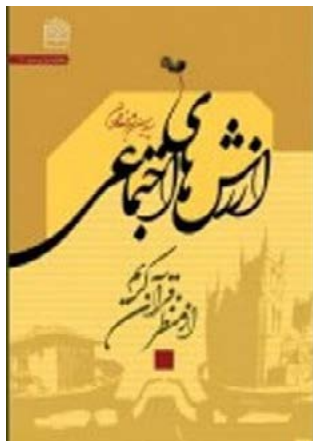
روش‌شناختی متون درباره خلق و خوی ایرانیان می‌پردازد و چند فرضیه روان‌پژوهانه درباره اقبال به این آثار ارائه می‌کند.

همایش «خویشکاوای ایرانیان در دوران مدرن»، به‌منظور بررسی انتقادی خلقیات ایرانیان در مطالعات نویسندگانی چون جمالزاده، حسن نراقی، جیمز موریه و ... در فروردین ۱۳۹۵ برگزار شد.

«خویشکاوای ایرانیان در دوران مدرن» نوشته آرمین امیر با قیمت ۶ هزار تومان توسط انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات منتشر شده است.

به قلم سید حسین شرف‌الدین؛

کتاب «ارزشهای اجتماعی از منظر قرآن کریم» منتشر شد



کتاب «ارزشهای اجتماعی از منظر قرآن کریم» منتشر شد. این کتاب بخشی از یک تحقیق گسترده در حوزه اندیشه‌های اجتماعی قرآن کریم است که به صورتی مجزا تدوین و تألیف یافته است. ارزش‌ها همان گونه که در مباحث مطرح شده در بخش نخست به تفصیل بیان شده مهم‌ترین، کانونی‌ترین و زنده‌ترین بخش یک فرهنگ محسوب می‌شوند و از این رو شناخت یک فرهنگ بدون شناخت تحلیل نظام ارزشی و عناصر و اجزای آن، ارتباطات متنوع میان عناصر این نظام، پیوستگی این نظام با نظام باورها، هنجارها، شخصیت‌ها و رفتارهای غیرممکن خواهد بود.

محور این مطالعه، قرآن کریم و بخش‌گویی و اساسی فرهنگ اسلامی انعکاس یافته در این متن آسمانی و مقدس است؛ از این رو ارزش‌های اجتماعی مورد بحث نیز ارزش‌هایی است که قرآن کریم به طور مستقیم و غیر مستقیم و در قالب عبارات و بیانات مختلف، از آن سخن گفته است.

کتاب «ارزشهای اجتماعی از منظر قرآن کریم» در پنج فصل با عناوین ارزش‌های اجتماعی از دیدگاه علوم اجتماعی، مواضع کلی قرآن کریم در حوزه ارزش‌ها، مفاهیم عام ناظر به ارزش‌های اجتماعی، مفاهیم خاص ناظر به ارزش‌های اجتماعی و ارزش‌های اجتماعی ناظر به حوزه‌های مختلف رفتاری به نگارش درآمده است.

کتاب «ارزشهای اجتماعی از منظر قرآن کریم» با موضوع ارزش‌های اجتماعی - جنبه‌های قرآنی نوشته سید حسین شرف‌الدین در ۵۶۴ صفحه و قیمت ۴۰ هزار تومان توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر شده است.

کتاب «درآمدی بر فلسفه احکام؛ کارکردها و راه‌های شناخت»

کتاب «درآمدی بر فلسفه احکام کارکردها و راه‌های شناخت» به قلم حسنعلی اکبریان منتشر شد.

فلسفه حکم چیست و چه تفاوتی با علت حکم و مقاصد شریعت و مانند آن دارد، آیا فلسفه حکم مربوط به خود حکم است یا متعلق حکم، بین حکم ظاهری و واقعی در این باره چه تفاوتی است، آیا فلسفه حکم در فرایند استنباط حکم به کار گرفته می‌شود یا نه ضوابط آن چیست، آیا می‌توان از آن در تحلیل گزاره‌های فقهی یا کشف نظام‌های اسلامی بهره گرفت، کارایی آن در رفع تراجم در احکام فردی و اجتماعی چیست، آگاهی از آنچه تأثیرات مثبت و یا منفی تربیتی دارد، فلسفه احکام را از چه منابع و با چه روش‌هایی می‌توان شناخت، معیار اعتبار این منابع و روش‌ها چیست، سؤال‌هایی است که این نوشتار به آن می‌پردازد؛ کتاب حاضر با نگاهی ثانوی و تحلیلی، فلسفه احکام به‌صورت کلی مطالعه می‌کند.

کتاب «درآمدی بر فلسفه احکام کارکردها و راه‌های شناخت» توسط انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در ۵۱۶ صفحه و به قیمت ۳۵ هزار تومان روانه بازار فروش شد.

